Susana Mourato Alves-Jesus

DIREITOS HUMANOS EM PORTUGAL

HISTÓRIA E UTOPIA

Das Origens à Época Contemporânea

Prefácio de Viriato Soromenho-Marques
Posfácio de José Eduardo Franco

AAFDL EDITORA

DIREITOS HUMANOS EM PORTUGAL

HISTÓRIA E UTOPIA

Das Origens à Época Contemporânea

AAFDL EDITORA

DIREITOS HUMANOS EM PORTUGAL:
História e Utopia – Das Origens à Época Contemporânea

Susana Mourato Alves-Jesus. Lisboa: AAFDL, 2023.

Autora Susana Mourato Alves-Jesus

Prefácio Viriato Soromenho-Marques

Posfácio José Eduardo Franco

Edição AAFDL Editora

Design, paginação e ilustração Carolina Grilo

Impressão AAFDL Editora

ISBN 978-972-629-920-2

Depósito Legal

Data da edição 2023

AAFDL Editora Alameda da Universidade – 1649-014 Lisboa

AAFDL EDITORA

Apoio Científico

Obra publicada com o apoio de

Susana Mourato Alves-Jesus

DIREITOS HUMANOS EM PORTUGAL

HISTÓRIA E UTOPIA

Das Origens à Época Contemporânea

Prefácio de Viriato Soromenho-Marques
Posfácio de José Eduardo Franco

A ti, querida Mãe, Edite,
minha *Alma Mater* para o Amor,
por tudo o que sempre fizeste por mim, abnegadamente.

Ao Alexandre,
companheiro incansável, lado a lado.

À nossa amada filha Soraia.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS **15**

PREFÁCIO **19**

SIGLAS **23**

ABREVIATURAS **25**

INTRODUÇÃO **29**

I. Problemática: A utopia dos direitos humanos e a sua (ir)realização na História 29

II. Questões conceptuais, pressupostos teóricos e fundamentação 37

III. Especificidade portuguesa, arco temporal e perspetivação temática 53

IV. Estado da Arte 59

V. *Corpus* e Metodologia 65

Critérios de transcrição, de citação, de referenciação bibliográfica 72

PARTE I
PENSAR O HOMEM A OCIDENTE:
DOUTRINAS CLÁSSICAS, UTOPIAS, DEBATES **75**

1. Os lugares do Homem do profano ao sagrado: visões clássico-helenísticas e judaico-cristãs 77

1.1 Direitos Humanos na Antiguidade? 77

1.2. A pólis como espaço de reflexão sobre a condição humana ... 83

1.3. O homem cosmopolita da mundividência helenística 120

1.4. Um contributo fundamental do direito romano: a noção de *ius gentium* 131

1.5. Ecumenismo cristão e dignidade humana 138

1.6. Arquiteturas do Reino de Deus e do reino dos homens 145

1.7. Uma primeira areia na engrenagem do poder absoluto: a Magna Carta 150

2. O Renascer do Homem:
Uma renovada leitura de dignidade 154

2.1. Da *plenitudo potestatis* ao início da divisão entre as duas espadas: o caso do nominalismo de Ockham como ponta de lança teórica para o individualismo 154

2.2. Reforma, Contrarreforma e a implosão da teocracia medieval . 160

2.3. O elã renascentista: a reconfiguração da dignidade do homem . 171

2.4. Revolução de mundividências e o desejo da utopia 177

2.5. Representações portuguesas para uma renovada dignidade 184

2.5.1. Dignidade humana e humanismo português 184

2.5.2. Escola Ibérica da Paz, berço de ideias humanistas 191

2.5.3. Um precursor português para os direitos humanos: o Pe. António Vieira 200

3. Advento para os Direitos do Homem 205

3.1. Da tónica no Estado à tónica no Indivíduo 205

3.2. Do jusnaturalismo ao jusracionalismo 210

3.1.1. Grócio e a "bíblia do jusnaturalismo racionalista" 215

3.1.2. Uma escola moderna do direito natural 222

3.3. Debates iluministas: a preparação para o "Reino do Homem" . 226

3.2.1. O Deus sive Natura *de Spinoza 228*

3.2.2. Hobbes e a natureza do homem 233

3.2.3. Direitos naturais e governo civil em Locke 241

3.2.4. A divisão dos poderes em Montesquieu 248

3.2.5. O sonho democrático de Rousseau 251

3.2.6. Das cinzas da Revolução: o homem kantiano como fim em si mesmo 256

PARTE II

DA LEGITIMAÇÃO EUROPEIA À LEGITIMAÇÃO PORTUGUESA, UM NOVO VALOR PARA CADA HOMEM

JUSNATURALISMO, EDUCAÇÃO, TOLERÂNCIA, ABOLICIONISMO **261**

1. Uma antropologia iluminista 263

1.1. Questionamento antropológico no ocaso do Antigo Regime: contexto português 263

1.2. A Natureza e o Homem 275

1.3. Deus e o Homem 284

1.4. Religião Natural e Revelação 290

1.5. A Felicidade como Direito 296

1.6. O Progresso, o Homem e a História 307

1.7. Uma renovada noção de Humanidade 312

2. A emergência do Direito Natural, semente teórica dos direitos 322

2.1. Primeiros Assomos em Portugal 322

2.2. Afirmação do Direito Natural no âmbito dos estudos jurídicos 327

2.3. Um eclético entendimento jusnaturalista 330

2.4. Uma chave de entendimento universal dirigida pela razão 365

3. Racionalismo, individualismo, contratualismo: Aplicações e confrontos no projeto político pombalino 370

3.1. O ocaso do Antigo Regime: Iluminismos e a reconfiguração dos poderes 370

3.2. A Legislação Pombalina: Razão, Bem Comum, Felicidade, Humanidade, Religião 376

3.3. Vascolejar paradigmas, ou o despotismo iluminado como "operação de charme" 382

3.4. Da tónica nos deveres à consciência dos direitos: um roteiro por tratados, manuais e catecismos 393

3.5. Um Prometeu Narciso: a revolução despótica do projeto pombalino . 402

4. Para Um Homem Dotado De Razão:
Livre-Pensamento, Educação, Cultura 413

4.1. A apologia do livre-pensamento 413

4.2. A educação como edificadora de um homem novo 418

4.3. A explosão enciclopédica do conhecimento como direito ao saber 431

4.4. Em torno da (des)igualdade dos sexos e da educação das mulheres 439

4.5. Educação para todos? Um fruto persistente do espírito da época . 461

5. Sombras que as luzes projetam:
Combater os inimigos dos Homens e dos povos 470

5.1. Uma Companhia contra a Humanidade:
questão jesuítica e *renovatio temporum* 470

5.2. Cortar o mal pela raiz em benefício dos homens (e do regalismo) . 481

5.3. Jesuítas e Universalidade 487

5.4. Temer franceses e espanhóis 493

5.5. Das crenças desumanas e obscuras 499

5.6. Testemunhos da repressão 505

6. Sementes de tolerância: Avanços e recuos 510

6.1. Sob o espírito da tolerância 510

6.2. O combate à intolerância civil pela afirmação
da liberdade de consciência 528

6. 3. Sacudir o jugo da Inquisição: dever da Humanidade 546

6.4. Caminhos para a igualdade:
o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos 565

6.5. Metamorfoses da repressão:
entre o controlo religioso e o controlo político 588

6.6. Uma iluminada censura 600

6.7. Liberdade de pensamento, liberdade religiosa, tolerância:
impulsos, recuos, persistências 609

7. Da metrópole um sol novo: Entre a liberdade dos Homens e as políticas do Estado 613

7.1. Que é o escravo? 613

7.2. Uma pioneira lei para a liberdade dos índios 619

7.3. O *Diretório*: uma utopia civilizacional contra a barbárie 630

7.4. Em defesa do abolicionismo na metrópole e nas colónias 637

7.5. Debate em torno do Direito Natural: para um bem maior, ou um mal menor 644

8. Ventos de inquietação para uma sementeira dos direitos: Revoluções, documentos, organizações e influxos 650

8.1. Revoluções ocidentais: ecos em Portugal de uma Humanidade em marcha 650

8.2. Das linhas invisíveis da consciência às linhas concretas da expressão: o valor dos periódicos 657

8.3. Associações e sociedades secretas 662

8.4. As Letras e as Artes como Liberdade 666

8.5. O particular influxo de Cádis 672

8.6. Pensamento contrarrevolucionário e a recusa dos direitos do homem 678

PARTE III

DE ESCRAVO A HOMEM, DO VASSALO AO CIDADÃO
DA UTOPIA DOS DIREITOS À ERA DISTÓPICA DOS CONSTITUCIONALISMOS **689**

1. Uma era dos direitos 691

1.1. Do Reino de Deus ao "Reino do Homem" 691

1.2. O paradigma dos direitos 695

2. Os efémeros triunfos do Liberalismo e a colheita dos direitos individuais: Liberdade, segurança, propriedade 702

2.1. Direitos, Liberdade, Igualdade: uma construção da cidadania (o exemplo garrettiano) 702

2.2. As primeiras medidas liberalizantes 715
2.3. O documento fundante dos direitos: as *Bases da Constituição* 721
2.4. A encarnação da utopia: a Constituição de 1822 726
2.5. A institucionalização das liberdades e o primado da lei 737
2.6. Pela defesa da Segurança 743
2.7. "Libertar a terra": da Propriedade à Prosperidade 751
2.8. A Revolução Mineira e a autodeterminação do povo brasileiro ... 759
2.9. Setembrismo: reencarnação da utopia? 767
3. Liberalismo(s) e cidadania(s): Limites, confrontações, intransigências 776
3.1. Igualdade civil, desigualdades políticas 776
3.2. Das ordens às classes: a metamorfose dos privilégios 784
3.3. Liberdade agrilhoada: o pecado da Religião do Estado 787
3.4. Dos direitos idealizados aos direitos possíveis (ou as "utopias desmascaradas") 791
3.5. Para a efetividade dos direitos, a necessidade dos deveres, ou no meio a virtude 797
4. Cidadania, educação e instrução pública 804
4.1. A "revolução" de Passos Manuel 804
4.2. Educação para a Igualdade: Perspetivas Socialistas 809
4.3. Os valores humanos da Educação, os benefícios práticos da Instrução 813
4.4. "Educar o homem todo e todo o homem" 817
5. Para a felicidade dos Homens e dos povos: Manobras abolicionistas 821
5.1. Sá da Bandeira e a "causa da Humanidade" 821
5.2. Primado do homem ou interesse político-económico? 826
5.3. A Regeneração, o progresso e a valorização do homem ultramarino 830
5.4. As máscaras da persistência: novas faces da exploração humana ... 835

6. Reabilitar a cidade desumanizada:
Materialização de uma consciência humanitária 841

6.1. A assistência do Estado 841

6.2. O papel das misericórdias 846

6.3. O papel das ordens e congregações religiosas 851

6.4. Caridade e Filantropia 861

6.5. Quadros românticos da condição humana 865

7. O despontar progressivo do Estado Social 871

7.1. O ideário da Revolução de 1848: Internacionalismo e Universalismo 871

7.2. Direitos sociais: do indivíduo aos grupos, ou as tensões
entre a liberdade e a igualdade 875

7.3. Trabalho, Associativismo, Mutualismo:
Fraternidade e Humanitarismo 882

8. Uma renovada consciência do valor humano 887

8.1. "[...] Prevenir As Enfermidades, Conservar A Saude,
E Prolongar A Vida" 887

8.2. A extinção das rodas, para entrar na roda do progresso 891

8.3. A humanização prisional 896

8.4. O princípio do direito à vida: o fim da pena de morte 900

CONCLUSÃO 911

BIBLIOGRAFIA 923

POSFÁCIO 1033

AGRADECIMENTOS

> Felizmente para nós, mortais, a gratidão, pelos fios misteriosos e nunca inteiramente reconhecíveis, tem limites imprecisos, tomando a forma de uma celebrativa conciliação com a vida, por vezes jubilosa e exaltada, por vezes serena e outonal, por vezes ainda docemente triste – mas sempre, sem contradição, alegre, dir-se-ia, sagradamente alegre. Tais limites silenciosos, porém, erguem-se a partir da palavra pensada, pronunciada, como a misteriosa bordadura se ergue a partir de claros reconhecimentos. JOSÉ PEDRO SERRA

Agradeço ao meu Orientador e aos meus Coorientadores a total confiança que sempre em mim depositaram ao longo destes anos de formação, bem como o incondicional e elevado apoio científico oferecido:
Viriato Soromenho-Marques (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
António Ventura (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
José Eduardo Franco (Universidade Aberta)

Um agradecimento muito especial a:
José Eduardo Franco (Universidade Aberta)
Cristiana Isabel Lucas Silva (Universidade Aberta)
Paula Cristina Ferreira da Costa Carreira (Universidade Aberta)

Pelo apoio institucional e pessoal:
Aida Sampaio Lemos (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Ana Cristina Araújo (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)
Ana Santos (Biblioteca Municipal do Barreiro)
André Carmo (Universidade de Évora)
Annabela Rita (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
António Moniz (Universidade Nova de Lisboa)
António Pedro Barbas Homem (Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa)
António Sampaio da Nóvoa (Universidade de Lisboa)

Artur Morão (Universidade da Beira Interior)
Bernardes Franco (Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes)
Bruno Carvalho (Biblioteca Municipal do Barreiro)
Bruno Venâncio (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Carolina Grilo (Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes)
Eduardo Vera-Cruz Pinto (Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa)
Ernesto Castro Leal (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Ernesto Rodrigues (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Eugénia Abrantes (Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo e Globalização)
Fernanda Santos (Universidade Federal do Amapá)
Fernando Cristóvão (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Herculano Alves (Franciscanos Capuchinhos)
†Jesué Pinharanda Gomes (Universidade da Beira Interior)
Joana Balsa de Pinho (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
João Diogo Loureiro (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)
João Paulo Oliveira e Costa (Universidade Nova de Lisboa)
João Relvão Caetano (Universidade Aberta)
Jorge Santos (Biblioteca Nacional de Portugal)
José Carlos Bernardino (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
José Frazão Correia (Companhia de Jesus)
José Maria da Silva Rosa (Universidade da Beira Interior)
José Pedro Serra (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Julia Bogado (Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes)
Leonel Ribeiro dos Santos (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Luís Machado de Abreu (Universidade de Aveiro)
Manuel José do Carmo Ferreira (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Manuel Sérgio (Faculdade de Motricidade Humana da Universidade de Lisboa)
Marília P. Futre Pinheiro (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Marta Marecos Duarte (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)
Martim de Albuquerque (Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa)
Milene Alves (Universidade Aberta)
Paulo Drumond Braga (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Pedro Albuquerque (Universidade de Sevilha)
Pedro Calafate (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)

Pedro Caridade de Freitas (Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa)
Porfírio Pinto (Universidade Aberta)
Ricardo Ventura (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Rui Maia Rego (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Rui Sousa (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Sara Carvalhais de Oliveira (Universidade Nova de Lisboa)
Sofia Santos (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Teresa Nunes (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa)
Vítor Gens (Biblioteca dos Museus da Universidade de Lisboa – MUHNAC)

Um agradecimento muito devido também à Fundação para a Ciência e a Tecnologia, entidade que financiou a presente investigação com bolsa de doutoramento [SFRH/BD/71031/2010].

Last but not least, a todos os queridos familiares e amigos (os de longa data, desde a infância; os de adolescência; os que vieram com a FLUL e com o CLEPUL; os que apareceram como que por milagre durante o longo percurso de escrita da tese que levou à elaboração deste livro e se tornaram também eles alento e esperança) que me acompanharam com todo o coração, o meu sincero e muito profundo agradecimento, em especial porque, quando em tempos difíceis, souberam estar sempre presentes, diária e pacientemente, dando o alento necessário para que o trabalho que aqui agora se apresenta chegasse a bom porto.

PREFÁCIO

Existem pelo menos três razões que transformam esta obra de Susana Mourato Alves-Jesus – *Direitos Humanos em Portugal: História e Utopia. Das Origens à Época Contemporânea* – numa leitura indispensável para todos os leitores que queiram aprofundar algumas das áreas mais sensíveis da geografia cultural e moral, em sentido amplo, da contemporaneidade portuguesa e mundial.

A primeira razão reside na própria qualidade intrínseca deste trabalho. Não se trata apenas de um monumental estudo académico, e isso já seria muito. Este livro, nascido de um esforço titânico, persistente e articulado de investigação da sua autora ao longo de muito anos, facto que a sua juventude torna ainda mais notável, surpreende por uma energia manifesta ao longo de todo o texto, que me parece justo poder designar como possuindo uma generosa vibração épica. A indagação pelos direitos humanos está contruída como uma viagem, onde se misturam as raízes, a nostalgia das origens e possibilidades sonhadas, mas também a perspetiva de um destino por cumprir, mesmo que essa realização consista numa sempre e incompleta aproximação ao destino. Assim como Ulisses ansiava por regressar a Ítaca, mas teve de passar por uma década de deambulações e aventuras, cada uma delas com a sua trama específica, este livro revela-nos o sinuoso percurso das lutas pelos direitos humanos, colocando-nos no centro dos debates teóricos, mas também na proximidade de personagens de carne e osso que arriscaram a vida por aquilo que acreditavam serem os melhores valores. Não apenas para si, mas para a sua ideia de humanidade. A riqueza plena deste livro não permite atalhos. Quem se ficar pelo enunciado inicial das teses, ou pela síntese conclusiva, perderá o fascínio aventureiro das bifurcações e encruzilhadas desta odisseia, universal e nacional, em busca da dignidade e identidade humanas.

A segunda razão que torna obrigatória a leitura deste livro habita na consistente hipótese de trabalho que o move, declinada depois em vários segmentos e num desenvolvimento que lhe é totalmente fiel e coerente. No espaço cultural do Ocidente, os direitos humanos, mesmo quando a sua demanda se escondia debaixo de outros nomes, brota claramente de um impulso utópico que, como escreveu um dos mestres maiores da utopia no século XX, Ernst Bloch, é inerente à condição

universal da consciência humana, sempre projetada para a antecipação do futuro. A novidade aportada pela modernidade - estudada no livro até à proximidade do nosso presente, onde a sua força se continua a propagar – fez armar a utopia com meios e crenças na possibilidade da sua realização concreta. Grandes transformações teológico-filosóficas, como a secularização e o niilismo, entrosam-se com a crescente força atrativa de utopias incorporando em si uma *Weltanschauung*. Não como imagem de um mundo já constituído, mas sim como proposta ousada de um mundo em processo de devir, abrindo-se para a emancipação e o alargamento das possibilidades da condição humana. Os direitos humanos transformaram-se numa dessas utopias realistas (atravessando até visões do mundo parcialmente rivais) que nos trouxeram até onde nos encontramos. De destacar o notável contributo de Portugal para esta história intelectual do Ocidente e do nosso mundo global. Susana Mourato Alves-Jesus acompanhou e participou num importante esforço de superação de um longo e estranho fenómeno de colonização por esquecimento e indigência periférica, em que o cultivo da história das ideias e da cultura em Portugal se deixou submeter. Este livro participa nesse enorme esforço de resgate documental e reinterpretação crítica da nossa memória coletiva a que académicos de várias disciplinas e respetivos projetos de investigação se têm dedicado. É justo mencionar, também pelo seu impacto positivo nesta obra, os contributos de Henrique Leitão para a compreensão do papel de Portugal, e também da Península Ibérica, na formação e difusão global das ciências experimentais modernas, de Pedro Calafate, na identificação das origens – no seio da Escola Ibérica da Paz – dos fundamentos tanto do direito internacional moderno como de uma filosofia dos direitos humanos, e de José Eduardo Franco, na edição critica de obras fundadoras em língua portuguesa de diversas disciplinas e saberes científicos, bem como pela complexa tarefa de coordenação da edição de Obras Completas, como é o caso do Padre António Vieira.

Finalmente, este livro destaca-se, igualmente, por terminar com um convite a outros investigadores para a continuação da tarefa que ele tão vigorosamente iniciou. Na verdade, depois da *era dos deveres* e da breve *era dos direitos*, a questão essencial dos direitos humanos, que convoca o futuro da condição humana e da sua "estatura", para usar uma expressão de Hannah Arendt, coloca-se com uma agudeza intelectual, um dramatismo ontológico, e uma angústia moral sem paralelo na história da nossa espécie. A utopia dos direitos humanos desaguou na distopia do nosso mundo atravessado pela incerteza existencial, baloiçando entre a síncope

da uma guerra nuclear de extermínio e a acelerada degradação do Sistema-Terra, pelos sintomas de uma crise ambiental e climática que ameaça destruir as condições de possibilidade biofísicas da própria existência de uma vida humana digna de ser vivida. Num momento da história em que a própria habitabilidade do Planeta e a existência física da humanidade jazem sob o espetro da guerra e do colapso, teremos de reconhecer que, no final provisório da estrada da modernidade, não é uma vida melhor, mas a mais rude pulsão de morte que parece estar à frente na corrida pelo futuro. Os direitos humanos não precisam só de entrar na *era da responsabilidade*, como propôs Hans Jonas em 1979. Quando o que está em causa é o mais fundamental direito humano, o direito à vida, de onde florescem todos os outros. Quando uma poderosa fragilidade ameaça rasurar a Vida da superfície da Terra, essa onde a humanidade repousa as suas raízes e a sua possibilidade de persistir no tempo, então não basta corrigir com responsabilidade o exercício desmesurado e distópico dos direitos humanos. O que precisamos é de repensar, com humildade e sem arrogância, os nossos limites. A tarefa inadiável consiste em levar a cabo o repto lançado por Aldo Leopold, há quase um século: a humanidade não pode continuar a tratar a Terra como uma conquista a ser delapidada conforme a sua conveniência. Pelo contrário, só teremos futuro se, na nossa condição de humanos, nos reconhecermos, humildemente, na nossa pertença a uma comunidade de seres e entidades, de criaturas e processos naturais, de que somos parte integrante e de cujo florescimento em comum dependerá também a nossa viabilidade e sobrevivência.

O que está em causa é a urgência de uma verdadeira *era de refundação* dos direitos humanos. Este livro já deu os primeiros passos nessa grandiosa caminhada.

18 de agosto de 2023
Viriato Soromenho-Marques

SIGLAS

Arquivos, Instituições, Documentos, Obras Coletivas, Editores

AAFDL Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa
ADB Arquivo Distrital de Braga
AHU Arquivo Histórico Ultramarino
ANTT Arquivo Nacional Torre do Tombo
BNF Bibliothèque Nationale de France
BNP Biblioteca Nacional de Portugal
CEC-UL Centro de Estudos Clássicos da UL
CECH-UC Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da UC
CEDH Convenção Europeia dos Direitos Humanos
CEG-UAb Cátedra CIPSH de Estudos Globais da UAb
CEHR-UCP Centro de Estudos de História Religiosa da UCP
CEPESE Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade
CF-UL Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
CH-FLUL Centro de História da FLUL
CHAM Centro de História d'Aquém e d'Além Mar
CIDEHUS Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora
CLEPUL-FLUL Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da FLUL
CRP Constituição da República Portuguesa
CUP Cambridge University Press
DBP Dicionário Bibliográfico Português (DBP – Inocêncio)
DDH Dictionnaire des Droits de l'Homme (dir. Andriantsimbazovina)
DDHC Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)
DHP Dicionário de História de Portugal (dir. Serrão)
DUDH Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)
EVSXXI Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura: Edição Século XXI
FCG Fundação Calouste Gulbenkian
FCSH-UNL Faculdade de Ciências Socias e Humanas da UNL

FDUL Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa

FLUC Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

FLUL Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

FLUP Faculdade de Letras da Universidade do Porto

HPFP História do Pensamento Filosófico Português (dir. Calafate)

ICS Imprensa de Ciências Sociais

INCM Imprensa Nacional-Casa da Moeda

INIC Instituto Nacional de Investigação Científica

IUC Imprensa da Universidade de Coimbra

JNICT Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica

OCPAV Obra Completa Padre António Vieira (Vieira)

OCPMA Obra Completa Padre Manuel Antunes, sj (Antunes)

ONU Organização das Nações Unidas

OPCP Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa (dir. Franco e Fiolhais)

OUP Oxford University Press

PUF Presses Universitaires de France

PUP Princeton University Press

THD-UL Centro de Investigação em Teoria e História do Direito da UL

UAb Universidade Aberta

UAL Universidade Autónoma de Lisboa

UBi Universidade da Beira Interior

UC Universidade de Coimbra

UCP Universidade Católica Portuguesa

UL Universidade de Lisboa

UNESCO Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNL Universidade Nova de Lisboa

UP Universidade do Porto

ABREVIATURAS

art. / arts. artigo / artigos
b. book
cap. / caps. capítulo / capítulos
cf. conferir
cit. citação / citado
col. / cols. coluna / colunas
dir. dire(c)ção
e.g. exempli gratia
ed. / eds. edição / edition / editor(es) / edited (by)
esp. especialmente
fascs. fascículos
fl. floruit
fl. / fls. fólio / fólios
frg. fragmento
introd. introdução (de) / introduction (by)
liv. livro
mç. maço
n.º/ n.os número / números
n.r. nota de rodapé
or. original
org. / orgs. organização / organizador(es)
p. / pp. página / páginas
posf. posfácio
póst. póstumo
pref. prefácio (de)
reimpr. / repr. reimpressão / reprinted
séc./sécs. século/séculos
sel. sele(c)ção
s.d. sem data
s.l. sem lugar de edição
s.n. sem editor (lat. sine nomine)
ss. e seguintes
subcap. subcapítulo
t. / ts. tomo(s) / tome
trad. tradução (de) / traduzido por / traduction
v. / vv. versos
var. variante
vol. / vols. volume / volumes

O que se poderá ainda dizer sobre os direitos humanos numa altura em que as leis do mundo político se inclinam cada vez mais para o peso das coisas que têm um preço de mercado, e cada vez menos para aquilo que tem valor e é fonte de valor, fora da estrita esfera das transações?

VIRIATO SOROMENHO-MARQUES

A ideia de necessidade interna aplicada à história do pensamento torna difícil, e até impossível, dar conta do aparecimento e evolução dos problemas, da explosão das doutrinas, dos seus avanços e recuos, das suas tentativas e contradições. Pressupõe um quadro rígido de encadeamentos a que a história apenas acrescenta uma cronologia e os nomes dos autores que, primeiro, ocuparam com pensamentos concretos os espaços vazios da rede de pensamentos possíveis. Não há, propriamente falando, progresso nem descobertas. Tudo já lá estava, necessariamente articulado desde sempre, esperando apenas que a realidade dos encadeamentos concretos suceda ao labirinto das aparências.

LUÍS MACHADO DE ABREU

Os Direitos do Homem (ou Direitos Humanos) são invocados hoje por gregos e troianos, a propos et sans propos, mas estão longe de ser algo de simples: não são mesmo nada simples. Nem como categoria do Direito, nem como invocação política. E só se compreendem nas suas lutas, práticas e teóricas, ou seja, na sua História.

PAULO FERREIRA DA CUNHA

Cada época cria a sua linguagem para dizer coisas velhas com a alegria das palavras novas.

ANDREAS FARMHOUSE

INTRODUÇÃO

I. Problemática:
A utopia dos direitos humanos e a sua (ir)realização na História

> "Em breve será o fim de tudo; e haverá um novo céu e uma nova terra", lemos no Apocalipse. Eliminemos o céu, conservemos somente a "nova terra", e teremos o segredo e a fórmula dos sistemas utópicos; para maior precisão, talvez tivéssemos de pôr "cidade" em lugar de "terra"; mas trata-se de um aspecto de pormenor; o que conta é a perspectiva de um novo advento, a febre de uma expectativa essencial, parusia degradada, modernizada, de onde surgem esses sistemas tão queridos aos deserdados. [...] O delírio dos indigentes é gerador de acontecimentos, fonte de história: uma multidão febril que quer um mundo diferente, aqui na terra e neste mesmo instante. São os indigentes que inspiram as utopias, é para eles que elas são escritas. Mas utopia, é bom que o lembremos, significa em parte nenhuma. EMIL M. CIORAN[1]

> Ela está no horizonte – diz Fernando Birri. – Aproximo-me dois passos, ela afasta-se dois passos. Caminho dez passos e o horizonte recua dez passos. Por mais que eu caminhe, nunca a alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para caminhar. EDUARDO GALEANO[2]

De acordo com Andrew Clapham, a temática dos direitos humanos reveste-se, à partida, de difícil compreensão pelo modo como a sua interpretação dependerá dos diversos contextos em que surge evocado: "Different people currently see human rights in different ways. For some, invoking human rights is a heartfelt, morally justified demand to rectify all sorts of injustice; for others, it is no more than a slogan

[1] E. M. Cioran, *História e Utopia*, Trad. Miguel Serras Pereira, 2.ª ed., Lisboa: Letra Livre, 2014, pp. 99-100.

[2] E. Galeano, *As Palavras Andantes*, Trad. Helena Pitta, Lisboa: Antígona, 2018, p. 320.

to be treated with suspicion, or even hostility."[3] Ao mesmo tempo, aquilo que se considera hoje uma *cultura dos direitos humanos* (*human rights culture*) tem sentido ambivalente, representando, por exemplo, para uns, o respeito devido a todos fundado na dignidade e no valor humano; para outros, o princípio de que juízes, forças de segurança e instituições de emigração funcionam em favor de terroristas, criminosos e migrantes, colocando em causa a segurança interna[4]. Ainda assim, de acordo com Clapham, os direitos humanos continuam a representar uma especial nota de esperança em tempos difíceis: "Human rights have a pedigree of a distinguished struggle against oppression and the promise of a fairer future. Playing the 'human rights card' can be persuasive, sometimes even conclusive, in contemporary decision making; this is one aspect of what makes the moral force of human rights so attractive – human rights help you to win arguments and, sometimes, to change the way things are done."[5]

Os direitos humanos são hoje definidos enquanto direitos atribuídos a todos os seres humanos; ou seja, independentemente de género, idade, etnia, orientação sexual, condição social ou económica, de qualquer escolha política, religiosa, cultural, a cada ser humano são inerentes determinadas prerrogativas inalienáveis que derivam apenas da circunstância de partilhar das mesmas características de humanidade com todos os outros, sem exceção[6]. Estes direitos constituem-se em leque

---

[3] A. Clapham, *Human Rights: A Very Short Introduction*, 2nd ed., Oxford: OUP, 2015, p. 1.

[4] Cf. *ibidem*, p. 2.

[5] *Ibidem*, pp. 1-2.

