

Paulo Ferreira da Cunha

O essencial sobre
FILOSOFIA POLÍTICA
ROMÂNTICA

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

© **N** IMPRESA
NACIONAL

DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Paulo Ferreira da Cunha

O essencial sobre

FILOSOFIA POLÍTICA
ROMÂNTICA

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

© **N** I M P R E N S A
N A C I O N A L
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

INTRODUÇÃO

Uma ordem subterrânea liga os autores deste volume que, em termos singelos e objectivos, vai do idealismo alemão, nos seus máximos expoentes filosófico-políticos, ao positivismo francês, passando pelos momentos de fundação do utilitarismo britânico.

Ao anterior volume desta série de Filosofia Política, do presente livro «irmão gémeo», versando aproximadamente esta mesma época (*O Essencial sobre Filosofia Política Liberal e Social*, sobre os séculos XVII a XIX), presidiu a ideia das relações entre a liberdade, a igualdade e a propriedade, entre liberalismos e socialismos (dito utópico em Proudhon e dito científico em Marx).

A abordagem do presente volume é uma espécie de outro rosto das faces de Jano desta época contemporânea, ou talvez (porque o tempo passa e os tempos envelhecem) já apenas «pré-contemporâ-

nea» — uma vez que o nosso tempo de hoje parece começar a destacar-se um tanto das problemáticas aqui recorrentes. Cura-se no presente volume desse outro lado da problemática setecentista e sobretudo oitocentista: a faceta da aspiração a uma ordem social, a uma sociedade organizada, e da concepção dessa mesma ordem em bases filosóficas racionais, ou, pelo menos, partindo delas (porque em Comte, positivismo e romantismo se conjugam, e há também quem veja um Hegel romântico).

Centramo-nos em quatro grandes autores: Kant (1724-1804), Bentham (1748-1832), Hegel (1770-1831) e Comte (1798-1857). O primeiro e o terceiro, professores com cátedra e com superficial fama de afastados do mundo, apesar de ambos pelo menos iniciais entusiastas da Revolução Francesa. O segundo e o último foram reformadores sociais sem sucesso político imediato e pessoal (embora com importante posteridade, directa ou indirecta); partindo de teorizações que desejaram lógicas, racionais, acabam por sacrificá-las à atracção do litúrgico ou do ritual. Bentham deixa em testamento as regras de uma espécie de «culto», não propriamente «da personalidade», nem ao menos da sua pessoa —

mas sem dúvida da sua doutrina, simbolizada *post mortem*. Comte acaba por se investir como sacerdote de uma nova religião, religião da «Humanidade», mas ainda assim «religião».

Evidentemente que não são os pormenores que mais interessam, e muito menos a *petite histoire*. Dela, contudo, daremos alguns exemplos, aqui e ali, sobretudo para colorir de cor local teorias que, em geral, podem parecer excessivamente pesadas, e conferir um toque de humanidade a filósofos que parecem todos mentais. Curiosamente, a biografia, embora não explique totalmente a teoria, acaba por dela poder ser um símbolo: Kant, com a sua vida regrada, parece ser a própria «ordem». Bentham, com a sua educação enciclopédica, e tendo deixado tantos milhares de páginas manuscritas, tinha o culto do método. Hegel tirava apontamentos e fazia recensões do que lia, e não faltou sequer à Universidade no sábado que precedeu a sua morte, num domingo. Comte falará de uma organização pessoal plena de «poder intrínseco», que o conseguiria tirar de um intervalo de grave crise mental (ou de simples grande fadiga, segundo, v. g., Alain) que o chegou a levar ao internamento.

Evidentemente que todos estes autores têm diálogos, mais ou menos demorados, com as questões predominantes do seu tempo, que sente as ondas de difusão do marco da revolução de 1789, e que é revolucionário e até pós-revolucionário na sua maior parte. E esses problemas são, realmente, mais ainda os da liberdade e, depois, da democracia, que os da igualdade e do socialismo.

Mas mesmo a estes temas os filósofos de que aqui curamos tratam de forma diferente e num contexto diverso dos demais. Embora se possa ver em Kant ainda um liberal, com a condescendência que comporta uma designação tão lata e polissêmica, seria muito mais complicada a qualificação dos restantes três... e por vezes são estranhamente rotulados no plano político. Hegel também por vezes é apelidado de liberal (assim como de totalitário, conservador, autoritário e romântico...).

Em suma, trata-se da filosofia política de um certo tipo de idealismo e de racionalismo que desemboca no positivismo... A ordem subterrânea que a todos une é essa linha de desejo de organização racional da sociedade, prevalecendo sobre outros valores e palavras de ordem. Mas trata-se de uma racio-

nalidade que se encontra modelada por um ambiente a que só poderemos chamar «romântico». E acaba por ser o Romantismo o mais significativo elo.

A seguir virá a contemporaneidade plena, quer a mais «clássica», que é afinal ainda «moderna» (da Modernidade), quer a dita «pós-moderna», e finalmente o que se segue à crítica desse conceito. E nessa, salvo quiçá a «religião dos direitos humanos» (apesar de tudo não absolutamente consensual, nem sempre baseada nos mesmos pressupostos filosóficos), já não será fácil encontrar o fio que una as contas de um colar disjunto...

O próximo volume tratará, assim, do século xx.
Tout court.

EMANUEL KANT

(Königsberg, 1724-1804)

Pensa-se normalmente que a vida de Kant não teria sido senão ordem e regularidade, no que se aproximaria da sua filosofia, com todo o seu racionalismo e aquele estilo seco (para alguns impenetrável mesmo) que dela tem afugentado gerações sucessivas de estudantes menos empenhados. O próprio Alain (1954) não deixaria de sublinhar estas dificuldades; mas Alain era um filósofo cheio de subtileza literária e treinara-se a escrever nos jornais, que têm de ser lidos por um público não especializado.

Sem se negar que há uma linha de regularidade e algum ascetismo no decurso de uma vida afinal sobretudo consagrada ao estudo, mais recentemente começam a abrir-se janelas sobre a «humanidade» de Kant. Começa a duvidar-se se Kant era mesmo de todo insensível à música, à literatura e à na-

tureza. Como interpretar o seu passeio das quatro às cinco, fizesse sol ou chovesse (v. g. Bronowski/Mazlich, 1960: 488)?

Tendo nascido numa família do mais férreo rigor e fervor pietistas, frequentado o colégio Fredericianum e a Universidade da sua terra natal, Kant apenas se afastou desta por dez anos, quando, após concluído o curso, foi preceptor. O que não quer dizer que se encontrasse ensimesmado no seu domínio paroquial. Pelo contrário, com o mundo se preocupava, muito e bem. Apesar de ter por vezes opiniões políticas ou estratégicas bizarras, de que não abdicava, como a de que a expedição de Napoleão ao Egipto seria, na verdade, uma manobra de diversão, tendo o imperador verdadeiro interesse... em Portugal.

Os habitantes de Königsberg (reza uma lenda que de tão repetida acaba por parecer mentira) podiam aperceber-se com exactidão das horas pelas saídas e regressos a casa do metódico professor, por vezes acompanhado do seu fiel criado, munido de guarda-chuva para qualquer eventualidade meteorológica. Afinal podia sair quer fizesse sol ou chuva...

A tradição quer que este pacato professor da Faculdade de Filosofia (que ensinou lógica, metafísica e mesmo astronomia e matemática, entre outras) tenha quebrado em apenas dois momentos o ritmo da sua vida: quando se apressou a comprar o *Contrato Social* de Rousseau e quando correu a saber novidades da Revolução Francesa. Diz-se que chorou com a implantação da República em França. Em ambos aqueles casos, foi a política a grande paixão que este sábio e funcionário modelar do Estado desinquietou.

A filosofia de Kant, sendo das mais essenciais para a compreensão da modernidade filosófica, é também das mais complexas. Recordemos apenas que, depois de ter seguido o dito «sono dogmático», com Leibniz e Wolff, e de ter experimentado também a influência de Locke, Hume e Rousseau, Kant recoloca antes de mais a pergunta: «O que podemos conhecer?» Há várias fases no pensamento do filósofo, sendo normalmente traçada a divisão das águas entre o período pré-crítico e o crítico. O Kant verdadeiro é o da maturidade, do período crítico.

Nem sensualizando o entendimento, nem intelectualizando o sensível e o fenoménico, nem ainda, por

outro lado, sacrificando no altar do dogma, nem desistindo do poder da razão como o cepticismo, Kant inaugura o pensamento crítico, numa perspectiva nem imanentista nem transcendentalista, mas «transcendental». Se somos incapazes de alcançar a essência das coisas, ou *númenos*, vamos pelo estudo dos fenómenos, filtrados pelas *formas* da nossa razão, e a ideia de dever (entra aqui uma importância essencial do ético, na forma do *imperativo categórico*) aproxima-nos das coisas mesmas. Único juízo sintético *a priori* legítimo, a sujeição do homem à lei moral é um valor objectivo absoluto. E qual é o dever, que lei moral é essa a que ninguém pode escapar? Há para ela várias fórmulas, bastante divulgadas aliás: elas sublinham o carácter geral e abstracto (e por isso racional) das próprias escolhas éticas positivas, e formulam-se em máximas abrangentes que remetem para princípios de universalidade e humanidade.

Num tempo utilitarista e egoísta como o nosso, convém recordar a fórmula: «Age de forma a que consideres sempre a humanidade em ti próprio e nos demais como um fim e não como um meio.»

Num tempo de dois pesos e duas medidas, umas para o próprio e os seus próximos e outras para os

demais, não se pode deixar de lembrar a máxima: «Age como se foras a um tempo legislador e súbdito na república das vontades.» Ou ainda: «Age de forma a que a máxima da tua acção possa ser alçada a lei universal.»

Trata-se de uma filosofia abstracta, ainda racionalista, em grande medida mental como teria sido, miticamente, o seu autor. Péguy diria algo como isto: «O kantismo tem as mãos puras, mas porque não tem mãos.» E contudo esta poderosa construção impressiona: «Se se prescindir de tudo quanto há de secundário, só houve até agora dois sistemas filosóficos: o grego e o alemão — Sócrates e Kant», afirmará Wilhelm Windelband, nos seus *Präludien*.

E o mito de um Kant descarnado de ser e todo feito de ideias vai sendo abalado, embora não completamente substituído pelo seu inverso. Roger-Pol Droit (1988: 132) pergunta, significativamente, se Kant viveu. Parece que pouco, mas alguma coisa. Quem diria que Kant, até se tornar quarentão, regressava normalmente a casa depois da meia-noite, fazendo serões de bilhar e jogo de cartas? E quase sempre foi reconhecido que era um gastrónomo (nomeadamente, apreciador de bom vinho) e bom

anfitrião, características que viria a perder, ao que parece, com a idade. Nada, porém, de mais natural...

Kant acabou por leccionar, além de muitas outras coisas, Direito Natural. Foi durante muito tempo livre-docente (sem salário da universidade, mas pago pelos alunos), o que a um tempo lhe permitia e o obrigava a grande polivalência de cursos. Chegou a ensinar fortificações a militares, com grande sucesso, aliás. Estava-se no tempo daquela modalidade jusnaturalista a que viria a chamar-se Direito Natural moderno — duvidamos hoje se com plena justeza. Os críticos desta corrente, sobretudo os seus críticos jusnaturalistas mais apegados a uma perspectiva clássica, consideram normalmente este Direito Natural uma espécie de degenerescência do que houvera florescido no espírito e nos escritos de Aristóteles, vivido no quotidiano do Direito Romano clássico e, depois de obnubilado pelo tropel das invasões bárbaras e do ocaso dos primeiros séculos da Idade Média, renascido (ainda que por momentos apenas) sob a mente poderosa de Tomás de Aquino. Racionalista, apriorístico e abstracto, obra de teólogos, filósofos e até matemáticos, e sem pés no

chão da realidade propriamente jurídica — eis algumas das críticas que se lhe dirigem a partir desta banda doutrinal. A questão, como afluímos, não parece contudo hoje absolutamente líquida. Desde logo, porque esse assacado racionalismo tem já as suas origens precisamente nas três fontes clássicas invocadas pelos críticos e está ainda por fazer uma verdadeira comparação dos métodos e sobretudo dos resultados de um direito natural realista clássico e de um direito natural racionalista. Assim, uma suspensão do juízo se imporia. E nesta *epoché* Kant pode vir a recuperar parte do seu prestígio entre alguns juristas e jusfilósofos, quanto à sua faceta de expositor e autor de «direito natural» por obrigação académica.