[6] Registamos de igual modo a definição e entendimento global para a ideia de direitos humanos apresentada em *New Dictionary of History of Ideas*: "The idea of human rights posits that human beings, regardless of extrinsic differences in circumstance (nationality, class, religion) or physical condition (race, gender, age), possess a basic and absolute dignity that must be respected by governments and other people. Sometimes these rights claims have been grounded in systems of positive law, sometimes in conceptions of human nature or divine creation. Most scholars who study moral and political ideas on a global basis agree that the concept of human rights is Western in origin, although it has spread throughout the world in recent times. The United Nations Universal Declaration of Human Rights of 1948 and other proclamations that have followed from it establish that such rights pertain across the globe regardless of cultural, religious, social, or political differences. In this sense, the very idea of human rights stands logically opposed to moral relativism of any sort. Depending on one's perspective, this hallmark of rights is either a shortcoming or an advantage." Cary J. Nederman, "Human Rights", *in* M. C. Horowitz (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 3, [New York]: Thomson Gale, 2005, p. 1014. Em *The Oxford Encyclopedia of the Mo-*

alargado, de acordo com a Organização das Nações Unidas (ONU): "Os direitos humanos incluem o direito à vida e à liberdade, à liberdade de opinião e de expressão, o direito ao trabalho e à educação, entre muitos outros. Todos merecem estes direitos, sem discriminação."[7]

Decorrente da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), de 1948, a expressão *direitos humanos* tem vindo a ser comummente adotada, representando o paradigma máximo do respeito pela dignidade de cada ser humano na sua idiossincrasia, em demanda fraterna de justiça e paz, liberdade e igualdade. Enunciamos o celebrado art. 1.º desta histórica declaração, tantas vezes proferido nas mais diversas ocasiões solenes do nosso quotidiano: "Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem

---

dern World, a definição para direitos humanos apresentada é a seguinte: "Human rights are the inalienable international legal, moral, and political norms that protect the personal integrity, basic equality, and political and social identity and participation of all people." Jeffrey Davis, "Human Rights", P. N. Stearns (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern World*, vol. 4, New York: OUP, 2008, p. 50. Guy Haarcher fornece-nos também uma acurada definição, nos seguintes moldes: "Dir-se-á que se trata de prerrogativas concedidas ao indivíduo (mais tarde alargadas aos grupos, o que, como veremos, não deixará de levantar dificuldades consideráveis), tidas por de tal modo essenciais que toda a autoridade política (e todo o poder em geral) teria a obrigação de garantir o seu respeito; os direitos do homem constituem as protecções mínimas que permitem ao indivíduo viver uma vida digna desse nome, defendido das usurpações do arbítrio estatal (ou de outro); são por conseguinte uma espécie de espaço 'sagrado', intransponível, traçam à volta do indivíduo uma esfera privada inviolável; em resumo, definem uma limitação (pelo menos no que respeita à 'primeira geração' dos direitos do homem) dos poderes do Estado, à qual correspondem as chamadas 'liberdades fundamentais' do indivíduo. [...] Uma outra maneira de formular a questão de forma a desbravar grosseiramente o terreno consiste em dizer que os direitos do homem representam as regras de jogo mínimas que devem ser respeitadas pelos governantes para que uma vida digna desse nome seja possível." G. Haarscher, *A Filosofia dos Direitos do Homem*, Trad. Armando Pereira da Silva, Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 13-14.

[7] https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/. Para uma visão global sobre a temática dos direitos humanos, e de entre a vasta literatura disponível sobre esta questão candente da atualidade, remetemos para dois dos títulos mais recentes e com bibliografia atualizada de referência: M. Lafourcade, *Les Droits de l'Homme*, Paris: PUF, 2018; A. Clapham, *Human Rights...*, *op. cit.* Com respeito à abrangência globalizante destes direitos no seu entendimento contemporâneo, assim nos refere também Charles Beitz: "The doctrine of human rights is the articulation in the public morality of world politics of the idea that each person is a subject of global concern. It does not matter what a person's spatial location might be of which political subdivision or social group the person might belong to. Everyone has human rights, and responsibilities to respect and protect these rights may, in principle, extend across political and social boundaries." C. R. Beitz, *The Idea of Human Rights*, New York: OUP, 2011, p. 1.

agir uns para com os outros em espírito de fraternidade."[8] Esta perspetiva ideal, de contornos utópicos – uma "hegemonia global"[9], segundo Boaventura de Sousa Santos –, encontra-se em confronto, a todo o momento, por todo o globo, com a realidade de tantos que se veem constantemente privados das condições necessárias para viverem de acordo com uma dignidade plena, no desemprego, por exemplo, ou em condições verdadeiramente sub-humanas, sem acesso a um bem tão essencial à vida como a água[10]. Neste sentido, os direitos humanos revestem-se de características utópicas, podendo ser identificados com o sentido mais amplo do próprio conceito de utopia, uma vez que demandam horizontes práticos de difícil concretização, senão mesmo impossível.

Com efeito, desde tempos remotos, procurou-se definir esse lugar imaginário onde a realidade vivida seria um espaço-tempo idealizado, configurado num mundo à parte do real. Assim refere Albert Soboul: "A utopia pertence sem dúvida a uma tradição literária, mas traduz muito mais profundamente uma tendência essencial do espírito humano. Se a noção é jovem – data apenas de 1516, da *Utopia* de Thomas More –, o fenómeno é tão velho como o mundo."[11]

---

[8] A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) foi instituída a 10 de dezembro de 1948, pelas Nações Unidas. Encontra-se disponível, na sua versão oficial de língua portuguesa, em http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por. Indicamos ainda a transcrição da DUDH, em tradução portuguesa, disponível em J. Miranda, *As Constituições Portuguesas: De 1822 ao Actual Texto da Constituição*, 5.ª ed., Lisboa: Livraria Petrony, 2004, pp. 667 ss. Apesar da proclamação da DUDH em 1948, alguns especialistas apontam para o especial alargamento do uso da linguagem dos direitos somente a partir da década de 70, na sequência da Guerra Fria. Sobre esta perspetiva, veja-se, *e.g.*, A. Neier, *The Human Rights Movement: A History*, Princeton: PUP, 2012; S. Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

[9] Boaventura de Sousa Santos considera essa designada hegemonia global em permanente conflito com a realidade experimentada pela maioria da população mundial: "A hegemonia global dos direitos humanos como linguagem de dignidade humana é hoje incontestável. No entanto, esta hegemonia convive com uma realidade perturbadora. A grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos." B. S. Santos, *Se Deus Fosse um Activista dos Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2013, p. 13.

[10] Cf. D. Hemson *et alii* (coord.), *Pobreza e Água: Relações Recíprocas*, Trad. Luís Filipe Sabino, Pref. Viriato Soromenho-Marques, Cascais: Sururu, 2010.

[11] A. Soboul, "Notas para uma história da Utopia em França no século XVIII", *in* V. Magalhães-Vilhena (org.), *Utopia e Utopistas Franceses do Séc. XVIII*, Lisboa: Livros Horizonte, 1980, p. 10. Ricoeur assinala de igual modo essa tentação de adstringir sobremaneira a ideia de utopia ao

De acordo com Luís Machado de Abreu, a utopia, "domínio semanticamente complexo"[12], tem de atender a quatro princípios, que são a sua matriz conceptual, para se tornar um conceito operatório: o *princípio da imanência*, o *princípio da construtibilidade*, o *princípio da figuração*, e o *princípio da emancipação*. O *princípio da imanência* define o quadro do realizável, ou seja, indica a possibilidade de realização no futuro de algo que, não sendo possível no imediato, encontra uma base no presente para se poder concretizar. Em suma: "A utopia, com a sua dimensão de futuro, resulta de iniciativas e acções pelas quais se transcendem as limitações, insuficiências e contradições do presente."[13] O *princípio de construtibilidade* parte do princípio da imanência e convoca para a sua concretização o *homo faber*, sem o qual não será possível a construção de um lugar ideal, uma vez que este não estará ao dispor "como dádiva graciosamente oferecida aos humanos de um bem perfeito e pronto a usar"[14]. É-lhe, portanto, negado um sentido messiânico, que requer revelação e apocalipse. Em particular, na utopia enquanto género literário, encontra preponderância o homem, sendo que é a partir dele que tudo se projeta: "Pensar em termos de utopia é assim contar que a vida social que se deseja depende só dos homens e do que eles podem e querem fazer da natureza."[15] O *princípio de figuração* atende à necessidade de a utopia se fazer presente sempre de modo latente, trazendo à representação algo que tem potencial para ser real, mas que se apresenta apenas como sugestiva figura: "Não é imagem, porque na figura utópica a metáfora da realidade objectiva transporta o existente para além dele mesmo, supera-o. Não é síntese, porque a figura utópica não dissolve a realidade presente; apenas anuncia que o futuro trabalha, desde já, dentro dela."[16] Por fim, o quarto princípio, o *princípio de emancipação*, partindo do sentido figurativo, revela o cariz

---

campo literário: "Temos a tentação de aceitar as utopias unicamente como género de escrita. Específico do campo da utopia é o facto de ela constituir à partida um género literário." P. Ricoeur, *Ideologia e Utopia*, Lisboa: Edições 70, 1991, p. 445. Sobre o tema da utopia, encontra-se disponível vasta bibliografia. Relevamos, *e.g.*, L. Mumford, *História das Utopias*, Lisboa: Antígona, 2007; B. Baczko, *Lumières de l'Utopie: Critique de la Politique*, Paris: Payot, 1978.

[12] L. M. Abreu, *Spinoza: A Utopia da Razão*, Lisboa: Vega, 1993, p. 18.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*, p. 19.

[16] *Ibidem*.

crítico que subjaz ao contexto histórico-social utópico, ao mesmo tempo que traz latente a proposta de aspiração a um novo quadro de liberdade, justiça e felicidade.

À luz destes princípios, a tangência do sentido da utopia à ideia de direitos humanos tem sido evocada presentemente e vários são os autores que têm trabalhado e desenvolvido esta ligação[17]. De facto, em certa medida, é possível relacionar-se aquilo que hoje se defende como direitos humanos (plasmado de modo programático na DUDH, e repercutido enquanto direitos fundamentais em diversos pactos, protocolos e enquadramentos jurídicos), com certa ideia que se faz de utopia[18]. Neste sentido, vejamos. Em definição global, podemos considerar a utopia, nunca descurando o seu sentido polissémico, a partir do legado de More, de acordo com Baczko:

> "Paradigma literário em primeiro lugar: narrativa de uma viagem imaginária ao cabo da qual o narrador descobre uma Cidade até então desconhecida e que se distingue por instituições de que o narrador faz uma pormenorizada descrição. Paradigma específico do imaginário social: representação de uma sociedade *radicalmente outra*, situada no *algures* definido por um espaço-tempo imaginário; representação que se opõe à sociedade real, existente *hic et nunc*, bem como aos seus males e vícios. Invenção, portanto, de um duplo paradigma cujo nome é igualmente fornecido pelo livro de Moro: *utopia*."[19]

---

[17] Cf. M. Mondaini, *Direitos Humanos: Breve História de uma Grande Utopia*, Coimbra: Almedina, 2020; G. Brunetto, *A Utopia Antecipada: Ação Direta na Educação em Direitos Humanos*, Lisboa: Edições Ex-Libris, 2014; S. Moyn, *The Last Utopia...*, *op. cit.*; M. R. Bertoldi, K. B. Sposato, *Direitos Humanos: Entre a Utopia e a Contemporaneidade*, Pref. Oscar Vilhena Vieira, Belo Horizonte: Fórum, 2011; M. Sahinkuye, *From Utopia to Universal Protection of Human Rights*, Arusha, Tanzania: Prompt Printers & Publishers, 2011; J. Habermas, "The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights", *Metaphilosophy*, 41, 4, 2010, pp. 464-480; M. Goodale, *Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights*, Stanford University Press, 2009; J. B. Herkenhoff, *Direitos Humanos: A Construção Universal de uma Utopia*, Aparecida-SP: Editora Santuário, 1997; J. W. Nickel, "Are Human Rights Utopian?", *Philosophy and Public Affairs*, 11, 3, 1982, pp. 246-264.

[18] No entanto, é preciso ter em conta que, apesar da relação entre direitos humanos e utopia, nem todas as utopias defendem direitos humanos (*e.g.* utopias raciais; utopias tecnológicas extremas).

[19] Bronislaw Baczko, "Utopia", *Einaudi* – vol. 5: *Anthropos-Homem*, p. 342. Veja-se também a elucidativa síntese sobre o tema, da autoria de Paulo Tunhas, "Utopia", *in* A. Marques, D. P. Aurélio (coord.), *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, 1.ª série, Lisboa: Instituto de Filosofia da Nova, 2012 (disponível *online*, em http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/).

Quanto à ideia de direitos humanos, é tida, conforme já apontado, no seu sentido mais unânime, enquanto o direito que todos os seres humanos, sem exceção, têm a uma vida digna, com recurso, também sem qualquer tipo de exclusão, ao usufruto pleno de prerrogativas individuais e/ou sociais, em plano autónomo, familiar, local e/ou global. Sabemos, no entanto, que a possibilidade dessa concretização é constantemente afrontada, uma vez que o usufruto dos direitos se debate de modo sistemático com a sua efetiva viabilização, em contínua dissensão entre as teorias e as práticas, como assinalaremos à frente. Não obstante, não deixam de ser evocados, acreditados e perseguidos, através das inúmeras medidas que se tomam, com vista à sua afirmação e salvaguarda. Assim, também a utopia, que fornece uma visão crítica da realidade, sugerindo ao mesmo tempo determinada forma de ação, traduz esse modo diferente de configurar o mundo e aponta para um lugar ideal e harmonioso que se persegue. A permanente busca por este lugar especial onde todos usufruam dos mesmos inalienáveis direitos e se realizem plenamente enquanto indivíduos e enquanto parte integrante de uma planetária família humana remete-nos, na verdade, para esse não-lugar (*ou-topos*), nunca conseguido até então, e ao mesmo tempo para esse bom lugar (*eu-topos*), constantemente desejado e tentado, mas, apesar de tudo, minimamente exequível. Os direitos humanos constituirão, por isso, provavelmente, a utopia por excelência, considerando também que deste modo podem ser encarados, de acordo com a terminologia de José Eduardo Franco, como uma "utopia inclusivista"[20].

Sobre a necessidade de apropriação desse pensamento utópico e da sua utilização para o modo de pensar e construir a sociedade de hoje, revelou-nos Manuel Antunes o seguinte: "Utopia esta sociedade dos nossos desejos e aspirações? Talvez,

---

[20] A proposta de categorização das diversas tipologias de utopia pelo historiador José Eduardo Franco, inspirado em Manuel Antunes, sj, é a seguinte: "[...] utopias míticas, se nelas predominar o mito; utopias racionais, se nelas predominar o elemento lógico; utopias políticas, ético-filosóficas e religiosas, segundo o seu conteúdo respetivo; utopias prospetivas e retrospetivas, conforme o tempo ideal, situado no futuro ou no passado; e utopias positivas e negativas ou distopias, conforme o objeto, de desejo ou de repúdio." J. E. Franco, "Paulo Ferreira da Cunha e a sua 'Utopia' de uma constituição internacional", *in* Dionísio Vila Maior (org.), *Viagens pela Identidade e Utopia*, Lisboa: CLEPUL, 2018, p. 47. Distingue ainda José Eduardo Franco entre utopias de tipo *exclusivista* e de tipo *inclusivista*. As *utopias exclusivistas* são concebidas pela eliminação da diferença, que poderão afirmar traços de eugenismo e de segregacionismo. Quanto às utopias inclusivistas, estas constituem "projetos utópicos que admitem os vários segmentos da humanidade, na sua diversidade de raças, cores e religiões, na idealização de um futuro de paz e harmonia sobre a terra [...], sendo o lugar da sua concretização o planeta no seu todo, ou um espaço aberto que pode suplantar a própria terra." *Ibidem*, p. 48.

em parte. Mas, sem um mínimo de utopia, as sociedades humanas em geral e a sociedade portuguesa em particular ou caem na greve dos braços caídos ou entram pelo labirinto de todos os maquiavelismos e oportunismos ou, mais gravemente ainda, sentam-se à beira-nada, esperando, num desespero tranquilo, a própria morte."[21] Com este "mínimo de utopia", identificado por Manuel Antunes, relacionamos, para a presente perspetiva, o anelo dos direitos humanos, como expressão do irrealizado, mas em direção a uma possível e desejável concretização futura como *princípio esperança*[22], de que se nutre o humano. Para Manuel da Costa Freitas, tal como para Manuel Antunes, a necessidade da utopia deverá, por isso mesmo, ser uma constante no quadro da humanidade: "O exercício utópico, expressão de uma necessidade inata no coração do homem, é saudável como antídoto contra o imobilismo e a rotina que ameaçam constantemente doutrinas e comportamentos. Daí o valor altamente positivo da persistência da utopia."[23]

Em defesa de direitos, o ser humano apresenta-se assim na História como o seu pleno construtor (*homo faber*), contestando movimentos opressivos, engendrando mecanismos de defesa e garantia de liberdades, promovendo a igualdade, numa busca permanente pela defesa da dignidade que lhe é inerente[24]. Essa busca reflete, portanto, um permanente sentido ontológico de transcendência (*trans-cendência*), como nos elucida José Barata-Moura: "Na verdade, a problemática da utopia – para além das suas reverberações económicas, sociais, éticas e políticas – remete-nos, fundamentalmente, para um horizonte *ontológico*. A questão radical com que visa lidar é a da *trans-cendência do existente*."[25] A persecução pelos direitos humanos tem-se revelado também essa permanente promessa inacabada – "construction discontinue et inachevée", segundo Magali Lafourcade[26]; "éternité de l'inachèvement", de acordo com Marcel Gauchet[27].

---

[21] P. M. Antunes, sj, *Obra Completa*, t. III, vol. I, Lisboa: FCG, 2008, p. 25 (a partir de agora, abreviadamente, *OCPMA*).

[22] E. Bloch, *Le Principe Espérance*, 3 ts., Trad. Françoise Wilmart, Paris: Gallimard, 1976-1982-1991.

[23] M. B. C. Freitas, "Utopia", *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. II, Verbo: [Lisboa], 2004, p. 296.

[24] Cf. E. M. Cioran, *História e Utopia*, *op. cit.*

[25] J. Barata-Moura, "Da Utopia", *Academia Internacional da Cultura – Boletim*, 30, 2003, p. 143.

[26] M. Lafourcade, "Une construction discontinue et inachevée", *Les Droits de l'Homme*, *op. cit.*

[27] Merece destaque o entendimento de Marcel Gauchet sobre a problemática dos direitos humanos no seu sentido de utopia: "L'idée des droits de l'homme a réellement engendré un monde, mais elle

Neste sentido, tendo sempre em conta esta ideia de direitos humanos enquanto expressão de uma demanda constante por um melhor lugar para bem-viver e de garantia plena e defesa da dignidade da pessoa humana, e apesar de termos também sempre em consideração os diversos horizontes de crítica que de igual modo presidem em boa parte à temática em apreço (como daremos nota em seguida), o presente livro procura identificar, descrever e contextualizar diversos quadros político-jurídicos e socioculturais que, em contexto histórico português, confirmarão, do nosso ponto de vista, a hipótese de encontrarmos para o panorama nacional um percurso, ainda que paulatino e em avanços e recuos, de afirmação da ideia que fazemos hoje de direitos humanos; *a pari passu* não descurará a problematização destes marcos, no sentido de justificarmos a sua pertinência na abordagem histórica proposta, subordinada à temática em apreço; em manifesto complemento, pretenderá descortinar de igual modo o constante anelo utópico para a concretização de certas medidas de contornos humanizantes, surpreendendo, sempre que possível, as dissonâncias entre as teorias e as práticas, entre o modo de pensar e o modo de viver os direitos paulatinamente proclamados, intentando sempre confirmar e justificar a elaboração deste desígnio no quadro da cultura portuguesa para o período histórico a eleger.

II. Questões conceptuais, pressupostos teóricos e fundamentação

> Toda a história humana, no nosso surto cultural que se inicia para o que nos importa no Cristianismo, se define para todos os sectores que se quiserem, pela progressiva auto-consciência do homem, ou seja, paralelamente, pela progressiva consciência da sua digni-

l'a fait à l'aveugle, au milieu de convulsions et d'errances dues à la difficulté infinie de lui procurer une incarnation collective opérante et assurée. Et sous nos propres yeux, l'approfondissement de la liberté et de l'égalité continue s'échapper largement dans ses prodigieux effets de transformation aux acteurs qui passionnément le poursuivirent. Les pouvoirs de la personne constituent bel et bien la trame de notre monde, sans qu'il y ait à percer derrière eux le secret d'un arrière-monde, et cependant, pour en fournir la clé efficace, ils n'en permettent qu'une saisie unilatérale – par où, de Burke à Marx, la mise en lumière de leur illusion porte. C'est tout le mystère du legs de l'âge de la raison à l'âge du devenir: chaque jour nous écarté de la belle simplicité que la norme de nature nous promettait et néanmoins nous restons dans l'orbite qu'elle a définie. Ambiguïté séminale qui a exemplairement son foyer dans un texte destiné à demeurer, si loin que nous soyons de sa fausse limpidité, l'acte de naissance de la société des individus." M. Gauchet, "Éternité de l'inachèvement", *La Révolution des Droits de l'Homme*, [Paris]: Gallimard, 1989, p. 11.

> dade. Uma rectificação económica ou social não se opera antes de operar-se no homem a consciência do direito a ela. Os direitos não surgem quando um reformador os pregou, mas quando abriu nele a consciência do direito a esses direitos. VERGÍLIO FERREIRA[28]

> Comparemos: podemos distinguir a questão de como devem ser os unicórnios da questão de saber se os unicórnios alguma vez existiram. E, de facto, uma resposta famosa a esta questão dos fundamentos é a de que os direitos humanos não são criaturas menos míticas do que os unicórnios. JOHN TASIOULAS[29]

Se, em parte, a afirmação dos direitos humanos tem encontrado uma aceitação cada vez mais alargada no quadro da sociedade contemporânea, clássicas são já também as suas críticas, diferenciadas e, algumas delas, até demolidoras. Edmund Burke, Jeremy Bentham, Karl Marx, Hannah Arendt ou Alasdair Macintyre, para traçarmos em linha cronológica alguns dos seus principais contendores, não deixaram de questionar os fundamentos daqueles direitos famosamente apelidados de "nonsense upon stilts"[30], ou cuja existência é perfeitamente confirmada caso se confirme também a existência de "bruxas e unicórnios"[31].

Em completa dissonância com a crítica aos fundamentos dos direitos do homem, no articulado da Declaração da Independência dos Estados Unidos, ha-

---

[28] V. Ferreira, "Pena de Morte, um Arcaísmo", *in* Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, *Pena de Morte, Colóquio Internacional Comemorativo do Centenário da Abolição da Pena de Morte em Portugal – 11-16 de Setembro de 1967*, vol. II, Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, [1973], p. 26.

[29] J. Tasioulas, "O que é um direito humano?", *in* J. C. Rosas (org.), *Novas Direções na Filosofia dos Direitos Humanos*, Famalicão: Edições Húmus, 2014, p. 11.

[30] Cf. J. Bentham, *Rights, Representation, and Reform:* Nonsense upon Stilts *and other Writings on the French Revolution*, Ed. crítica de Ph. Schofield, C. Pease-Watkin e C. Blamires, Oxford: OUP, 2002. Para uma sistematização e análise atual sobre as críticas clássicas aos direitos do homem, veja-se J. Lacroix, J.-Y. Pranchère, *Human Rights on Trial: A Genealogy of the Critique of Human Rights*, Cambridge--New York-Port Melbourne-New Delhi-Singapore: CUP, 2018; B. Binoche, *Critiques des Droits de l'Homme*, Paris: PUF, 1989; J. Waldron, *'Nonsense Upon Stilts': Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London: Methuen, 1987.

[31] A. McIntire, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

via-se afirmado que estes mesmos direitos, que viriam a ser alvo de forte contestação, são, na verdade, *evidentes* e encontram-se inscritos no coração dos homens[32].

De facto, o debate sobre a fundamentação dos direitos humanos, acompanhado em concomitância com a questão da sua origem, tem sido um dos pontos a que frequentemente se retorna na discussão das linhas de tessitura do complexo tema em apreço[33]. Difícil foi também a sua cabal definição, como assinalou Marcel Gauchet, desde logo no momento em que se assistiu à sua proclamação no quadro da Revolução Francesa[34].

Não descurando as manifestas dificuldades que se continuam a colocar em torno desta temática no seu amplo espectro teórico, pretendemos na presente edição identificar, tematizar e problematizar os discursos e as práticas de afirmação

---

[32] Destacamos o excerto em questão: "Consideramos que estas verdades são evidentes, que todos os homens nascem iguais, que foram dotados pelo seu Criador de certos direitos inalienáveis, que entre esses estão a vida a liberdade e a busca da felicidade." Declaração de Independência. Recorremos à tradução da Declaração oferecida em A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *O Federalista*, Trad., introd. e notas de Viriato Soromenho-Marques e João C. S. Duarte, Lisboa: Edições Colibri, 2003, pp. 535 ss.

[33] Os debates sobre a origem e fundamentação dos direitos humanos têm resultado em ampla bibliografia sobre esta temática. Em sobrevoo englobante, e sob pena de simplificação excessiva, sobre a questão da origem, defende-se uma origem religiosa, decorrente da época das Reformas e da afirmação da laicização do estado e da liberdade religiosa, de que decorrem todas as outras liberdades; uma origem política, em que os direitos humanos surgem do protesto coletivo contra o poder governativo; uma origem histórica, contingente, ligada aos direitos que os povos foram adquirindo no quadro da legislação fixada por oposição à das suas metrópoles. Sobre as origens dos direitos humanos, veja-se, *e.g.*, P. Slotte e M. Halme-Tuomisaari (ed.), *Revisiting the Origins of Human Rights*, Cambridge: CUP, 2015. Sobre a questão da fundamentação, defende-se uma fundamentação filosófica/jusnaturalista, segundo a qual os direitos humanos são vistos como direitos morais deduzidos da própria existência humana, mesmo antes de serem constitucionalizados e historicamente afirmados (universais, inalienáveis, garantes de dignidade); uma fundamentação histórica/política, segundo a qual os direitos humanos variam consoante os contextos históricos e a partir do progresso da sociedade (daqui decorrendo a ideia de gerações de direitos). Sobre a questão da fundamentação dos direitos humanos, veja-se, *e.g.*, R. Cruft, S. M. Liao, M. Renzo (ed.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford: OUP, 2015; I. Cabrita, "A fundamentação dos direitos humanos", *Direitos Humanos: Um Conceito em Movimento*, Coimbra: Almedina, 2011, pp. 45 ss.

[34] De acordo com Gauchet: "'La première révolution fondée sur la théorie des droits de l'humanité', selon le mot testamentaire de Robespierre le 8 thermidor, a montré de la peine à s'accorder sur leur définition. La Déclaration adoptée le 26 août 1789 est remplacée par une nouvelle dans la Constitution de 1793. Celle-ci est supplantée à son tour par une Déclaration des droits *et des devoirs* de l'homme et du citoyen dans la Constitution de l'an III." Marcel Gauchet, "Droits de l'Homme", *in* F. Furet, M. Ozouf (dir.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, [Paris]: Flammarion, 1988, p. 685.

destes proclamados direitos para o quadro da cultura portuguesa no período circunscrito entre 1755 e 1867. Neste sentido, o que nos interessa não será, de todo, procurar justificar, ou não, a existência desses direitos, mas intentar a sua definição, elaboração e expressão nos discursos e nas práticas durante a época em questão para o contexto português, pois, tal como Cristina Nogueira da Silva assinala, a noção de "autoevidência" não encontra explicação na investigação histórica, apenas o modo como se impõe enquanto argumento no período revolucionário de finais de Setecentos deverá ser preocupação do historiador:

> "A pergunta de um historiador não é aquela cuja resposta terá como objetivo saber se os direitos são, ou não são, autoevidentes. Na verdade, dificilmente se encontra um conceito mais anti-histórico do que o de 'autoevidência', pois o que se apresenta como tal é sempre olhado como estando livre das contingências que decorrem de um qualquer lugar temporal ou geográfico. Não carece, por isso, de explicação histórica, a pergunta do historiador será, então, aquela cuja resposta lhe permitirá compreender porque foi a autoevidência um argumento válido no século XVIII, no contexto da Revolução americana."[35]

É certo que pelo caminho deparar-nos-emos com a formulação nas fontes das questões relativas à origem, fundamentação e existência ou não dos direitos do homem nos debates tidos pelos autores e textos em análise, e, com efeito, não nos furtaremos a identificar, sempre que consideremos pertinente, essas tensões terminológicas e epistemológicas; não obstante, o nosso fito último residirá sempre na identificação, sistematização, análise e problematização do modo como os discursos e a práticas dos direitos se foram consubstanciando em Portugal.

Neste sentido, o percurso heurístico que pretendemos oferecer parte da hipótese de que será possível perscrutar uma gradual afirmação dos direitos do homem nos discursos e nas práticas no quadro da cultura portuguesa, tomando por base o modelo seguido, de um modo geral, nos postulados recentes sobre direitos humanos, adotando uma grelha concetual que toma em conta uma gradativa elaboração teórica e a aquisição prática de direitos, estribando-se em documentos, em acontecimentos, e na adoção de

---

[35] C. N. Silva, "Como contar a história dos Direitos Humanos na Europa: Algumas questões metodológicas", *in* António Marques e Paulo Barcelos (org.), *Direitos Fundamentais e Soberania na Europa: História e Atualidade*, Lisboa: IFILNOVA/Universidade Nova de Lisboa, 2014, pp. 28-29.

conceitos-chaves no âmbito dos discursos[36]. Ainda assim, com esta escolha, não pretendemos oferecer apenas o levantamento e sistematização crono-histórica da temática para o caso português, mas, como já referimos, teremos em conta uma avaliação cuidada dos contextos que legitimam determinadas etapas (atendendo sempre também a trajetórias de sinal contrário, com divergências, hesitações, recuos), uma vez que intentaremos uma compreensão mais aprofundada da temática em questão, a qual entendemos não apenas radicada na expressão histórica das práticas, mas sempre devedora de elaboração prévia e paulatina expressão manifesta no campo das ideias e das correntes do pensamento político-religioso e sociocultural, no âmbito da longa duração.

Neste sentido, encontramos adequada base para o labor da investigação a que nos propomos no campo da História das Ideias e dos Conceitos[37], muito também na justa medida em que pretendemos sobre esse terreno justificar a nossa opção, à partida anacrónica, de apropriação da designação de *direitos humanos*[38] para o tí-

---

[36] Cf. J. H. Quartaert, L. Wildenthal (ed.), *The Routledge History of Human Rights*, London: Routledge, 2019; P. N. Sterns, *Human Rights in World History*, Oxon-New York: Routledge, 2012; M. R. Ishay, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, With a New Preface, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2008 [2004]; L. Hunt, *A Invenção dos Direitos Humanos: Uma História*, Trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo: Companhia das Letras, 2009; N. González, *Los Derechos Humanos em la Historia*, Bellaterra: Edicions Universitat de Barcelona/Universitat Autònoma de Barcelona Servei de Publicacions, 1998; I. Szabo, "Fundamentos históricos e desenvolvimento dos direitos do homem", *in* K. Vasak, *As Dimensões Internacionais dos Direitos do Homem*, Manual destinado ao ensino dos direitos do homem nas universidades, Trad. Carlos Alberto Aboim de Brito, Lisboa: Editora Portuguesa de Livros Técnicos e Científicos/UNESCO, 1983, pp. 27-55.

[37] Cf. J. Ehrard, "História das ideias e história social em França no século XVIII. Reflexões de método", *Níveis de Cultura e Grupos Sociais*, Edições Cosmos, 1974. Para uma problematização da História das Ideias, remetemos para J. Barata-Moura, "Há uma História das Ideias?", *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1998, pp. 13-36.