Dessa obrigação académica e da dedução de princípios morais vai surgir a sua filosofia jurídica. O nosso filósofo parece que sabia astronomia, mas reconhece-se que não conheceria o Direito na prática. As suas obras revelam que, não sendo professor de Direito, nem mesmo o Direito Romano, então ainda muito ensinado na Universidade, perfeitamente dominava. Vai daí, produz considerações que podem parecer nebulosas e estranhas sobre o

mundo jurídico, para mais aos juristas de hoje. Vai mais longe. Distingue o *quid jus*, as soluções e os princípios justos de Direito, do *quid juris*, as soluções para os casos práticos concretos. E atribui aos juristas a técnica de execução do segundo, enquanto reserva para a Faculdade de Filosofia a decisão do justo jurídico. Alguns dirão que a ideia que faz do Direito vogaria pelas águas do individualismo e algum irrealismo. O prefácio de Michel Villey (1986) à célebre edição francesa da *Doutrina do Direito* é uma demolição de um ídolo. E já Schopenhauer, por seu turno, considerara que esta parte da obra do Mestre seria produto já senil e «deplorável».

E contudo... é um mistério insondável compreender a fama do kantismo entre os juristas e os estudiosos da política. Não o conseguiram ler, na sua maioria, nem os filósofos se interessaram por traduzi-lo inteligivelmente para a *forma mentis* jurídica e política. Todavia, ainda hoje comumente se adopta a distinção entre dois *quid*, o que efectivamente é inócuo, mas, o que é verdadeiramente grave, há ainda muitos juristas satisfeitos com esse lugar subalterno. Kant estava a ser de algum modo profético: hoje, apesar de as grandes universidades

manterem, ciosas, os seus pergaminhos de ensino dos Fundamentos do Direito (*Grundlegund*), com grandes quadros de professores, revistas e centros de investigação apenas dedicados ao estudo das humanidades jurídicas, de índole filosófica, histórica, sociológica, política, etc., nota-se um alijar dessas responsabilidades. Quando os próprios não querem tratar dessas matérias, não se pode recusar que outros as cultivem.

Mas ninguém é o seu *retrato-robot*. O destino prega partidas a estes homens apesar de tudo basicamente racionais e frios, todos dedicados à especulação abstracta, dando-lhes, por vezes, paixões irracionais pelo que lhes é oposto... Politicamente, Kant é também, em grande medida, um utopista. E tal posição faz sentido, porque a utopia é a cristalização dos ideais de esperança na reforma e regeneração da sociedade levada ao extremo por um excesso de confiança voluntarista fundada numa cegueira: a da razão que se sobrevaloriza.

Ainda neste pendor utópico se revela a obcecção pela ordem.

Mas não se diga que Kant é só *paralelepípedos* de linguagem. Já na *Crítica da Razão Práti-*

ca, na Segunda Parte, a começar a conclusão, mostra que há decerto em si mais disciplina do que deformação. Porque, sendo a conclusão (tal como a introdução) um paratexto em que aos autores é permitida, pelos cânones da tradição, uma maior distensão, o filósofo de Königsberg brinda-nos com uma célebre passagem, que, pela sua profundidade e beleza (e a beleza é que importa mais neste preciso momento, sem desmerecer a profundidade), merece ser sempre recordada: «Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre novas e crescentes, quanto mais frequentemente e com maior assiduidade delas se ocupa a reflexão: *O céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim.* Não as hei-de procurar e presumir a ambas como envoltas em obscuridades ou no transcendente, fora do meu horizonte; vejo-as perante mim e religo-as imediatamente com a consciência da minha existência.» (*Crítica da Razão Prática*, trad. de Artur Morão, 1984, p. 183 — A, 288-289.)

Vale a pena ler a continuação, o que aqui não pode ser feito, *brevitatis causa*.

Havia em Kant também sensibilidade e preocupação com os outros. Mas, racionalista ainda,

essa preocupação haveria de se fazer sentir no amor à humanidade. Humanidade que se tem de libertar das suas cadeias mentais, da preguiça, da cobardia e do preconceito, e que tem de conviver em paz — todos objectivos racionalíssimos e dir-se-ia, em termos menos filosóficos: *idealistas*.

No seu texto *O Que É o Iluminismo*, Kant dá-nos respostas que ainda hoje são inequivocamente válidas, o que prova que o Iluminismo tem várias formas, e que em grande medida a promessa libertadora do Iluminismo (que se não confunde com os despotismos feitos em seu nome) se não concretizou ainda. Certamente por ter ele assumido derivas sobretudo absolutistas... Mas mesmo depois disso. Michel Foucault (1993: 73) duvida que algum dia nos tornemos *maiores*...

O início do artigo é esclarecedor, e cada palavra tem um significado: «O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem

a orientação de outrem. *Sapere aude!* Ousa! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.» (*O Que É o Iluminismo?*, trad. de Artur Morão, in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1988, p. 11.) E prossegue, muito significativamente: «A preguiça e a cobardia são as causas por que os homens em tão grande parte, após a natureza os ter há muito libertado do controlo alheio (*naturaliter maiorennnes*), continuem, no entanto, de boa vontade menores durante toda a vida; e também por que a outros se torna tão fácil assumirem-se como seus tutores. É tão cómodo ser menor.» (*Ibid.*)

O nosso Agostinho da Silva, numa das suas *Conversas Vadias* explicou-o com uma conotação ligeiramente diversa, a propósito da «liberdade» imensa (uma outra liberdade — diversa da liberdade responsável dos modernos) que dão os votos eclesiásticos de pobreza e sobretudo de obediência. Quem obedece cega, cadavericamente, tem a vida muito facilitada. Como dizia o já citado grande filósofo francês Alain: «Pensar é dizer não.»

Kant vai, com efeito, operar uma ruptura com o pensamento juspolítico anterior. Claro que é uma ruptura que dificilmente se compreenderia sem

Maquiavel, e quiçá até sem Hobbes. Mas não deixa de o ser. Os fundamentos da política e da normatividade são deslocados de fora para dentro do sujeito pensante: de uma exterioridade que poderia ser menoridade, passam a uma racionalidade radical. Como sintetizará, com alguma veemência, Wolfgang Kersting (1999: 342): «In the previous history of practical philosophy foundations and first principles were sought in objective ideas, in a normative constitution of cosmos, in the will of God, in the nature of man, or in prudence in the service of self-interest [...]. We are subjected to the laws of reason alone: With this recognition Kant frees us from the domination of theological absolutism and the bounds of theological natural law, and likewise elevates us above the prosaic banalities of the doctrine of prudence. Human beings may and must obey only their own reason; in that lies their dignity as well as their exacting and burdensome moral vocation.»

Na verdade, o empreendimento libertador (e nesse sentido exemplo de Modernidade) levado a cabo por Kant no seu tríplice edifício crítico acaba por pôr profundamente em causa o adormecimento e a menoridade anteriores. Como se sabe, a *Crítica da Razão Pura* coloca os problemas mais radicais do co-

nhecimento, do saber — é a questão do verdadeiro; a *Crítica do Juízo* ou da *Faculdade de Julgar* coloca os problemas da avaliação artística, do belo; e a *Crítica da Razão Prática* (que mais interessa ao nosso objecto) ocupa-se da ética, da moral, do direito... — ou seja, trata-se do justo, *lato sensu*.

Impossível e ridículo seria resumir uma filosofia desta envergadura. Contudo, há uma feliz formulação de Luc Ferry que poderá ajudar-nos a entender a base das implicações filosófico-políticas do pensamento kantiano. Assim como Pocock (1975) fala de um «momento maquiavélico», Ferry (1993: 21) avança um «momento kantiano» de ruptura com o passado, com duas facetas essenciais, plenas de consequências futuras: a primeira, é a emergência da laicidade, com uma revolução no entendimento das relações entre o homem e Deus, e, concomitantemente, uma desconstrução da subjectividade metafísica, mas ainda com uma possibilidade de metafísica, e não uma renúncia total a ela.

Partindo do estado de natureza, Kant chega, como vários antes de si, ao Estado civil (*civitas*), através do *contrato social* (onde se nota inspiração de Rousseau, bem como na sua «vontade geral») ou *contrato original*: nele, ao contrário de outros au-

tores (desde logo Hobbes), o homem não perde liberdade, mas ganha-a, na dependência da lei (*Metafísica dos Costumes, Doutrina do Direito*, § 47).

Como Locke, equaciona nessa forma política uma separação de poderes, e como Montesquieu assinala os poderes legislativo, executivo e judicial, a que chama *potestas legislativa, rectoria et judiciaria*. Mas inova, fazendo um paralelo entre estes poderes e os três membros do silogismo da razão prática: a premissa maior é a lei, a menor é o comando subsumido à norma, e a conclusão é a sentença (*ibid.*, § 45).

Kant é defensor da cidadania, em termos tão latos que os cidadãos só devem obedecer às leis a que deram o seu assentimento (*ibid.*, § 46). Em Kant está a exaltação da cidadania pelo voto e do sistema representativo (*ibid.*, § 52), mas também se encontra já (e ainda) a justificação das limitações oitocentistas ao sufrágio, com base na falta de personalidade civil de certos estratos da sociedade (criados, menores, e até mulheres) que agiriam então sem *Willkür*; na dependência de outros. Assim como critica o direito de resistência, a sedição, a rebelião e a revolução. Contudo, triunfando esta, devem os cidadãos obedecer à nova ordem instituída. Não re-

conhecendo estes levantamentos como direito, Kant aplaudiria a Revolução Francesa, apesar de, dentro da sua lógica, condenar como grave crime a execução do rei... Conclusão de André Tosel: «Kant revolucionário não é kantiano» (1988). A construção de Kant é subtil: teria sido o próprio rei Luís XVI a abdicar legalmente, desde o processo da convocação dos Estados Gerais. Esquecendo a ruptura do juramento da Casa do Jogo da Pela e tudo o que se lhe seguiu, Kant mantém a perfeição teórica do seu sistema, e, nele, logicamente, a contra-revolução é que faz figura de sediciosa (*ibid.*, § 52; Tosel, 1988: 82 e segs.)...

No plano internacional, Kant considera um dever aproximarmo-nos da paz perpétua por formas de associação dos estados, acabando contudo por reconhecer que ela é irrealizável, o que não retira o dever de para ela tender. É a permanência do estado de natureza que causa maiores males à Paz (§ 61). Kant é assim precursor de todas as formas de federalismo e união mundiais. O nosso filósofo está longe de ser ingénuo quanto às críticas normais (ainda actuais) ao «Estado mundial», e por isso, no seu opúsculo sobre a relação entre a teoria e a prática, resolve assim a questão: «Assim como a violência

omnilateral e a miséria que daí deriva levaram necessariamente um povo à resolução de se submeter ao constrangimento que a própria razão lhe prescreve como meio, a saber, a lei pública, e a entrar numa constituição civil, assim também a miséria resultante das guerras permanentes, em que os Estados procuram uma e outra vez humilhar ou submeter-se entre si, deve finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a ingressar numa constituição *cosmopolita*; ou então, se um tal estado de paz universal (como várias vezes se passou com Estados demasiado grandes) é, por outro lado, ainda mais perigoso para a liberdade, porque suscita o mais terrível despotismo, esta miséria deve no entanto compelir a um estado que não é decerto uma comunidade cosmopolita sob um chefe, mas é no entanto um estado jurídico de *federação*, segundo um *direito das gentes* concertado em comum.» (Kant, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, III, A, 278-279, trad. de Artur Morão.) Como estas reflexões podem ser tão universais e intemporais!