[38] Tal como já apontado, apenas a partir de 1948, aquando da proclamação da DUDH, esta expressão entrou definitivamente para os discursos, podendo ser atualmente considerada um verdadeiro conceito operatório se tomarmos em conta o registo historiográfico. Até então, era largamente utilizada a terminologia "direitos do homem", que ganhara especial destaque a partir da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. A expressão "direitos do homem" permanece mesmo em diversos registos e suportes até à atualidade. Notamos, por exemplo, que em traduções de documentação oficial para o português se preferiu com frequência esta expressão à de "direitos humanos" até há bem pouco tempo. Veja-se, nomeadamente, o caso da fixação da DUDH em *Diário da República*, que no original se designa por "Universal Declaration of Human Rights", mas que na versão portu-

tulo da presente edição, em completa dissonância com o arco temporal eleito para análise, na sua totalidade inscrito em época anterior à usual adoção desta mesma designação. A apropriação da designação de direitos humanos *avant la lettre* pretende, no entanto, dar conta do sentido encontrado já por Acílio Estanqueiro da Rocha para uma das expressões da problemática dos direitos humanos sobre a qual trabalharemos, e que acolhemos em pleno, a saber: "Se é óbvio que há uma história dos direitos humanos, a verdade é que ela foi antecedida de uma longa pré-história."[39] Deste modo justificamos também o nosso esforço na análise de conceitos que subsidiam em grande medida o amplo terreno conceptual dos direitos humanos, na justa medida em que os entendemos também parte de uma *arqueologia* (recordando terminologia de Foucalt[40]) passível de ser perscrutada no caminho para a figura dos direitos tal como hoje a conhecemos. Ainda assim, ressalvamos que nos furtaremos quase sempre ao uso da expressão literal de "direitos humanos" durante a nossa exposição, concernente à época anterior à DUDH. Preferimos adequar a linguagem dos direitos tendo em conta as diversas fases que a elaboração do conceito encontra ao longo do período a que nos reportamos, tanto durante o núcleo central da presente edição, sobre o seu contexto em Portugal, como no percurso global anterior que complementarmente gizamos. Sentimos a necessidade de respeitar esse

---

guesa se traduz por "Declaração Universal dos Direitos do Homem de 10 de Dezembro de 1948". Cf. *Diário da República* n.º 57/1978, Série I de 1978.03.09, pp. 491 ss. e 489 ss., respetivamente. Convém lembrar que ultimamente a reflexão em torno dos direitos humanos, e respetiva terminologia, tem sido complexificada e enriquecida com os debates em torno da igualdade de género.

[39] A. S. E. Rocha, "Introdução", in *idem* (coord.), *Justiça e Direitos Humanos*, Braga: Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 2001, p. 7. Também Vieira de Andrade se posiciona nesta perspetiva, de que existe uma elaboração na longa duração, dos conceitos que presidem à nossa realidade, os quais antes da sua verbalização e fixação nos discursos e nos documentos encontram representações anteriores em elaboração contínua de sentido, aqui para o caso concreto dos direitos fundamentais: "Foi numa perspetiva filosófica que começaram por existir os direitos fundamentais. Antes de serem um instituto no ordenamento positivo ou na prática jurídica das sociedades políticas, foram uma ideia no pensamento dos homens. Se quisermos salientar o seu aspeto jurídico, teremos de dizer que os direitos fundamentais relevam em primeira instância do chamado *direito natural*, a cuja evolução se liga, por isso, correntemente a sua 'proto-história'." J. C. V. Andrade, *Os Direitos Fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976*, 5.ª ed., Coimbra: Almedina, 2012, p. 15. O mesmo evidenciou Paul Ricoeur, na introdução à obra de A. Diemer *et alii*, *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paris: UNESCO/International Institute of Philosophy, 1986, p. 30.

[40] Cf. M. Foucault, *A Arqueologia do Saber*, Coimbra: Almedina, 2005.

espaço linguístico que permanece vago até à designação literal de "direitos humanos" em meados do séc. XX, também tendo em conta o entendimento de Isabel Banond acerca da adequação da terminologia em história das ideias: "Deve entender-se que uma qualquer realidade designada de forma idêntica sofre alterações e modificações, endógena e exogenamente consideradas, que transformam – ou podem transformar – o seu sentido, independentemente de uma mesma grafia. Dependerá do tempo e do espaço a sua cabal compreensão, pelo que deve considerar-se espúria e inexata qualquer definição conceptual duma ideia nos tempos que correm em função de um qualquer conhecimento da mesma em séculos passados."[41]

Outro pressuposto estruturante que colocamos para a fundamentação do percurso que almejamos concretizar é o da afirmação paulatina de um valor permanente conferido a todos os seres humanos de todos os tempos e de todos os espaços, com vista à garantia de que todos, sem exceção, serão dignos de desfrutar, em liberdade e em igualdade de circunstâncias, das mais adequadas condições humanas, sejam elas individuais ou coletivas, no conjunto da humanidade. Assentamos, portanto, esta incursão pelos meandros da história dos direitos humanos numa solução de fundamentação também amplamente aceite: a de sustentar o desenvolvimento dos direitos humanos na expressão de uma dignidade humana, que encontra atualmente a sua formulação jurídica sob a designação de *dignidade da pessoa humana*.

Trata-se este de um conceito de difícil e plena definição, "o mais complexo de todos os princípios jurídicos primeiros"[42], mas com um papel fundamental para a compreensão da temática dos direitos humanos na atualidade, daí a necessidade de se delimitar o seu conteúdo com clareza[43]. Entendemos, portanto, pertinente intentar

---

[41] I. Banond, *História das Ideias Políticas*, Cascais: Princípia, 2014, p. 6.

[42] A. Cortês, *Jurisprudência dos Princípios: Ensaio sobre os Fundamentos da Decisão Jurisdicional*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010, p. 257.

[43] Sobre a dificuldade manifesta em definir este conceito, exemplarmente nos elucida Paulo Ferreira da Cunha: "A questão da dignidade da pessoa humana é manifestamente complexa de glosar. Tal como o tempo para S. Agostinho, parece que sabemos o que ela é se não no-lo perguntarem, ficando embaraçados se convidados a explicitá-la verbalmente." P. F. Cunha, *O Ponto de Arquimedes: Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2001, p. 212. A mesma dificuldade notada, entre outros, em J. Alexandrino, "Perfil constitucional da dignidade da pessoa humana: um esboço traçado a partir da variedade de concepções", *Estudos em Honra ao Professor Doutor José de Oliveira Ascensão*, vol. I, Coimbra: Almedina, 2008, p. 481; I. W. Sarlet, "Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Brasileira de 1988", *Estudos de Homenagem ao Prof.*

desde já uma primeira clarificação, quanto à utilização, por vezes indiferenciada, dos termos "dignidade humana" e "dignidade da pessoa humana". São a mesma coisa, ou distinguem-se? Se se distinguem, em que sentido, ou sentidos essa distinção ocorre?

Evoca-se a dignidade da pessoa humana[44] quando se interpreta este princípio à luz do enquadramento jurídico. Neste sentido, a dignidade da pessoa humana é,

---

Doutor Jorge Miranda, vol. I – *Direito Constitucional e Justiça Constitucional*, Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa/Coimbra Editora, 2012, p. 943. A necessidade de definição aprofundada do conceito tem vindo a ser evocada entre especialistas e na literatura da área. Tem-se cada vez mais reportado que, sendo a dignidade considerada valor fundamental, torna-se necessária a sua especificação. Em manual que compila um quadro abrangente de contributos em torno desta temática, Marcus Düwell *et alii* apontam neste sentido: "Whether one wants to embrace human dignity enthusiastically or criticize its political and legal dominance, in any case one should understand the concept, its normative status, its history and the principles of its applicability. That requires, however, intense interdisciplinary studies from various points of view, particular legal, philosophical and historical." M. Düwell *et alii* (ed.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge: CUP, 2014. O manual em referência é um aturado volume de contributos de autores diversos, que se abalançaram a traçar o estado da arte sobre o tema da dignidade humana dentro das suas áreas de especialidade. Fornece a perspetiva legalista internacional, em que surge destacado o conceito, bem como traça, em simultâneo, as suas raízes históricas e pressupostos filosóficos. Abalança-se a traçar igualmente um quadro sobre a dignidade em tradições fora da tradição europeia (analisam-se, por exemplo, a perspetiva indígena, islâmica ou hinduísta, entre outras), rastreia a sua implementação nos enquadramentos legais de diversos países, bem como dá conta da sua função (muitas vezes colocada em causa) na resolução de conflitos e em contextos de justiça (global, social, económica). A encerrar, o volume conta com uma parte dedicada à Biologia e à Bioética, na sua relação e debate atual com o conceito em apreço. De acordo com os editores, na nota introdutória à obra, que se assume um ponto de partida sobre a temática, o projeto decorrente deste trabalho será o de continuar a aprofundar o conceito numa perspetiva interdisciplinar, com o encontro e cruzamento de estudos provenientes das mais diversas áreas, com vista também à elaboração de uma "história da dignidade humana", convocando investigação conjunta: "It will, in particular, be important to engage more strongly in a dialogue between the existing philosophical approaches and philological and historical research about various intelectual traditions from the whole globe." *Ibidem*, pp. XXI-XXII. Quase em simultâneo saiu do prelo outro título apontando para o mesmo objetivo de estudo da dignidade humana. Referimo-nos a C. McCrudden (ed.), *Understanding Human Dignity*, Oxford: British Academy/OUP, 2013. As diversas partes que consagra abarcam perspetivas históricas, teológicas, filosóficas, jurídicas, bem como dão conta de aplicações do conceito de dignidade, e das críticas que lhe são tecidas, concluindo com o apelo ao estudo transdisciplinar da problemática.

[44] Sobre o conceito de pessoa humana, que não iremos aqui profundar, e para uma perspetiva histórica da sua evolução filosófico-constitucional, bem como para a sua configuração dogmática atual no quadro constitucional, cf., *e.g.*, P. Otero, *Instituições Políticas e Constitucionais*, vol. I, Coimbra: Almedina, 2009 [reimpr. 2007], pp. 53 ss, e pp. 479 ss. Sobre a ambiguidade da noção

portanto, um princípio jurídico[45], utilizado em particular no campo do Direito. Quanto ao conceito de dignidade humana (embora também utilizado no campo jurídico com *nuances* específicas[46]), este encontra significação para além do foro jurídico-legalista, revestindo-se também de fundamentação jusfilosófica e podendo igualmente ser catalogado e analisado em âmbitos mais alargados, como os da história, da filosofia, da teologia, da literatura.

Desta diferenciação dá-nos conta Ingo Wolfgang Sarlet do seguinte modo: "Considerando a distinção – embora nem sempre compreendida – entre as noções de dignidade humana (que transcende a dignidade da pessoa individualmente considerada) e dignidade da pessoa humana, parte-se aqui da premissa (de resto, praticamente lugar comum) de que em função da dignidade que lhe é atribuída, cada ser humano é único e como tal titular de direitos próprios e indisponíveis."[47] Ou seja, em rigor, quando há referência à dignidade da pessoa humana, esta deverá ser entendida no âmbito do enquadramento jurídico-constitucional como princípio do Estado de Direito e referindo-se em particular ao valor irredutível de cada indivíduo *per si*; quando se fala em dignidade humana, poder-se-á ter em conta um campo mais vasto de significação, adotando uma perspetiva moralizante do conceito e nele consagrando todo

---

de pessoa humana, cf. V. D. Almeida, "Sobre o valor da dignidade da pessoa humana", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de* Lisboa, 1, 2005, pp. 626 ss.

[45] A noção de "princípio" na linguagem do Direito é "plurissignificativa", para utilizar a classificação de António Cortês. Pode designar "princípios jurídicos", "princípios gerais de direito", "princípios constitucionais", "princípios fundamentais de Direito". Para uma definição abrangente, o autor dá-nos a seguinte proposta, que perfilhamos para o tema que temos em debate: "Os princípios do Direito são as ideias fundamentais que justificam, ou permitem justificar, um ou mais preceitos oficialmente aprovados, uma série de decisões dos tribunais ou, até, o sistema jurídico na sua totalidade." A. Cortês, *Jurisprudência dos Princípios...*, *op. cit.*, p. 10.

[46] No quadro constitucional existe também a diferenciação entre dignidade da pessoa humana e dignidade humana (esta última não na sua forma de conceito moral, mas igualmente como princípio jurídico). Neste particular, dignidade humana define-se por ser atribuída a casos em que não se pode obter uma avaliação tendo em conta o conceito jurídico de pessoa (ainda ou já não existente, ou ausente), mas em que não se pode obnubilar certa dimensão humana. Cf. Jorge Reis Novais, *A Dignidade da Pessoa Humana* – vol. III: *Dignidade e Ciências da Vida* (no prelo). Paulo Otero resolve esta ambivalência propondo a aproximação e fazendo coincidir ambas as noções sob a mesma designação de "dignidade humana". Cf. P. Otero, *Instituições Políticas...*, *op. cit.*, pp. 544 ss.

[47] I. W. Sarlet, "Dignidade...", *loc. cit.*, p. 947.

o género humano[48]. Esta dupla perspetiva pode ser melhor entendida e clarificada se tomarmos em linha de conta que ao conceito jurídico atual de dignidade da pessoa humana se permite afinal ligar o entendimento mais vasto de dignidade humana, que o antecede, complementa e auxilia, no sentido da busca de uma mais aprofundada compreensão dos seus contornos atuais, a partir de antecedentes de significação em outras áreas das ciências humanas, que não apenas a do terreno jurídico estrito.

Por conseguinte, a dignidade (cuja origem moderna da definição assenta em grande medida na filosofia ética e jurídica de Kant) é, na atualidade, o fundamento dos direitos humanos. Evocado como "valor absoluto"[49], "princípio dos princípios"[50], o conceito de dignidade da pessoa humana é a *Grundnorm*[51] que sustenta todos os outros princípios constitucionalmente consagrados. No enquadramento jurídico-

---

[48] Paulo Otero regista esta distinção do seguinte modo: "A interrogação colocada, procurando saber se se mostra preferível o uso da expressão 'dignidade humana' ou, pelo contrário, 'dignidade da pessoa humana', radica numa postura que associa a primeira destas expressões a uma visão transpersonalista da dignidade, referindo-se esta à humanidade como colectividade que transcende ou ultrapassa os seres concretos que a compõem, enquanto a segunda expressão, sublinhando a ideia de pessoa humana, visaria tratar-se da dignidade do homem concreto e individual." P. Otero, *Instituições Políticas...*, *op. cit.*, p. 546.

[49] Sobre a dignidade como valor absoluto: "Relativamente aberto como todos os outros princípios – até porque a sua concretização se faz histórico-culturalmente – não deixa de encerrar um valor absoluto. Pode haver ponderação da dignidade de uma pessoa com a dignidade de outra pessoa [...], não com qualquer outro princípio ou interesse." J. Miranda, "A Dignidade da Pessoa Humana e a Unidade Valorativa do Sistema de Direitos Fundamentais", *Justitia*, São Paulo, 67 (201), 2010, pp. 364-365.

[50] J. R. Novais, *A Dignidade da Pessoa Humana*, vol. I: *Dignidade e Direitos Fundamentais*, Coimbra: Almedina, 2015, p. 20. Jorge Reis Novais é o autor que entre nós mais se empenhou recentemente em sondar os fundamentos do conceito enquanto princípio constitucional e fundamento de Estado de Direito. Encetou um estudo sistemático do tema, dando contributo de relevo para a sua clarificação no âmbito jurídico. O autor tem em curso uma quadrilogia dedicada à Dignidade da Pessoa Humana, analisada preferentemente sob o ponto de vista jurídico. O primeiro volume intitula-se *A Dignidade da Pessoa Humana: Dignidade e Direitos Fundamentais*, Coimbra: Almedina, 2015; o segundo volume intitula-se *A Dignidade da Pessoa Humana: Dignidade e Inconstitucionalidade*, Coimbra: Almedina, 2016; o terceiro e o quarto volumes (sobre *Dignidade e Ciências da Vida*, e *Dignidade e Consentimento*) encontram-se no prelo. Em curso, e a encerrar este estudo amplo e sistemático do princípio da dignidade, prevê o autor uma publicação conjunta com os contributos de diversos especialistas sobre o tema.

[51] Cf. P. F. Cunha, *O Ponto de Arquimedes: Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2001, p. 212.

-constitucional do Estado de Direito, a grande constelação dos direitos assenta no essencial direito à dignidade como valor absoluto, bastando evocar-se este para que todos os restantes se façam presentes. O constitucionalista Jorge Miranda chega mesmo a designá-lo de "*metaprincípio*", atendendo à seguinte definição: "Característica essencial da pessoa – como sujeito, e não como objeto, coisa ou instrumento – a dignidade é um princípio que coenvolve todos os princípios relativos aos direitos e também aos deveres das pessoas e à posição do Estado perante elas."[52]

Ou seja, e recorrendo ao exemplo da Constituição da República Portuguesa (CRP)[53], esta assenta no princípio da dignidade da pessoa humana e nos direitos fundamentais que abrem desde logo este documento e de que decorrem todos os outros princípios que se seguem. É a partir destes que toda a restante constituição se conjuga, garantido deste modo, de acordo com Gomes Canotilho, o "reconhecimento do *homo noumenon*, ou seja, do indivíduo como limite e fundamento do domínio político da República."[54] Não basta, portanto, evocar a dignidade e os direitos humanos na sua dimensão moral, mas é sim necessário garanti-los positivamente, sob a forma de *direitos fundamentais*, sendo que a sua imposição preludial no enquadramento constitucional de um estado define o seu valor eminente, fazendo deles decorrer todos os outros preceitos da constituição e impondo "consequências jurídicas"[55]. No entanto, não podemos deixar de atentar ao que aponta Jorge Miranda:

> "Não existe, historicamente, uma conexão necessária entre direitos fundamentais e dignidade da pessoa humana. Aqueles sistemas que funcionalizam os direitos a outros interesses ou fins [...] não assentam na dignidade da pessoa humana. Assim como concepções doutrinais de dignidade da pessoa humana, de

---

[52] J. Miranda, "A Dignidade...", *loc. cit.*, p. 364. Referência à dignidade como "*metaprincípio*" na mesma página. Cf. também J. R. Novais, *Os Princípios Constitucionais Estruturantes da República Portuguesa*, Coimbra: Coimbra Editora, 2004, esp. o subcap. "Princípio da dignidade da pessoa humana", p. 51 ss.

[53] Art. 1.º (República Portuguesa): "Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana e na vontade popular e empenhada na construção de uma sociedade livre, justa e solidária." CRP, *in* J. Miranda, *As Constituições Portuguesas...*, *op. cit.*, pp. 563-666.

[54] J. J. G. Canotilho, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7.ª ed., Coimbra: Almedina, 2003 [reimpr.], p. 225.

[55] *Ibidem*, p. 377.

matriz religiosa ou filosófica, podem não ser acompanhadas – e não o foram até ao final do século XVIII – de catálogos de direitos fundamentais."[56]

Existe, portanto, um salto epistemológico a ter em conta quando se fala em dignidade da pessoa humana no entendimento atual do Estado de Direito, e princípio sobre que repousa a garantia dos direitos humanos, por oposição ao conceito mais amplo e precursor de dignidade humana[57]. No entanto, os caminhos de signifi-

---

[56] J. Miranda, "A Dignidade...", *loc. cit.*, p. 360.

[57] Ao mesmo tempo, importa lembrar para este entendimento sinótico o facto de que o conceito de dignidade emergiu no discurso dos direitos e mostrou-se como seu fundamento especialmente na sequência da consagração da DUDH, estabelecida em 1948, no rescaldo do dramático quadro da Segunda Guerra Mundial. Cf. J. Habermas, "O conceito de dignidade humana", *Um Ensaio sobre a Constituição da Europa*, Pref. José Joaquim Gomes Canotilho, Lisboa: Edições 70, 2012, p. 29. É a partir de então que se dá a progressiva emergência do princípio da dignidade como fundamento absoluto dos direitos humanos, por via de contributos fundamentais provindos de diversas correntes histórico-filosóficas e religiosas. No entanto, é preciso fazer notar que, e de acordo com Jürgen Habermas, "a alteração das circunstâncias históricas se limitou a tematizar e a tornar consciente algo que estava implícito nos direitos humanos desde o início – nomeadamente, a substância normativa da igual dignidade humana de cada um que os direitos humanos soletram, por assim dizer." *Ibidem*, p. 33 No mesmo sentido J. R. Novais, *A Dignidade...*, op. cit., vol. 1, p. 26. De notar também que, pela frequente evocação do conceito no âmbito do Estado de Direito, em que se enquadra formalmente grande parte das sociedades contemporâneas, encontramos neste campo, com maior facilidade, uma mais alargada sistematização do seu significado. Cf. *e.g.*, A. Barak, *Human Dignity: The Constitutional Value and the Constitutional Right*, Cambridge: CUP, 2015; I. W. Sarlet (org.), *Dimensões da Dignidade: Ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*, 2.ª ed., Trad. Ingo Wolfgang Sarlet *et alii*, Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2009. Não obstante, encontram-se propostas de definição que alargam o seu sentido para fora da perspetiva estritamente legalista e que enriquecem as perspetivas de análise em torno do tema da dignidade e dos direitos humanos. Damos conta apenas de dois exemplos mais recentes de definições que extrapolam o campo jurídico *strictu sensu* e subsidiam-se de elementos filosóficos, históricos, sociológicos e psicológicos para as suas propostas. Partindo principalmente do campo da psicologia e atendendo à experiência no âmbito dos Conflitos Internacionais, Donna Hicks propõe um "novo modelo de dignidade", encabeçado pela seguinte definição: "Dignidade é um estado interior de paz que se atinge através do reconhecimento e da aceitação do valor e da vulnerabilidade de todos os seres vivos." D. Hicks, *Dignidade: O Papel que Desempenha na Resolução de Conflitos*, Pref. Desmond Tutu, Trad. Fernanda Barão, Lisboa: Editorial Bizâncio, 2013, p. 21. Esta autora aborda o tema dividindo a sua obra em "os dez elementos essenciais da dignidade" e "as dez tentações de violar a dignidade". No primeiro tópico inclui: aceitação da identidade; inclusão; segurança; reconhecimento; aprovação; imparcialidade; benefício da dúvida; compreensão; independência; responsabilidade. No segundo tópico inclui:

cação que o conceito de dignidade foi percorrendo, de que daremos conta sempre que necessário, não deixam de configurar uma busca incessante por um lugar particular de respeito, liberdade e justiça consagrado ao homem na sua mundividência, com vista à sua plena realização. Este lugar especial de cada *ser humano* constitui o *mínimo denominador comum* da equação dos direitos, pelo qual deve passar toda e qualquer teoria e prática na fundamentação e salvaguarda dos mesmos. Michael Walzer chama-lhe "minimal and universal moral code"[58]. Por sua vez, José Carlos

---

morder o isco; salvar a face; fugir às responsabilidades; procurar a falsa dignidade; procurar a falsa segurança; evitar o conflito; escolher o papel de vítima; resistir à opinião dos outros; culpar e envergonhar os outros para fugir à própria culpa; criar falsas intimidades contando mexericos aviltantes. Na introdução anuncia "um novo modelo de dignidade". No final do livro, a terceira parte refere "como curar as relações com dignidade". O conceito de dignidade para Hicks: "Ouvir histórias das mulheres khmer e testemunhar a sua alegria, ao tomarem conhecimento dos seus direitos nos termos da nova constituição cambojana, marcou-me de forma indelével. Senti a força por trás da escuta verdadeiramente atenta e observei os poderosos efeitos de ver, ouvir e reconhecer os outros por aquilo que tinham sofrido. Percebi que oferecer cuidados e atenção a pessoas que tinham suportado atrocidades indescritíveis as ajudava a recuperar o sentido de valor intrínseco. Acredito agora que oferecer cuidados e atenção é a base para tratar as pessoas com dignidade. Entendi que, quando o ultraje nos despedaça, a dignidade pode voltar a reconstruir-nos. A dignidade tornou-se para mim a lente através do qual o mundo passou a ter sentido." *Ibidem*, p. 21. Para Peter Bieri, a dignidade é "um modo de viver" ("a way of living"): "A dignidade não é uma coisa, mas muitas. O que importa é compreender como, na vida de um ser humano, estas muitas coisas se relacionam entre si. Se uma pessoa tenta dizer o que dela julga perceber, torna-se, involuntariamente, alguém que traça um extenso mapa da existência humana. A falta de modéstia que isto implica é inevitável, e portanto, assim espero, pode ser perdoada." P. Bieri, *Human Dignity: A Way of Living*, Transl. Diana Siclovan, Cambridge-Malden: Polity Press, 2017. Em epígrafe à presente obra, Bieri avança com uma definição da dignidade pela boca do seu pseudónimo Pedro Vasco de Almeida Prado (*Sobre o que é Importante*, Lisboa, 1901): "A dignidade não é uma coisa, mas muitas. O que importa é compreender como, na vida de um ser humano, estas muitas coisas se relacionam entre si. Se uma pessoa tenta dizer o que dela julga perceber, torna-se, involuntariamente, alguém que traça um extenso mapa da existência humana. A falta de modéstia que isto implica é inevitável, e portanto, assim espero, pode ser perdoada." Estas abordagens ensaiadas fora do campo jurídico onde a noção de dignidade obtém uma maior atenção permitem assegurar que é possível bem como necessário encontrar visões complementares e interdisciplinares capazes de enriquecer os estudos sobre este complexo conceito, em estreita relação com a temática dos direitos humanos. Da mesma forma se releva que, para uma cartografia do sentido da dignidade, será também necessário perscrutar os diversos caminhos percorridos e as diversas significações que o étimo foi adquirindo, até chegarmos aos nossos dias.

[58] M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, p. 24.

Vieira de Andrade chama "património espiritual comum da humanidade"[59] ao conjunto dos direitos fundamentais básicos que constituem a noção de dignidade humana. Porém, a dificuldade de se definir esse mínimo denominador com a máxima precisão é manifesta. Como refere Jorge Reis Novais, se quiséssemos fazê-lo, por exemplo, apenas a partir de uma perspetiva cristã, rapidamente se conseguiria encontrar uma definição, no entanto, refletiria apenas uma perspetiva particular, não universalizante. Assim, a noção atual de dignidade, cuja consciencialização pode ser identificada no longo curso da história das ideias, tem sido interpretada como desempenhando o papel unificador das diversas doutrinas de defesa do ser humano. Neste sentido, acompanhamos Charles Beitz:

> "Although perhaps there was no very precise public articulation of the idea of human dignity at a critical time in the development of international human rights doctrine, this would not show that it played no formative role. Instead, we should understand the framing of international human rights as part of a process of making explicit an idea whose wide implicit recognition was revealed in a variety of responses to some distinctive types of historical experience."[60]

O reconhecimento alargado da noção de dignidade na atualidade, não apenas através da sua aplicação como princípio jurídico fundamental do Estado de Direito, mas também por meio de uma ampla vulgarização no contexto do discurso dos direitos, poderá ser, portanto, um ponto de chegada na construção de um conceito que de algum modo já se encontrava latente. Este ponto de síntese a que hoje se chegou, que tantas vezes passa por evocar liminarmente a dignidade sem especificação do seu conteúdo, como uma espécie de bengala retórica, ou mesmo – diremos nós – como um *conceito placebo*, não faz jus, porém, à tessitura complexa que preside ao entendimento global do seu alcance. Longe de ser um conceito vazio, a ideia de dignidade é fundamental para o entendimento pleno dos direitos humanos, enquanto seu prin-

---

[59] Assim reflete Vieira de Andrade: "Há um conjunto de direitos fundamentais, do qual decorrem todos os outros: o conjunto dos direitos que estão intimamente ligados à *dignidade* e ao valor da *pessoa* humana e sem os quais os indivíduos perdem a sua qualidade de homens. E, esses direitos (pelo menos, esses) devem ser considerados 'património espiritual comum da humanidade' e não admitem, hoje, nem mais de uma leitura, nem pretextos económicos ou políticos para a violação do seu conteúdo essencial." J. C. V. Andrade, *Os Direitos Fundamentais...*, *op. cit.*, p. 36.

[60] C. R. Beitz, "Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing but a Phrase?", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 41, summer 2013, pp. 259-290.

cípio unificador[61]; carece é, do nosso ponto de vista, de ser continua e profundamente analisada e interpretada, para o seu melhor entendimento, partindo de múltiplas dimensões (históricas, filosóficas, jurídicas, sociológicas, políticas, culturais) que configuram e reconfiguram continuamente a realidade humana e os seus plurais significados[62]. Será, portanto, assente nesta mesma noção de valor unificante entre todos os seres humanos, a qual despontou sob diversas formas, que se torna possível ligar diversos pontos da história da humanidade e refletir sobre eles à luz da presente temática. *A contrario*, o que poderá aproximar, por exemplo, a reflexão racionalizante sobre condição humana nas tragédias gregas à luta contra a opressão e contra formas discriminatórias derivadas do nascimento, com vista à liberdade e à igualdade, no seio das sociedades de Antigo Regime e efetivando-se na Revolução Francesa? Ou, em contexto português, o que nos permitirá ligar o choque resultante do processo de expansão europeia e encontro com outros povos, ao olhar crítico sobre a escravização e apropriação de soberanias distantes, no processo moderno da dominação do homem pelo homem? Ou a recusa (a maior parte das vezes latente) da ação persecutória do Santo Ofício a indivíduos e grupos, à emergência paulatina de uma reflexão crítica sobre escravatura e cativeiro, e ao questionamento sobre a adequação entre méritos, cargos e dignidades no seio de uma sociedade estratificada, com vista à unificação de tão amplo espectro de temas sob a égide da atual designação de direitos humanos? Será este esforço de perscrutação analítica que pretendemos também descortinar e evidenciar na presente edição.

Deste modo pretendemos também evidenciar a importância de uma progressiva consciencialização e elaboração intelectual, de igual modo na senda do que

---

[61] Miguel de Unamuno assim destacou o valor subjacente a este conceito: "Si se pudiera apreciar la diferencia que hay entre los individuos humanos, tomando cual unidad de medida el valor absoluto del hombre, se vería, de seguro, que la tal diferencia nunca pasaría de una pequeña fracción. Por supuesto, lo general es que tales diferencias sean cualitativas, no cuantitativas. Así como no apreciamos el valor del aire, o el de la salud hasta que nos hallamos en un ahogo o enfermos, así al hacer aprecio de una persona olvidamos con frequência el suelo firme de nuestro ser, lo que todo tenemos de común, la *humanidade*, la verdadeira humanidade, la cualidad de ser hombres, y aun la de ser animales y ser cosas. Entre la nada y el hombre más humilde, la diferencia es infinita, entre este y el génio, mucho menor de lo que una naturalísima ilusión nos hace creer." M. Unamuno, *La Dignidad Humana*, 7.ª ed., Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1976, p. 11.

[62] Cf. B. Dumont, M. Ayuso, D. Castellano (dir.), *La Dignité Humaine: Heurs et Malheures d'un Concept Maltraité*, Paris: Pierre-Guillaume de Roux, 2020.

Vergílio Ferreira demonstrou, e que destacámos em epígrafe supra. Recordamos liminarmente: "Os direitos não surgem quando um reformador os pregou, mas quando abriu nele a consciência do direito a esses direitos."[63] Propomos, portanto, mais do que uma história dos direitos humanos, uma *história da consciencialização para os direitos humanos*[64]. Gomes Canotilho dá-nos pistas nesse sentido:

> "Em geral, costuma fazer-se um *corte histórico* no processo de desenvolvimento da ideia de direitos fundamentais, conducente a uma separação absoluta entre duas épocas: uma, anterior ao *Virginia Bill of Rights* (12-06-1776) e à *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (26-08-1789), caracterizada por uma relativa *cegueira* em relação à ideia dos direitos do homem; outra, posterior a esses documentos, fundamentalmente marcada pela chamada *constitucionalização* ou *positivação* dos direitos do homem nos documentos constitucionais."[65]

Ressalva, no entanto, o jurista que este processo histórico "não é assim tão linear", sendo importante ter-se em conta os diversos "*momentos de consciencialização* do problema dos direitos do homem", que remontam à época das principais declarações, desde a Antiguidade Clássica[66]. Os textos que nos vão dando pistas no sentido da descoberta

---

[63] V. Ferreira, "Pena de Morte...", *loc. cit.*, p. 26.

[64] Emilio Betti alerta, no entanto, para as diferenças encontradas entre a interpretação jurídica e a interpretação histórica do direito, e para o cuidado aos riscos que se apresentam perante ao segundo modelo de interpretação: "O interesse em indagar o valor representativo implícito de comportamentos práticos surge com particular intensidade no jurista e no historiógrafo, naturalmente com uma diferença de orientações, que é determinada pelo diferente ofício de um e outro. No jurista, o interesse surge maciçamente em relação à interpretação de usos e costumes, de práticas constitucionais e administrativas, de negócios jurídicos, dos quais os comportamentos em questão constituem a espécie, os elementos integrantes ou esclarecedores, ou seja, indícios de um modo de ver e, portanto, de uma interpretação autêntica, que os próprios autores dão com o fato ao preceito por eles realizado. No historiógrafo, um interesse análogo, mas orientado de maneira diferente, nasce do fato de que os comportamentos práticos, pela própria ausência de uma finalidade representativa consciente, são os indícios ou os sintomas mais genuínos e sinceros que denunciam a mentalidade dos autores: nele nasce o interesse relativo à tarefa de reconstruir, o modo real de conceber e entender os problemas, cuja enunciação teórica pode ser anulada pela interferência de tendências deformadoras e por um interesse pela falta de sinceridade." E. Betti, "As categorias civilistas da interpretação", *Interpretação da Lei e dos Atos Jurídicos: Teoria Geral e Dogmática*, Trad. Karina Jannini, São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. XXXVI-XXXVII.

[65] J. J. G. Canotilho, *Direito Constitucional...*, *op. cit.*, p. 380.

[66] Cf. *ibidem*.

de uma dignidade humana, de uma igualdade presente entre todos os homens e povos, de uma liberdade individual, de determinada noção de humanidade que abraça todos os seres humanos, independentemente da sua idiossincrasia, e que enformam a história do pensamento ocidental, dando lugar à proclamação e à consagração, sob a forma normativa, de direitos inalienáveis atribuídos a todos os seres humanos, são as fontes de uma cultura em contínuo desenvolvimento para a emancipação humana de todas e quaisquer cadeias que tornaram, na linha do tempo, o humano menos humano[67].

III. Especificidade portuguesa, arco temporal e perspetivação temática

> [...] Portugal foi e é terreno úbere para o florescimento dos Direitos.
>
> PAULO FERREIRA DA CUNHA[68]

Em estudo de âmbito jurídico sobre a relação entre direitos humanos e cidadania europeia, António José Fernandes dedica um capítulo a averiguar a possibilidade, ou não, de se poder falar em direitos e sua garantia ao longo da história de Portugal. Repartindo este andamento em diversas épocas – da fundação ao fim do Antigo Regime; a partir da constituição vintista; durante o Estado Novo; da Constituição de 1976 até ao presente –, e com particular referência ao primeiro período mencionado, reflete o jurista:

---

[67] Esta consciencialização, em grande medida ligada durante largo tempo a uma moral religiosa, enraizar-se-á cada vez mais na necessidade de um posicionamento ético, tentando a conciliação ecuménica entre todos com base na dignidade humana: "A história dos direitos do homem é assim a história da *invenção do Homem* pelos homens, ou seja, da *invenção do sujeito ético*, que está para o campo dos valores e o foro da consciência como o *sujeito epistémico* para o campo dos conhecimentos e o domínio da ciência. O sujeito ético é o sujeito *reconhecido* e *projectado* para além da diversidade cultural, religiosa, nacional, social, das diferenças de etnia, de sexo, de idade ou outras do sujeito empírico, sociológico, psicológico e epistemológico. Na medida em que têm como fundamento e finalidade a *qualidade* de ser humano – ou seja, a *dignidade humana* como atributo que está acima das circunstâncias individuais – os direitos do homem são reconhecidos como *património ético comum da Humanidade*. São o *santuário* de um mundo cada vez mais fragmentado mas interdependente e carecido de Ética." A. R. Monteiro, *O Direito à Educação*, Lisboa: Livros Horizonte, 1998, p. 49.

[68] P. F. Cunha, *Teoria da Constituição* – vol. II: *Direitos Humanos | Direitos Fundamentais*, Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 2000, p. 206.

> "Um Estado que pratica ou permite a prática da escravatura, que tolera o tráfico de escravos, que discrimina os seus nacionais com base no estado social em que cada um se integra, e que institui e mantém em funcionamento uma máquina destinada a perseguir e a castigar hereges, os relapsos e os homens cultos e de espírito livre que denunciam a prepotência dos poderosos e os métodos por estes utilizados para se preservarem no poder e usufruírem das regalias e das benesses que este lhes proporciona, não pode inscrever-se no grupo de Estados abertos à consagração e salvaguarda dos direitos humanos." [69]

Na sequência desta reflexão conclui: "Logo, parece-nos não ser possível falar-se em direitos do homem e da cidadania em Portugal no longo período que vai da sua fundação até à revolução liberal do primeiro quartel do século XIX."[70] De facto, constituiria quadro inexato aquele que procurasse afirmar que, em Portugal, antes do advento do constitucionalismo, e da fixação, no quadro político, dos direitos individuais, se viviam e garantiam os direitos do homem. Neste sentido, e como já deixámos expresso acima, não será nosso intento incorrer numa tentativa anacrónica de evocar a elaboração dos direitos humanos em Portugal; antes pretendemos compreender em perspetiva histórica, pela sua expressão no quadro da cultura portuguesa, a assunção deste conceito tão fundamental para as sociedades contemporâneas. Para tal, considerando o *corpus* documental de que daremos nota mais à frente, avançamos com a hipótese de que será possível traçar uma história fundamentada para os direitos humanos em Portugal, na justa medida em que diversas fontes, como veremos, evidenciam pensamento de cariz humanizante e universalista, refletindo em grande medida a afirmação de uma dignidade humana independente de tempos e espaços, bem como documentam, ainda que em avanços e recuos, a fixação na lei de determinados direitos individuais, materialização prática do princípio arquetípico dos direitos do homem, em especial no dealbar da época contemporânea, de transição entre o Antigo Regime e a novel era constitucional.

---

[69] A. J. Fernandes, *Direitos Humanos e Cidadania Europeia: Fundamentos e Dimensões*, Lisboa: Almedina, 2004, p. 165. Esta citação enquadra-se no capítulo especialmente dedicado à temática dos direitos humanos em Portugal em perspetiva histórica, intitulado "Direitos do Homem e Regimes Políticos em Portugal" (pp. 157-204), concluindo o subcapítulo dedicado ao tópico "Da fundação do reino à revolução liberal" (pp. 158-165).

[70] *Ibidem*.

O arco temporal escolhido levar-nos-á de 1755 a 1867. Justificamos esta nossa escolha – sempre tendo em consideração que "toda a história é escolha"[71] – pela tentativa de encontrarmos dois marcos relevantes para a configuração temática dos direitos humanos em Portugal[72]. O termo *a quo* remete para a promulgação da lei de liberdade dos índios concedida por Pombal, que tem vindo a ser considerada precursora de uma época que se lhe seguiria de abolicionismos nos diversos territórios subordinados às potências europeias; o termo *ad quem* refere-se à proclamação da lei de abolição da pena de morte em Portugal, aclamada como pioneira no quadro internacional e passo determinante para a salvaguarda do direito à vida. Assim sendo, tomamos como pontos de referência de início e de término duas datas representativas que se referem à promulgação de leis as quais, no quadro de uma história para os direitos humanos, plasmam de forma decisiva em Portugal, do nosso ponto de vista e como pretendemos demonstrar, marcos a ter em conta não apenas para o contexto nacional, mas que compõem ao mesmo tempo, de forma patente, o movimento de afirmação global dos direitos humanos compreendido na sua longa duração[73]. Escolhemos também marcos legais por representarem um ponto de chegada de reflexão e ponderação, vertido e fixado em norma jurídica.

O nosso trabalho encontra-se dividido em três partes, sendo as duas últimas dedicadas por inteiro ao caso português. Não obstante, numa primeira parte propomos um bosquejo desde a Antiguidade sobre a emergência de um pensamento em abertura para os direitos humanos, bem como na permanência de um pensamento jusnaturalista, a adquirir paulatinamente a sua expressão racionalizante a partir da Época Moderna, considerando marcos históricos representativos e tidos como fundamentais para a afirmação de direitos, em sincronia com a análise de quadros filosóficos e literários, uma vez que nestes (especialmente para o caso da Antiguidade Clássica) subjaz boa parte do conhecimento que temos das épocas mais recuadas. O nosso objetivo, em três capítulos, que considerarão a época clássica e judaico-helenística,

---

[71] L. Febvre, *Combates pela História*, 3.ª ed., Trad. Leonor Martinho Simões e Gisela Moniz, Lisboa: Editorial Presença, 1989.

[72] Para um conjunto de estudos e de textos pioneiros representativos de afirmação da igualdade e da dignidade humana na cultura portuguesa, tenha-se em conta o vol. 14, da coleção *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa* (*OPCP*), dirigida por José Eduardo Franco e Carlos Fiolhais e publicada pelo Círculo de Leitores, volume que seguiremos com particular atenção para algumas das fontes selecionadas.

[73] Cf. C. A. Aguirre Rojas, "A longa duração: *In illo tempore et nunc*", *Revista de História das Ideias*, vol. 18, 1996, pp. 389-417.

a época medieval e a época moderna, é traçar um percurso propedêutico representativo e abordar criticamente neste andamento alguns dos debates mais relevantes para o nosso tema, tendo em consideração a economia do texto que pretendemos apresentar. Estamos cientes de que a nossa opção constitui um risco à coerência de uma investigação que pretende ser (e o seu título assim o plasma) a análise e interpretação da elaboração dos direitos no caso português para o período referido. Contudo, pretendemos esboçar o itinerário de um pensamento humanizante desde os seus primórdios na cultura ocidental, no sentido de conseguirmos enquadrar a nossa reflexão nesta mesma linha de consciencialização e de paulatina afirmação e defesa da dignidade humana. Igualmente de destacar que o panorama português bebeu em muito nas teorizações e práticas internacionais, ainda que seja possível surpreender, e esse também é um dos nossos objetivos, pensamento original nesta apreciação diacrónica que agora encetamos, visando de igual modo complementar, de algum modo, abordagens parciais sobre a temática. Suplementarmente, pretendemos também com esta primeira parte preludial compulsar e relevar, a partir das fontes, passos tantas vezes citados em estudos sobre direitos humanos, mas inúmeras vezes de modo indireto, sem recurso aos seus textos originais, nem confrontação com os mesmos.

A segunda e a terceira partes estão organizadas em composição janiforme, ou seja, delimitando duas épocas que, apesar de adjacentes, podem ser analisadas como contrastantes entre si, pelo modo como nelas iremos surpreender a expressão dos direitos. Para tal, recorremos à noção de *mudança de paradigma*, que nos ajudará a determinar o eixo a partir do qual se constrói também a presente exposição analítica. Neste sentido, daremos conta dessa mudança de paradigma no ano axial de 1820, marco cronológico de entrada na época constitucional em Portugal, que consagrará a afirmação formal dos direitos individuais em âmbito político-jurídico, deixando para trás o quadro de Antigo Regime. De um tempo marcado em grande medida pela figura dos deveres, configurados *maxime* nos deveres para com Deus e para com os soberanos, transita-se para uma época caracterizada, em vários dos seus discursos, em favor dos direitos proclamados contra o despotismo de séculos, de aliança entre o Trono e o Altar. Assiste-se ao suplantar do Reino de Deus por um reino dos homens, instituído sobre a Terra, de soberania humana, e contrastante com o poder absoluto e divino dos reis[74].

---

[74] Cf. R. Brague, *Le Règne de l'Homme: Genèse et Échec du Projet Moderne*, [Paris]: Gallimard, 2015.

Neste sentido, adotando esta composição bipartida com respeito ao conjunto da segunda e da terceira partes da presente edição, corresponderá, portanto, à segunda parte a sistematização, análise, interpretação e problematização das fontes respeitantes ao período que vai de 1755 a 1820. Por um lado, pretendemos acompanhar o pensamento e as obras de determinados autores que vão dando conta da necessidade de abertura dos espíritos à afirmação dos valores da tolerância, da liberdade de consciência, de pensamento, e da necessidade de se abolirem desigualdades profundas e desumanizantes que persistem na sociedade coeva, por outro pretendemos sinalizar, descrever, analisar e problematizar alguns dos principais marcos legais estabelecidos no quadro das políticas de Antigo Regime, até ao advento da era constitucional, compreendendo-os e assinalando-os enquanto passos fundamentais para a fixação paulatina de políticas que podem ser justificadas como precursoras e subsidiárias para o estabelecimento dos direitos individuais. Especial foco de interesse encontramos nas políticas josefinas-pombalinas e decorrente atividade doutrinária e legislativa, no quadro do despotismo iluminado levado a cabo durante o reinado de D. José I, sob a égide de Sebastião José de Carvalho e Melo, onde concentraremos boa parte da nossa atenção, também por ser este um período considerado determinante de preparação para o Estado moderno em contexto nacional. Este andamento encontrar-se-á repartido por oito capítulos, de progressão diacrónica, mas atendendo a núcleos temáticos que justificaremos como determinantes para a consciencialização no plano das ideias, a materialização no plano das práticas, e a cristalização/fixação no âmbito legal de um processo de emancipação humana que se identifica emergente também dentro das fronteiras do reino. Parte-se de uma perspetivação antropológica no quadro das Luzes (cap. 1), observa-se a emergência de um jusnaturalismo de feição eclética, assente no primado da razão, princípio de aproximação universal entre os homens (cap. 2), perscruta-se o projeto político pombalino no que toca à integração de determinados ideais iluministas de tónica racionalizante, humanizante e igualitarizante no quadro do despotismo esclarecido (cap. 3), analisam-se os passos preliminares para a afirmação de um direito à educação, via fundamental para a edificação de um *homem novo* (cap. 4), assinalam-se também algumas práticas políticas de sinal contraditório face à noção de humanidade e de aproximação entre todos os homens veiculada pelo espírito das Luzes, com especial relevo para a questão jesuítica, pela relevância político-religiosa de que se revestiu e consequências que acarretou (cap. 5), dá-se conta de

uma gradual afirmação da tolerância e das liberdades de consciência e religiosa, em combate aberto às desigualdades sociais fomentadas pelos mecanismos de controlo religioso (cap. 6), perspetiva-se o início dos debates e das concretizações abolicionistas, que virão a ter mais larga expressão ao longo de Oitocentos, mas que em Setecentos contam com o seu prelúdio, assentes em grande medida nos discursos sobre a igual humanidade do escravo, bem como sobre o sentido de integração das populações indígenas no projeto civilizador da metrópole (cap. 7), identificam-se algumas das vias de difusão dos direitos do homem em território nacional, bem como os influxos potenciados pelas revoluções atlânticas e pelo êxito constitucional de Cádis, numa receção em grande medida latente, mas de efeitos determinantes, dessas ideias consideradas subversivas (cap. 8).

A terceira parte principia com a Revolução vintista, momento inaugural da monarquia constitucional, *tempo novo*, que traz no seu bojo as promessas de *liberdade, segurança, propriedade*, e a consagração, desde logo nas *Bases* da Constituição (1821), dos aclamados "direitos individuais dos Portugueses". As fontes a compulsar perspetivam-nos, no entanto, um distanciamento, por vezes abissal, entre os direitos *de jure* e os direitos *de facto*, com constantes dissensões entre a teoria e as práticas, bem como denotando renovados mecanismos de segregação cívica e política patenteados no plano de uma sociedade agora organizada em classes e coibindo assim grande parte dos portugueses do exercício de uma cidadania de plenos direitos. Esta terceira parte, que intentará dar também conta destas e de outras tensões desvirtuadoras do sentido utópico veiculado por essa nova era constitucional, proclamadora de direitos e garante da liberdade, organiza-se de igual modo em oito capítulos, que principiarão por colocar em evidência a nova era dos direitos (cap. 1), com a aclamação em território nacional dos "direitos individuais dos portugueses" assentes nos princípios constitucionais de liberdade, segurança e propriedade (cap. 2), evidenciar-se-ão, no entanto, desde cedo, as tensões entre direitos idealizados e direitos possíveis no quadro de uma cidadania afinal de limites estreitos em matéria de direitos civis e políticos (cap. 3), dar-se-á conta do novo alento dado ao campo da educação e da instrução nomeadamente também como via para a igualdade (cap. 4), analisar-se-á representativamente alguns debates abolicionistas e seus resultados para as políticas de libertação de escravos (cap. 5), relevar-se-á o papel crescente de assistência à existência desvalida pela parte de instituições ligadas à Igreja, como as misericórdias ou as ordens religiosas, bem como o sentido filantrópico que emer-

girá na assistência prestada de modo reforçado pelo Estado (cap. 6), registar-se-á o despontar de uma luta pelos direitos sociais, motivada em boa medida pelos ecos revolucionários de 1848 (cap. 7), identificar-se-á, por fim, uma paulatina dignificação da vida humana, pontificada no final deste percurso pela análise da lei, considerada pioneira, de abolição da pena de morte, em 1867 (cap. 8).

IV. Estado da Arte

O profícuo labor com que se tem trabalhado sobre a temática dos direitos humanos na atualidade torna-se diretamente proporcional à literatura, de ampla teorização ou abordagem na especialidade, a ela dedicada que surge a um ritmo vertiginoso no mundo editorial. A diversidade de perspetivas e interpretações sobre este tema candente dos nossos dias tem-se refletido sobremaneira na publicação de ensaios, de estudos gerais, de revistas científicas, de obras coletivas agregadoras do labor de especialistas das mais diversas áreas que abordam o tema a partir do seu campo privilegiado de investigação, e também dos mais diversos formatos de difusão do tema, desde a incursão jornalística ao texto divulgativo[75]. O panorama editorial em Portugal também tem vindo a acompanhar esta tendência, facto que tem animado os estudos em língua materna neste campo, nos últimos anos.

No que concerne à moldura de investigação por nós apresentada para esta publicação, considerando o arco temporal e o tratamento diacrónico do tema conforme já exposto, demos conta de que não existe até ao momento de conceção deste trabalho nenhum título que assim a proponha. Os estudos que têm vindo a lume trabalham com grande profundidade e rigor temas fundamentais para a compreensão do florescimento dos direitos, e irão determinantemente ser luminares condutores para o presente trabalho em demarcadas áreas, mas constituem apenas visões par-

[75] Os títulos em direitos humanos têm suscitado interesse editorial por todo o globo, destacando-se naturalmente, pela qualidade e prestígio dos seus nomes, por exemplo, os livros saídos do prelo de casas-editoras como Brill, Oxford University Press, Presses Universitaires de France, Routledge. De manifesta importância se têm também revelado as revistas científicas da especialidade, entre as quais refiram-se, por exemplo, *Human Rights Quarterly*, *Humanity: An International Journal of Human Rights*, *Humanitarianism, and Development*, *Journal of Human Rights*, *Revista Brasileira de Direitos Humanos*, *Révue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, *The International Journal of Human Rights*. Para outras referências, ter em conta o Projeto Muse: https://muse.jhu.edu/.

celares da problemática que pretendemos explorar, quer em conteúdo, quer em extensão temporal, tendo em conta o âmbito crono-temático a que nos propomos.

Em Portugal, os contributos de Pedro Calafate e Viriato Soromenho-Marques são referências incontornáveis para o estudo dos direitos humanos, em particular em concertação com as áreas da Filosofia Política, da Filosofia do Direito e da Cultura. A Obra de Viriato Soromenho-Marques aprofunda, em perspetiva internacional, temas como o constitucionalismo, o federalismo, a cidadania. São de realçar *A Revolução Federal*; *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*; *A Era da Cidadania*; *Direitos Humanos e Revolução*, entre outros[76]. A Obra de Pedro Calafate incide sobre os primórdios da elaboração de um pensamento jusfilosófico de abertura para os direitos subjetivos em contexto português na época da expansão marítima, no contacto com os povos ultramarinos; destaque necessário também ao estudo sistemático de figuras-chaves para a caracterização da época josefina-pombalina, e suas obras. Tenham-se em conta a *História do Pensamento Filosófico Português*; e os três volumes sobre a *Escola Ibérica da Paz*[77].

No que diz respeito a estudos localizados de autores e obras e sua ligação direta com a temática dos direitos humanos na cultura portuguesa, são de salientar, para o caso de António Vieira, sj, o contributo manifesto de José Eduardo Franco e de Pedro Calafate, na *Obra Completa do Padre António Vieira*, sj, que trouxe a lume um volume alargado de textos precursores do pensamento de cariz utópico que os direitos humanos postulam, bem como textos introdutórios aos mesmos, que constituem um ponto de síntese acurada da expressão deste tema candente na Obra vieiriana[78], assim como os contributos de Helena de Castro, e de Elisabete

---

[76] V. Soromenho-Marques, *A Revolução Federal: Filosofia Política e Debate Constitucional na Fundação dos EUA*, Lisboa: Colibri, 2002; *idem*, *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, Lisboa: Colibri, 1998; *idem*, *A Era da Cidadania*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1996; *idem*, *Direitos Humanos e Revolução: Temas do Pensamento Político Setecentista*, Lisboa: Colibri, 1991.

[77] Cf. P. Calafate (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*, 3 vols., Coimbra: Almedina, 2015 e 2020; *idem* (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, 7 vols., Lisboa: Caminho, 1999-2004.

[78] Cf. P. A. Vieira, *Obra Completa Padre António Vieira*, Dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, 30 vols., Lisboa: Círculo de Leitores, 2013 (a partir de agora, abreviadamente, *OCPAV*). Vejam-se, nomeadamente, os volumes concernentes aos escritos sobre os índios, mas também os escritos políticos, bem como os textos de cariz profético, *A Chave dos Profetas* e a *História do Futuro*, em que Vieira desenvolve o seu projeto utópico do Quinto Império.

Martins[79]; para Bocage, Álvaro Arranja ou Daniel Pires[80]; para Garrett, Rui Guimarães[81]. Salientamos, recentemente saído do prelo, também de José Eduardo Franco, em codireção com Carlos Fiolhais, o volume inserido na coleção *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa*, que concerne em particular aos *Primeiros Textos sobre Dignidade e Igualdade Humana*, resultado editorial que vem em boa medida ao encontro da perspetiva que perfilhamos sobre a temática dos direitos humanos para o período que propomos no contexto da cultura portuguesa[82].

Sobre conceitos particulares, mas determinantemente subsidiários da problemática dos direitos do homem, recorreremos aos incontornáveis e sistemáticos trabalhos de âmbito histórico-jurídico, em torno da ideia de Liberdade, de Isabel Banond de Almeida[83]; em torno dos conceitos de "escravo", "liberto" e "serviçal", de Margarida Seixas[84]; em torno dos direitos sociais, de Susana Antas Videira[85]; para a História do Direito Internacional e suas relações com o alargamento do perímetro mundial da ideia dos direitos do homem, o contributo de Pedro Caridade de Freitas[86]. Fundamentais para o estudo das articulações entre direitos e lei, e sua elaboração na dialética entre a História e o Direito, constituíram-se as obras de An-

---

[79] H. Castro, "A problemática dos Direitos Humanos na crítica de Vieira à Inquisição", *in* J. E. Franco, (coord.), *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*, Lisboa/Florianópolis: Esfera do Caos, 2009; E. M. F. Martins, *Padre António Vieira: Precursor dos Direitos Humanos em Portugal* [texto policopiado], Orient. Rui Guimarães, Tese de Mestrado, Cultura Portuguesa, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real, [s.n.], 2005.

[80] D. Pires, *Bocage ou o Elogio da Inquietude*, Lisboa: INCM, 2020; Á. Arranja, *Bocage, a Liberdade e a Revolução Francesa*, Setúbal: Centro de Estudos Bocageanos, 2003.

[81] R. D., Guimarães, *Linguagem e Cultura dos Direitos Humanos em Portugal: Garrett, um Doutrinador dos Direitos Humanos*, Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2001.

[82] Cf. *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Dignidade e Igualdade Humanas*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2019.

[83] Cf. I. B. Almeida, *A Ideia de Liberdade Em Portugal: Do Contratualismo Absolutista às Sequelas do Triénio Vintista*, Coimbra: Almedina, 2012.

[84] Cf. M. Seixas, *Pessoa e Trabalho no Direito Português (1750-1878): Escravo, Liberto e Serviçal*, Lisboa: AAFDUL, 2016.

[85] Cf. S. A. Videira, *Liberalismo e Questão Social em Portugal no século XIX. Contributo para a História dos Direitos Sociais*, com pref. do Prof. Doutor António Pedro Barbas Homem, Lisboa: AAFDL, 2016.

[86] Cf. P. C. Freitas, *História do Direito Internacional Público*, Cascais: Princípia, 2015; *idem*, *Portugal e a Comunidade Internacional na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa: Quid Juris, 2012.

tónio Manuel Hespanha[87], ou de António Pedro Barbas Homem[88]. Em torno do pensamento jusfilosófico e de contributo necessário para uma mais precisa visão sobre o tema a que nos propomos, assinalamos o incontornável o contributo de António Braz Teixeira[89]. De relevo tornam-se também os trabalhos de José Tengarrinha, que analisam com profundidade a questão da liberdade de imprensa em Portugal[90]; e de José Augusto dos Santos Alves, sobre opinião pública[91]. Importante contributo também o de Maria Manuela Tavares Ribeiro no que toca ao estudo da receção do ideário da Revolução de 1848 em Portugal, bem como na articulação entre pensamento social e direitos humanos para esta época[92]. De publicação mais recente importa salientar o alargado e documentado contributo para uma história da maçonaria em Portugal de António Ventura[93].

Em especial sobre a temática na atualidade, têm surgido de modo cadenciado e crescente alguns estudos que, não tendo diretamente que ver com o nosso arco temporal, nem com os autores e obras que trabalharemos, consideramos de manifesta pertinência referenciar para o presente estado da arte, uma vez que neles fomos beber muito do conhecimento recente em direitos humanos, disponível de forma cada vez mais acessível também na nossa língua materna.

---

[87] Cf. A. M. Hespanha, *Guiando a Mão Invisível: Direitos, Estado e Lei no Liberalismo Monárquico Português*, Coimbra: Almedina, 2004.

[88] Cf. [A.] P. B. Homem, *Iluminismo e Direito em Portugal: O Reinado de D. José I*, Tese de Mestrado em Ciências Histórico-Jurídicas, Apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito, Lisboa, 1987.

[89] Cf. A. B. Teixeira, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 2005.

[90] Cf. J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa Portuguesa das Origens a 1865*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2013; *idem*, *Imprensa e Opinião Pública em Portugal*, Coimbra: Minerva Coimbra, 2006.

[91] Cf. J. A. S. Alves, *A Opinião Pública em Portugal: 1780-1820*, Tese de Doutoramento em História das Ideias Políticas-Univ. Nova de Lisboa, Lisboa: Universidade Autónoma, 2000.

[92] Cf. M. M. T. Ribeiro, *Portugal e a Revolução de 1848*, Coimbra: Livraria Minerva, 1990; *idem*, "Pensamento Social e Direitos Humanos", *Revista de História*, vol. X, 1990, pp. 157-167.

[93] Cf. A. Ventura, *Uma História da Maçonaria em Portugal*: 1727-1986, Lisboa: Círculo de Leitores, 2013; também *idem*, *Silêncio e Virtude: Uma História da Maçonaria Feminina em Portugal (1814-1996)*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2016.

Neste sentido, consideramos muito pertinente apontar a publicação recente de monografias[94], como também de obras especializadas de autoria coletiva[95], ou ainda de fundamentais títulos sobre a temática na atualidade, trabalhada no campo dos principais organismos internacionais protetores dos direitos humanos[96].

Algumas traduções de obras internacionais são publicadas em circuito nacional, no entanto, sob o nosso ponto de vista, nem tantas como desejado, nem com a devida oportunidade, chegando-nos, por vezes, com largos anos de intervalo. Não obstante, alguns núcleos editoriais têm-se destacado nesta tarefa, como por exemplo o Instituto Piaget, que em particular entre a década de 90 e a viragem para o séc. XXI deu ao prelo a coleção *Direito e Direitos do Homem*, trazendo para território nacional diversos títulos de relevo sobre o tema[97]. Mencionamos ainda a

---

[94] Cf. J. Fontes, *O Direito ao Quotidiano Estável: Uma Questão de Direitos Humanos*, Pref. José Barata-Moura, Coimbra: Coimbra Editora, 2013; B. S. Santos, *Se Deus Fosse...*, *op. cit.*; M. C. Branco, *Economia Política dos Direitos Humanos*, Edições Sílabo, 2012; I. Cabrita, *Direitos Humanos: Um Conceito em Movimento*, Coimbra: Almedina, 2011; A. T. Fernandes, *Cidadania e Direitos Humanos*, s.l.: Estratégias Criativas, 2010.

[95] B. S. Santos, B. S. Martins, C. M. Santos (orgs.), *Quem Precisa dos Direitos Humanos? Precaridade, Diferenças, Interculturalidades*, Coimbra: Almedina, 2019; A. P. B. Homem, C. Brandão (orgs.), *Do Direito Natural aos Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2015; J. C. Rosas (org.), *Novas Direções na Filosofia dos Direitos Humanos*, Famalicão: Edições Húmus, 2014; M. N. Costa (org.), *Democracia, Direitos Humanos e Justiça Global*, Famalicão: Húmus/Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 2013; A. S. E. Rocha (coord.), *Justiça e Direitos Humanos*, Braga: Húmus/Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 2001.

[96] Mencionamos em destaque os recentes contributos de P. P. Albuquerque, *Comentário da Convenção Europeia dos Direitos Humanos e dos Protocolos Adicionais*, 2 vols., Universidade Católica Editora, 2019; idem, *Em Defesa dos Direitos Fundamentais*, Universidade Católica Editora, 2019. Vejam-se também com grande proveito A. H. Marques (org.), *Portugal e os Direitos Humanos nas Nações Unidas*, Pref. António Guterres, Lisboa: Instituto Diplomático, 2017; P. P. Albuquerque, *I Diritti Umani in una Prospettiva Europea: Opinioni Concorrenti e Dissenzienti (2011-2015)*, a cura e con un saggio di Davide Galliani, prefazione di Paola Bilancia, Torino: G. Giappichelli Editore, 2016; R. Tavares, *Direitos Humanos: De Onde Vêm, o que São e para que Servem?*, Lisboa: INCM, 2012.

[97] Esta coleção inclui contributos de relevo para a temática, nomeadamente, G. Haarscher, *A Filosofia dos Direitos...*, *op. cit.*; J. Galtung, *Direitos Humanos: Uma Nova Perspectiva*, Lisboa: Instituto Piaget, 1998; A. Hegarthy, S. Leonard, *Direitos do Homem: Uma Agenda para o Século XXI*, Lisboa: Instituto Piaget, 2003; J. G. Merrills, A. H. Robertson, *Direitos Humanos na Europa: Um Estudo da Convenção Europeia de Direitos Humanos*, Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

publicação de números dedicados à temática dos direitos humanos em periódicos nacionais especializados[98].