No opúsculo *Zum ewigen Frieden* (1795), Kant fornece-nos em síntese muito do seu pensamento filosófico-político. Proscrevem-se os tratados com

reservas (mentais) possibilitadoras de guerras futuras (I, 1). Advoga-se o desaparecimento gradual dos exércitos permanentes (I, 2). Proscreeve-se a emissão de dívidas públicas conexas com matérias de política externa (I, 3). Proclama-se o princípio da não ingerência nos assuntos internos de um Estado pelos demais (I, 4), designadamente na constituição do seu governo (I, 5). Proíbem-se hostilidades que ameacem uma confiança mínima que possa vir a comprometer a paz futura: por exemplo, o uso de assassinos, a instigação à traição, a ruptura da rendição, etc. (I, 6). Para além destes pontos, há os chamados artigos definitivos para a Paz Perpétua: Defende-se a Constituição republicana em cada um dos Estados (II, 1). O Direito Internacional, ou *ius gentium*, direito das gentes, é concebido como assente numa federação de estados livres (II, 2). Existiria uma espécie de direito de visita de cada homem a qualquer parte do mundo, pelo que o futuro direito cosmopolita consagraria e reconduzir-se-ia, como direito e não como filantropia, a essa *hospitalidade* (II, 3). Finalmente, no Suplemento Segundo, Kant legitima a sua proposta teórica (que aparece embora sob forma articulada de tratado... posto que comentado) com um artigo dito «secreto»,

de garantia da paz perpétua: «As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra.» Neste mesmo ponto, num desses seus rasgos mais literários que nos delicias e deleitam, Kant evoca os símbolos da justiça e, com uma graça crítica, lembra a pobreza rude dos juristas que não são filósofos, tentados a usar a espada para aclarar caminho e para humilhar os vencidos, assim como o brocardo segundo o qual a filosofia é serva da teologia, interrogando-se porém se vai à sua frente com uma tocha para lhe alumiar os passos, ou se lhe segura, atrás, a cauda dos seus vestidos. Contrariando Platão, termina o dito Suplemento com palavras que merecem reflexão: «Não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão.» Insistindo depois na utilidade especulativa dos filósofos e no seu carácter inofensivo, não gregário e insuspeito de deformação por propaganda, como argumentos para que lhes seja permitido exprimir-se publicamente.

Apesar de o sentido da palavra liberal ser muito polissémico (e mais ainda nos nossos dias), e de

alguns verem o Estado no caminho racional do seu engrandecimento nas dobras da filosofia kantiana (o imperativo categórico foi assimilado já «militarismo prussiano», como lembra Jean Lacroix), talvez tenha razão Oswald Külpe (1929: 177) nesta síntese: «A sua concepção política difere [...] absolutamente das tendências da burguesia pedante. Era um verdadeiro representante do liberalismo, não pelo culto rotineiro de uma constituição liberal, mas por profundas convicções éticas. Como juiz supremo da sua própria conduta e para distinguir o bom do mau só admitia a sua própria consciência, o seu próprio juízo moral, e não o capricho dos preceitos dos demais.» Realmente, em Kant a ética precede e comanda a filosofia política.

*

BIBLIOGRAFIAS

Bibliografia activa principal/específica:

Kritik der reinen Vernunft (1781), *Ideen zu einer Geschichte der Menschheit in Weltbürgerlicher Absicht* (1784); *Idee einer Universalgeschichte vom dem kosmopolitischen Standpunkt*

(1784); *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); *Zum ewigen Frieden* (1795).

Edições correntes/recomendadas:

Bibliografia de ética kantiana anotada: *Kantian Ethical Thought: A Curricular Report and Annotated Bibliography*, Tallahassee, Council for Philosophical Studies, 1985. Edição crítica: *Kant's gesammelte Schriften*, ed. Wilhelm Dilthey, primeiro editada pela Real Academia Prussiana das Ciências e depois pela Academia Alemã das Ciências, 29 vols. Livros de e sobre Kant em português: *Revista Portuguesa de Filosofia*, UCP/FF, Braga, 1988, t. XLIV/4, pp. 559-566.

Kant's Political Writings, ed. Hans Reiss, trad. de H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

KANT, *Crítica da Razão Prática*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1984.

—, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1988.

—, *Kritik der reinen Vernunft*, reimp. da 2.ª ed., rev., Hamburgo, Felix Meiner, 1956 (1.ª ed., Riga, 1781); trad. port. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

—, *Lecciones de Ética*, introd. e notas de Roberto Rodríguez Aramayo e trad. do mesmo e Concha Roldán Panadero, Barcelona, Crítica, 1988.

—, *Was ist Aufklärung?*; trad. cast. de Agapito Maestre e José Romagosa, *Qué es Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 1988.

—, *Zum ewigen Frieden*, etc.; trad. port. de Artur Morão, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1988.

Bibliografia passiva selectiva e citada:

ALVES, João Lopes, *Ética & Contrato Social (Estudos)*, Lisboa, Colibri, 2005.

- ARENDR, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, Chicago, Chicago University Press, 1982.
- AUDARD, Catherine, «La stratégie kantienne de Rawls», *Magazine Littéraire*, n.º 309, Avril 1993, pp. 53 e segs.
- BASCHA, Zwi (ed.), *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.
- BECK, Lewis White, *Studies in the Philosophie of Kant*, Indianapolis, Bobbs-Merril, 1965.
- BOBBIO, Norberto, *Diritto e Stato nel pensiero di E. Kant*, Turim, 1958; trad. port. de A. Fait, *Direito e Estado no Pensamento de Emmanuel Kant*, Brasília, Editora da Universidade, 1984.
- , *Kant et le problème du Droit*, Paris, Vrin, 1975.
- BOECKERSTETTE, Heinrich, *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, Estugarda, Frommann-Holzboog, 1982.
- BORRIES, Kurt, *Kant als Politiker*, Leipzig, Felix Meiner, 1928.
- CASSIRER, Ernst, *Kant Leben und Lehre*, Berlim, 1918; trad. ingl. de James Haden, *Kant's Life and Thought*, reimp., Yale, Yale University Press, 1983.
- COHEN, Hermann, *Kants Begründung der Ethik nebst ihrer Anwendung auf Recht, Religion und Geschichte*, 2.ª ed., Berlim, B. Cassirer, 1910.
- DELBOS, V., *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905.
- DELEUZE, Gilles, *A Filosofia Crítica de Kant*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- DROIT, Roger-Pol, *La Compagnie des Philosophes*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- FÉRRY, Luc, «Kant, penseur de la modernité, propos recueillis par François Ewald», *Magazine Littéraire*, n.º 309, Avril 1993, pp. 18 e segs.
- FOUCAULT, Michel, «Qu'est-ce que les Lumières?», *Magazine Littéraire*, n.º 309, Avril 1993, pp. 61-73.

- FRIEDRICH, C. J., *The Philosophy of Kant*, Nova Iorque, Modern Library, 1949.
- HECK, José, *A Liberdade em Kant*, Porto Alegre, Movimento, 1983.
- KERSTING, Wolfgang, «Politics, Freedom and Order: Kant's Political Philosophy», in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, 9.^a reimp., Cambridge, Cambridge University Press, 1999 (1.^a ed., 1992), pp. 342 e segs.
- KÜLP, O., *Kant*, trad. de Domingo Miral López, 2.^a ed. cast., Barcelona/Buenos Aires, Labor, 1929.
- LACROIX, Jean, *Kant e o Kantismo*, Porto, Rés, 1979.
- MAGISTER, Sandro, «Ha letto Kant? Diriga la Fiat», *L'Espresso*, 12 Maio 1995, pp. 70 e segs.
- MARQUES, Viriato Soromenho, *Razão & Progresso na Filosofia de Kant*, Lisboa, Colibri, 1998.
- MULHOLAND, Leslie A., *Kant's System of Rights*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1990.
- MURPHY, Jeffrie G., *Kant: The Philosophy of Right*, Londres, Macmillan, 1970.
- PEREIRA, José Esteves, «Kant e a resposta à pergunta: o que são as Luzes?», *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, Lisboa, Centro de História da Cultura/UNL, III, 1984, pp. 153-168.
- POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton/Londres, Princeton University Press, 1975.
- PRAUSS, Gerold, *Kant ueber Freiheit als Autonomie*, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1983.
- SALGADO, Joaquim C., *A Ideia de Justiça em Kant*, 2.^a ed., Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 1995.

- TERRA, Ricardo, *Kant e o Direito*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.
- TOSEL, André, *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, Paris, PUF, 1988.
- VACHLOS, Georges, *La Pensée politique de Kant: Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, Paris, PUF, 1954.
- VILLEY, Michel, «Préface» a Kant, *Métaphysique des Moeurs. Première Partie. Doctrine du Droit*, 3.^a ed. fr., trad. de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1986, pp. 7 e segs.; também recolhido in Michel Villey, *Critique de la pensée juridique moderne*, Paris, Dalloz, 1976, pp. 139 e segs.
- WILLIAMS, Howard, *Kant's Political Philosophy*, Nova Iorque, St. Martin's Press, 1983.

JEREMY BENTHAM

(Londres, 1748-1832)

Nascido em Londres a 15 de Fevereiro de 1748, Jeremy Bentham foi educado desde a mais tenra idade numa imersão total de erudição por um pai jurista que almejava que ele ascendesse a Lorde Chancellor. Corre-se o risco de cair no anedótico, mas a realidade por vezes concorre e ganha à imaginação mais pícara. Não se pode dizer que fosse só um génio precoce ou um menino-prodígio (recoremos que o mesmo sucederá com John Stuart Mill, de resto seu discípulo). Muito se deve a essa pressão familiar educativa. Aos quatro anos dominava as línguas clássicas, e assegurava o pai que um ano depois escrevera versos em Latim, os quais guardava religiosamente. Aos sete anos foi iniciado no francês por um preceptor que contudo o afastou da ficção. Era todavia um excelente cravista e violinista, e mais tarde brilhava entre as damas com a sua

música, e entre os homens no bilhar e no xadrez, até que, para o final da vida, começou a ficar menos sociável, embora mais democrata. Mas voltamos à infância.

Estudou depois, de maneira mais institucional e formal, na Escola de Westminster, e no Queen's College de Oxford, a partir de 1760. Três anos mais tarde, seria o mais jovem jurista licenciado pelas Universidades inglesas, passando depois ao estágio no Lincoln's Inn. Findo este, em 1767, tornar-se-ia oficialmente advogado, profissão a que, contudo, se não viria a dedicar. Viveu primeiro de uma pequena herança da mãe, e posteriormente, já depois dos quarenta anos, passaria a contar mais desafogadamente com a herança paterna.

Não seria advogado, mas tornar-se-ia filósofo político e do Direito, empenhado na reforma social e das instituições do Estado, desde o seu primeiro livro, dado a lume anonimamente em 1776, *A Fragment on Government*. Além de nos oferecer passos notáveis sobre a doutrina da soberania, neste livro Bentham atreve-se a pôr em causa uma obra que viria a contar-se entre os míticos clássicos da doutrina jurídica britânica, os *Comentários sobre as*

Leis de Inglaterra, de Blackstone. A fulminante acusação vale a este escrito ser considerado a abertura do «utilitarismo» inglês: o calcanhar de Aquiles do renomado jurista seria a sua desafeição à Reforma.

O escrito não passaria despercebido ao olhar atento de Lord Shelburne, o qual, nutrindo severo ódio a Blackstone, chamaria o jovem filósofo para junto de si. Começaria então uma duradoura amizade. Shelburne acolheu Bentham na sua propriedade de Bowood, e um dia teve mesmo a ideia de que a *Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação* fosse lida em voz alta para as senhoras... Contudo, estamos a antecipar-nos.

Entre 1785 e 1788 é o tempo do seu *grand tour*. Passando pela Itália e por Constantinopla durante três longos meses, visitou depois o seu irmão Samuel na Rússia, que aí trabalhava como engenheiro ao serviço do príncipe Potemkin. Foi em Kritchew, onde passou largas temporadas, que escreveu o seu escrito emblemático *Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, publicado parcialmente após o seu regresso a Londres (1789); a outra parte só postumamente veria a luz, em 1945, sob o título

Os Limites da Jurisprudência Definidos. No ambiente russo, escreveria também várias cartas que compilou numa *Defesa da Usura*, editada em 1787. O texto deriva de levar os pressupostos de Adam Smith até às últimas consequências e não do facto de um seu avô ter sido agiota.

É certo que a carreira política que almejava se lhe não franqueou. Em contrapartida, a sua fama ultrapassou fronteiras: honraram-no com a cidadania da República Francesa, em 1792, e em Portugal traduziu-se, a expensas do Parlamento, a sua obra principal. Um dos trabalhos que mais contribuiria para firmar os seus créditos no continente europeu seria organizado pelo seu discípulo Dumont: os *Traité de législation civile et pénale*.