De destacar também duas datas em torno das quais se publicaram mais títulos em Portugal. Uma delas localiza-se nos anos seguintes à Revolução de Abril, em que houve uma enorme procura de toda uma literatura inacessível até então. A outra foi o ano comemorativo do bicentenário da Revolução Francesa. Sob esta inspiração foram publicados diversos livros sobre a temática, compilações de intervenções em iniciativas públicas[99], e brochuras explicativas e celebrativas do espírito dos direitos humanos. Em 1998, também a comemoração dos 50 Anos da DUDH foi especialmente assinalada com diversas iniciativas e publicações[100]. Mais recentemente, destaquem-se ainda as comemorações dos 70 anos da DUDH, durante o ano de 2018, no âmbito de cuja efeméride se promoveram várias iniciativas, como conferências, publicações e evocações[101].

---

[98] *CESContexto*, "Democracia e Direitos Humanos na Era Digital", Org. Jesús Sabariego, Ana Raquel Matos, n.º 22, setembro 2018 (https://www.ces.uc.pt/publicacoes/cescontexto/index.php?id=20695); *Cadernos ISTA*, III, 6, 1998, "Direitos Humanos e Igreja"; *Philosophica*, 12, 1998, "Filosofia e Direitos Humanos". Anteriormente, referimos a especial publicação da Academia Internacional da Cultura Portuguesa, que compilou os trabalhos apresentados em plenário sob o tema "A Contribuição Lusíada para a Definição dos Direitos do Homem": *Academia Internacional da Cultura Portuguesa – Boletim*, n.º 5, Lisboa: s.n., 1969.

[99] Cf., *e.g.*, a publicação *Os Direitos do Homem: Uma Educação Cívica e Moral para o Nosso Tempo? Debate Rectangular*, s.l.: Comissão Para a Promoção dos Direitos Humanos e Igualdade na Educação, 1989; o número especial de *O Estudo da História: Boletim*, n.º 10-11 (II série) – *A Revolução Francesa e os Direitos Humanos*, Lisboa: Associação de Professores de História, 1989-1990.

[100] Cf. AA.VV., *Repensar a Cidadania: Nos 50 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos*, Lisboa: Editorial Notícias, 1998.

[101] Para alguns eventos, refira-se, *e.g.*, a 2.ª Conferência Internacional *Ética, Política e Cultura – Direitos Humanos* (19-20 de novembro, FLUP). Para algumas publicações, refira-se T. Pina, *Direitos Humanos: O Que Está por Fazer no Século XXI – Uma Agenda de Direitos Humanos para o Novo Século | No 70.º Aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948-2018)*, Lisboa: Temas e Debates, 2018. As comemorações oficiais para assinalar esta data contaram com diversas iniciativas de relevo. Para toda a informação sobre as mesmas, consulte-se o *site* oficial das comemorações, em https://www.comemoracoesdireitoshumanos.gov.pt/. Consideramos ainda de algum interesse referir que o enunciado dos direitos tem sido também largamente utilizado para produzir significação em outras áreas que não apenas aquela ligada estritamente aos direitos humanos. A apropriação da significação dos direitos é passível de diálogo com outros campos, concedendo-lhes também de alguma forma matizes de atualidade. A linguagem dos direitos alarga-se a vários campos

V. *Corpus* e Metodologia

No que respeita ao *corpus* sobre o qual trabalharemos, não visa ser exauriente, no entanto, pretendemos que seja representativo, adequado e ilustrativo para o período em questão, sobre a temática estudada. Desejamos que, com este trabalho que agora emerge, e procurando identificar nas diversas fontes as suas potencialidades analíticas, se possam traçar novos percursos de fôlego mais específico. Imprimiremos o esforço constante de seguir este caminho passo a passo, através da análise cuidada dos excertos que vamos recolhendo, para que possamos documentar e identificar, o mais adequadamente possível, a problemática em apreço, dada a diversidade de fontes em escrutínio, mas sempre no sentido dessa necessidade fundamental que Isabel Banond nos indica: "Qualquer história das ideias *não pode dispensar* as necessárias alusões aos seus textos emblemáticos."[102]

Depois de amplas e exaustivas leituras, destacámos fontes basilares, fundadoras de processos, mas também outras que consideramos importantes para complementar a nossa investigação. Ao mesmo tempo, pretendemos levantar outras fontes pouco citadas e até ignoradas, acrescentando dados novos a fontes já consagradas, consideradas fundamentais no quadro dos direitos humanos.

Deste modo, serão para nós determinantes as fontes legislativas, ponto de chegada legitimante da defesa, garantida na lei, de direitos subjetivos. Teremos especialmente em conta os repertórios da legislação josefina-pombalina (3 vols.), bem como os repertórios de João Pedro Ribeiro[103] e de Manuel Borges Carneiro[104]. Fontes capitais serão também, naturalmente, os textos constitucionais, nomeadamente as Bases da Constituição (1821), a Constituição de 1822, a Constituição de

---

do saber e do quotidiano. Recentemente, por exemplo, o Académico Artur Anselmo, em jornada dedicada à *Unidade e Diversidade da Língua Portuguesa* (10 de julho de 2018), promovida pela Academia das Ciências de Lisboa, intitulou a sua intervenção "Todas as línguas são iguais em direitos", em clara aproximação ao articulado do art. 1.º da DUDH.

[102] I. Banond, *História das Ideias Políticas*, Cascais: Princípia, 2014, p. 6.

[103] J. P. Ribeiro, *Indice Chronologico Remissivo da legislação portuguesa posterior á publicação do Codigo Filipino, com hum appendice*, 6 vols., Lisboa: Academia das Sciencias, 1805-1820.

[104] M. B. Carneiro, *Mappa Chronologico das Leis, e Mais Disposições de Direito Portuguez Publicadas desde 1603 até 1817*, Lisboa: Na Impressão Régia, 1816.

1838, e a Carta Constitucional[105]. Outras fontes privilegiadas que elegemos e que analisaremos com particular cuidado consistem em obras de cariz político, religioso e jusfilosófico, da pena de autores que temos como relevantes para a formação de uma mentalidade em abertura para os ideais iluministas e para os novos valores da era constitucional, entre os quais a liberdade, a igualdade, a fraternidade, pontificados pelo apelo aos direitos do homem. A acrescentar a estas obras de maior fôlego e estruturação, elegemos também como fontes primárias, os discursos parlamentares, a que representativamente recorreremos, no desejo de documentar, com a viva voz dos atores da era constitucional, a verberação dos direitos do homem e do cidadão em Cortes, nos seus desígnios e contradições, no palco da política nacional oitocentista. O texto de recorte jornalístico torna-se também para nós fonte incontornável, se bem que, tendo em conta a extraordinária volumetria de testemunhos que agrega, evocaremos apenas os testemunhos do jornalismo da emigração, na entrada para o séc. XIX, privilegiados difusores dos ideais revolucionários para dentro de fronteiras, bem como o fundamental papel de alguns periódicos difusores dos ideais socialistas por meados de Oitocentos. A epistolografia merecerá da nossa parte também particular atenção. A sua importância torna-se manifesta para o estudo do tema e da época eleitos, se desde logo recordarmos, por exemplo, que um dos principais textos doutrinários do período pombalino foi elaborado sob esta forma: referimo-nos, como é sabido, ao *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Verney, ainda que a adoção deste modelo da parte do seu autor visasse intentos político-pedagógicos e propagandísticos e não meramente a correspondência informal. Para além deste tipo de epistolografia de carácter mais formal, subsidiar-nos-emos também, pontualmente, com correspondência de cariz particular, onde verberam mais largamente as perspetivas pessoais dos autores, sem nunca, no entanto, deixarmos de usar o necessário distanciamento crítico para melhor enquadrar as ideias que neste suporte documental poderão ganhar uma maior

---

[105] Fontes que seguimos sempre a partir de J. Miranda, *As Constituições Portuguesas...*, *op. cit*. Com várias reedições, utilizámos a 5.ª ed., de 2004 (Petrony), a que mais facilmente tivemos acesso ao longo deste projeto de investigação. De notar que, quanto à Carta Constitucional, outorgada por D. Pedro IV, em 1826, sofre depois quatro revisões, em 1852, 1885, 1896 e 1907, estando tecnicamente em vigor ainda no dia 5 de outubro de 1910.

liberdade[106]. Quanto à literatura ficcionada e à poesia, funcionarão como fontes complementares, a que pontualmente recorreremos e que muito gostaríamos de explorar em maior medida, mas torna-se manifestamente impossível fazê-lo, tendo em conta o volume de fontes primárias que elegemos; a ficção e a poesia servirão para, subsidiária e representativamente, atestar a proficuidade de um pensamento em abertura para os direitos do homem nas mais diversas manifestações intelectuais dos espíritos coevos.

Para a eleição do *corpus*, recorremos em grande medida a obras como *Portugal Como Problema*[107], *História do Pensamento Filosófico Português*[108] e *Portugal Tolerante*[109]. Como recursos fundamentais, serão utilizados principalmente os fundos da Biblioteca Nacional de Portugal (BNP) e da Torre do Tombo (ANTT). Complementarmente consultar-se-ão também a Biblioteca João Paulo II da Universidade Católica Portuguesa, o Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), a Biblioteca do Exército (Santa Apolónia), o Fundo Documental de Braga (ADB), os reservados da biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL). Constituirão também ferramenta essencial os recursos *online* disponibilizados em fundos

---

[106] Tal como refere Sérgio Nazar David, torna-se necessário fazer adequada leitura das fontes epistolográficas: "A epistolografia, com o seu modo específico de recortar a realidade social e a realidade psíquica, submetendo os grandes e os pequenos movimentos do mundo e também os lances mais prosaicos ou mais dramáticos da vida – incluo aqui o próprio ato de escrever obra de invenção – ao crivo da consciência, pode ser uma forma subtil, deliberada ou não, de falseamento da verdade ou de alheamento. A análise da correspondência exige uma posição crítica em que a suspeita não tem parte pequena. Uma carta pode, ocasionalmente, ser lida quase sem qualquer filtro, como se o escritor se tivesse expressado sem rebuços, sem meias tintas nem meias palavras; mas a maior parte das vezes temos de interpor o filtro da dúvida, evocar o impulso intuitivo ou mesmo recorrer a outros passos da obra para que se esclareça a senda íngreme e tortuosa que nos desafia." Sérgio Nazar David, "Introdução Geral", *in* A. Garrett, *Correspondência para Rodrigo da Fonseca Magalhães*, Ed. Sérgio Nazar David, Lisboa: INCM, 2016, p. 17.

[107] Cf. P. Calafate (org.), *Portugal como Problema*, vols. I-IV, Lisboa: Fundação Luso-Americana/Público, 2006.

[108] Cf. P. Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, esp. vols. III e IV, Lisboa: Caminho, 2001 (a partir de agora, abreviadamente, *HPFP*).

[109] J. E. Franco, P. M. Pinto (coord.), *Portugal Tolerante: Um Milénio de Convivência no Espaço Português – Textos para o Diálogo Intercultural*, Lisboa: Sinais de Fogo, 2014.

digitais como "O Governo dos Outros"[110], "Fontes para a História do Direito Português"[111], ou a Biblioteca Nacional Digital. A nível internacional, tornam-se plataformas fundamentais os recursos *online* na plataforma *Gallica*, da Bibliothèque Nationale de France (BNF), os *Archives Numériques de la Révolution Française* (Stanford University Libraries/BNF), o projeto "The ARTFL *Encyclopédie*" (Universidade de Chicago), a plataforma *Europeana*, a *Galiciana* | Biblioteca Dixital de Galicia. Indispensável torna-se de igual modo a plataforma *Google Books*, onde consultaremos inúmeras fontes digitalizadas nos seus originais da época e disponibilizadas por bibliotecas localizadas um pouco por todo o globo.

Quanto à metodologia adotada, e tratando-se os direitos humanos de um campo bastante complexo, também porque poderá convocar para o seu entendimento plúrimas dimensões interpretativas[112], pretendemos fornecer uma hipótese hermenêutica aproximando ao âmbito dos estudos sobre o presente tema o conceito de *polimatia*, ou seja, o encontro de diversos saberes e conhecimentos (apesar das dificuldades tantas vezes apontadas a este clássico conceito[113]). Dada a comple-

---

[110] Projeto *O Governo dos Outros: Imaginários Políticos no Império Português*, disponível em http://www.governodosoutros.ics.ul.pt/.

[111] Projeto *Fontes para a História do Direito Português: Lei e Jurisprudência*, disponível em http://net.fd.ul.pt/legis/.

[112] Cf. B. S. Santos, B. S. Martins (org.), *O Pluriverso dos Direitos Humanos: A Diversidade das Lutas pela Dignidade*, Lisboa: Edições 70, 2019.

[113] José Pedro Serra relembra-nos a problemática do conceito de *polymathia*, não descurando, porém, a sua verdadeira importância: "Não são os tempos muito favoráveis à erudição e, certamente, por boas e justificáveis razões que os mesmos tempos foram guardando. Basta lembrar as sagazes palavras de Heraclito contra a *polymathia*, os muitos saberes, ou a modelar oposição, com tantos ecos e ramificações, entre filósofo e sofista, desenho de uma oposição entre a orientação e a intencionalidade da inteligência perante a assignificativa e horizontal acumulação de informação cujo resultado se cifra apenas no inchamento de uma *tête pleine* em lugar da *tête bien faite* de que falava Montaigne. É sem dúvida um reparo sério e poderoso. Nos dias que correm, porém, não raras vezes tem sido este repto usado e abusado na suposta defesa de uma mais efetiva ligação *à vida*, de um mais atento olhar ao pulsar da *existência*, que o véu da erudição tornaria arrítmico, mais débil, porventura estéril. Parece-me existir nesta argumentação um parasitismo que, perigosamente, se colou à antiquíssima e arguta desconfiança relativamente ao 'muito saber', consistindo ele no cómodo oportunismo de quem preguiçosamente se furta ao esforçado, honrado e demorado estudo, em nome de uma vaga e mal percetível primazia da *vida*." José Pedro Serra, "Prefácio", *in* J. E. Franco, L. M. Abreu (coord.), *Compreender o Mundo e Atualizar a Igreja: Grandes Textos do Padre Manuel Antunes, sj*, Pref. de José Pedro Serra, Lisboa: Gradiva, 2018, p. 11.

xidade da temática dos direitos humanos, consideramos que, para um mais amplo e aprofundado entendimento deste profícuo campo de estudos, poderá ser proveitoso o encontro de análises e perspetivas de diversas áreas do saber que trabalhem a expressão dos direitos nos seus diversos matizes e os interpretem no seu carácter poliédrico e pluridimensional. Para que, partindo de uma espécie de *bundle of words*, como os identificou Miguel Vale de Almeida[114], se encontrem renovadas vias para o entendimento da temática dos direitos humanos.

Neste sentido, esta publicação, em arco temporal de mais de um século, e tendo como ponto de partida o terreno da História, pretende convocar e subsidiar-se não só de outros campos historiográficos, como sendo a História das Ideias Políticas, ou a História do Direito, mas também lidar, sempre que se afigure pertinente, com conceitos filosóficos, religiosos, sociais, culturais, intentando, em perspetiva interdisciplinar, neles colher elementos que subsidiem uma paulatina afirmação do discurso dos direitos no contexto nacional coevo. Este esforço que sabemos ser arriscado, mas que se pretende justificar no quadro da presente proposta, assenta em muito no seguinte entendimento de George Gusdorf sobre a noção de interdisciplinaridade e seu atual desafio: "A interdisciplinaridade, a exigência da unidade do saber, constitui a sede da universidade, a sua original razão de ser. Esta razão de ser foi perdida de vista pelos universitários modernos."[115] Neste sentido, o es-

---

[114] M. V. Almeida, "Direitos humanos e cultura: Velhas e novas tensões", *Análise Social*, 205, XLVII, 4.º, 2012, pp. 957-970.

[115] G. Gusdorf, "O gato que anda sozinho", *in* Olga Pombo, Henrique Manuel Guimarães, Teresa Levy (org.), *Interdisciplinaridade: Antologia*, Porto: Campo das Letras, 2006, p. 21. Por contraponto à *pluridisciplinaridade* ("simples associação de disciplinas que concorrem para uma realização comum, mas sem que cada disciplina tenha que modificar significativamente a sua própria visão das coisas e os seus próprios métodos."), Pierre Delattre define e releva a importância da *interdisciplinaridade* do seguinte modo: "A *interdisciplinaridade*, pelo contrário, pretende alcançar objectivos mais ambiciosos. O seu fim é elaborar um formalismo suficientemente geral e preciso que permita exprimir numa linguagem única os conceitos, as preocupações, os contributos de um maior ou menor número de disciplinas que, de outro modo, permaneceriam fechadas nas suas linguagens especializadas. É evidente que, na medida em que se conseguir estabelecer uma tal linguagem comum, os intercâmbios que se desejam estarão facilitados. Por outro lado, a compreensão recíproca que daí resultará é um dos factores essenciais de uma maior integração dos saberes. Por fim, a história das ciências faz-nos recordar que os intercâmbios, quando puderam realizar-se entre domínios distantes de conhecimento, foram sempre a fonte de progressos científicos ou técnicos importantes. Tudo isto mostra que o que está em causa com as investigações interdisciplinares é da maior importância." P. Delattre, "Investigações interdisciplinares. Objectivos e dificuldades", *in* Olga

força interdisciplinar poderá ser frutífero também para a promoção de um verdadeiro entendimento e cultura dos direitos humanos, que passa por diversas áreas do saber e se enriquece no contacto, debate e reflexão entre as mesmas, bem como na sua problematização no seio da sociedade civil. Ainda que, como refere também Gusdorf, esteja muito longe de ser suficiente a "justaposição" ou a "adição" de diversas áreas[116], a valorização do humano na aproximação das inúmeras especialidades será o fundamento da interdisciplinaridade, para uma "pedagogia da unidade"[117], também

---

Pombo, Henrique Manuel Guimarães, Teresa Levy (org.), *Interdisciplinaridade: Antologia*, Porto: Campo das Letras, 2006, p. 280. Conclui Delattre este ensaio com o apelo à interdisciplinaridade: "Assim, apesar das dificuldades e da amplitude da tarefa, e apesar do meio frequentemente pouco favorável no qual elas se desenvolvem, as investigações interdisciplinares progridem pouco a pouco. Pelo espírito de compreensão mútua que favorecem e pela preocupação que as anima em estabelecer laços entre os nossos diferentes saberes, essas investigações podem ser uma contribuição importante não só para o progresso dos conhecimentos, mas também para a renovação do humanismo de que temos tanta necessidade. [...] Isto não significa – compreenda-se – voltar a questionar a necessidade das disciplinas especializadas que, evidentemente, são indispensáveis. Basta que, ao lado destas, os esforços para chegar a uma melhor síntese dos conhecimentos tenham também direito de cidadania." P. Delattre, "Investigações interdisciplinares...", *loc. cit.*, p. 298.

[116] Em caricata ironia, Gusdorf apresenta a dificuldade que assiste à interdisciplinaridade nos meios académicos: "Geralmente reconhecido o carácter nefasto do conhecimento indisciplinado, esforços louváveis têm tentado remediar esta perversão. O mais simples, e o mais ingénuo, consistiu em reunir especialistas de diferentes especialidades, com a ideia de que tal ajuntamento seria suficiente para // suscitar um terreno e uma linguagem comuns entre esses indivíduos que, aliás, não têm nada em comum. | Um método destes releva da mentalidade mágica; acredita na participação das existências e dos pensamentos a partir da aproximação física (ou mística) de muitas especialidades diversas. Esta forma de abordagem da interdisciplinaridade é realizada através de muitas iniciativas que justificam a realização de colóquios, congressos, seminários. Dada uma questão, reúne-se um matemático, um psicólogo, um físico, um historiador, um climatologista, um sociólogo, um especialista dos ameríndios e um outro que consagra a sua vida ao estudo das migrações dos gafanhotos. Cada um dá o seu parecer, no meio da indiferença simpática dos outros, alguns dos quais, aliás, pressionados por ocupações urgentes, se eclipsam logo que fazem o seu número. A seguir publica-se um grande volume de actas desta 'mesa-redonda', volume no qual, de verdadeiramente interdisciplinar, só há a brochura e a encadernação. Trata-se aqui de uma interdisciplinaridade por justaposição ou por adição. Um monte de pedras ou a lotação de um autocarro dão uma melhor imagem deste ponto de vista da ordem interdisciplinar." G. Gusdorf, "Conhecimento interdisciplinar", *in* Olga Pombo, Henrique Manuel Guimarães, Teresa Levy (org.), *Interdisciplinaridade...*, *op. cit.*, p. 51.

[117] O valor do humano torna-se fundamental para a pedagogia da unidade defendida por Gusdorf: "O especialista não deixa de ser um espírito pequeno; falta-lhe o sentido do humano. Ao não ser capaz de situar os resultados. [...] Ao pressuposto epistemológico da restrição do campo epistemo-

naquele mesmo sentido para que nos advertiu Marc Bloch: "Cada ciência, isoladamente considerada, é tão-só uma porção de movimento universal para o conhecer."[118]

O tema dos direitos humanos, maximamente abrangentes, que visam o ser humano na sua globalidade, reflete a necessidade de garantias de proteção e afirmação de todos num quadro planetário de enormes desafios nacionais e internacionais, a diversos níveis, em que o sempre frágil lugar do humano deverá ser merecedor da mais adequada atenção. O encontro dos saberes poderá ser nesse sentido uma forma de melhor se compreenderem os direitos humanos nos nossos dias, também nunca perdendo de vista o sentido do humano, de acordo com aquela célebre máxima de Terêncio segundo a qual "nada do que é humano nos é estranho", que deverá ser o princípio orientador da investigação interdisciplinar e da ideia primigénia de universidade: "É tempo de chamar os sábios ao reconhecimento e ao respeito do *homo humanus*, o homem real na sua individualidade concreta, ponto de partida e ponto de chegada de toda a investigação."[119]

---

lógico, os novos investigadores deverão opor o pressuposto de um campo sem restrição. Esta revolução dos hábitos mentais deve evidentemente suscitar reações violentas. Se o domínio da antropologia fundamental engloba tudo o que é humano, não é possível situar, nele, um ponto de partida nem um ponto de chegada. Ele oferece-se-nos sob a figura mística da esfera infinita cuja circunferência está em todo o lado e o centro em lugar nenhum. | Tudo se torna mais simples a partir do momento em que compreendemos que toda a parte do homem deve, finalmente, regressar ao homem. É isso que põe em marcha uma *pedagogia da unidade*, fundada na revelação natural da unidade humana." G. Gusdorf, "O gato...", *loc. cit.*, p. 26.

[118] M. Bloch, *Introdução à História*, 6.ª ed., Trad. Maria Manuel e Rui Grácio, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1993, p. 23. Relevamos aqui também o entendimento de Fausto *et alii*, no mesmo sentido: "Se é certo que a extrema especialização é muitas vezes condição e preço do progresso científico, não é menos certo que para o progresso humano e cultural é importante o encontro entre disciplinas. A unidade do conhecimento poderá ser sempre uma miragem, mas é uma miragem para a qual vale a pena caminhar." R. Fausto, C. Fiolhais, J. F. Queiró (coords.), *Fronteiras da Ciência: Desenvolvimentos Recentes, Desafios Futuros*, Lisboa-Coimbra: Gradiva/IUC, 2003, p. 5.

[119] G. Gusdorf, "O gato...", *loc. cit.*, p. 34.

– Na transcrição de fontes e citação de estudos respeitaremos a ortografia original; para a redação da nossa autoria, utilizaremos o Novo Acordo Ortográfico (1990).
– Transcrevemos as fontes utilizadas dando primazia à *editio princeps*. No entanto, em caso de fonte recentemente editada, daremos primazia a esta, também como modo de dar a conhecer esse trabalho. Em todos estes casos, atenderemos à ortografia utilizada. No caso da legislação, e apesar de acedermos várias vezes ao original manuscrito, seguiremos também a sua primeira fixação impressa, ou a sua mais recente edição.
– No caso de citações de excertos que fazemos de autores estrangeiros, estas seguirão, sempre que possível, as traduções portuguesas respetivas. Uma vez não existindo edição portuguesa (ou não se mostrando adequada a contexto académico), seguimos, preferentemente, a edição na língua de origem do seu autor.
– Guardaremos fidelidade às maiúsculas e pontuação originais; fidelidade também à disposição de vocábulos que se encontrem unificados, ou por estilo ou por lapso.
– Por uma questão de economia de espaço, em citações em nota de rodapé, a barra ao alto (|) notará a presença de parágrafo no original.
– Quanto aos títulos de livros, daremos sempre conta da sua forma original, em ortografia e extensão, em nota de rodapé, com indicação de maiúsculas e minúsculas, em início de palavra, consoante o original; para os casos de palavras escritas na sua totalidade de forma capitular, apenas consagraremos como maiúscula a letra inicial.
– Para passos bíblicos, seguiremos a notação abreviada dos livros do Antigo e do Novo Testamentos fornecida pela edição dos Franciscanos Capuchinhos da *Bíblia Sagrada*.
– Citaremos estudos e obras a partir da edição mais recente disponível, no entanto, em bibliografia final, entre parênteses retos, no final de cada referência, sempre que possível, acrescerá a indicação à data da primeira edição. Em bibliografia final, também sempre que possível, e no caso de obras traduzidas, contemplaremos as referências aos títulos originais, e respetivo ano em que saíram do prelo.
– Na citação de entradas enciclopédicas e dicionariais em nota de rodapé, mencionaremos o autor respetivo e nome da entrada, seguidos da restante indicação bibliográfica; no entanto, em bibliografia final, contemplaremos apenas a refe-

rência geral à obra citada pela notação AA.VV., pelo apelido de coordenadores ou editores, ou pelo título. O mesmo se aplicará às obras historiográficas.

– Quando existem quatro ou mais autores/diretores/editores de obra, apenas será nomeado o primeiro, seguido da notação *et alii*.

– Certas casas editoras cujas siglas se façam reconhecer pelo seu uso corrente serão anotadas, em referências bibliográficas em nota de rodapé por meio dessa forma abreviada. A sua designação desenvolvida poderá ser consultada na lista de siglas que apresentamos no início desta edição (*e.g.* INCM por Imprensa Nacional-Casa da Moeda).

– Para as ligações da Internet, e uma vez que verificámos sistematicamente, em revisão global final, a sua correta remissão para os sítios eletrónicos que pretendemos referenciar (também com o intuito de confirmarmos o seu correto funcionamento antes da saída do prelo desta edição), optámos por não colocar a data do último acesso junto de cada *link*, uma vez que resultaria de informação redundante ao longo de todo o aparato. Como indicação geral, deixamos apenas aqui a data em que todas as ligações foram novamente testadas com sucesso: último acesso a 5 de fevereiro de 2023.

PARTE I

PENSAR O HOMEM A OCIDENTE

DOUTRINAS CLÁSSICAS,

UTOPIAS,

DEBATES

1. Os lugares do Homem do profano ao sagrado: visões clássico-helenísticas e judaico-cristãs

1.1 Direitos Humanos na Antiguidade?

> Felizmente o passado nunca morre completamente para o homem. O homem pode esquecê-lo, mas deste passado guardará sempre a recordação. Com efeito, tal como se apresenta em cada época, o homem é o produto e o resumo de todas as suas épocas anteriores. E se cada homem auscultar a sua própria alma, nela poderá encontrar e distinguir as diferentes épocas, e o que cada um desses períodos lhe legou.
>
> FUSTEL DE COULANGES[120]

No início da entrada "Human Rights" consagrada na *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World* encontramos a seguinte afirmação: "Ancient authors, inscriptions and institutions have standards that correspond to modern human rights (HR), as for instance the 'General Declaration of HR' by the United Nations (UN) on 10 December 1948."[121] O texto prossegue com o levantamento de alguns passos da tradição antiga e a sua aproximação em conteúdo a artigos da atual DUDH. A existência de um verbete sobre o presente tema, em publicação enciclopédica recente dedicada ao Mundo Antigo, atesta o interesse demonstrado em estabelecer nessa época os primeiros traços de uma cultura para os direitos humanos[122].

---

[120] F. Coulanges, *A Cidade Antiga: Estudo sobre o Culto, o Direito e as Instituições da Grécia e de Roma*, Trad. e Glossário de Fernando de Aguiar, 11.ª ed., Lisboa: Clássica Editora, 1988, p. 8.

[121] P. Siewert, "Human Rights", *in* H. Cancik, H. Schneider (ed.), *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World – Antiquity*, vol. 6 (15 vols.), Leiden-Boston: Brill, 2005, col. 563. Igualmente na mesma enciclopédia, na série dedicada à receção da Antiguidade, encontramos nova entrada intitulada "Human Rights", que reporta as influências clássicas na construção da história moderna e contemporânea dos direitos humanos. Cf. T. Schwarz, S. Kammasch, "Human Rights", *in* H. Cancik, H. Schneider (ed.), *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World – Classical Tradition*, vol. II (5 vols.), Leiden-Boston: Brill, 2007, cols. 1007-1015.

[122] No mesmo sentido, assinala a enciclopédia *Britannica*: "The origins of the concept of human rights are usually agreed to be found in the Greco-Roman natural-law doctrines of Stoicism, which held that a universal force pervades all creation and that human conduct should therefore be judged according to the law of nature, and in the *ius gentium* ('law of nations'), in which certain universal

De facto, a busca de fundamentos para uma génese da problemática na Antiguidade tem-se manifestado em diversos estudos, apesar da manifesta dificuldade da tarefa, como aponta Marcel Gauchet: "Le contraste est saisissant entre la netteté tranchante de ces 'verités evidentes par elles-mêmes' et le ténébreux dédale où plonge leur généalogie."[123]

---

rights were extended beyond the rights of Roman citizenship. These concepts taught more of duties than rights, however, and allowed for slavery and serfdom." "Human rights", *The New Encyclopædia Britannica: Micropædia – Ready Reference*, vol. 6 (12 vols.), 15th ed., Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc., 1993, p. 137. No mesmo sentido, "Human rights", *The New Encyclopædia Britannica: Macropædia – Knowledge in Depth*, vol. 20 (29 vols.), 15th ed., Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc., 1993, p. 656. De igual modo, a compilação das atas *L'Odyssée de Droits de l'Homme* inclui um primeiro tomo intitulado *Fondations et Naissances des Droits de l'Homme*, cuja secção "Fondations" apresenta diversos textos que, nesta linha de aproximação, abordam os contributos do pensamento clássico e cristão. Cf. J. Ferrand, H. Petit (eds.), *L'Odyssée des Droits de l'Homme* – t. 1: *Fondations et Naissances des Droits de l'Homme*, Paris: L'Harmattan, 2003. Hermenegildo Ferreira Borges dedica algumas páginas à "Pré-história dos direitos humanos", como o próprio apelida, realçando o seguinte: "Em escopo diacrónico é perceptível a gestação embrionária e incipiente da ideia de direitos do homem, em momentos tão remotos como o da proclamação do Código de Amurabi, com o limite imposto ao exercício arbitrário do 'poder de vida e de morte' e a salvaguarda da incolumidade física da pessoa humana, ou no direito evocado por Antígona para dar sepultura ao seu irmão; exprime-se de, algum modo, na organização jurídica romana, com a proclamação cívica de um direito de cidadania – '*civis romanus sum*' e ganha, pela primeira vez, uma expressão universalista na carta de S. Paulo aos Gálatas, que S. Tomás acolheu na concepção jusnaturalista da escolástica; insinua-se, levemente na *Magna Carta* e ganha consistência política na *Petition of Rights* de 1628 e no *Bill of Rights* de 1689, documentos que consagram a condição e direitos dos ingleses, sucumbindo e renascendo, por fim, das lutas sangrentas pela liberdade religiosa na Europa." H. F. Borges, "A vida como pleno direito de personalidade e Direitos do Homem", *Vida, Razão e Justiça: Racionalidade Argumentativa na Motivação Judiciária*, Coimbra: Minerva, 2005, p. 125.

[123] M. Gauchet, *La Révolution des Droits de l'Homme*, [Paris]: Éditions Gallimard, 1989 [reimpr. 2005], p. 13. A mesma questão é desde logo apontada também em dicionário especializado sobre o tema dos direitos humanos: "L'Antiquité a connu peu de dispositions protectrices de droits de l'homme. On peut certes penser à la *graphè paranomôn* ou à la *provocatio ad populum*. À l'époque, la notion même de droit de l'homme n'a pas de sens. Cependant se mettent en place des institutions qui, par la suite, serviront de fondement à des mesures visent à protéger les droits de l'homme. En effet, pour qu'il y ait protection des droits de l'homme, il convient qu'un homme puisse être identifié au sein de son groupe; tel est l'apport du christianisme. D'un autre côté, il convient que le droit puisse se présenter comme un outil, ce qui est le cas avec la civilisation romaine. Il convient surtout que l'homme soit la mesure de toute chose." J. Bouineau, "Antiquité", *DDH*, p. 48.

A par de títulos que dão conta da análise de temas-chaves tão caros para a reflexão sobre direitos humanos nos nossos dias, nomeadamente, estudos dedicados às ideias de liberdade, democracia, ou escravidão no mundo antigo[124], têm também surgido, desde há poucas décadas, ensaios de fôlego sobre outros debates particulares que, de igual modo, campeiam o quadro vasto dos conceitos implicados na temática em questão, e que, por centrarem a sua atenção na Antiguidade, não poderão deixar de convocar certo anacronismo, permitindo levantar-se a questão se, de facto, será possível fazer-se um estudo pertinente em torno de determinado tema circunscrevendo a investigação a uma época anterior ao entendimento atual do mesmo. Contudo, e apesar de estes mesmos conceitos não contarem com uma transposição direta para a significação que lhes é atribuída nos nossos dias, é possível perscrutar os seus princípios de reflexão nos alvores da cultura ocidental[125].

Em relação mais estreita com a problemática dos direitos humanos e a comprovar o interesse neste vínculo aos clássicos, encontram-se também trabalhos que aproximam, sem rebuços, a linguagem da Antiguidade ao conceito contemporâneo, quer sob a forma de abordagens breves de contextualização e problematização, quer em incursões originais dedicadas na íntegra ao tema[126]. Em contra-corrente, encontram-se perspetivas que levantam fortes reservas à atual tendência de apropriação dos clássicos para uma fundamentação histórico-filosófica dos direitos humanos[127]. Neste sentido,

---

[124] Veja-se, *e.g.*, J. Romilly, *La Grèce Antique à la Découverte de la Liberté*, Paris: Éditions de Fallois, 1989; P. Cartledge, *Democracy: A Life*, New York: OUP, 2016; P. Hunt, *Ancient Greek and Roman Slavery*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2018.

[125] Veja-se, *e.g.*, M. Eliav-Feldon, B. Isaac, J. Ziegler (ed.), *The Origins of Racism in the West*, Cambridge: CUP, 2013. Neste mesmo sentido, também Francisco Bethencourt atestou a presença da problemática em época anterior à fixação do conceito na linguagem atual. Cf. F. Bethencourt, *Racismos: Das Cruzadas ao Século XX*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2015.

[126] Veja-se, *e.g.*, R. Bauman, *Human Rights in Ancient Rome*, London: Routledge, 2000; H. Jones (ed.), *Le Monde Antique et les Droits de l'Homme*, Actes de la 50ème Session de la Société Internationale Fernand De Visscher pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité, Bruxelles: Centre de Droit Comparé et d'Histoire du Droit, 1998; S. F. Wiltshire, *Greece and Rome and the* Bill of Rights, Norman: University of Oklahoma Press, 1992. Para um elenco de títulos sobre a temática, veja-se *Bibliographie Menschenrechte in der Antike*, em http://lehrerfortbildung-bw.de/faecher/latein/fb1/antike/1_ue/6_biblio/.

[127] Algumas perspetivas desfavoráveis podem analisar-se em G. B. Herbert, "On the misconceived genealogy of human rights", *Social Philosophy Today*, vol. 21, 2005, pp. 17-32; M. F. Burnyeat, "Did the ancient Greeks have the concept of human rights?", *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol. 2 (2 vols.), Cambridge: CUP, 2012, pp. 282-288; M. Villey, "Sobre a inexistência

trata-se, portanto, de assunto suscetível de debate, uma vez que os seus contornos são variáveis entre a comunidade científica. Importa então averiguar até que ponto, e de que modo, será lícito localizar os alvores do conceito em tão remota época, perspetiva que perfilhamos e que consideramos defensável, dentro de um quadro que, contudo, não pode descurar a distância temporal compreendida entre a Antiguidade e o seu referente histórico fundamental que consagrou a temática em questão na Época Contemporânea, nem se pode furtar à tentativa constante de compreensão de uma época e de um contexto que, de todo, podem ser entendidos apenas a partir de um quadro atual de ideias assentes num longo processo de elaboração, desde a Antiguidade. Nestes moldes, e apesar de o espaço dedicado a esta reflexão ser breve, não se pretende simplificar caminhos, mas seguir linhas necessárias para a aproximação a uma compreensão complexa do tema.

É comum identificar a Antiguidade, em especial a Grécia, com o berço da cultura ocidental. Jaeger já o reforçava assim há décadas: "O Helenismo ocupa um lugar singular. A Grécia representa, em face dos grandes povos do Oriente, um 'progresso' fundamental, um novo 'estádio' em tudo o que se refere à vida dos homens na comunidade. Esta fundamenta-se em princípios completamente novos. Por mais elevadas que julguemos as realizações artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores, a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os Gregos."[128]

Desde o Mundo Antigo até ao advento do Cristianismo, para o caminho que propomos fazer neste breve excurso[129], promana uma herança cultural que remonta

---

dos direitos humanos na Antiguidade", *O Direito e os Direitos Humanos*, Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 81 ss.

[128] W. Jaeger, Paidéia*: A Formação do Homem Grego*, Trad. Artur M. Parreira, 3.ª ed., São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1995, p. 5.

[129] Fora do contexto ocidental, é pertinente referir que as culturas orientais apresentam características que também podem ser consideradas como subsídios em diálogo para uma reflexão universal sobre liberdades e direitos. Eva Von Dassow, por exemplo, tem apresentado evidências neste sentido: "Ancient Near Eastern sources yield ample evidence that ideas of rights and liberty formed part of the conceptual architecture of society and the state long before theories of political and individual freedom emerged in Greece." E. V. Dassaw, "Freedom in Ancient Near Eastern Societies", *in* K. Radner, E. Robson (ed.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, New York: OUP, 2011, p. 220. Em contraponto com e como complemento aos estudos feitos a partir de uma perspetiva mais eurocêntrica, é de referir igualmente o contributo de D. Snell, *Flights and Freedom in the Ancient*

aos Gregos. Este "eterno retorno" à infância do pensamento ocidental vivifica o seu legado, permitindo-lhe uma interpretação contemporânea, bem como fornece matéria para uma compreensão histórico-cultural do próprio presente, possível à luz desta busca arqueológico-conceptual do passado. Os direitos humanos, como os conhecemos hoje, são de facto um recente conceito de enquadramento filosófico-jurídico[130]. Não obstante, podem ser entendidos como produto de uma longa consciencialização histórica, que faz assentar as suas principais bases nos grandes

---

Near East, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001. Como referenciais históricos mais remotos, costumam ser apontados o chamado Código de Hamurabi (séc. XVIII a.C.), ou o Cilindro de Ciro. O Código de Hamurabi foi estabelecido durante a I dinastia da Babilónia, pelo rei Hamurábi, com conteúdo de índole social, com o expresso intuito de defesa do mais fraco perante a opressão do mais forte, e onde a par se encontra também a referência ao *ius talionis*. Cf. R. Chambliss, *Social Thought, From Hammurabi to Comte*, London: Forgotten Books, 2018 [repr. 1954]. Contudo, o marco de Hamurabi, comumente apontado na denominada história dos direitos humanos, deve ser referenciado de forma cuidadosa, de acordo com Marc Van De Mieroop: "Hammurabi did not codify a new body of laws for his kingdom to guide legal proceedings and inform citizens of their rights and duties. A clear explanation of the purpose of this document is lacking, but a discussion of the contents of Hammurabi's text does provide insights into the legal thinking of his time and the king's use of the monument." M. Mieroop, *King Hammurabi of Babylon: A Biography*, Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2005, p. 99. No entanto, o estudioso não deixa de referir o seguinte: "The text of Hammurabi's code became an ancient document with special status. These copies engendered the dominant element of Hammurabi's legacy, one that is still with us today: he was the paradigma of a just king." *Ibidem*, p. 111. Para breve referência a este código, cf. M. A. Rodrigues, "Hamurábi", *EVSXXI*, vol. 14, cols. 398-399; o texto, em tradução integral, encontra-se acessível, em português, na edição de E. Bouzon, *O Código de Hammurabi*, Introd., Trad. (do original cuneiforme) e Comentários de E. Bouzon, 10.ª ed., Petrópolis: Vozes, 2003. Sobre o *ius talionis*, em breve referência, veja-se M. J. de Almeida Costa, "Talião", *EVSXXI*, vol. 27, cols. 931-933. O denominado Cilindro de Ciro, patente em Londres, no British Museum (cf. a ficha "The Cyrus Cylinder", em www.britishmuseum.org), foi traduzido pela ONU em 1971 e tem sido apontado como uma primeira carta de direitos humanos, apesar das disputas em torno desta apropriação anacrónica. Para uma breve introdução a este tópico, consulte-se, em linha, http://www.iranchamber.com/history/cyrus/cyrus_charter.php.

[130] Hermenegildo Ferreira Borges aponta para essa evidência: "Na Antiguidade Clássica não era possível, nem porventura necessário, falar em 'direitos humanos' como conceito filosófico e jurídico. Em bom rigor, como no-lo mostra Tugendhat, não existia sequer o conceito de 'direito' como prerrogativa outorgada a uma pessoa de, autonomamente, poder reclamar de outrem a concretização desse direito ou renunciar ao seu cumprimento. A ideia peregrina de um tal direito surgiu na Idade Média e foi integrada pela Modernidade no conceito de 'direito subjectivo'. Para gregos e romanos 'direito' era apenas o conceito complementar do de 'obrigação'." H. F. Borges, "Nova Retórica e Reconstrução dos Direitos Humanos", *Philosophica*, n.º 12, 1998, p. 53.

debates espoletados nas épocas do Humanismo e do Iluminismo, mas sendo possível traçar para eles uma proto-história conceptual, uma vez que assentam em pressupostos cuja reflexão e problematização encontram raízes desde o contexto helénico, subsidiando-se em debates tão célebres como a ideia de Justiça, a invenção da Política, a dicotomia entre Natureza e Lei, a descoberta do Outro na figura do Bárbaro, a importância de uma *Paideia*, o despontar da Ética, a valorização da Amizade, a reflexão sobre Condição Humana, a invenção do Cosmopolitismo e a descoberta daquele coletivo entendido como Humanidade, para referir apenas alguns.

Se, ao falarmos em direitos humanos (na sua noção tão marcadamente contemporânea, inscrita na História como consequência direta de marcos como a Revolução Americana ou a Revolução Francesa), tão diversa se apresenta a Antiguidade nos seus modos políticos, sociais e culturais face aos nossos dias, e se tem sempre de haver o cuidado de compreender os Antigos como povos tão diversos de nós, no que toca à sua maneira de pensar e de agir, de acordo com a advertência clássica de Fustel de Coulanges[131], não podemos deixar de entender que, apesar deste cuidado hermenêutico que necessariamente se impõe, não devem os Antigos constituir, ainda assim, uma referência singular tão alheia à nossa própria realidade; antes merecem ser motrizes, como reflete Bruno Snell, de um conhecimento "comunicável"[132].

Na verdade, nos berços greco-romano e judaico-cristão é possível encontrar-se o nascimento de certa ideia de condição humana. Aí despontaram também as primeiras ideias de liberdade e de igualdade da cultura ocidental, constituiu-se um orbe cosmopolita e, ao mesmo tempo, encontrou-se lugar para a dignidade de cada

---

[131] Adverte-nos Coulanges: "A ideia formada sobre a Grécia e Roma muitas vezes perturba as nossas gerações. Por uma errada observação das instituições da cidade antiga, imagina-se poder fazê-las reviver entre nós nas leis da actualidade. Iludem-se, assim, quanto à noção de liberdade que tiveram os antigos e destarte a liberdade entre os modernos tem corrido seus riscos. [...] Para que haja verdadeiro conhecimento destes povos antigos, torna-se prudente estudá-los sem a preocupação de ver neles homens da nossa gente, e como se os antigos nos sejam completamente estranhos; devemos compreendê-los tão desapaixonadamente e com espírito tão livre como se estudássemos a Índia antiga, ou a Arábia." F. Coulanges, *A Cidade Antiga..., op. cit.*, pp. 5-6.

[132] Bruno Snell, no seu incontornável estudo sobre a "descoberta do espírito", releva precisamente a necessidade da comunicação do conhecimento a partir dos Antigos: "[...] interessa-nos aqui não a elucidação de algo singular, mas que o conhecido seja comunicável; com efeito, na história apenas conta o que se pode converter em bem universal, e ver-se-á que muitas coisas, que primeiro tiveram de ser descobertas, depressa passaram para a linguagem coloquial." B. Snell, *A Descoberta do Espírito: As Origens do Pensamento Europeu na Grécia*, Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2003, p. 13.

homem e mulher no seio ecuménico da humanidade. No entanto, como alerta Lynn Hunt, não tenderá a história dos direitos humanos a ser uma "história muito difusa", a "história da civilização ocidental ou agora, às vezes, até a história do mundo inteiro"[133]? Contudo, prossegue Hunt: "Os direitos humanos tornaram-se tão ubíquos na atualidade que parecem requerer uma história igualmente vasta."[134] De outro modo, assim encontra a especialista: "Como, então, explicamos a repentina cristalização das afirmações dos direitos humanos no final do século XVIII?"[135]

Neste sentido, consideramos pertinente a busca de fundamentos para os direitos humanos no longo curso histórico, desde a Antiguidade, procurando perceber de que forma diversos conceitos hoje complementares à temática em questão se foram desenvolvendo e potenciaram a construção moderna de uma linguagem dos direitos, capaz de apreender a humanidade de forma universalizante, promovendo o entendimento e o respeito entre indivíduos e culturas por vezes tão dissemelhantes, mas passíveis de serem entendidas na sua formulação contemporânea enquanto originárias de um conjunto conceptual em paulatina reformulação ao longo dos tempos.

1.2. A pólis como espaço de reflexão sobre a condição humana

> Efetivamente, não pode haver contraste mais agudo que o existente entre a consciência individual do homem de hoje e o estilo de vida do Oriente pré-helênico, tal como ele se manifesta na sombria majestade das Pirâmides, nos túmulos dos reis e na monumentalidade das construções orientais. Em contraste com a exaltação oriental dos homens-deuses, solitários, acima de toda a medida natural, onde se expressa uma concepção metafísica que nos é totalmente estranha; em contraste com a opressão das massas, sem a qual não seria concebível a exaltação dos soberanos e a sua significação religiosa, o início da história grega surge como princípio de uma valoração nova do Homem, a qual não se afasta muito das idéias difundidas pelo Cristianismo sobre o valor infinito de cada alma humana nem do ideal de

---

[133] L. Hunt, *A Invenção dos Direitos Humanos: Uma História*, Trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 18.

[134] *Ibidem*.

[135] *Ibidem*, p. 19.

> autonomia espiritual que desde o Renascimento se reclamou para cada indivíduo. E teria sido possível a aspiração do indivíduo ao valor máximo que os tempos modernos lhe reconhecem, sem o sentimento grego da dignidade humana? WERNER JAEGER[136]

Para Eduardo Lourenço a infância é um lugar especial, "uma espécie de mar que está por cima de nós, terrestre."[137] Para a cultura ocidental, a Hélade é também esse lugar especial, tão importante e perene, ainda que muitas vezes presente apenas no nosso subconsciente histórico.

No *Timeu*, Platão assinalou, do seguinte modo, um dos inegáveis privilégios helénicos: "Então um dos sacerdotes, já muito velho, exclamou: 'Sólon, Sólon, vós os Gregos, sois sempre crianças. Um Grego nunca é velho.' Ao ouvir isto, Sólon interrogou: 'Que queres dizer com isso?' 'Sois todos jovens – respondeu ele – pelo que toca à vossa alma, pois não tendes nela qualquer doutrina antiga, derivada de uma vetusta tradição, nem saber encanecido pelo tempo."[138] Este *homem novo* que emerge na Grécia, apesar de já comportar alguns milénios de existência, torna-se peça-chave para o início da descoberta de uma condição humana dentro da tradição ocidental.

Desenvolvendo a faculdade do pensamento em concomitância com a arte da escrita, com a adoção de um sistema alfabético inovador[139], os Gregos tiveram o pri-

---

[136] W. Jaeger, *Paidéia..., op. cit.*, p. 5.

[137] J. E. Franco, "Eduardo Lourenço, Entrevistado por José Eduardo Franco", *Letras Com Vida: Literatura, Cultura e Arte*, n.º 5, 2012, p. 183.

[138] Platão, *Timeu*, 22b. Utilizamos a tradução dada na antologia organizada por M. H. R. Pereira, *Hélade: Antologia da Cultura Grega*, 8.ª ed., Porto: Edições Asa, 2003, p. 434 (a partir de agora, abreviadamente, *Hélade*).

[139] Apesar de informação à margem do nosso propósito, não nos abstemos de justificar que o sistema alfabético dos gregos é considerado inovador, porque, adotado do sistema consonântico fenício, releva para primeiro plano também a notação vocálica. Neste sentido, Eric A. Havelock não se inibiu a apelidar de "revolução" o processo configurado pela passagem de uma cultura oral a uma época de literacia que a emergência do alfabeto provocou. Designa este último como "a piece of explosive technology, revolutionary in its effects on human culture", que permitiu afinal não só passar a escrito a oralidade, mas ao mesmo tempo aliviou a memória, libertando dessa forma espaços mentais anteriormente ocupados com a memorização, onde seria possível agora produzir, nas palavras do autor, "novel or unexpected statement, previously unfamiliar and even 'unthought'", estimulando o pensamento científico e humanístico. E. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton: PUP, 1982, pp. 6 e 88. David Diringer, em obra célebre e de grande difusão, não deixa também de destacar o

vilégio de fixar, pela primeira vez, tantas palavras que ainda perduram como verdadeiras patentes no léxico contemporâneo[140], e de transmitir conhecimento literário, filosófico, historiográfico, fazendo-nos chegar as suas impressões e expressões sobre todas as dimensões do humano. De facto, no seu livro *Pourquoi la Grèce?*, assim nos confirma Jaqueline de Romilly: "La Grèce nous a laissé la première vraie littérature du monde occidental."[141] Dotados de uma poderosa ferramenta capaz de cristalizar para o futuro uma realidade então presente, através da sua inscrição na Memória[142], aos Gregos sempre se regressa, uma vez que, ainda a esta distância, o seu legado per

---

contributo cultural incontornável do alfabeto grego: "The importance of the Greeks in the history of alphabetic writing is paramount. All the alphabets in use in Europe today stand in direct or indirect relation to the ancient Greek. Although the Greeks did not invent the alphabet, they improved it to such a degree that for 3,000 years it has furnished a most convenient vehicle of expression for the thoughts of, and communication between, men of all races, creeds and tongues." D. Diringer, *The Alphabet: A Key to the History of Mankind*, 3rd ed., vol. I, London: Hutchinson of London, 1968, p. 356. Destacamos ainda a importância do legado linguístico grego segundo Rodríguez Adrados: "Greek and Chinese are the only languages still known to us after three thousand five hundred years that are still spoken today. They are not the only languages of culture that have been spoken and written for many centuries [...] but they do have a longer history and have had a greater influence. There is no doubt that, if judged by the influence it has had on all of the European languages, Greek can be regarded as the most important language in the world. The direct or indirect influence of its alphabet, lexicon, syntax and literature has been and is immense." F. Rodríguez Adrados, *A History of the Greek Language: From Its Origins to the Present*, Leiden-Boston: Brill, 2005, p. XIII.

[140] Ainda que por demais reconhecido, é inevitável referirmos, por exemplo, o caso do vocábulo "democracia", pelas palavras de Maria Helena da Rocha Pereira: "A palavra Democracia, como tantas outras palavras-chave da nossa cultura, é de origem grega. Aparece pela primeira vez em Heródoto, e não mais deixa de se usar na Antiguidade. Desaparecida do uso corrente até ao século XVIII, o termo, bem como o conceito que exprime, recuperam o seu prestígio com a Revolução Francesa. Tem-se dito que a Declaração dos Direitos do Homem, como aliás já antes o *Bill of Rights* inglês, em 1689, e a Declaração da Independência Americana, em 1776, bem como, na actualidade, a Carta das Nações Unidas, de 1948, não são mais do que aspectos novos do mesmo processo espiritual." M. H. R. Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica* – I vol.: *Cultura Grega*, 8.ª ed., Lisboa: FCG, 1998, p. 180.

[141] J. Romilly, *Pourquoi la Grèce?*, 5.ª ed., Paris: Éditions de Fallois, 2010, p. 8.

[142] O registo escrito vem beneficiar a memória dos homens e fazer com que consigam legar para um futuro mais longínquo factos e saberes de forma mais permanente, ao invés da tradição oral, menos precisa na sua transmissão. Assim se inicia também a escrita da História, testemunha da ação dos homens e "mestra da vida". Para uma síntese abrangente sobre o tema, cf. M. Soares, "A Memória que herdámos dos Gregos: Da Poesia, História e Filosofia", *in* José Pedro Serra *et alii* (coord.), *Memória e Sabedoria*, Famalicão: Edições Húmus/CEC-UL/Centro de Estudos Comparatistas, 2011, pp. 341-347.

mance fecundo e atual, porque sempre "novo" e autêntico[143].

Neste sentido, como protagonistas na história do pensamento ocidental, aos Gregos coube a prerrogativa de fornecerem para a posteridade um generoso registo de como o homem se entendia, nas suas circunstâncias, mas também em correlação com os outros, dentro da pólis e para lá dos seus limites. Na época dos deuses e dos heróis, o homem grego quis conhecer-se a si próprio, encetou a passagem do *mythos* ao *logos*[144], explorando a tensão entre o racional[145] e o irracional[146], e legou para a posteridade um largo quadro interpretativo de como se compreendia enquanto humano, reconhecendo-se como "animal político", *politikon zoon*[147], mas também ao aperceber-se da sua individualidade, por meio de uma "descoberta do espírito[148]. Num acesso de engenho primacial, capaz de interpretar com profundidade e de condensar, num espaço e num tempo, um quadro histórico, social e cultural tão marcante (o nosso Oliveira Martins identificá-lo-ia com a sua ideia de "síntese de

---

[143] Charles Péguy imortalizou a frescura dos gregos do seguinte modo, em aforismo célebre sobre a obra homérica: "Homère est nouveau ce matin, et rien n'est peut-être aussi vieux que le journal d'aujourd'hui." C. Péguy, "Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne", *Les Cahiers de La Quinzaine*, XV[e] série, 8[e] cahier, 1914, p. 43.

[144] Sobre o *topos* em questão, cf. W. Nestle, *Von* Mythos *zum* Logos, Stuttgart: Alfred Kroner, 1940; R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason?*, New York: OUP, 1999. Sobre a progressiva racionalização do pensamento grego remetemos também para o estudo de J. H. Finley, Jr., *Four Stages of Greek Thought*, Stanford-London: SUP/OUP, 1966. A análise de Finley propõe o seguinte esquema: "The Heroic Mind", "The Visionary Mind", The Theoretical Mind", "The Rational Mind". Perante os quatro estádios propostos, o autor não deixa de fazer notar que globalmente ao pensamento grego subjaz a dialética entre o mito e a racionalidade e a transição progressiva entre um e outro estádios.

[145] Cf. M. Frede, G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: OUP, 1996.

[146] Sobre o tema do "irracional" entre os Gregos, cf. E. R. Dodds, *Os Gregos e o Irracional*, Trad. Leonor Santos B. de Carvalho, Lisboa: Gradiva, 1988.

[147] Aristóteles, *Política*, 1253a, 3. A tradução "animal político" (também com frequência "animal social") é a mais recorrente quando se trata de evocar este famoso passo. Outra possível é adotada por António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, "ser vivo político", na tradução portuguesa da *Política* de Aristóteles, cuja edição teremos como base para todas as referências ao texto original e citações vertidas para português que apresentamos, a partir de agora, sobre o referido tratado do filósofo de Estagira. Cf. Aristóteles, *Política*, Ed. Bilingue, Trad. e Notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa: Vega, 1998.

[148] A expressão que tomamos é de Bruno Snell, a partir da sua já referenciada obra *A Descoberta do Espírito*.

energia colectiva"[149]), o mundo grego tocou tão paradigmaticamente a questão do humano que, na sua função de matriz, sempre para ele se converge quando se pretende ainda que apenas respigar alguns fundamentos.

Na verdade, e apesar de não atestar noção aproximativa àquela que hoje temos de direitos humanos, o legado grego fornece-nos a primeira interpretação ocidental mais completa daquele que funciona como seu elemento essencial, podemos dizer, o seu *constituinte atómico*: o próprio homem[150], na sua humana condição – condição perene, uma vez que, como salienta Rosado Fernandes, "o Homem helénico não é em nada diferente do Homem que encontramos nas ruas ou nos estádios ou nas escolas dos nossos dias, a não ser nas actividades a que o mais actual se dedica com tecnologia muito superior, pois ainda não foi, apesar de tudo e para bem de todos nós, substituído por robôs, que obedeçam a um comando central."[151] Neste sentido, ainda que não seja possível situar o nascimento do conceito de direitos humanos lá atrás, na Antiguidade, pode-se encontrar as suas "primícias"[152] desde logo

---

[149] Assim elabora Oliveira Martins a presente ideia: "Quando as nações, depois de uma lenta e longa elaboração, atingem esse momento culminante em que todas as forças do organismo colectivo se acham equilibradas e todos os homens compenetrados por um pensamento, a que se pode e deve chamar alma nacional – porque o mesmo carácter tem nos indivíduos aquilo a que chamamos alma – é então que se dá um fenómeno, a que também chamaremos síntese de energia colectiva. A nação aparece como um ser não apenas mecânico, quais são as primeiras agregações; não somente biológico, como nas épocas de mais complexa e adiantada organização; mas sim humano – isto é, além de vivo animado por uma ideia. [...] Todas as grandes épocas das nações se afirmam por uma plêiade de grandes homens em cujos actos e pensamentos o historiador encontra sempre o sistema de ideias nacionais, anteriormente elaboradas de um modo colectivo, actualmente expressas de um modo individual. O herói vale pela soma de espírito nacional ou colectivo que encarnou nele; e num dado momento os heróis consubstanciam a totalidade desse espírito. Assim acontece à Grécia do século IV; [...]." O. Martins, *História da Civilização Ibérica* (IV, I), Lisboa: Guimarães Editores, 1994, pp. 212-213.

[150] Para o desenvolvimento desta perspetiva, cf., *e.g.*, I. Muñoz Valle, *Así Nació el Hombre Occidental: En los Albores de Grecia*, Valencia: Editorial Cosmos, 1972.

[151] Raul Rosado Fernandes, "Introdução", *in* Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, Trad. do Texto Grego, Pref. e Notas Introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr, Lisboa: FCG, 2010, p. 11.

[152] Tomamos a expressão de Guy Haarscher: "É incontestável que as origens da filosofia dos direitos do homem devem ser procuradas no pensamento grego. Não esqueçamos que se tratava de tentar legitimar o poder político apelando à razão (dimensão 'racionalista' do modelo): uma autoridade só será legítima se justificar, perante o tribunal da razão, a sua subordinaçãoo ao fim, ao *telos* dos

no pensamento grego, uma vez reconhecida a necessidade da sua reflexão também a partir do exercício filosófico por excelência: aquele de pensar o homem[153].

Assim sendo, começando por pensar o homem a partir da palavra que primeiramente o define, para os gregos, *anthrôpos*, em geral, refere-se ao homem como o conjunto da humanidade e enquanto "ser humano". O vocábulo surge também por vezes nas fontes como oposição a "mulher", mas em aceção comum engloba os dois géneros. É naquele primeiro sentido de abrangência que se compreendem diversas perceções helénicas sobre o homem, entendendo-o de forma holística, enquanto espécie, em contraposição com o mundo que o rodeia, quer nas suas manifestações físicas, naturais ou humanas, quer nas suas conceções mentais.

Foi no cerne do movimento sofístico que Protágoras arvorou uma das mais célebres considerações sobre o homem, designando-o "a medida de todas as coisas"[154].

---

direitos do homem." G. Haarscher, *Filosofia dos Direitos do Homem*, Trad. Armando Pereira da Silva, Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 58.

[153] António Pedro Mesquita, colocando a questão "Há filosofia antes dos Gregos?", destaca a "surpreendente reivindicação para a Grécia do início do género humano" pela parte de Diógenes Laércio (séc. III d.C.), no início da sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Esta consciência, longe de ser uma reivindicação hiperbólica, traduz-nos a tomada de consciência da comunidade humana como um todo, porque precisamente se encontra consciente de si. Explica-nos Mesquita: "Enquanto conceito e conceito de um género, a noção de género humano inscreve-se, desde logo, numa visão classificativa que tem por base a suposição de um universo hierárquico e diferenciado, mas homogéneo e, portanto, passível de uma generalização sucessiva até aos μέγιστα γένη." Conjugando o género humano com uma dimensão cosmológica por um lado – mas reconhecendo-lhe a diferença pela consciência –, por outro permitindo a consolidação desse mesmo género pela agregação dos seus diversos elementos num entendimento universal, a filosofia grega é inaugurada precisamente na possibilidade de, em contra-corrente com as suas ditas congéneres orientais, levar o homem a tomar consciência de si mesmo, elaborar-se como conceito e ser capaz de estender esse procedimento a toda a realidade em que se encontra imerso como ser vivente, mas dotado dessa especial característica que o destaca de todos os outros viventes. Será, portanto, este, e nas palavras finais de António Pedro Mesquita, "porventura o primeiro modo de elevar o conjunto disperso dos homens a uma noção única que os compreendia a todos." Cf. A. P. Mesquita, "Há filosofia antes dos Gregos?", *Archai | Ἀρχαί: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, n.º 13, jul.-dez. 2014, pp. 11-15. No seu entendimento sobre o irremediável retorno às fontes, consideramos pertinente convocar também, por extensão, José Barata-Moura: "Voltar atrás, em filosofia, significa, com frequência, revisitar aquilo que, na Grécia da Antiguidade, começou por vir à luz do pensar." J. Barata-Moura, "Dialéctica da memória", *Vértice*, II série, Janeiro-Fevereiro-Março 2013, p. 5.