Muito activo, incansável escritor (Edwin Chadwick encontrou, à sua morte, setenta mil páginas de manuscritos), fundou com intelectuais seus afins a *Westminster Review*, em 1823.

Influenciado certamente por autores como Epicuro, Hobbes e Hartley, foi num panfleto de Joseph Priestley que Bentham diz ter encontrado a sua «iluminação» utilitarista, polarizada na expressão, depois tão recorrentemente citada, da «maior felicidade do

maior número». Mas o nosso autor admite também que a influência decisiva pode ter vindo de Beccaria, o celebrado autor de *Dos Delitos e das Penas*, que todavia não é muito original (precedido, ao que parece, pelo juiz português Manuel José de Paiva e, de certo modo, já anunciado por Voltaire, que aliás o tomou por discípulo e lhe deu fama).

Mas Bentham não sabia disso... E sempre terá ao longo de uma longa vida, a exemplo dos temas do marquês italiano, profundas preocupações de reforma penal, das quais não pequena seria o projecto da prisão modelo baptizado como Panopticon, em que os prisioneiros seriam permanentemente observados por guardas que se não deixariam ver... Como se sabe, esse projecto nunca foi totalmente posto em prática, mas inspirou muitas edificações penitenciárias e deu lugar, mais tarde, a reflexões filosófico-penais profundas, como as de Michel Foucault (1974). Bentham gastou rios de dinheiro na tentativa de o concretizar, ao ponto de ter sido indemnizado pelo Parlamento britânico, em 1813, pela soma de 23 000 libras.

No início da sua *Introduction* se resume a pedra angular da sua perspectiva: «A natureza colocou a

humanidade sob o governo de dois senhores soberanos — a dor e o prazer. São apenas eles que indicam o que devemos fazer, assim como determinam o que faremos.» (Bentham, 1879: I, 1.) Ao princípio correcto, e natural, da utilidade se podem opor dois princípios errados: o do ascetismo e o da simpatia e da antipatia (Bentham, 1879: II, 2). Evidentemente, estas motivações confundem a estrita contabilidade que o autor procurou fazer na relação entre prazeres e dores (Bentham: IV, 5): «V. Para fazer o cálculo exacto da tendência geral de algum acto pelo qual são afectados os interessados da comunidade, proceda do seguinte modo. Comece com qualquer das pessoas cujos interesses pareçam ser afectados de maneira mais imediata; e faça um cálculo:

- 1) Do valor de cada prazer distinguível que parece ser produzido por ele em primeira instância;
- 2) Do valor de cada dor que parece ser produzida por ele em primeira instância;
- 3) Do valor de cada prazer que parece ser produzido por ele depois do primeiro. Isso constitui a fecundidade do primeiro prazer e a impureza da primeira dor;

- 4) Do valor de cada dor que parece ser produzida por ele depois da primeira. Isso constitui a fecundidade da primeira dor, e a impureza do primeiro prazer;
- 5) Some os valores de todos os prazeres de um lado, e do outro lado o valor de todas as dores. O balanço, se for favorável ao prazer, dará a boa tendência do acto no conjunto, com relação aos interesses dessa pessoa individual; se for favorável à dor, a má tendência dele no todo.»

Menor estranhamento produzirão decerto as palavras do autor sobre os perigos do princípio da simpatia e da antipatia: «Por princípio de simpatia e antipatia refiro-me àquele princípio que aprova ou desaprova certas acções, não por conta da sua tendência para diminuir a felicidade da parte cujo interesse está em questão, mas apenas porque alguém se encontra disposto a aprová-las ou a desaprová-las — mantendo essa aprovação ou desaprovação como uma razão suficiente em si, e rejeitando a possibilidade de procurar algum motivo extrínseco. Isto no âmbito geral da moral; e no específico do-

mínio da política, medido o *quantum* (assim como determinando o motivo) da punição pelo grau da desaprovação.» (Bentham, 1879: II, 11.)

E, mais adiante, concretiza: «O princípio da simpatia e da antipatia é o que mais susceptível se encontra de cair no erro para a banda da severidade. Tal resulta de se aplicar punição em muitos casos que nenhuma mereceriam: e em muitos casos que apenas mereceriam alguma, tal ocorre pela aplicação de mais que o merecido. Não há incidente cogitável, mesmo do mais trivial, e mesmo muito afastado sequer da travessura, de que este princípio não possa extrair uma base para a punição. Qualquer divergência de gosto, qualquer diferença de opinião, tanto sobre isto como sobre aquilo. Não há discordância suficientemente insignificante que a perseverança e a altercação não venham a tornar grave. Cada um se torna aos olhos do outro um inimigo, e, se a lei o permitir, um criminoso. Esta é uma das características pela qual a raça humana se distingue (não excessivamente em proveito seu) da criação bruta.» (Bentham, 1879: II, 16.)

Sem quaisquer preocupações religiosas ou metafísicas, o autor trata de estabelecer, ao longo da sua

obra, parâmetros objectivos na contabilidade da razão entre prazer e dor. As características ou propriedades destes pólos antagónicos poderiam, no entender de Bentham, ser mensuráveis. O autor delimitou sete itens: certeza, intensidade, duração, proximidade, fecundidade, pureza e extensão. Contudo, a subjectividade na apreciação dos prazeres e das dores tornaram a doutrina vulnerável.

É paradigmática a sua definição dos quatro fins comuns a todo o «governo», e especificamente às leis: ocupar-se da substância, favorecer a abundância, estabelecer a segurança e rumar para a igualdade.

Do mesmo modo, longe das velhas teorias retributivas ainda com odor a inferno, no plano penal, para o filósofo utilitarista, a pena só fará sentido na medida em que minimize a dor e aumente o prazer. Bentham divide com agudeza as penas em físicas ou naturais (aquilo a que se chamou «sanção natural», uma espécie de efeito de *boomerang* dos males... ou *karma*), a moral, a popular ou religiosa, e a política. Para o legislador apenas se trata de lidar com esta última.

Pedra de toque ideológica é o problema da propriedade. Neste âmbito, Bentham passa do lado do

particular para o lado do Estado. Define a propriedade não de uma forma natural, fenoménica, como é corrente, mas de modo psicológico e legal, como sendo uma simples expectativa dos particulares face à protecção, pelo Estado, do que possuem enquanto tal. No que é coerente com a sua *Weltanschauung*. Mas esta colocação da tónica totalmente do lado do Estado, ao invés de fazer pender as políticas relativas à propriedade num sentido colectivista, pelo contrário vai reforçar o direito de propriedade como direito individual. Na medida em que se trataria de uma expectativa para ser tomada muito a sério, e por isso escrupulosamente respeitada pelo seu garante, o Estado.

Não podemos por outro lado esquecer que o grande lema benthamiano é, como vimos, a promoção da *maior felicidade do maior número*. Ora o Estado, e especificamente o Estado enquanto detentor da função legislativa, deve promover com as suas medidas essa felicidade geral. Conhecedor dos limites da acção do Estado, Bentham considera que a sua intervenção deve ser mínima neste âmbito, pois é mais corrente que medidas que mudem as regras da propriedade e dos seus titulares mais contribuam para a geral infelicidade.

A acção política de Bentham em sentido estrito foi particularmente relevante no domínio eleitoral. Reivindicou a legislatura anual, o sufrágio universal, e o voto feminino. A primeira reivindicação ficou pelo caixote do lixo da História, mas as outras duas foram-se implantando no seu país e no mundo... *A Cathecism of Parliamentary Reform* (1817) e *Constitutional Code* (1830) dão conta dos seus esforços constitucionais.

Faleceria em 6 de Junho de 1832 envolto numa enorme reputação nacional e internacional. Consequente com a sua teoria utilitarista, legou o seu cadáver à Webb Street School of Anatomy, o que não era legalmente permitido então. O seu acto, associado à pressão dos seus discípulos, contribuiria para alterar a legislação sobre doação de corpos com efeitos *post mortem*. Hoje o seu corpo mumificado preside simbolicamente a reuniões da sociedade utilitarista e encontra-se em exposição no University College de Londres, instituição que ajudou a fundar. Na verdade, assim termina o seu testamento: «The skeleton he will cause to be put together in such a manner as that the whole figure may be seated in a chair usually occupied by me when li-

ving, in the attitude in which I am sitting when engaged in thought in the course of time employed in writing [...]. If it should so happen that my personal friends and other disciples should be disposed to meet together on some day or days of the year for the purpose of commemorating the founder of the greatest happiness system of morals and legislation my executor will from time to time cause to be conveyed to the room in which they meet the said box or case with the contents therein to be stationed in such part of the room as to the assembled company shall seem meet.»

A vontade de Bentham tem sido cumprida, provavelmente para o prazer dos seus discípulos.

*

BIBLIOGRAFIAS

Bibliografia activa principal/específica:

A Fragment on Government (1776); *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789); *A Cathecism of Parliamentary Reform* (1817); *A Book of Fallacies* (1824); *Anarchical Fallacies* (1824); *Constitutional Code* (1830); *Deontology, or Science of Morality* (1843).

Edições correntes/recomendadas:

BENTHAM, J., *Tradução das Obras Políticas do sábio jurisconsulto... vertidas do inglês na Língua Portuguesa por mando do Soberano Congresso das Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da mesma Nação*, Lisboa, Imprensa Nacional, 2 vols., 1822.

The Works of Jeremy Bentham, ed. John Bowring, London, 1838-1843; Reprinted New York, 1962. Volume 1: *Introduction; An Introduction to the Principles of Morals and Legislation; Essay on the Promulgation of Laws; Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation; A Table of the Springs of Action; A Fragment on Government: or A Comment on the Commentaries; Principles of the Civil Code; Principles of Penal Law*. Volume 2: *Principles of Judicial Procedure, with the Outlines of a Procedural Code; The Rationale of Reward; Leading Principles of a Constitutional Code, for Any State; On the Liberty of the Press, and Public Discussion; The Book of Fallacies, from Unfinished Papers; Anarchical Fallacies; Principles of International Law; A Protest Against Law Taxes; Supply without Burden; Tax with Monopoly*. Volume 3: *Defence of Usury; A Manual of Political Economy; Observations on the Restrictive and Prohibitory Commercial System; A Plan for Saving All Trouble and Expense in the Transfer of Stock; A General View of a Complete Code of Laws; Pannomial Fragments; Nomography, or The Art of Inditing Laws; Equal Dispatch Court Bill; Plan of Parliamentary Reform, in the Form of a Catechism; Radical Reform Bill; Radicalism Not Dangerous*. Volume 4: *A View of the Hard Labour Bill; Panopticon, or The Inspection House; Panopticon versus New South Wales; A Plea for the Constitution; Draught of a Code for the Organisation of Judicial Establishment in France; Bentham's*

Draught for the Organisation of Judicial Establishments, compared with that of a National Assembly; Emancipate Your Colonies; Jeremy Bentham to His Fellow Citizens of France, on Houses of Peers and Senates; Papers Relative to Codification and Public Instruction; Codification Proposal. Volume 5: Scotch Reform; Summary View of the Plan of a Judiciary, under the Name of the Court of Lord's Delegates; The Elements of the Art of Packing; «Swear Not at All»; Truth versus Ashhurst; The King against Edmonds and Others; The King against Sir Charles Wolseley and Joseph Harrison; Optical Aptitude Maximized, Expense Minimized; A Commentary on Mr. Humphreys' Real Property Code; Outline of a Plan of a General Register of Real Property; Justice and Codification Petitions; Lord Brougham Displayed. Volume 6: An Introductory View of the Rationale of Evidence; Rationale of Judicial Evidence, Specially Applied to English Practice, Books I-IV. Volume 7: Rationale of Judicial Evidence, Specially Applied to English Practice, Books V-X. Volume 8: Chrestomathia; A Fragment on Ontology; Essay on Logic; Essay on Language; Fragments on Universal Grammar; Tracts on Poor Laws and Pauper Management; Observations on the Poor Bill; Three Tracts Relative to Spanish and Portuguese Affairs; Letters to Count Torenno, on the Proposed Penal Code; Securities against Misrule. Volume 9: The Constitutional Code. Volume 10: Memoirs of Bentham, Chapters I-XXII. Volume 11: Memoirs of Bentham, Chapters XXIII-XXVI; Analytical Index.