[154] Em tradução de Maria Helena da Rocha Pereira: "O homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto existem, e das que não são, enquanto não existem." Protágoras (séc. V a.C.),

Nesta convicção, iria o homem helénico encontrar ponto de fuga para se constituir – mais do que peça de funcionalidade definida no jogo de cidadania da pólis – indivíduo dotado de uma natureza humana, racional, de renovada dimensão no mundo antigo.

Não obstante este passo determinante na mundividência da Antiguidade, para se chegar à categórica declaração daquela expressão do antropocentrismo protagoreano, há que entender que a confiança no homem vinha sendo engendrada com recurso a uma progressiva mudança de perceção do plano divino. As obras homérica e hesiódica, paradigmáticos roteiros das prodigiosas façanhas de deuses e heróis do panteão helénico, inauguram a progressiva transição do *mythos* ao *logos* ao fixarem dentro de esquema racional um imaginário que até então permanecia na tradição oral, ao sabor do improviso, propenso a variações. Os Poemas Homéricos tornaram-se uma espécie de livros sagrados para os Gregos, testemunho dos tempos épicos das grandes famílias aristocráticas e de heróis semidivinos, que, no campo de batalha, ombreavam com os próprios deuses. A Obra de Hesíodo ajudou igualmente à cristalização do imaginário mitológico. Em particular, a *Teogonia* recorreu à explicação da criação do mundo desde as origens e de acordo com uma sequência lógica, de um caos para um cosmos (cosmogonia)[155].

Este exercício de racionalização cosmológico-teogónica andou aliado ao despertar do homem para a indagação da sua própria natureza. Aos deuses imortais, ainda que antropomórficos, opõe-se o homem, ser mortal, sujeito a estes mesmos deuses e ao Destino[156]. Sobre as cabeças dos homens homéricos caminhava por vezes

---

frg. 1 Diels-Kranz. Cf. *Hélade*, p. 289.

[155] Cf. Hesíodo, *Teogonia* | *Trabalhos e Dias*, Pref. Maria Helena da Rocha Pereira, Introd., Trad. e Notas de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira, Lisboa: INCM, 2005. O estabelecimento de uma cosmogonia antes do relato da geração dos deuses, a teogonia, tem sido considerado como um prenúncio de racionalismo. Consideramos ainda interessante apontar, como achega semântica, que, em grego, a palavra *chaos* quererá dizer mais "espaço vazio", "abismo hiante", do que "desordem", como a tomamos hoje e como foi considerada a partir de Ovídio (*Metamorfoses*, liv. 1, vv. 5-9): "Antes do mar e das terras e do céu, que tudo cobre,/ um só era o aspecto da natureza no orbe inteiro: Caos lhe chamaram. Era uma massa informe e confusa,/ nada a não ser um peso inerte, nela amontoando-se/ as sementes discordantes de coisas desconexas." Ovídio, *Metamorfoses*, Trad. Paulo Farmhouse Alberto, Lisboa: Livros Cotovia, 2007, p. 35.

[156] Sobre a reflexão da constante oposição, mas impossível dissociação, entre o humano e o divino no pensamento helénico, em atenção a uma perspetiva teológica, veja-se, *e.g.*, J. Pépin, *Idées Grecques*

a deusa Atê[157], inclinando-os para a loucura, toldando a sua compreensão e obrigando-os a cometer as mais terríveis ações a contra-vontade. É no plano divino que se tecem as ações dos homens, não cabendo, pois, a estes, qualquer decisão que lhes impute uma responsabilidade direta. Os humanos agem como títeres[158], não estando associada a essa ação qualquer deliberação prévia, afirmativa de individualidade. As noções de livre-arbítrio e determinismo são, como aponta E. R. Dodds, anacrónicas em contexto homérico e desconhecidas dos seus intervenientes, uma vez que "o que eles reconhecem é a diferença entre acções normais e acções realizadas num estado de *atê*."[159] Embora haja alguma consciência nos procedimentos, sabendo os seus intervenientes que os estão a concretizar, aqueles não têm origem em iniciativa própria mas em comandos externos, levando à ação sem prévia intenção[160].

---

sur l'Homme et sur Dieu, Paris: Les Belles Lettres, 1971.

[157] Cf. H. Rose, B. Dietrich, "Ate", *in* S. Hornblower, A. Spawforth (ed.), *Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed., New York: OUP, 1996, pp. 199-200.

[158] A ideia do homem como marioneta dos deuses surge, *e.g.*, em Platão, *Leis*, I, 644 d-e; VII, 803 c.

[159] E. Dodds, *Os Gregos..., op. cit.*, p. 14. Dodds aplica a *atê* a designação de "intervenção psíquica" ("psychic intervention"), na medida em que *atê* "é sempre, ou quase sempre, um estado de espírito – um obscurecimento ou confusão temporária da consciência normal. De facto, é uma loucura parcial e temporária; e, como qualquer loucura, é atribuída não a causas fisiológicas ou psicológicas, mas a uma potência 'demoníaca' externa." *Ibidem*, p. 12. Rocha Pereira define-a como um "desvario momentâneo mandado por Zeus, que leva uma pessoa a cometer actos de que depois se arrepende". M. H. R. Pereira, *Estudos de História...*, *op. cit.*, p. 129. Considera-se outro tipo de "intervenção psíquica" aquela designada por *menos*, uma aceção de espírito, nas palavras de Dodds, "um misterioso acesso de energia", que confere ao homem um impulso estranho ao comum procedimento humano, dando-lhe a possibilidade de concretizar tarefas que em circunstâncias normais não lhe seriam possíveis ou seriam dificultosas. Este arremetimento, embora consciente, é de origem divina e não humana, fazendo com que os homens nesse momento sejam "um pouco mais, ou um pouco menos, do que humanos." E. Dodds, *Os Gregos...*, *op. cit.*, pp. 16-17.

[160] Em articulação com este aspecto, Dodds salienta: "O maior bem do herói homérico não é o prazer de uma consciência tranquila, mas o prazer da *timê*, a consideração pública"; e "a maior força moral que o herói homérico conhece não é o receio de Deus, mas o respeito pela opinião pública, *aidôs*". Daqui decorrerá o surgimento da diferença entre uma espécie de "sentimento de vergonha", cultivado entre os referentes homéricos, e um "sentimento de culpa", "característico de uma época posterior, que transformou a *atê* num castigo, as Erínias em ministros de vingança e Zeus na personificação da justiça cósmica." *Ibidem*, pp. 26-27. Sobre o tema específico em consideração, veja-se o desenvolvimento dado por Dodds, no capítulo "Da Cultura da Vergonha à Cultura da Culpa", *ibidem*, pp. 36-74.

A par desta sobreposição divina que preside à vida humana nas suas diversas atividades, define-se ainda outra entidade, reconhecida como *Moira*, a qual acima de Zeus, ou das manifestações da *atê*, opera segundo planos igualmente deterministas, chegando mesmo a suplantar desígnios divinos. Nas palavras da eminente classicista Maria Helena da Rocha Pereira, "o homem homérico depende, em última análise, do destino, a *Moira* ou *Aisa*, que tudo parecem dominar."[161]

Também por contraste a si próprio, mas passando do plano olímpico ao plano terrestre, entende o homem grego que se destaca dos outros animais. À partida considera-os semelhantes, pelo facto de igualmente serem viventes e de partilharem consigo um constante devir. Em conjunto com as outras espécies, o homem compartilha de uma renovação cíclica, logo infinita, da vida (*zwôe*). A procriação assegura o futuro de cada espécie ao permitir a geração sucessiva dos seus elementos. Contudo, por ter a capacidade de se identificar como mortal, ao reconhecer para si próprio uma vida finita (*bios*), compreendida entre um nascer e um morrer, descobre-se diferente.

Perante a descoberta de uma finitude, por oposição à imortalidade dos deuses e à contínua renovação das outras espécies, vai o homem grego encontrar outra característica distintiva para a espécie humana: a racionalidade. Através da Razão, o homem faz-se emergir da ordem da natureza em devir constante, e vem a ocupar um lugar que possibilita a sua distinção efetiva, permitindo reconhecer-se como "ser vivo político" e não como animal gregário. O *logos*[162] é essa marca do homem, que se revela como paradigma da natureza humana e que Aristóteles fixou em passo clássico do tratado da *Política*:

---

[161] M. H. R. Pereira, *Estudos de História...*, *op. cit.*, p. 131. Sobre as diferentes formas que pode tomar o conceito de *Moira*, nomeadamente nos Poemas Homéricos, e também os diversos significados por que pode ser entendido, veja-se igualmente E. Dodds, *Os Gregos...*, *op. cit.*, pp. 13-15. Para o que temos em vista, atemo-nos apenas ao conceito *latu sensu*, normalmente entendido como "Destino", acima do qual, nem deuses nem homens nada podem. Para as exceções a esta regra, veja-se também os mesmos autores nos mesmos passos e a entrada "Fate", *in* S. Hornblower, A. Spawforth (ed.), *Oxford Classical Dictionary*, *op. cit.*, pp. 589-590. Ainda sobre o mesmo conceito, cf. W. C. Greene, Moira*: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Gloucester: Peter Smith, 1968; entre nós, cf. A. Freire, sj, *Conceito de* Moira *na Tragédia Grega*, Braga: Livraria Cruz, 1969.

[162] Sobre o conceito de *logos*, veja-se M. H. R. Pereira, *Estudos de História...*, *op. cit.*, pp. 254-260; *OCPMA*, t. I, vol. II, p. I, pp. 76-84.

> "A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político (*politikon zoon*) em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra (*logon*). Assim, enquanto a voz (*phônê*) indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso (*logos*), por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo (*to dikaion*) e o injusto (*to adikon*). É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem (*agathou*) e o mal (*kakou*), o justo (*dikaiou*) e o injusto (*adikou*); é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade." (1253a, 7-19)

É portanto através do *logos* que o homem se distingue de todos os outros seres vivos, os quais, apesar de igualmente viventes e capazes de comunicarem entre si por meio de uma linguagem, não detêm a capacidade, deste modo, *humana* de articular um discurso assente na razão, bem como, associada a esta, presidir à destrinça entre o bom e o mau, o justo e o injusto.

Alcméon de Crotona havia já dado igualmente conta dessa diferença: "O homem distingue-se dos outros seres em ser o único que compreende, ao passo que os outros sentem, mas não compreendem."[163] Heraclito de Éfeso tinha acrescentado ainda que o homem é não só dotado da capacidade de pensar, mas inclusive de conseguir aprofundar conhecimento sobre si mesmo: "Aos homens todos é dado conhecerem-se a si mesmos e saberem pensar."[164] Símile desta mesma ideia heracliteana, a máxima délfica "conhece-te a ti mesmo" (*gnôti seauton*), a qual, em conjunto com o ideal "nada em excesso" (*mêden agan*), traduzia em grande medida o modo de pensar e de agir gregos, dá-nos a clara noção de uma identidade individual em processo de formação, no sentido de uma consciência de si[165].

---

[163] Alcméon de Crotona (sécs. VI-V a.C.), frg. 1 Diels-Kranz. Cf. *Hélade*, p. 156.

[164] Heraclito de Éfeso (sécs. VI-V a.C.), frg. 116 Diels-Kranz. Cf. *Hélade*, p. 155. Semelhante o fragmento "A mim mesmo me estudei", frg. 101 Diels-Kranz. Cf. *Hélade*, p. 153.

[165] A filosofia desenvolveu os temas do *ser* e do *conhecer*, a ontologia e a gnoseologia, que se ligam intimamente à descoberta do homem como entidade racional e complexa. Cf. C. Gill, *Greek Thought*, Oxford: OUP, 1995.

Neste sentido, esta compreensão de ser racional (*zoon noun ekhon*)[166], ligada intimamente àquela noção de finitude, fará por sua vez também despontar a ideia cada vez mais evidente da vida humana como uma vida individual e irrepetível, por um lado tão especial pela sua singularidade, mas por outro lado tão efémera porque ao mesmo tempo tão frágil.

De facto, o homem pensado pelos gregos, *o homem como ideia*, como o designou Jaeger[167], geralmente apreendido não enquanto indivíduo particular, em oposições de género, ou em idiossincrasia histórica, social ou cultural, mas enquanto modelo válido para todos os tempos e todos os lugares – portanto, "a imagem do Homem genérico na sua validade universal e normativa"[168] –, revela-se uma espécie de *homem-prodígio*, capaz de encontrar na desvantagem da finitude e na consciência que a assiste a peculiaridade da sua condição.

Assim inicia Sófocles o primeiro estásimo proferido pelo coro da tragédia *Antígona*: "Muitos prodígios há; porém nenhum maior do que o homem"[169]. "Prodígios" é a tradução encontrada por Maria Helena da Rocha Pereira para *deina*, na sua versão portuguesa da emblemática peça. A ambiguidade patente na escolha vem ao encontro da própria ambivalência da palavra grega, que pode remeter para algo excelente ou para algo terrível, encontrando também correspondente na própria natureza humana, capaz dos mais gloriosos, mas também dos mais terríveis

---

[166] Aristóteles revela que o homem se distingue de todos os outros seres pela sua racionalidade. Atualmente, quando se fala na importância da liberdade de pensamento e quando se integra esta no quadro dos chamados direitos civis e políticos, diretamente ligada com o direito à liberdade de expressão e com o direito à própria vida, encontra-se subjacente esta ideia de racionalidade como atributo especial do homem, que o distingue de todos os outros seres vivos. Inibir um homem de pensar é negar-lhe esta distinção especial. Será por isso negar-lhe a sua intrínseca capacidade de ser humano, impedindo-o de se encontrar como indivíduo.

[167] Oferecemos a transcrição do passo em contexto: "Acima do Homem como ser gregário ou como suposto *eu* autônomo, ergue-se o Homem como idéia. A ela aspiram os educadores gregos, bem como os poetas, artistas e filósofos. Ora, o Homem, considerado na sua idéia, significa a imagem do Homem genérico na sua validade universal e normativa." W. Jaeger, *Paidéia...*, *op. cit.*, pp. 14-15.

[168] *Ibidem*, p. 15.

[169] Sófocles, *Antígona*, vv. 332-333. A tradução que seguimos para este passo, e para os próximos, é a da seguinte edição: Sófocles, *Antígona*, Introd., Versão do Grego e Notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 5.ª ed., Lisboa: FCG/JNICT, 1992, p. 52. Precisamente o primeiro estásimo do Coro tem sido denominado por alguns especialistas de "Ode ao Homem".

prodígios em simultâneo[170]. O homem é, pois, o ser capaz do melhor (*to agathon*), mas também do pior (*to kakov*), e este antagonismo radicado na natureza humana confere-lhe singularidade (singularidade esta que passa também por aquela característica fragilidade de que se reveste igualmente o ser humano). Cabem, pois, ao homem grandes feitos, sendo ele capaz do maior dos bens e do maior dos males, mas sobre ele impendem também os maiores infortúnios[171]. No *homem-prodígio*, articula-se, portanto, em concomitância, o homem ímpar – "um pequeno universo" [172], como o considera Demócrito –, com o *homem-frágil*.

O sentido da fragilidade do homem esboça-se desde Homero[173] e vem encontrar na lírica arcaica monódica e coral um espaço significativo[174]. Mimnermo re-

---

[170] A mesma ideia surge em Aristóteles, *Política*, 1253a, 32-33: "Tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior."

[171] Sobre a *Antígona* de Sófocles e suas diversas e ambivalentes interpretações, cf. J. G. Santos, "Morte e Vida na *Antígona* de Sófocles", *Archai*, 8, janeiro-junho 2012, pp. 21-25; *Idem*, "*Antígona* sem explicações", *Hyphnos*, 15, 2005, 2, pp. 69-84; *Idem*, "*Antígona*: A mulher e o homem", *Humanitas*, XLVII, 1995, pp. 115-138. O mito de Antígona tem sido uma referência constante até aos dias de hoje. Cf., *e.g.*, G. Steiner, *Antígonas: A Persistência da Lenda de Antígona na Literatura, Arte e Pensamento Ocidentais*, 2.ª ed., Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008.

[172] "O homem é um pequeno universo." Demócrito de Abdera (séc. V a.C.), frg. 34 Diels-Kranz. Cf. *Hélade*, p. 271.

[173] A expressão da fragilidade humana em célebre passo da *Odisseia*: "A Terra não alimenta nada de mais frágil que o homem,/ de tudo quanto na terra respira e rasteja./ O homem não pensa vir a sofrer o mal no futuro,/ enquanto os deuses lhe concedem valor e joelhos resistentes./ Mas quando os deuses bem-aventurados lhe dão sofrimentos,/ também isto ele aguenta com tristeza e coração paciente./ Pois o estado de espírito dos homens que habitam a terra depende/ do dia que lhes é trazido pelo pai dos homens e dos deuses." Homero, *Odisseia*, XVIII, vv. 130-142. Temos em conta a seguinte tradução, também para as próximas citações desta obra: Homero, *Odisseia*, Trad. Frederico Lourenço, Lisboa: Livros Cotovia, 2003.

[174] Cf. M. Griffith, "Greek lyric and the place of humans in the world", *in* F. Budelmann (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, New York: CUP, 2009, pp. 72-94; M. H. R. Pereira, "Fragilidad y Poder del hombre en la Poesía Griega Arcaica", *Estudios Clásicos*, X, 49, 1966, pp. 301-318; D. A. Campbell, *The Golden Lyre: The Themes of the Greek Lyric Poets*, London: Duckworth, 1983 (esp. cap. 7, "Life and death", pp. 202-251).

fere-se aos homens como semelhantes às folhas das árvores[175]. Simónides de Ceos evoca a imprevisibilidade do sentido da vida humana como o volver das asas de uma mosca[176]. Esta ideia de fragilidade conjuga-se ao mesmo tempo com aquelas de transitoriedade e de efemeridade. Píndaro deixou-nos, na sua Ode VIII, outro dos quadros clássicos mais citados sobre o homem: "Em pouco tempo cresce/ a alegria dos mortais; e da mesma forma se estende na terra,/ abalada pela opinião adversa./ Criaturas de um dia! O que é ser alguém? O que é não ser ninguém?/ Sonho de uma sombra é o homem."[177] Esta fragilidade e transitoriedade da vida humana expressa nos líricos, bem como aquela noção de finitude, é continuamente enriquecida pela polaridade dialogante entre as ideias de vida e morte[178].

---

[175] Mimnermo de Cólofon (sécs. VII-VI a.C.), frg. 2 West: "Quais folhas criadas pela estação florida da primavera,/ quando de súbito crescem sob os raios de Sol,/ assim somos nós: por um tempo de nada, nos deleita/ a flor da juventude, sem conhecermos o mal ou o bem que vêm/ dos deuses. Ao lado estão as Keres tenebrosas,/ uma detentora da velhice medonha,/ a outra, da morte. Pouco dura o fruto da juventude/ – o tempo de o Sol derramar a sua luz sobre a terra." Cf. *Hélade*, p. 129. O símile das folhas das árvores surge já na *Ilíada* (VI, vv. 145-149), conforme aponta M. H. R. Pereira, "Fragilidad y Poder...", *loc. cit.*, p. 303.

[176] Simónides de Ceos (sécs. VI-V a.C.), frg. 521 [16 P, 32 B, 6 D] Stob. 4. 41. 9, em tradução de Luísa de Nazaré Ferreira: "Homem que és, nunca digas o que acontece amanhã,/ nem, se vires um homem afortunado, por quanto tempo o será;/ pois nem tão rápido é o volver da mosca de longas asas/ como o da fortuna." L. N. Ferreira, *Mobilidade na Grécia Antiga: Simónides*, Coimbra: IUC, 2013, p. 193. Este estudo da autora inclui uma antologia seleta da obra de Simónides, organizada de acordo com os seus temas prevalecentes, entre os quais se encontram precisamente a reflexão sobre a condição humana: "A noção de que a humanidade está sujeita ao sofrimento, a uma vida breve e à inevitabilidade da morte é um *topos* familiar à cultura e literatura gregas, que outros líricos cultivaram." *Ibidem*, p. 192.

[177] Píndaro, *Pítica* VIII, vv. 93-96. A tradução que oferecemos é de C. L. Silva, *Visões do Feminino nos Epinícios de Píndaro*, Pref. Frederico Lourenço, Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2014, p. 27. De notar que a *Bíblia* nos apresenta uma imagem muito semelhante a esta com relação ao homem: "Senhor que é o homem, para cuidares dele,/ e o filho do homem, para nele pensares?/ O homem é semelhante ao sopro da brisa; os seus dias passam como uma sombra." (*Sl* 144, 3-4) Utilizamos, nesta e nas próximas citações bíblicas, a tradução dada pela designada *Bíblia* dos Capuchinhos, na seguinte edição: *Bíblia Sagrada*, Versão dos Textos Originais, Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 2006.

[178] A ideia da inevitabilidade da morte na *Odisseia*: "Mas a morte que chega a todos nem os deuses podem afastar/ de um homem que lhes é amado, quando o abate/ o destino deletério da morte duradoura." Homero, *Odisseia*, III, vv. 236-238.

A morte, enquanto término da vida, é vista de diferentes formas também ao longo dos tempos. Se na epopeia o guerreiro deseja encontrar o seu fim no campo de batalha, uma vez que a verdadeira glória está na morte ao serviço da guerra em defesa da pátria, na lírica os poetas exortam à defesa da vida e à deposição das armas a todo o custo. A *aretê* do guerreiro, sublimada pela morte em armas, subtrai-se cada vez mais à exaltação do valor individual de cada vida, qualquer que seja o estatuto de que ela usufrua, como nos testemunha a poesia de Arquíloco, a qual, se por um lado cultiva o tema da guerra e do guerreiro, por outro também põe a tónica no valor de cada homem, independentemente do seu estatuto, e da própria existência humana, acima de tudo[179].

A valorização da vida pelo sentimento da sua vulnerabilidade inspira também, em particular a lírica monódica, para o despontar do sentimento pessoal, através da interpretação de um *eu* poético, que cada vez mais se afasta de tutela divina e ganha traços subjetivos, permitindo aos poetas falarem de si mesmos e exporem emoções próprias[180]. O vinho, a fruição, o arrebatamento amoroso, entre outros, são temas centrais em diversos fragmentos que nos chegaram[181].

Ao mesmo tempo, a expressão dessa individualidade dá-se também com maior clarividência por introduzir, por contraposição à singularidade do *eu*, este indi-

---

[179] Arquíloco de Paros (séc. VII a.C.), frg. 5 West: "Algum Saio se ufana agora com o meu escudo, arma excelente,/ que deixei ficar, bem contra a vontade, num matagal./ Mas salvei a vida (ψυχῆ). Que me importa aquele escudo?/ Deixá-lo! Hei-de comprar outro que não seja pior." Cf. *Hélade*, p. 123; Arquíloco (séc. VII a.C.), frg. 114 West: "Não gosto de um general alto, nem de pernas bem abertas,/ nem orgulhoso com os anéis do seu cabelo, nem barbeado./ Para mim, quero um que seja pequeno e de pernas tortas,/ que mexa bem os pés com firmeza, e cheio de coragem." Cf. *Hélade*, p. 125. Em forte contraste, e ainda dentro da mesma época atribuída a Arquíloco, relembramos as palavras, consentâneas com o ideal do guerreiro épico, de Calino de Éfeso (séc. VII a.C.), frg. 1 West:"[...] Que cada um, ao morrer, lance ainda mais um dardo,/ pois é honra e glória para um homem combater/ pela pátria, pelos filhos e pela legítima esposa,/ contra o inimigo. A morte chegará, quando a fiarem/ as Parcas (Μοῖρα). Vamos para a frente,/ de espada desembainhada e colocando peito valente/ sob o escudo, logo que se acenda a luta./ Pois não é destino dos homens fugir à morte,/ ainda que a sua linhagem descenda dos imortais./ Muitas vezes, ao que regressa ileso da refrega e do silvar dos dardos,/ se lhe depara em casa o Destino fatal./ Mas esse não é querido ao povo, não deixa saudades, não o lamenta o grande nem o pequeno, por muito que sofra." Cf. *Hélade*, p. 119.

[180] Cf. B. Snell, *A Descoberta do Espírito...*, *op. cit.*, p. 83.

[181] Cf., *e.g.*, uma perspetiva sobre o tema em F. Lourenço, "Safo, Anacreonte, Íbico: Amor à Machadada", *Grécia Revisitada: Ensaios sobre Cultura Grega*, Lisboa: Livros Cotovia, 2004, pp. 36-41.

víduo poético numa realidade partilhada. O homem-frágil é frágil em si, pela instabilidade e caducidade da sua vida, mas também é frágil perante a sua inclusão numa esfera em que se encontra em contacto com os outros.

De facto, e no plano da reflexão filosófica, a posterior convicção de Antifonte de que "os homens são todos iguais"[182] permite-nos adivinhar, *a contrario*, a perceção sobre uma eventual desigualdade latente no seio da natureza humana.

A suspeição dessa desigualdade e a afirmação de diversidade dentro da natureza humana lançará o homem grego para um novo patamar de reflexão, que o obrigará a repensar a sua posição não apenas centrada em si próprio, mas em correlação com o *outro*. Para lá do círculo mais restrito e próximo da pólis, o homem grego passa a refletir também sobre o *outro* bárbaro, aquele que se situa fora da pólis e cujo modo de vida e de governação é alheio ao modo de vida helénico. Para estas diversas articulações do *eu* com o *outro*, descobre o pensamento grego a necessidade de reflexão sobre as relações humanas – logo, por inerência, também políticas[183] –, e sobre os modos de regulamentação das mesmas.

---

[182] Antifonte de Atenas (séc. V a.C.) aponta para o início do debate *physis-nomos* (Frg. 44, A, 12 Diels-Kranz): "A justiça consiste, pois, em não exceder as leis da cidade em que se vive. O homem terá maior vantagem em usar de legalidade, perante testemunhas, se tiver em grande conta as leis; e, quando sozinho, sem testemunhas, em respeitar as da natureza. De facto, aquelas são adventícias, ao passo que as da natureza são necessárias. E as primeiras são convencionais, e não espontâneas, ao passo que as da natureza são espontâneas, e não convencionais." *Hélade*, p. 292. Sobre a ideia de que os homens são todos iguais, assim assinala o mesmo autor (Frg. 44, A 7 B 2 Diels-Kranz): "Os que descendem de pais nobres, veneramo-los e respeitamo-los, e, aos que não são de boa família, não os veneramos nem os respeitamos. Nesse particular, comportamo-nos uns com os outros como os Bárbaros, pois somos por natureza iguais em tudo, tanto os Bárbaros como os Helenos. Isso fornece-nos a oportunidade de examinar o que por natureza é necessário a todos os homens. É possível obter tudo da mesma maneira, e em tudo isso não se distingue de nós um Bárbaro nem um Heleno. Pois acaso não expiramos todos para o ar pela boca e pelo nariz, e não comemos todos com o auxílio das mãos?" *Hélade*, pp. 292-293.

[183] Apesar de o homem pensado pelos gregos ser em grande parte um *homem-total*, de apreensão da espécie humana, como temos vindo a refletir, os planos humano e político no contexto helénico não deixam de assinalar uma clara distinção entre aqueles que são cidadãos e aqueles que não o podem ser. O exercício da *politeia* implicava o constante envolvimento dos cidadãos no governo da comunidade, para a qual todos deveriam contribuir com participação ativa, no entanto, apenas uma pequena parte da população era considerada como cidadãos de pleno direito. Nas palavras de Delfim Leão, "o estatuto de cidadão de plenos direitos era um privilégio de que apenas alguns milhares de elementos da população adulta masculina estavam em condições de usufruir." Cf. D. Leão, "Ci-

O século V a.C. foi em simultâneo o ponto mais alto e o início da falência da pólis. Em especial, dois momentos marcaram este século notável para a totalidade da história da humanidade. O primeiro configurado pelas Guerras Médicas, ou Medo-Persas, em que encontramos os diversos territórios helénicos reunidos contra a afronta levantada pelas invasões bárbaras, lideradas pelas figuras sucessivas de Ciro, Dario e Xerxes, e de que são marcos as Batalhas de Maratona (490) e de Salamina (480)[184]; o segundo representando o confronto interno da própria Hélade, entre os poderes em ascensão de Atenas e Esparta, o qual viria a desembocar na Guerra do Peloponeso, a partir de 431, culminando, em 404, com consequências devastadoras para as póleis, e cujas causas se encontram primordialmente na implementação, da parte das principais cidades deste confronto, Atenas e Esparta, de dois sistemas confederativos concorrentes – ditas simaquias (Atenas instituiu a Confederação de Delos, Esparta a do Peloponeso)[185].

---

dadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária", *in* M. C. Fialho, M. F. S. Silva, M. H. R. Pereira (coord.), *Génese e Consolidação da Ideia de Europa* – vol. I: *De Homero ao Fim da Época Clássica*, Coimbra: IUC, 2005, p. 74. Os restantes elementos da pólis (que eram na verdade a maior parte) ficavam fora da participação nos destinos governativos, uma vez que não eram considerados cidadãos. Estes últimos, ao estarem fora daquela que era considerada a atividade do Estado por excelência, não usufruíam, portanto, de todas as valências do humano. Neste sentido, o plano político tinha ao mesmo tempo uma relação direta com a esfera pública, por oposição à esfera privada, esfera essa que remete diretamente para a ideia de uma privação, portanto, do humano, como aquilataria Hannah Arendt: "Na opinião dos antigos, o carácter privativo da privacidade, implícito na própria palavra, era crucial: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas capacidades humanas. Quem vivesse unicamente uma vida privada – o homem que, como o escravo, não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro, não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano." H. Arendt, *A Condição Humana*, *op. cit.*, p. 52.

[184] Remetemos para a síntese histórica, com bibliografia essencial, elaborada por J. R. Ferreira, "Um momento crucial para a Europa: As Guerras Medopersas (490-479 a.C.)", *Debater a Europa*, 7, julho/dezembro 2012, pp. 8-20. Para uma visão aprofundada, consulte-se J. Boardman *et alii* (ed.), *The Cambridge Ancient History* – vol. IV: *Persia, Greece and the Western Mediterranean* – c. *525 to 479 B.C.*, 2nd ed., Cambridge-New York-Melbourne: CUP, 1988, pp. 592-622. Para uma perspetiva cultural, cf. E. Bridges, E. Hall, P. J. Rhodes (ed.), *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millenium*, New York: OUP, 2007.

[185] Cf. K. H. Kinzl, (ed.), *A Companion to the Classical Greek World*, 2nd ed., Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2008; J. R. Ferreira, *A Grécia Antiga: Sociedade e Política*, Lisboa: Edições 70, 2004, pp. 109 ss.; S. Hornblower, *The Greek World: 479-323 BC*, 3rd ed., London-

Este quadro histórico reveste-se da maior importância para a compreensão de uma época considerada fundamental na formação do homem ocidental. Os debates que então emergem e assolam toda a realidade são o resultado de um fermento intelectual que afinal encontra ali o seu apogeu, propiciado pela confrontação bélica, mas que desde há muito, como temos visto, inquietava o pensamento grego. A partir da mais evidente preocupação helénica, o tratamento dos assuntos políticos, em torno dos quais se justificava a existência da pólis[186], surgiu uma plêiade de questões que irremediavelmente tocavam a questão do humano sob diversas perspetivas e que muito contribuíram para o aprofundar de uma reflexão sobre a natureza humana e, consequentemente (para o que nos é lícito abordar neste momento, ainda que de modo liminar), sobre a regulamentação dos homens em sociedade nas suas relações políticas e interpessoais, mas também dando, de certa forma, espaço à expressão de uma subjetividade.