Uma nova edição das obras completas pelo The Bentham Project at University College, University of London. Esta edição contém: *The Correspondence of Jeremy Bentham*, ed. Timothy L. S. Sprigge, 10 vols., Londres, Athlone Press, 1968-1984. (Vol. 3, ed. I. R. Christie; vol. 4-5, ed. Alexander Taylor Milne;

vol. 6-7, ed. J. R. Dinwiddy; vol. 8, ed. Stephen Conway.) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns e H. L. A. Hart, Londres, The Athlone Press, 1970; *Of Laws in General*, Londres, Athlone Press, 1970; *A Comment on the Commentaries and a Fragment on Government*, ed. J. H. Burns e H. L. A. Hart, Londres, The Athlone Press, 1977; *Chrestomathia*, ed. M. J. Smith e W. H. Burston, Oxford/Nova Iorque, Clarendon Press/Oxford University Press, 1983; *Deontology*, incluindo *A Table of the Springs of Action* e ainda *Article on Utilitarianism*, ed. Amnon Goldworth, Oxford/Nova Iorque, Clarendon Press/Oxford University Press, 1983; *Constitutional Code*: vol. 1, ed. F. Rosen e J. H. Burns, Oxford/New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1983; *Securities Against Misrule and Other Constitutional Writings for Tripoli and Greece*, ed. Philip Schofield, Oxford/Nova Iorque, Clarendon Press/Oxford University Press, 1990; *Official Aptitude Maximized: Expense Minimized*, ed. Philip Schofield, Oxford, Clarendon Press, 1993; *Colonies, Commerce, and Constitutional Law: Rid Yourselves of Ultramarina and Other Writings on Spain and Spanish America*, ed. Philip Schofield, Oxford/Nova Iorque, Clarendon Press/Oxford University Press, 1995.

Bibliografia passiva:

Por todos, cf. na Internet o Bentham Project: <http://ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/project.htm>

BRITO, José de Sousa, «Relire Bentham. À propos de l'édition de *Of Laws in General* de Bentham par Hart», *Archives de Philosophie du Droit*, vol. xvii, 1972, pp. 451-472.

—, «Hart's Criticism of Bentham», *Rechtstheorie*, vol. 10, 1979, pp. 449-461.

—, «Droits et utilité chez Bentham», *Archives de Philosophie du Droit*, vol. xxvi, 1981, pp. 93-119.

- FOUCAULT, Michel, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro, PUC, 1974.
- HALEVY, Elie, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vols., Paris, 1904.
- HARRISON, ROSS, *Bentham*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.
- HART, Herbert L. A., «Bentham on Legal Rights», in *Oxford Essays in Jurisprudence (second series)*, ed. A. W. B. Simpson, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 171-201.
- , *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- LYONS, David, *In the Interest of the Governed. A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- MACCUNN, John, *Six Radical Thinkers*, second impression, Londres, 1910.
- MACK, Mary Peter, *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748-1792*, Londres, Heinemann, 1962.
- MANNING, D. J., *The Mind of Jeremy Bentham*, Londres, Longmans, 1968.
- MARI, Enrique, «Jeremy Bentham: du 'souffle pestilentiel de la fiction' dans le droit à la théorie du droit comme fiction», *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, 1985, n.º 15, pp. 1 e segs.
- PENDAS GARCÍA, Benigno, *J. Bentham: Política y Derecho en los origenes del Estado Constitucional*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988.
- PLAMENATZ, John, *The English Utilitarians*, Oxford, 1949.
- POSTEMA, Gerald J., *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford, 1989.
- ROSEN, Frederick, *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

- SANTOS, Maria Helena Carvalho dos, «'A maior felicidade do maior número'. Bentham e a Constituição Portuguesa de 1822», in Miriam Halpern Pereira *et al.*, *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1982, I, pp. 91 e segs.
- STEPHEN, Leslie, *The English Utilitarians*, 3 vols., Londres, Duckworth, 1900.

HEGEL

(Stuttgart, 1770-Berlim, 1831)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em 27 de Agosto de 1770, em Stuttgart. A família, protestante, tivera no século XVI que deslocar-se da Caríntia para Württemberg, pela incomodidade provocada pela restauração católica naquela região do Sul da Áustria.

A instruída mãe de Hegel exerceu sobre ele um papel significativo, tendo como pano de fundo de uma vida familiar calma, organizada e com posses moderadas a figura de um pai regrado funcionário público como o haviam sido muitos dos Hegel. O pai de Hegel era, com efeito, um escrupuloso guarda aduaneiro. A mãe, vinda de um nível social mais elevado, apesar de ter falecido quando o menino contava apenas treze anos, teve tempo de influenciar muito a educação intelectual do pequeno Georg Wilhelm, afirmando alguns que lhe ensinou Latim

pessoalmente. Criança ainda, o pequeno Georg tornou-se um leitor infatigável, um verdadeiro «devorador» de livros, de que tomava notas, fazia resumos e colhia trechos. É normalmente essa formação, de rigor e atenção e de cultivo dos clássicos, um investimento seguro que dá frutos mais tarde. O rasto desse cabedal de conhecimentos pode ver-se pela sua obra, sobretudo nos seus primeiros trabalhos. Mais tarde, larga asas de maior originalidade, desprendendo-se mais das referências eruditas, mas, evidentemente, não esquecendo (para um símile de São Bernardo) os gigantes em cujos ombros firma os pés — sendo ele também um gigante agora.

Quando ingressou no ensino secundário, no *Gymnasium* da sua terra natal, o futuro filósofo deixou-se seduzir mais pelo Grego que pelo Latim. Mas, espírito regrado e afincado, exercitava-se redigindo o seu diário no idioma dos Romanos — texto que hoje se nos revela substancialmente pouco interessante, próprio de um espírito que só para o tarde irá desabrochar em originalidade e vigor intelectual. A sua educação clássica foi esmeradíssima, como dissemos. Leu os principais autores gregos, chegou

a traduzir Sófocles, e não deixou de estudar muitos latinos, desde logo Cícero e Tácito.

Ao contrário de muitos filósofos e intelectuais, Hegel, aluno regular e premiado, e professor cumpridor, não terá sofrido nem excessivas dificuldades financeiras nem complexos dramas passionais. Tal poderá ter contribuído para solidificar ainda mais a sua filosofia de «ordem». Com efeito, quando em 1788 se matriculou na Universidade de Tübingen, logo obteve uma bolsa ducal. Os colegas chamavam-lhe «o velho», apesar do seu temperamento apesar de tudo convivial (mas não eloquente) e da sua lealdade. Não brilhava. E curiosamente não brilhava na área em que se tornaria Mestre de Mestres: a sua informação final de curso indica que é deficiente em Filosofia. Poucos acreditariam que viria a ser o gigante da Filosofia em que se tornou, nem mesmo os mais chegados e amigos. Nem sequer é um traço biográfico que deva surpreender-nos, pois as velocidades e as notoriedades são diferentes entre as pessoas, e também entre os génios.

Após a conclusão do curso (renunciara entretanto a tornar-se pastor, por falta de vocação, preferindo dar mais utilidade aos seus estudos filosóficos que

aos teológicos), tal como ocorrera com Kant, Hegel torna-se preceptor.

Esteve primeiro em boa casa em Berna, até 1793. Aí dispunha de uma excelente biblioteca e abriram-se-lhe as portas da melhor sociedade. Durante essa estada na Suíça, escreveria sobretudo sobre filosofia da religião, além de uma vida de Jesus — obras que em geral são de grande legibilidade (ao contrário do que viria a suceder em fase mais madura). Mas interessou-se de novo por política, designadamente lendo Hume e Montesquieu, e estudando o sistema fiscal de Berna.

Instalou-se em Frankfurt em 1796, o que lhe proporcionou de novo comodidade e algum lazer acrescido para os seus estudos, de que aproveitou, tirando muitas notas e deixando boa cópia de manuscritos, em diferente estado de acabamento e desigual valor.

Três anos mais tarde, a herança de seu pai permitiu-lhe mudar-se para o ambiente mais intelectual de Iena, e concorrer à *Habilitation*, que na Alemanha é a grande prova de fogo, ainda hoje, muito mais que o doutoramento. A escolha do local para assentar arraiais foi precedida de conse-

lho pedido ao seu amigo Schelling: Hegel requeria um lugar para estudo que tivesse «boa cerveja». De 1801 a 1806, torna-se aí livre-docente. Data do início deste período (1801-1802) a redacção de *A Constituição do Império Alemão*, de claro pendor juspolítico, só publicado no fim do século. Em 1807, publica a *Fenomenologia do Espírito*, onde figura a interessante passagem da dialéctica do senhor e do escravo, em que este, na sua servidão, vai ganhando autoconsciência, enquanto o amo se aliena na ociosidade. Uma metáfora que teria uma interessante posteridade.

Por aqui já se vê que Hegel não era um estudioso completamente frio e apenas lógico. A política entusiasmava-o realmente desde o tempo de Tübingen em que, com Hölderlin e Schelling, participava nos clubes políticos e se entusiasmara (pelo menos de início) com a Revolução Francesa, ou quando, em Frankfurt, chegara a traduzir as *Cartas de Cart* sobre Direito Público e escrevera mesmo sobre a situação política de Württemberg.

Agora era convidado para dirigir um jornal em Bamberg, o que convinha à sua saída de Iena, ocupada pelas tropas francesas. Apesar de ter tido arrou-

bos de entusiasmo pelo próprio Napoleão, que viu de relance, montado em corcel branco, Hegel não foi totalmente poupado à invasão. Um rasgo de sangue frio salvou-lhe os haveres quando os soldados franceses assaltaram a pensão em que vivia: dirigindo-se a um militar que usava a *Légion d'honneur*, puxou-lhe pelos brios, reclamando, enquanto Homem de Letras, um tratamento honroso. Mas quando viu as casas vizinhas em chamas, deixou de acreditar na honra dos condecorados e partiu, com os manuscritos debaixo do braço.

Em Bamberg permanecerá um ano, muito penoso, porque a censura napoleónica transforma o jornal num mero registo de eventos, praticamente proibindo a emissão de opiniões editoriais. Felizmente é convidado para o Liceu de Nuremberga, onde virá a ser reitor. Dessas aulas surgirá a *Propedêutica Filosófica*, publicada postumamente.

Em Nuremberga viria a casar, em 1811, com uma jovem aristocrata da cidade, que contava então dezanove anos. Do casamento, que dizem ter sido feliz, nasceram dois filhos — um deles destinado a alguma fama na História. É o próprio Hegel quem, numa carta a um amigo, associa a realização no trabalho

e a felicidade matrimonial como os dois sucessos que lhe haviam permitido «ajustar contas com a vida». Nos cinco anos seguintes, Hegel escreveria a *Ciência da Lógica*.

A vida decorria calma, mas Hegel sentia o peso da burocracia universitária, a carga administrativa e o desgosto pela imaturidade dos estudantes. Era tempo de mudar...

As suas andanças pela Alemanha, de lugar em lugar, não deixavam de ser normais na via-sacra académica de então (e mesmo de agora, em vários países). O êxito da sua *Lógica* valeu-lhe convites de três universidades. Escolheria a velha cidade universitária de Heidelberg, para onde se mudou em 1816. Mas aí fechou-se no estudo, e por isso ganhou fama de preguiçoso... Quando não se faz *marketing* pessoal, está-se mais sujeito às calúnias. Sopravam já no seu interior de novo ventos de mudança... E parte.

Com efeito, dois anos mais tarde, sucedeu a Fichte em Berlim. Deixou de permitir que os alunos o interrompessem, como fora seu método até aí, ganhou mais segurança e eloquência, e a sua inflexibilidade (aliás também criticada pelos alunos) aca-

bou por resultar. Será desta época a consolidação da sua teorização da necessidade de uma pedagogia não infantilizadora, ou menorizante, que não tem em conta a «necessidade de obedecer» e de «ser educado».

Debitava o seu sistema *ex cathedra*, e passou a ser consultado pelo Governo, não só em matéria de nomeações académicas, como em política geral. Era o coroar de uma carreira. Vestiu definitivamente a veste de filósofo oficial, sacerdote do Estado prussiano, condecorado por Frederico Guilherme III, reitor da Universidade de Berlim (desde 1829-1830) e sobretudo *cappo di scuola*, fazedor de discípulos que se tornavam catedráticos embaixadores da sua doutrina. Muitos dos textos que correm hoje com o seu nome são, na verdade, compilações de aulas, dedicadamente coligidas pelos alunos: sobre história da filosofia, estética, filosofia da história, filosofia da religião, etc.

Será então que dará à estampa a sua obra jusfilosófica e juspolítica mais acabada, os *Princípios de Filosofia do Direito (Grundlinien des Rechtsphilosophie)*, edifício árduo de compreender para

um jurista de hoje, mas que tem toda a grandeza da construção do sistema.

Na verdade, Hegel é um filósofo de totalidade, a tudo integrando na abrangência do seu pensamento sistemático — quase tão lato e tão extenso como uma utopia.

Como que compensando a mudança geral de atitude deste período final, mais rígida pedagogicamente e mais comprometida politicamente com o poder instituído, tornou-se um apaixonado pelas artes, e um viajante em busca do Belo.

A morte colherá Hegel em 14 de Novembro de 1831, vitimado pela cólera. Morreu durante o sono, mas pode dizer-se que morreu no seu posto. A epidemia de cólera assolara Berlim no Verão, e providentemente os Hegel recolheram-se nos subúrbios. Mas mal recommçaram as aulas, em Novembro, Hegel estava na Universidade. Leccionou com especial eloquência no dia inaugural e no seguinte (uma quinta e uma sexta-feira). Não deixou de ir à Faculdade no sábado (não havia semana inglesa e menos ainda americana). Mas caiu gravemente doente no domingo, e seria na noite de domingo, dia sem trabalho na Universidade, que faleceria.

Jaz entre Fichte e Solger, conforme pedira no texto das suas últimas vontades. Uma semana antes, havia terminado o prefácio à 2.^a edição da *Lógica*, em que já se resignava com a inevitável imperfeição dos escritos, sempre feitos no meio do bulfício e de mil e uma solicitações.

O legado de Hegel será objecto de viva controvérsia, mesmo entre os que de si se foram reclamando. Designadamente a sua posteridade dividiu-se em velhos hegelianos e novos hegelianos, hegelianos de direita e hegelianos de esquerda. Normalmente os grandes pensamentos têm polissemia e fecundidade bastantes para leituras várias, e até antagónicas. E apesar de a filosofia de Hegel se polarizar no Absoluto, num idealismo monista, a verdade também é que uma das mais fecundas das suas ideias (infelizmente deformada nas vulgarizações do hegelianismo) foi a concepção de um sistema dialéctico novo, em que tese e antítese se combatem (designadamente na História), para terminar na síntese. Ora quiçá o desacordo entre os seus discípulos possa constituir uma dialéctica de que só o mestre poderá ser, em seu trono etéreo, o juiz e sintetizador. Entretanto, há pelo mundo vários

intelectuais que poderiam ser retratados por estas palavras irónicas do poeta Heinrich Heine, no final do seu poema «Doktrin»:

*Das ist die Hegelsche Philosophie,
Das ist der Buecher tiefster Sinn!
Ich hab sie begriffen, weil ich gescheit,
Und weil ich ein guter Tambour bin.*

Porque na verdade nem Hegel poderia ter desvendado o sentido profundo de todos os livros, nem ninguém pode estar certo de o ou os ter compreendido bem, por mais inteligente...

A complexa e vastíssima construção sistemática de Hegel, desde o seu sistema de Lógica e Metafísica, os avatares da Ideia, o método irradiante da dialéctica e tantos outros aspectos de todas as disciplinas filosóficas que abarcou seriam impossíveis de sintetizar aqui, ou quiçá em qualquer outro lugar. Christian Atias (2004:119) afirma que a filosofia hegeliana é «uma filosofia que se não resume». Limitamo-nos a alguns pontos que considerámos mais sugestivos da sua perspectiva política, como é do escopo deste livro.

Há quem pense mesmo que por detrás do filósofo puro está, em grande medida, o político desiludido. E que a sua filosofia seria uma espécie de tradução nostálgica da política perdida, sendo, por seu turno, a política uma forma de filosofia (Costa, 2005: 177).

Os *Princípios da Filosofia do Direito* são o último dos seus trabalhos maiores. Será por isso nele que deverá decerto procurar-se essencialmente a forma final do seu pensamento jusfilosófico-político. Mas terá sido em vão que, na adolescência, escreveu duas traduções da *Antígona*, de Sófocles — uma em prosa e outra em verso? É que normalmente se sobrevalorizam uns aspectos políticos do autor em detrimento de outros: e assim ficámos com uma imagem truncada do seu pensamento, que tem matizes, evolução, complexidade. Uma resposta a meditar cremos poder ser dada por esta breve mas eloquente passagem (Fraga, 1969: 1659). «Hegel assusta-se com frequência com as revoluções europeias, como a de 1830, por exemplo, mas esquece-se o que ele esperava da monarquia constitucional, sobre o negativo da Revolução; condena o enfraquecimento do poder real perante o parlamento, em

Inglaterra, mas oculta-se que se ergue em defesa dos Irlandeses e denuncia o seu tratamento pelos conquistadores anglo-saxões; alia-se ao conservantismo da monarquia prussiana, mas cala-se a sua posição corajosa e clara, nas acções e na teoria, sobre a questão judaica, e o seu desprezo pelo nacionalismo demagógico.»

Mas onde uns vêem matizes, outros detectam contradições. Walter Theimer apresenta-nos, por seu turno, um Hegel «camaleónico», no dizer de Paulo Bonavides (2004: 122), que assim o traduz: «Hegel é típico de como brilha, em diversas cores, o espírito político ainda quando este se manifesta numa única pessoa. Começa Hegel como democrata iluminista, cultua a Revolução Francesa quase tanto ou mais que seu colega Fichte; em seguida deslumbra-se, já em desacordo com Fichte, diante de Napoleão, herdeiro imperial da Revolução, e deixa-se estipendiar como redactor de um jornal napoleónico, na Alemanha; condena as guerras de libertação contra Napoleão, em cuja derrota não crê; com a Restauração torna-se ultraconservador, profeta do absolutismo. Mas até ao fim de sua vida festejou todos os anos com uma garrafa de vinho o aniver-

sário da tomada da Bastilha. Oportunista, que se adapta às variações de cada época? Pesquisador, que se vale das experiências práticas e, por consequência, corre sempre na retaguarda dos factos? Um louco, como Rousseau? Um pouco talvez de tudo isso. Toda concepção, bem como o seu reverso, ele a abraçou com o emprego da mesma acuidade de espírito e poder de expressão. Seu principal tema na Filosofia foram as contradições; das próprias, todavia, não curou.» (*Apud* Bonavides, 2004: 122.)

Há uma tendência excessiva para o purismo por parte dos críticos, dos teóricos, dos pedagogos. Recordemos que Peguy dizia que Kant tinha as mãos limpas porque não tinha mãos; muitos críticos julgam os autores como se não houvesse História e os acontecimentos e as ideias se quedassem suspensos à espera que eles os exponham a submissos discípulos. A desilusão política e a mudança de ideias, com o tempo, não é em muitos casos traição (sobretudo quando se não retira provento com isso), mas natural, até muito natural, nos espíritos por natureza críticos dos filósofos. O mesmo Hegel que planta uma árvore à liberdade em pública homena-

gem à República francesa pode bem ter-se desiludido com as violências do Terror. Beethoven não rasga a dedicatória a Napoleão da sua sinfonia heróica? As revoluções têm esse condão de devorar, como Saturno, os próprios filhos, de afastar prosélitos e captar novas adesões. Tanto mais que a Revolução Francesa não foi unitária, mas várias revoluções sucessivas.

O pensamento político de Hegel é tributário de Platão e de Rousseau, mas da maneira como um filósofo se apoia em poetas. Onde Rousseau poetiza a *volonté générale*, Hegel racionaliza-a e cobre-a com o manto da estadualidade. Até onde Montesquieu efabula sobre a Constituição de Inglaterra, Hegel adverte para os males concretos da poética construção do Barão de La Brède. E a mesma pergunta surge, em muitos autores, a propósito quer de Platão, quer de Hegel: seriam eles totalitários?

Claro que ao afirmar coisas como «Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee», fazendo o Estado encarnar a realidade da Ideia moral (e a Ideia já é um verdadeiro deus), uma revelação divina, um deus manifestado, «realidade em acto da liberdade concreta», acima do qual só mesmo estaria o Abso-

luto, Hegel se habilita para uns a lugar totalitário e para outros a posto absolutista. Mais: Hegel exorta-nos a que adoremos o Estado como a um deus terreno.

Pelas posições diversas e pelos matizes que o seu pensamento foi adquirindo ao longo dos tempos, assim como pela complexidade e por vezes anfíbio-logia do seu discurso, Hegel pode ser considerado como um desses autores de textos sagrados em que cada capelinha ou seita busca citações contraditórias em abono do seu credo particularista. Para enaltecer ou atacar, para uns é adepto do constitucionalismo, para outros do absolutismo, ou do totalitarismo até. Um outro grupo encara-o no centro, entre os exageros que atribui de um lado a Hobbes e de outro à Revolução.

O exemplo, já a florado, do tratamento da separação dos poderes nos *Grundlinien* é paradigmático. Hegel adere teoricamente ao princípio, mas critica o seu uso excessivamente dogmático, que leva a que os poderes se entrem. Esta posição tanto pode ser considerada uma reflexão lúcida, em que se ancora uma perspectiva renovada e mais avançada da teoria da separação dos poderes, como

pode ser tida, ao invés, como um simples aleluia juspolítico, uma falsa adesão ao princípio para, na verdade, o vir a fazer perder na prática.

Em todo o caso, sem dúvida estadualista na base do seu sistema político, Hegel convoca porém o imperativo categórico de Kant, no sentido de as pessoas serem tratadas sempre como fins em si e não como meios, e ousadamente estende tal imperativo aos bens, às coisas, à propriedade das pessoas. Sempre a velha pedra de toque da propriedade, na filosofia política.

A vontade da pessoa transportada para a sua propriedade torna esta parte de si própria. Não é já o trabalho, como em Locke, que coloca a pessoa na coisa, mas a vontade do indivíduo que assimila a coisa a si (eventualmente fazendo-a meio para si — mas esse é outro problema, que Hegel teria de resolver com Kant). A protecção conferida pelo Estado à vontade acabaria por ser a protecção do indivíduo, enquanto sujeito de livre vontade. A propriedade é a garantia da externalização da liberdade individual no mundo.

Hegel absolutiza e como que decanta, nobilitando-o, o conceito de propriedade. Para ele, não se

trata de satisfazer puramente necessidades ou desejos individuais, mas de uma forma de supressão da própria subjectividade da personalidade individual.

Mas o estadualismo de Hegel não poderia deixar de manifestar-se. Apesar de conceder que apenas em casos excepcionais o Estado pode anular a propriedade privada, por exemplo aprova a dissolução estadual dos mosteiros, porque aí há propriedade colectiva, e não de uma só pessoa. Eis o Estado ao serviço da propriedade privada.

Totalitário, autoritário, conservador, romântico ou liberal? Hegel desafia as classificações. Há entusiastas de cada um dos rostos desse Hegel polimorfo e contraditório. E há modas de classificação. Certas épocas classificam-no de um modo, certas outras de outro. Idealista, estadualista, organicista, defensor da ordem, embora com arroubos revolucionários e muitas leituras e referências liberais, o que mais parece marcar o seu pensamento é ainda o seu *racionalismo romântico*, no que comunga com os demais autores aqui tratados. No mais, como citámos já, é insusceptível de resumo.

*

BIBLIOGRAFIAS

Bibliografia activa específica:

Die Phaenomenologie des Geistes (1807); *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1818); *Des Geist des Christentums und sein Schicksal* (post. 1907).

Edições correntes/recomendadas:

Edições mais completas: G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburgo, Meiner, 1968... (edição crítica).

—, *Sämtliche Werke*, Edição do Jubileu, ed. Hermann Glockner, 3.ª ed., Estugarda, Frommann, 1949-1959, 20 vols.

—, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; trad. port. de Orlando Vitorino, *Princípios da Filosofia do Direito*, 2.ª ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1976; 1.ª ed., 3.ª tiragem, São Paulo, Martins Fontes, 2003.

—, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie*, org. de Johannes Hoffmeister, 4.ª ed., Hamburgo, Felix Meiner, 1955.

HEINRICH, D. (ed.), *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819-1820*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

HOFFMEISTER, J. (ed.), *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturalphilosophie*, Leipzig, Meiner, 1923.

KNOX, T. (ed.), *Political Writings*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

NOHL, H. (ed.), *Hegels Theologische Jugendschriften*, reimp., Frankfurt, Minerva, 1966.

Bibliografia passiva selectiva:

ALVES, João Lopes, *Rousseau, Hegel e Marx. Percursos da Razão Política*, Lisboa, Livros Horizonte, 1983.

—, *O Estado da Razão: da Ideia Hegeliana de Estado ao Estado segundo a Ideia Hegeliana*, Lisboa, Colibri, 2005.

- AMENGUAL COLL, Gabriel, *Estudios sobre la «Filosofía del derecho» de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- AVINERI, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- BOURGEOIS, Bernard, *Le Droit naturel de Hegel, 1802-1803: commentaire*, Paris, Vrin, 1986.
- CORDUA, Carla, *El mundo ético: Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*, Santa Fé de Bogotá, Temis, 1992.
- CULLEN, Bernard, *Hegel's Social and Political Thought*, Dublin, Gill & Macmillan, 1979.
- D'HONDT/DERRIDA/ALTHUSSER *et al.*, *Hegel et la pensée moderne*, Paris, PUF; trad. port. de Rui Magalhães e Sousa Dias, *Hegel e o Pensamento Moderno*, Porto, Rés, 1979.
- DOTTI, Jorge E., *et al.*, *Estado e Política. A Filosofia Política de Hegel*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.
- DUBOUCHET, P., *La Philosophie du droit de Hegel. Essai de lecture des principes*, Lyon, l'Hermès, 1995.
- FISCHER, K., *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2.^a ed., Heidelberg, Winter, 1911.
- FLEISHMANN, E., *La Philosophie politique de Hegel*, Paris, Plon, 1954.
- FORSTER, Michael, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Oxford, Clarendon Press, 1935.
- FRAGA, Gustavo de, «Hegel», in *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, Lisboa/São Paulo, 1969, cols. 1658 e segs.
- HARTMANN, Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 2 vols., Berlin, Walter de Gruyter, 1923-1929, máx. vol. II; trad. port. de Gonçalves Belo, *Filosofia do Idealismo Alemão*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

- HYPPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.
- KERVÉGAN, Jean-François, *Hegel, Carl Schmitt — la politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF; trad. port. de Carolina Huang, *Hegel, Carl Schmitt. O Político entre a Especulação e a Positividade*, Barueri, São Paulo, Manole, 2006.
- KOJÉVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1948.
- LEFÉBVRE, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le Royaume des Ombres*, Paris, Casterman, 1975; trad. port. de Rafael Gonçalves Gomes Filipe, *Hegel, Marx, Nietzsche ou o Reino das Sombras*, Lisboa, Ulisseia, 1976.
- LEGROS, Robert, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Brussels, Ousias, 1980.
- POPPER, Karl, *The Open Society and Its Enemies*; trad. bras. *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, Belo Horizonte, Ed. Univ. de São Paulo/Editora Itatiaia, 1974.
- ROSENKRANZ, K., *Vita di Hegel*; trad. it. de R. Bodei, Florença, Vallecchi, 1966.
- ROSENZWEIG, Franz, *Hegel und der Staat*, reimp. Aalen, Scientia, 1962.
- ROSSI, Mário, *Hegel e lo Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1970.
- SMITH, Steven, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- TAYLOR, Ch., *Hegel et la société moderne*, Paris, Cerf, 1998.
- VITORINO, Orlando, «Prefácio» à 1.^a ed. de Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, Guimarães, 1976.
- , *Introdução Filosófica à Filosofia do Direito de Hegel*, Lisboa, 1961.
- WEIL, Eric, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950.
- WESTPHAL, Kenneth, «The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right», in *The Cambridge Companion to He-*

gel, ed. Frederick Beiser, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 234 e segs.

ZARADER, Marlène, «La dialectique du crime et du châtimeut chez Hegel et Dostoïevski», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 3, Juillet-Septembre 1976, Paris, Armand Colin, pp. 350-375.

AUGUSTO COMTE

(Montpellier, 1798-Paris, 1857)

Nascido em 19 de Janeiro de 1798, numa família religiosa em pleno Terror, educado no rígido liceu instituído por Napoleão (onde entrará em 1806), Isidore Auguste Marie Xavier Comte cursou a Escola Politécnica de Paris (1814-1816) e frequentou a Faculdade de Medicina da sua terra natal (1816). Secretário do socialista utópico Conde de Saint-Simon (1817), acaba por romper com ele, considerando que havia sido plagiado num artigo (1824). No ano seguinte à ruptura com o seu patrono, casa civilmente com Caroline Massin. Mas de Abril a Dezembro de 1826, ou seja, cerca de um ano depois, é internado. Casará religiosamente no termo desse internamento, a 2 de Dezembro. A sua vida não pára de se complicar, e em Abril de 1827 tenta suicidar-se. Contudo, recupera e, no início de 1829, volta à

redacção do seu *Curso de Filosofia Positiva* (que começará a sair em 1830).

Almejando uma cadeira na Escola Politécnica, depara sempre com dificuldades. Ficará eterno explicador. Primeiro, explicador de Análise e Mecânica Racional, na Politécnica; depois, examinador para admissão à mesma escola. Mas sempre precariamente. Entre 1840 e 1845 multiplicam-se os problemas com a Escola, e perderá definitivamente o seu lugar em 1851.

O seu trabalho é essencialmente extra-escolar. Às vezes, os seus discípulos cotizam-se para lhe pagarem as investigações, embora sempre tenha renunciado aos direitos patrimoniais de autor das suas obras. Aparentemente anti-religioso, funda uma filosofia positivista e é visto como o inventor da sociologia, que desejou, aliás, constituir como rainha das ciências. Mas o seu positivismo resvala para uma religião nova, com o novo deus-ciência. Ponto fulcral dessa orientação é o seu *Système de politique positive*, em quatro volumes (1851-1854), cujo título completo surpreenderá alguns: *Sistema de Política Positiva ou Tratado de Sociologia Que Institui a Religião da Humanidade...* Escreve mesmo

um catecismo dessa nova religião (*Catecismo Positivista*, 1852), inclusive com um novo calendário (*Calendário Positivista*, 1849-1860), onde figuram, aliás, com odor de nova santidade, nomes como os de Fernão de Magalhães, Afonso de Albuquerque, Vasco da Gama e Luís de Camões. Vale a pena ponderar o seu plano, porque os nossos heróis (ou santos) são símbolos das nossas ideias políticas também — ou susceptíveis de as traduzirem:

- «1.º mês: Moisés. A teocracia inicial (Numa, Buda, Confúcio, Maomé).
- 2.º mês: Homero. A poesia antiga (Ésquilo, Fídias, Aristófanes, Virgílio).
- 3.º mês: Aristóteles. A filosofia antiga (Tales, Pitágoras, Sócrates, Platão).
- 4.º mês: Arquimedes. A ciência antiga (Hipócrates, Apolónio, Hiparco, Plínio, o Antigo).
- 5.º mês: César. A civilização militar (Temístocles, Alexandre, Cipião, Trajano).
- 6.º mês: São Paulo. O catolicismo (Santo Agostinho, Hildebrand, São Bernardo, Bossuet).
- 7.º mês: Carlos Magno. A civilização feudal (Alberto Magno, Godofredo, Inocência III, São Luís).

- 8.º mês: Dante. A epopeia moderna (Ariosto, Rafael, Tasso, Milton).
 - 9.º mês: Gutenberg. A indústria moderna (Colombo, Vaucanson, Watt, Montgolfier).
 - 10.º mês: Shakespeare. O drama moderno (Calderón, Corneille, Molière, Mozart).
 - 11.º mês: Descartes. A filosofia moderna (São Tomás de Aquino, Bacon, Leibniz, Hume).
 - 12.º mês. Frederico. A política moderna (Luís XI, Guilherme, o Taciturno, Richelieu, Cromwell).
 - 13.º mês: Bichet. A ciência moderna (Galileu, Newton, Lavoisier, Gall).
- Dia complementar: festa universal dos mortos.
Dia bissexto: festa geral das Santas Mulheres.»

O seu contacto com Clotilde de Vaux (1844), a sua musa inspiradora (que logo faleceria, em Abril de 1846), vai provocar um aprofundamento neste sentido menos «cientista» da sua doutrina, e os primeiros sequazes já o acusam de traição. Chega a imitar a angelologia, concebendo uma espécie de anjo da guarda positivista, que seria uma versão do eterno feminino...

A repercussão das ideias positivistas foi enorme, invadiu todas as áreas do conhecimento, e impôs o seu império ao Direito sob a forma do juspositivismo, ainda em boa medida vigente — em diferentes avatares. No mundo de língua portuguesa, vultos como Benjamin Constant, Miguel Lemos ou Teixeira Mendes acusam evidentes leituras e até «inspirações» comtianas. Para não falarmos de um Teófilo Braga e dos positivistas mais ortodoxos. E mesmo a triade inicial da «filosofia portuguesa» oitocentista, Cunha Seixas, Amorim Viana e Sampaio Bruno, terá estudado o *Curso de Filosofia Positiva*, apesar de não comungar das ideias do *Sistema de Política Positiva*, como aliás bem adverte Álvaro Ribeiro.

A influência positivista não pôde deixar de se fazer sentir nas disciplinas e nas realidades políticas e normativas. O positivismo aplicado ao Direito, e em especial ao Direito político, é a total liberdade do poder, sem freios de uma instância crítica, é a subordinação pura e simples à Lei, e especialmente da Lei à força, ainda que tal força possa ser legitimada por um ritual democrático, por exemplo. Mas não distingue entre democracia e ditadura na proveniência dos comandos. É uma lógica de formalismo e obediência.

Como se revela pelo próprio percurso intelectual do seu fundador, o positivismo tem essa paradoxal característica de poder ser uma espécie de religião laica e anti-religiosa, dogmática num aparente antidogmatismo. O positivismo jurídico pode, porém, radicar mais longinquamente nas teorias absolutistas e legalistas de Hobbes, ou, recuando mais ainda, no nominalismo do franciscano Guilherme de Ockham (século XIV). Naturalmente que Comte não é de modo algum culpado por todas as implicações da sua crença, nem obviamente se lhe pode assacar o que o precedeu. Aliás, Comte afirma na primeira nota do «Prefácio» da sua *Filosofia Positiva* que nunca leu em nenhuma língua nem Vico, nem Kant, nem Hegel, e ufana-se de ter seguido um método todo feito de meditação, a qual seria prejudicada pela leitura: daí que a «higiene cerebral» consistisse em não ler, permitindo assim a originalidade...

O sistema positivista de Comte encontrou no lema que se perpetua na bandeira do Brasil a síntese do seu fulcral escopo: «Ordem e progresso.» Sendo para Comte o progresso o «desenvolvimento da ordem».

A lei dos três estados é o ponto de partida da sua filosofia. Ela tem aplicações epistemológicas, mas também noutros domínios, como o da filosofia da História e, evidentemente, na filosofia política. Comte faz mesmo um paralelo entre a evolução ontogenética e filogenética, neste domínio: comparando a primeira idade, a teológica, aos medos e superstições infantis, até à desenvoltura auto-suficiente da maturidade humana. Analogamente, a Humanidade evoluiria do estado teológico ou fictício para o estado metafísico ou abstracto, até ao estado científico ou positivo. Este férreo historicismo escatológico-soteriológico não pode deixar de lembrar uma filosofia com muita fortuna também, o marxismo — que por modos de produção sucessivos conta de antemão a história da humanidade até ao fim da História numa sociedade sem classes... Mas Marx coloca-se no terreno económico e Comte, antes de mais, no das mentalidades. Tais estados são contudo ainda estágios de formas de poder... ou mesmo fases do protagonismo e da liderança sociais de sucessivas três classes: clero, nobreza e povo.

Adepto da propriedade privada e da herança e acusando os socialistas de teorizações que releva-

riam, afinal, da metafísica, Comte tende para uma política baseada em pressupostos de organicismo social. A sua divisão social não coincide com a velha trifuncionalidade indo-europeia (soberania e magia; guerra; economia e fecundidade), porque omite a função bélica, e subdivide a terceira função numa classe de acção material (trabalhadores e patrões) e numa função sentimental, desempenhada por uma «classe das mulheres». Da função soberana e mágica é herdeira a casta intelectual... que sublinha assim, à sua maneira, o aspecto mais propriamente «mágico», ou, se preferirmos, «ideológico».

A filosofia política de Comte é ambígua nas suas concretizações, e tanto pode desaguar em reformas progressivas, como ancorar-se nos seus princípios organicistas e «conservadores», apesar de a concepção de conservadorismo do autor ser uma «terceira via» entre os revolucionários e os retrógrados.

Por algum motivo começa Alain o estudo sobre Comte no *Abrégé pour les aveugles* (1942), texto que em parte coincide com o precedente, de *Idées* (ed. de 1983: 241), com uma espécie de epitáfio, mas que também é um balanço: «Auguste Comte, polytechnicien, mort en 1857 à cinquante-neuf ans, eut une

vie misérable par deux causes. D'abord il ne rencontra la femme digne de lui et l'amour vrai que tardivement en 1844 et n'en jouit guère qu'une année. Aussi des méditations trop prolongées sur l'ensemble du problème humain le jetèrent à plusieurs reprises dans un état de fatigue qui fit croire à quelque maladie mentale; de cette amère expérience, il prit, plus directement sans doute qu'aucun sage en aucun temps, l'idée des divagations anarchiques auxquelles est livré l'esprit sans objet et sans règles, réduit à ses propres rêveries; d'où cette discipline continuellement cherchée dans l'ordre extérieur, dans l'ordre social et dans les pratiques d'une religion strictement rationnelle fondée sur l'un et sur l'autre. Mais cette victoire fut chèrement achetée.»

Contudo, a visão de Alain sobre Comte, e o seu entusiasmo pelo seu positivismo, derivam de uma leitura kantiana: o positivismo seria uma desvalorização da hierarquia temporal, ao contrário, totalmente ao contrário, do entusiasmo positivista de Maurras, teórico da monarquia (Aron, 1991: 93).

Também Comte, tal como os autores precedentes, é autor sagrado em que cada qual (sobretudo os discípulos que o elegem mestre) vê o que quer

ver. Drama da «influência», paradigma dúbio em ciências sociais (Teixeira, 2006; Mortier, 1982), em que o «influenciado» escolhe o «influenciador», de acordo com critérios muito seus de interpretação do mesmo.

Como diria Jorge Luis Borges, «celebridade, pior das incompreensões».

*

BIBLIOGRAFIAS

Bibliografia activa principal/específica:

Cours de philosophie positive (1830-1842); *Catéchisme positiviste* (1852); *Appel aux conservateurs* (1855); *Synthèse subjective ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité* (1857); *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (1851-1854).

Edições correntes/recomendadas:

COMTE, Auguste, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. II: *Contenant la statique sociale ou le traité abstrait de l'ordre humain*, 3.^a ed., Paris, Larousse, 1890.

—, *A General View of Positivism*, Nova Iorque, R. Speller, 1957.

—, *Comte. Los fundamentos de la sociología*, org. de Kenneth Thompson, México, Fondo de Cultura Económica.

- , *Catecismo Positivista, ou Sumária Apresentação da Religião Universal*, 4.^a ed., Rio de Janeiro, Apostolado Positivista do Brasil, 1934.
- , *Œuvres*, 12 vols., Éditions Anthropos, 1968-1971.
- , *Œuvres choisies*, introd. de H. Gouhier, Paris, Aubier, 1943.
- , *Opúsculos de Filosofia Social*, São Paulo, USP, 1972.
- , *Politique d'Auguste Comte*, apresentação de Pierre Arnaud, Paris, Armand Colin, 1965.
- , *Reorganizar a Sociedade*, pref. e trad. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Editores, 1977.
- , *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. III: *Contenant la dynamique sociale ou le traité général du progrès humain*, 3.^a ed., Paris, Larousse, 1890.

Bibliografia passiva selectiva:

- ARNAUD, Pierre, *Politique d'Auguste Comte*, Paris, Armand Colin, 1965.
- , *Le «Nouveau Dieu». Préliminaires à la politique positive*, Paris, Vrin, 1973.
- BORRALHO, Maria Luiza, «Perfil de Augusto Comte», «Prefácio» a *O Espírito Positivo*, Porto, Rés, s. d.
- BOURDET, E., *Vocabulaire des principaux termes de la Philosophie Positive*, Paris, G. Baillière, 1875.
- CARVALHO, Amorim de, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno. As Influências de Comte e Hartmann. Crítica e Reflexões Filosóficas*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1960.
- DESTEFANIS, G. L., *A Ordem Política e Social em Augusto Comte*, Curitiba, Vila do Príncipe, 2003.
- DUCASSE, P., *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, Paris, Alcan, 1939.
- KOLALOWSKI, Leszek, *La Philosophie positiviste*, Paris, Denoel, 1976.

- KREMER-MARIETTI, A., *Le Concept de science positive, ses tenants et ses aboutissants dans les structures anthropologiques du positivisme*, Paris, Klincksieck, 1983.
- LACROIX, Jean, *A Sociologia de Augusto Comte*, Curitiba, Vila do Príncipe, 2003.
- LAUBIER, J. (org.), *Auguste Comte. Sociologie*, Paris, PUF, 1957.
- LÉVY-BRUHL, L., *La Philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900.
- NETO, A. V. Lacerda, *A República Positivista. Teoria e Acção no Pensamento Político de Augusto Comte*, 3.^a ed., Curitiba, Juruá, 2003.
- RIBEIRO, Álvaro, *Os Positivistas*, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1951.
- RUTTEN, Ch., *Essai sur la morale d'Auguste Comte*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- TORRES, João Camilo de Oliveira, *O Positivismo no Brasil*, 2.^a ed., Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1957.
- VOEGLIN, Eric, «The Apocalypse of Man. Comte», in *From Enlightenment to Revolution*, Durham, Duke University Press, 1975.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- ADORNO, Theodor W., e HORKHEIMER, Max, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt, M. Fischer, 1981 [1.^a ed., 1947].
- ALAIN, *Abrégé pour les aveugles*, nova ed. Flammarion, 1954.
- , *Introduction à la Philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte*, nova ed., Paris, Flammarion, 1983.
- ARIS, Reinhold, *A History of Political Thought in Germany*. Londres, Cass, 1936.
- ARON, Raymond, *Les Étapes de la pensée sociologique*; trad. port. de Miguel Serras Pereira, *As Etapas do Pensamento Sociológico*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993.
- ATIAS, Christian, *Philosophie du droit*, 2.^a ed. refundida, Paris, PUF, 2004.
- BACZKO, Bronislaw, *Lumières de l'Utopie. Critique de la politique*, Paris, Payot, 1978.
- BECK, Lewis White, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.
- , *Early German Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1969.
- BEISER, Frederick, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- BONAVIDES, Paulo, *Do Estado Liberal ao Estado Social*, 7.^a ed., São Paulo, Malheiros, 2004.

- BRANDT, Reinhardt (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1982.
- BRONOWSKI, J., e MAZLISCH, Bruce, *The Western Intellectual Tradition*, 1960; trad. port. de Joaquim João Braga Coelho Rosa, *A Tradição Intelectual do Ocidente*, Lisboa, Edições 70, 1988.
- CASSIRER, Ernst, *La Philosophie des Lumières*, trad. fr., Paris, Fayard, 1966.
- , *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, 3.^a ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- CHAUNU, Pierre, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, Flammarion, 1982; trad. port. de Manuel João Gomes, *A Civilização da Europa das Luzes*, 2 vols., Lisboa, Estampa, 1985.
- COSTA, Nelson Nery, *Ciência Política*, 2.^a ed., Rio de Janeiro, Forense, 2005.
- DROZ, Jacques, *L'Allemagne et la Révolution française*, Paris, PUF, 1949.
- FABRE, Jean, *Lumières et Romantisme*, Paris, Klincksieck, s. d.
- GUSDORF, Georges, *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1976.
- HAZARD, Paul, *La Pensée européenne au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard; trad. port., *O Pensamento Europeu no Século XVIII*, 2.^a ed., Lisboa, Presença, 1983.
- , *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1961.
- Lumières et Révolution*, número especial (6) de *Dix-Huitième Siècle*, Paris, Garnier, 1974.
- MONCADA, Cabral de, *Filosofia do Direito e do Estado*, 2.^a ed., Coimbra, Coimbra Editora, vol. 1, 1953.
- MORRIS, Clarence (org.), *The Great Legal Philosophers*, University of Pennsylvania Press; trad. port. de Reinaldo Guarany, *Os Grandes Filósofos do Direito. Leituras Escolhidas em Direito*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.

- MORTIER, Roland, *L'Originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1982.
- PLARD, Henri (ed.), *Morale et Vertu au siècle des Lumières*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986.
- PLONGERON, Bernard, *Théologie et Politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973.
- Qu'est-ce que les Lumières*, número especial (10) de *Dix-Huitième Siècle*, Paris, Garnier, 1978.
- SGARD, Jean, et al., *Lumières et Lueurs du XVIII^e siècle. 1715-1789*, Paris, L'Arbre Verdoyant, 1985.
- SOROMENHO MARQUES, Viriato, *A Era da Cidadania*, Mem Martins, Europa-América, 1995.
- STAROBINSKI, Jean, *L'Invention de la Liberté*, nova ed., Genève, Éditions d'Art Albert Skira, 1987.
- TEIXEIRA, António Braz, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, 3.^a ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- TRUYOL SERRA, Antonio, *História da Filosofia do Direito e do Estado*, vol. II: *Do Renascimento a Kant*, trad. de Henrique Barrilaro Ruas, Lisboa, Instituto de Novas Profissões, 1985; vol. III: *Idealismo y Positivismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- VALLANÇON, François, *L'État, le droit et la société modernes*, Paris, Armand Colin, 1998.

ÍNDICE

Introdução	3
Emanuel Kant (Königsberg, 1724-1804)	9
Jeremy Bentham (Londres, 1748-1832)	33
Hegel (Stuttgart, 1770-Berlim, 1831)	51
Augusto Comte (Montpellier, 1798-Paris, 1857)	73

Colecção Essencial

Últimas obras publicadas:

70. O TEATRO LUSO-BRASILEIRO
Duarte Ivo Cruz
71. A LITERATURA DE CORDEL PORTUGUESA
Carlos Nogueira
72. SÍLVIO LIMA
Carlos Leone
73. WENCESLAU DE MORAES
Ana Paula Laborinho
74. AMADEO DE SOUZA-CARDOSO
José-Augusto França
75. ADOLFO CASAIS MONTEIRO
Carlos Leone
76. JAIME SALAZAR SAMPAIO
Duarte Ivo Cruz
77. ESTRANGEIRADOS NO SÉCULO XX
Carlos Leone
78. FILOSOFIA POLÍTICA MEDIEVAL
Paulo Ferreira da Cunha
79. RAFAEL BORDALO PINHEIRO
José-Augusto França
80. D. JOÃO DA CÂMARA
Luiz Francisco Rebello
81. FRANCISCO DE HOLANDA
Maria de Lourdes Sirgado Ganho
82. FILOSOFIA POLÍTICA MODERNA
Paulo Ferreira da Cunha

83. AGOSTINHO DA SILVA
Romana Valente Pinho
84. FILOSOFIA POLÍTICA DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA
Paulo Ferreira da Cunha
85. O ROMANCE HISTÓRICO
Rogério Miguel Puga
86. FILOSOFIA POLÍTICA LIBERAL E SOCIAL
Paulo Ferreira da Cunha
87. FILOSOFIA POLÍTICA ROMÂNTICA
Paulo Ferreira da Cunha

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. 1013882
ISBN 978-972-27-1537-9

DEP. LEGAL N.º 252 772/07

ISBN 978-972-27-1537-9



9 789722 715379