Partindo da "realidade radical" que é a vida humana – evocando Ortega y Gasset[187] – o pensamento helénico concebeu os moldes da *politeia*, analisou as suas

---

-New York: Routledge, 2003; D. M. Lewis *et alii* (ed.), *The Cambridge Ancient History* – vol. V: *The Fifth Century B.C.*, 2nd ed., Cambridge-New York-Melbourne: CUP, 1992, pp. 15-146.

[186] A pólis existia em função da *politeia*. A noção de *politeia* refere-se aos assuntos e mecanismos constitutivos da pólis, designando também o significado de "cidadania". A cidadania grega consistia no exercício do governo da pólis por todos os seus cidadãos e era para eles um dever. Na definição de Delfim Leão: "A palavra grega para designar a cidadania é *politeia*, que, entre outras acepções possíveis, significa também 'constituição' e 'corpo de cidadãos'. Por conseguinte, a cidadania representa a base em que assenta a constituição e, de acordo com a maior ou menor extensão do número de elementos que a integram, assim se define a natureza do 'regime' ou 'governo' em causa, acepções igualmente cobertas pelo termo *politeia*." D. Leão, "Cidadania e exclusão...", *loc. cit.*, p. 57. Na definição de Jacqueline Bordes, "*politeia*, loin de correspondre exactement à notre expression 'régime politique', a, en grec ancien, une portée beaucoup plus large et des acceptions diverses: constitution, organization politique, vie politique, politique (de la cité), république, démocratie, pouvoir politique, gouvernement, droit de cité, droits politiques, politique (du citoyen); telles sont, avec celle de 'régime', les valeurs approximatives possibles que l'on trouve parfois côte à côte dans un même texte." Cf. J. Bordes, Politeia *dans la Pensée Grecque jusqu'à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 13. Veja-se também uma perspetiva de L. C. Moncada, "Do conceito e essência do Político", *Estudos de Filosofia do Direito e do Estado*, vol. I (2 vols.), Lisboa: INCM, 2004, pp. 237 ss.

[187] A vida humana enquanto realidade radical, de acordo com Ortega y Gasset: "La vida humana es una realidade estraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidade radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella." J. Ortega y Gasset, "Historia

diversas representações, instituições, funcionamento, definiu teoricamente e arquitetou na prática este paradigmático projeto, mas, apesar de tudo, não deixou de se inquietar com a ideia de que o grande aparelho da cidadania usava na sua constituição de elementos que eram muito mais do que meros componentes em interação predeterminada. Neste sentido, apesar de Aristóteles referir – como denota José Ribeiro Ferreira, "procurando talvez argamassar uma realidade que ele sentia já a derruir"[188] – que "formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa"[189], e que o Todo deveria prevalecer sempre perante a parte, uma vez que o bem daquele é sempre preferível a esta[190], a diversidade social e cultural que se foi descobrindo com cada vez mais expressão no seio da pólis e todo o quadro de pensamento cosmológico-antropológico que floresceu, proporcionaram profundos e dilacerantes debates da maior importância não só para aquela época, mas que chegam ainda com toda a pertinência até aos nossos dias. Estas questões perenes entretecem-se mutuamente, não sendo por isso possível entendê-las sem qualquer ligação, por mais ténue que seja, como sublinha Guthrie: "It is remarkable how many arguments that might be thought to be ethical or political, and so to deal with purely practical matters, depend in fact on much deeper philosophical issues. [...] Politics and morals, general theories of human nature, metaphysics and epistemology cannot be separated."[191] Se à superfície parece, por exemplo,

---

como Sistema", *Obras Completas*, vol. VI (12 vols.), Madrid: Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983, p. 13.

[188] J. R. Ferreira, *A Grécia Antiga...*, *op. cit.*, p. 31.

[189] Aristóteles, *Política*, 1, 1252 b 29-30.

[190] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, II, 1094b, 6-10: "Porque, mesmo que haja um único bem para cada indivíduo em particular e para todos em geral num Estado, parece que obter e conservar o bem pertencente a um Estado é obter e conservar um bem maior e mais completo. O bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo e os Estados obtêm e conservam é mais belo e mais próximo do que é divino." Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Trad. do Grego de António de Castro Caeiro, 4.ª ed., Lisboa: Quetzal Editores, 2012.

[191] W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy III – The Fifth-Century Enlightment*, Cambridge-London-New York-Melbourne: CUP, 1969, pp. 4-5. Guthrie sublinha a persistência destas questões desde a sua origem no séc. V a.C. e remete para autores como A. Lesky (*História da Literatura Grega*), ou M. Gigante (*Nomos Basileus*), entre outros, que igualmente denotaram a atualidade deste vasto debate, que com o mesmo vigor se tem expressado ao longo da história da humanidade. Cf. *ibidem*, p. 3.

debater-se apenas qual o melhor tipo de governo, ou da legitimidade ou não da escravatura, em profundidade estão em causa questões que concernem à natureza humana, às igualdades, ou desigualdades, e, a um nível ainda mais profundo – "a third, still deeper level" –, ainda segundo Guthrie: "They rest in assumptions about the nature of reality and the workings of the universe, determining man's position within it, on the issues of divine government *versus* chance, a cosmos whose members are all organically related as opposed to a collection of unrelated parts thrown together at random."[192] O complexo de questões colocadas no séc. V não se funda, portanto, numa compreensão linear, unívoca e assente em compartimentos estanques, mas apresenta-se de forma multímoda, com componentes tantas vezes dissonantes e antitéticos, como ao mesmo tempo necessariamente complementares, inter-relacionados e interpenetrantes, dando sentido a essa orgânica cosmológico-antropológica passível de apreensão através de uma perspetiva racionalizante. Torna-se ponto assente que os Gregos, como denota Jacqueline de Romilly, "ne cherchaient point à définir leurs droits et leurs libertés par rapport à la cité dont ils faisaient partie et à laquelle ils s'identifiaient: ils demandent seulement que cette cité elle-même fût régie par une règle à elle et non point par un homme."[193] De facto, um dos desígnios da pólis residia na necessidade de uma ordem que se sobrepunha a todo e qualquer tipo de governo despótico conduzido por um só homem, daí que os Gregos se tenham reconhecido nos antípodas daqueles que consideravam *bárbaros*, não só por articularem uma língua que lhes soava diferententemente da sua[194], mas também por lhes constituir uma afronta submeterem-se às ordens soberanas de um rei e não poderem ser os próprios a conduzir a administração da cidade. Diz-nos José Ribeiro Ferreira: "Ciosos da sua liberdade e de não obedecerem senão à lei da pólis, os Gregos viam nesta a garantia e o símbolo daquela. Participar na vida e no governo da pólis constituía para eles o penhor máximo de liberdade e nisso residia o viver de acordo com a razão. [...] O poder absoluto dos soberanos dos Bárbaros consideravam-no eles tirania, escravidão e sujeição dos súbditos."[195]

---

[192] *Ibidem*, p. 5.

[193] J. Romilly, *La Loi dans la Pensée Grécque: Des Origines à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1971, p. 1.

[194] O articulado onomatopeico entendido como *barbarbar* é uma das explicações encontradas para a fixação da palavra *barbaroi* (plural de *barbaros*), que deu origem à nossa palavra atual "bárbaro".

[195] J. R. Ferreira, *A Grécia Antiga...*, *op. cit.*, p. 22.

Em oposição, nomeadamente ao império persa, para os Gregos a lei surge como soberana e só a ela pretendem a todo o custo atender. À barbárie, ao despotismo, à submissão, sobrepõem a legalidade, a autodeterminação e a liberdade (*eleutheria*), sustentada pela igualdade de direitos (*isonomia*) entre os cidadãos, igualdade essa que se entendia também no exercício do poder (*isocracia*) e no uso da palavra (*isegoria*), estando portanto habilitados à intervenção ativa na governação da cidade[196]. Sobre a legitimidade do poder despótico debateriam, do seguinte modo, Creonte e Hémon: "Hémon – Não há Estado algum que seja pertença de um só homem./ Creonte – Acaso não se deve entender que o Estado é de quem manda?/ Hémon – Mandarias muito bem sozinho numa terra que fosse deserta."[197] Será, portanto, no contexto do primado da lei que se concebe também o surgimento da ideia de Direito enquanto disciplina concernente ao agir humano. E, de facto, se a Grécia viu nascer a reflexão sobre o próprio homem (elemento radical dos direitos humanos), também é na Grécia que vamos encontrar o princípio do Direito como tal (*quid jus*), apesar de ter sido em Roma que este se instituiu como ciência, repartindo em diversos ramos a sua prática (*quid juris*)[198]. Neste sentido, seja enquanto disciplina

---

[196] Contudo, como é sabido, o exercício da cidadania nestes moldes dependia de uma total dedicação à causa pública. O cidadão da pólis não só tinha plenos direitos políticos e cívicos, como estava mesmo obrigado a exercê-los sempre que para isso fosse chamado. A participação na esfera pública era obrigatória e o não cumprimento dos deveres de cidadão incorria na condenação por *atimia*, ou seja, na perda dos direitos de cidadania, motivo de desonra e vergonha. Cf. D. Leão, "Cidadania e exclusão...", *loc. cit.*, esp. secção "Restrições aos Direitos do Cidadão: *Atimia*", pp. 61-63.

[197] Sófocles, *Antígona*, vv. 737-739.

[198] Reconhece-se que foram os romanos os primeiros a instituir o direito "como ciência graças à esquematização predeterminada e institucional das classes de comportamento possíveis." A.,"Direito (Filosofia do)", *Pólis*, col. 1435. Entre os estudiosos do direito grego antigo, como nos refere M. Gagarin, e apesar do avanço dos estudos nas últimas décadas, não deixa de se constatar a dificuldade do tema: "[...] the very expression *Greek law* is a point of contention for scholars in the field." M. Gagarin, "The Unity of Greek Law", *in* M. Gagarin, D. Cohen (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, New York: CUP, 2005, p. 29. Contudo, os estudos mais recentes nesta área têm revelado os alvores da noção de direito, os seus fundamentos enquanto disciplina e têm contribuído para uma mais rigorosa definição dos seus contornos neste estádio inicial. Um dos trabalhos de maior fôlego, também da autoria de Michael Gagarin, pretende precisamente evocar e compreender a "natureza especial" do direito grego, distinguindo-o dos outros sistemas mais conhecidos, reconhecendo a sua coerente unidade e ao mesmo tempo relevando a sua efetiva aplicabilidade, em contraposição com códigos de leis de outras culturas, muitas vezes consagradas, por exemplo, sob intentos propagandísticos, e não concretizáveis *de facto*. Cf. M. Gagarin, *Writing*

ontológica ou como ordenação global ou particular de uma dada realidade, converge também para este quadro uma noção de importância capital para o pensamento ético-jurídico grego: a ideia de *nomos*.

Numa explicação bastante linear, a significação de *nomos* enquanto "lei positiva", ligada ao contexto político, encontra-se atestada apenas no período clássico, tendo tomado até então diversas formas aproximadas, mas não totalmente correspondentes (em Esparta, por exemplo, designava-se *rhêtra*, em Atenas *thesmos*[199]). Não obstante, recorde-se que no século V a.C. os Gregos já conheciam bastante

---

Greek Law, New York: CUP, 2008. Ainda sobre a importância do estudo do direito grego, José de Faria Costa não deixa de notar que, "porquanto se é verdade que a *teoria* e a *poiesis* gregas se não deixaram inebriar, ao ponto de tentar dar coerência interna ao discretear do direito que se ia realizando na comunidade, o certo é que os momentos iluminantes e simultaneamente marcantes daquilo que é a justiça, a equidade e a ordem (jurídica) só se podem perceber, em todas as suas dimensões, se os ajuizarmos e valorarmos conjuntamente com os clássicos do pensamento (filosófico) grego." J. F. Costa, "Em jeito de abertura", *in* D. Leão, L. Rossetti, M. C. G. Z. Fialho (eds.), Nomos*: Direito e Sociedade na Antiguidade Clássica* | Nomos*: Derecho y Sociedade en la Antigüedad Clásica*, Coimbra-Madrid: IUC/Ediciones Clásicas, 2004, pp. 12-13. Ainda sobre o tema, veja-se M. Gagarin, D. Cohen (ed.), *The Cambridge Companion...*, *op. cit.*; S. Tzitzis, "La Naissance du Droit en Grèce", *in* P. F. Cunha (org.), *Instituições de Direito* – vol. I: *Filosofia e Metodologia do Direito*, Pref. Vítor Aguiar e Silva, Coimbra: Livraria Almedina, 1998, pp. 191-199; J. Romilly, *La Loi...*, *op. cit*. Sobre o caso ateniense em particular, veja-se S. C. Todd, *The Shape of Athenian Law*, New York: OUP, 1993; P. Cartledge, P. Millett, S. Todd (ed.), Nomos*: Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge: CUP, 1993; A. R. W. Harrison, *The Law of Athens*, 2 vols., 2nd ed., London-Indianapolis/Cambridge: Gerald Duckworth & Co./Hackett Publishing Company, 1998; M. Ostwald, Nomos *and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969.

[199] Etimologicamente, *nomos* deriva do verbo *nemô*: "Le paroxyton *nomos* designe ce qui est conforme à la règle, l'usage, les lois génerales (par example les *agraphoi nomoi*) les lois écrites (le mot, substitué à *thesmos*, ne semble pas attesté chez Solon et apparaîtrait au début du Ve s.) [...]." P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grécque: Histoire des Mots*, Nouvelle Édition Mise à Jour, Paris: Klincksieck, 1999. Para uma maior precisão concetual, no seu entendimento geral, social, político e teórico-filosófico, veja-se a entrada "Nomos", em H. Cancik, H. Schneider (ed.), *Brill's New Pauly – Antiquity...*, *op. cit.*, vol. 9, cols. 798-801. Sobre a evolução do conceito de *nomos*, veja-se o capítulo "Découverte de la loi", em J. de Romilly, *La Loi...*, *op. cit.*, pp. 10-24; veja-se também J. R. Ferreira, *Hélade e Helenos – I: Génese e Evolução de um Conceito*, Coimbra: INIC/CECHUC, 1992, pp. 155-163. Consideramos de importância relevar ainda, e a partir do mesmo autor, a complexidade de que a palavra *nomos* se reveste, ao integrar diversos conceitos: "Semanticamente complexo, o vocábulo *nomos* aplica-se ao canto e à música, surge ainda a designar práticas ou ritos religiosos, costumes ou tradições, maneira de proceder ou conduta do homem, normas políticas e jurídicas que regulam e regem a vida interna de uma cidade como es-

bem a experiência de uma determinação jurídica e de uma ordenação dentro das póleis, para a qual contribuiram grandemente legisladores tão notáveis como Drácon, Licurgo, Sólon, ou Péricles, estes mesmos designados *nomothetai*, ou "os que fazem a lei"[200].

Contudo, em sentido teórico-filosófico, a definição de *nomos* passou também, em grande medida, pela aproximação, e consequente oposição, à ideia de *nomima*, "leis não escritas", "costumes", que, apesar de não fixados em códigos físicos, estão na base de uma conveniente atuação entre os homens, porque provenientes de uma ordem ancestral, fundando o seu peso na tradição. O *nomos* vai encontrar, portanto, mais uma achega para a sua definição, neste duplo movimento de aproximação e contraste, face aos *nomima*. Se, por um lado, os dois conceitos se identificam por atenderem inicialmente a uma ordem natural e superior, por outro irão dissociar-se, uma vez que os *nomima* se aproximam de uma tradição de sentido perene e imutável, e o *nomos* (enquanto *nomoi*, "leis escritas") remete para as próprias leis promulgadas pelos homens, as quais apesar de concordantes com a razão, e de acordo com uma matriz comum, porque precisamente racional, se podem revestir de inúmeros cambiantes consoante os contextos particulares em que se apresentam. O intemporal confronto entre Creonte e Antígona representará, na verdade, um "choque de ortodoxias"[201], onde se opõem a defesa da supremacia das leis escritas adaptadas ao meio em que vigoram, as quais podem e devem ser passíveis de alteração quando parecem não estar de acordo com as leis ancestrais, e a necessi-

---

tado, ordem do universo ou da vida humana em geral, um princípio moral, entre outros significados." *Ibidem*, p. 156.

[200] Cf. P. J. Rhodes, "Nomothetai", *in* H. Cancik, H. Schneider (ed.), *Brill's New Pauly – Antiquity...*, *op. cit.*, vol. 9, cols. 804-805. Para uma síntese documentada sobre o papel dos legisladores, veja-se J. R. Ferreira, D. F. Leão, *Dez Grandes Estadistas Atenienses*, Lisboa: Edições 70, 2010. O papel dos legisladores foi fundamental para a vida das póleis. Dotadas de códigos legislativos fixos, que não assentavam em costumes ou leis ancestrais que tinham por base apenas a oralidade, mas em normas que tiravam a sua força da observância das diferentes realidades sociais para as quais eram constituídas, diversas póleis puderam ver a sua constituição garantida, o que as abrigava à partida de certa arbitrariedade, que tendia a caracterizar, por exemplo, regimes fundados em grande parte nos costumes e sob administração de grupos restritos (oligarquia, aristocracia), ou de apenas um governante (monarquia, tirania). Estes códigos, concedidos pelos governantes às póleis, tornavam-se garantia de certa proteção para aqueles que delas fizessem parte.

[201] Utilizamos a expressão de R. P. George, *Choque de Ortodoxias: Direito, Religião e Moral em Crise*, Trad. Isaías Hipólito, Coimbra: Edições Tenacitas, 2008.

dade de uma observância das leis divinas, não estabelecidas pelos homens, portanto acima de uma autoridade política, cuja origem e sentido primordial se deve guardar, mesmo quando as leis do estado se afiguram em conflito com estas[202]. Neste sentido, de um primeiro significado mais abrangente para a noção de *nomos* à distância dos séculos[203], colhendo muita da sua significação enquanto veículo de um entendimento e de uma ordenação e regulação globais, nele cabendo necessariamente

---

[202] Em perspetiva histórica, é de interesse ter em conta que os códigos jurídicos que iam sendo atribuídos ao longo dos tempos pelos diversos governantes, apesar de estabelecerem legislação nova de acordo com cada contexto, conservavam muitas das leis anteriores, manifestando dessa forma o respeito para com os preceitos ancestrais, divinos e imutáveis. Os códigos mais recentes não anulam os anteriores; acrescentam-nos apenas, apesar de muitas vezes promoverem a contradição no seu interior: "O código de Drácon não ficou revogado pelo de Sólon: nem as Leis Reais pela das Doze Tábuas. A pedra onde se gravava a lei ficava inviolável; quando muito, os menos escrupulosos julgavam poder interpretá-la ao contrário. Este princípio foi principal causa da grande confusão que se nota ter existido no direito antigo. Leis opostas e de diferentes épocas encontram-se associadas: e todas tinham direito a serem igualmente respeitadas." F. Coulanges, *A Cidade Antiga...*, *op. cit.*, p. 234. Ter em atenção a opinião um pouco diferente de Delfim Leão, que aponta para, à exceção da lei sobre o homicídio de Drácon, "as restantes leis terão sido revistas e alteradas por Sólon, provavelmente quase na totalidade." D. Leão, "Cidadania e exclusão...", *loc. cit.*, p. 46. Para Maria do Céu Fialho, Creonte constitui um "antimodelo de cidadania". Segundo esta classicista: "Ao converter a infracção a imperativos do direito natural, radicados nos laços entre o homem, a natureza e o divino, em édito, Creonte aparece, à partida, no teatro de Atenas, simultaneamente como o cidadão que transgride os estatutos da *ankhisteia* e o governante que desrespeita o funcionamento dos órgãos de governo, proclamando leis que, além do mais, violam o próprio carácter sagrado da harmonia e repartição de esferas, na natureza, onde tem raízes o direito natural." M. C. Fialho, "Creonte de Antígona: Um antimodelo de cidadania", *in* D. Leão, L. Rossetti, M. C. Fialho (eds.), *Nomos...*, *op. cit.*, p. 132. Em complemento: "[...] o *ankhisteus*, pressuposta a existência de laços de consanguinidade, não é, necessariamente, o parente mais próximo por esse mesmo critério de consanguinidade, mas o herdeiro de deveres e direitos numa família, à luz da lei ateniense." *Ibidem*, p. 131.

[203] Na definição de José de Faria Costa: "O *nomos* é a ordenação das 'coisas', no tempo e no espaço, de tudo aquilo que é humano." *Idem*, "Em jeito de abertura", *in* D. Leão, L. Rossetti, M. C. Fialho (eds.), *Nomos...*, *op. cit.*, p. 14. Destacamos ainda o entendimento de José Ribeiro Ferreira, sobre os diversos significados de *nomos*: "Embora nos séculos V e IV apresente um sentido predominante, o de 'lei escrita', o termo *nomos* continua, salvo na linguagem dos oradores, a manter no século IV os inúmeros significados não jurídicos que lhe andavam adstritos nas épocas anteriores. É o que acontece em Platão, em cuja obra, além de 'lei escrita', pode apresentar os sentidos convencionais de 'prática religiosa', 'norma de comportamento individual', 'costume' ou 'hábito', 'crença' e 'uso linguístico'." J. R. Ferreira, *Hélade e Helenos...*, *op. cit.*, p. 163.

também a aproximação à ideia de *logos*[204], passa-se a um entendimento mais particular, concebido em relação com a lei tabelionicamente imposta, a que será acrescido mais um dado a ter em conta: o da existência de uma correlação intrínseca (e de tensão que de igual modo se irá agudizar) entre *nomoi*, as leis humanas, particulares e contingentes, e a ideia de *physis*, a "natureza", e por extensão as suas leis, que se revelam para alguns antagónicas àquelas que os homens decretam; e aqui se dará uma rotura que atravessa os séculos.

Em sumário escorço, a *physis* é entendida *latu sensu* como "natureza" – tanto *natureza* em sentido particular, definindo a essência de certa coisa, conceito, ou ser vivo, como, de modo mais abrangente, designando a própria organização cósmica no seu todo[205]. Terminologicamente, identificada como *nomen actionis*, a *physis*, segundo a *Brill's New Pauly Encyclopaedia*, "first of all denotes the state that results from the

---

[204] Perspetiva já patente em Heraclito, uma vez que, como discorrem sumariamente Kirk *et alii*, acerca deste tópico versado na obra do Efésio, "As leis humanas são sustentadas pela lei divina universal; estão em concordância com o Logos, constituinte e regulador do cosmos." G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Selecção de Textos*, 4.ª ed., Lisboa: FCG, 1994, p. 219. Heraclito (VI-V a.C.) encontra um lugar importante de merecido destaque na história da cultura ocidental, apesar da sua fragmentária obra. O sistema filosófico heracliteano, que inter-relaciona o lugar fundamental do *logos* (como regulador de uma ordem que vai do microcosmos do homem e das suas disposições éticas – com acento no carácter (δαίμων – *daimon*) individual de cada homem – ao macrocosmos do mundo e da Natureza) com um permanente balanço e contrabalanço dos contrários, aponta para a busca de um entendimento panótico da realidade, resultante de uma síntese original à época entre ética e física. Nas palavras de Kirk *et alii*: "Praticamente, todos os aspectos do mundo são explicados de forma sistemática, relativamente a uma descoberta central – a de que as mudanças naturais de todas as coisas são regulares e equilibradas, e que a causa deste equilíbrio é o fogo, constituinte comum das coisas, o seu Logos, como era também denominado. O comportamento humano, tanto como as mudanças do mundo exterior, é governado pelo mesmo Logos: a alma é feita de fogo [...]. A compreensão do Logos, da verdadeira constituição das coisas, é necessária, se as nossas almas não vierem a ser excessivamente humedecidas e não se tornarem ineficazes devido à insensatez de cada um." G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Os Filósofos Pré-Socráticos...*, *op. cit.*, pp. 220-221. Jaeger interpreta o contributo de Heraclito fundamental na passagem entre o pensamento cosmológico para o antropológico. Cf. W. Jaeger, *Paidéia...*, *op. cit.*, pp. 224 ss. Ainda para uma concisa reflexão, em articulação com o conceito atual de *cultura*, sobre o diálogo e possível síntese conseguida entre Ciência e Humanismo na Grécia clássica, veja-se com proveito o texto de C. Magueijo, "Ciência e Humanismo: De Tales a Platão e Demócrito", *in* idem, *Opera Minora* – vol. I: *Graeca*, Lisboa: Edição do Autor, 1999, pp. 13-41.

[205] Cf. R. Lenoble, *História da Ideia de Natureza*, Trad. Teresa Louro Pérez, Lisboa: Edições 70, 1990. Para uma análise da *physis* como processo dinâmico e gerador, e não apenas como a soma de

spontaneous development of a living being", designando, portanto, também "a primary and original way of being", por isso opondo-se à ideia de *technê*, ligada a uma aquisição gradual de competências concernentes à esfera do humano[206].

Conjugante com este sentido de uma imutabilidade essencial expressa ainda que no movimento de geração a que preside, o cariz polissémico de que se reveste a ideia de *physis* encontrou em Heraclito de Éfeso (frg. 123) uma das suas mais afamadas avaliações, seguramente das mais sintéticas: *Physis kriptesthai philei*, "a natureza gosta de se esconder." A *physis* traduz, portanto, algo de essencial, mas de difícil compreensão, porque se encobre continuamente; não manifesta uma unidade concreta, podendo, no entanto, buscar-se inteira nas suas representações, as quais, apesar de aparentemente diversas, repousam num mesmo princípio único e imutável. Neste sentido, entre uma ordenação global e diversas ordenações individuais existentes, expressam-se, em simultâneo, tensão e conjugação, afastamento e complementaridade. A natureza e as suas leis, permanentes e imutáveis, encontram reflexo em ordenações menores, ainda que estas últimas por vezes pareçam estabelecer o sentido contrário. Contudo, essa organização global da própria natureza pode ser entendida e transposta para a realidade mais imediata e para as leis positivas dos homens através do recurso ao *logos*.

A aporia a que chega o espírito grego palpitará não só originalmente no campo filosófico, permitindo interpretar, nos seus interstícios, reflexos do espírito de valorização do homem enquanto indivíduo, com valor inerente, independentemente de uma pertença direta à pólis, ou externo a esta, mas derramará também as suas manifestações no campo político-social. Será, portanto, a partir do séc. V a.C., que o *topos* agonístico *physis-nomos* ganhará destaque. A regulamentação dos homens em sociedade, plasmada nas leis da cidade, deveria estar de acordo com as leis naturais, que se expressam ao abrigo do *logos* e que, por esse mesmo motivo, podem ser apreendidas por todos os homens através do exercício da razão[207].

---

várias partes, veja-se T. Rock, "The concept of Nature – From Pre-Socratic *Physis* to the natural kósmos of the *Timaeus*", *Philosophica*, 47, 2016, pp. 9-26.

[206] Cf. "Nature, Natural Philosophy", *in* H. Cancik, H. Schneider (ed.), *Brill's New Pauly Encyclopaedia – Antiquity...*, *op. cit.*, vol. 9, col. 529.

[207] Para um entendimento geral sobre a dicotomia *physis-nomos*, veja-se A. L. Pierris (ed.), Physis *and* Nomos*: Power, Justice and the Agonistical Ideal of Life in High Classicism* – Part 1: *Papers*, Patras: Institute for Philosophical Research, 2007; W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy...*,

O desenvolvimento desta dicotomia, a qual, nas palavras de José Gabriel Trindade dos Santos, constituiu "uma polémica devastadora, que ameaçou sapar as bases de toda a compreensão dos valores, do mundo e da vida"[208], dá-se em parceria com a emergência do denominado movimento sofistico, igualmente apelidado de *Aufklärung* grega[209], que, apesar da dificuldade de caraterização, por escassez de testemunhos, apresenta certa tendência que tem sido notada como uma das suas principais características: "[...] a direção do pensamento deixa de ser cosmológica, para se tornar antropológica [...]"[210]; acompanhada pela valorização da educação e das capacidades retóricas, a par do sentido crítico face aos diversos temas do foro humano, como sendo ponto fundamental o debate sobre a religião[211]. Este debate

---

op. cit., pp. 55-134. Sobre a dicotomia *physis-nomos* explorada em Tucídides, veja-se A. M. M. Freire Nogueira, *A Filosofia do Poder:* Nomos *e* Physis *e a Lei do Mais Forte em Tucídides*, Texto policopiado, Tese de Doutoramento em Literatura, Universidade do Algarve, 2000.

[208] J. G. T. Santos, "A Natureza e a Lei: Reflexos de uma polémica em três textos da Grécia Clássica", *in* V. Jabouille *et alii*, *Estudos sobre Antígona*, Mem Martins: Editorial Inquérito, 1999, p. 77.

[209] Cf. M. H. R. Pereira, *Estudos de História...*, *op. cit.*, p. 449.

[210] *Ibidem*, p. 450.

[211] Apesar da imagem pouco abonatória que a própria designação de "Sofistas" foi ganhando pela tradição, a atuação deste movimento na sua época de origem tem vindo a ser reavaliada. Estudos recentes têm procurado entender o seu contributo para o debate alargado das ideias, chegando mesmo o movimento sofístico a ser associado a uma espécie de "liberalização do pensamento e da educação". Nas palavras de Maria Helena da Rocha Pereira: "O grande serviço dos Sofistas foi voltar a filosofia para o estudo do homem, considerado, quer como ser individual, quer como ser social (donde o seu interesse pelas questões de justiça), e lançar os alicerces da educação sistemática dos jovens. Além disso, pelos seus estudos sobre o relativismo dos princípios éticos e da justiça, são hoje considerados os percursores da Sociologia. Isto, é claro, tanto quanto é lícito fazer afirmações genéricas sobre figuras independentes, e não vinculadas a qualquer escola própria." *Ibidem*, p. 454. Os Sofistas eram professores itinerantes que, a troco de uma remuneração, preparavam os cidadãos de acordo com as melhores técnicas oratórias da época. Aquele que estivesse bem preparado para perorar diante de uma assembleia e soubesse como mover os ouvintes estaria apto a reunir um maior número de simpatias, podendo desta forma ascender mais facilmente aos cargos de poder e governo. Neste sentido, um dos contributos dos Sofistas, relativamente à participação do homem na cidade, prende-se também com a influência que exerceram na renovação da reflexão sobre a ideia de *aretê*. Nos tempos arcaicos a *aretê* era atributo dos "melhores", dos *aristoi*, por se dizerem descendentes diretos de linhagem divina, ou por àquela se vincularem através de herança familiar. O alargamento do exercício da política a um maior número de cidadãos, que não só se encontravam entre as famílias aristocráticas, mas provinham agora também de classes que, embora não detivessem ascendência privilegiada, eram detentoras de um novo e relevante estatuto social, o do poder

ficou configurado de forma magistral no exemplo de Sócrates[212]. De resto, a di-

económico, foi tornando possível a conquista da *aretê* pela participação cívica, sendo que, nesse sentido, esta poderia afinal ser ensinada e aprendida, adquirida, e não algo conatural. A função dos Sofistas tornou-se precisamente esta: a de ensinar a *aretê* política àqueles que quisessem (e pudessem) adquiri-la. Daqui advém que, como aponta Maria José Vaz Pinto, "as reacções suscitadas pelos sofistas se revestem de uma dupla dimensão, marcada, por um lado, pela atracção, e, por outro, pela rejeição." Maria José Vaz Pinto, "Introdução", *Sofistas: Testemunhos e Fragmentos*, Introd. Maria José Vaz Pinto, Trad. e Notas de Ana Alexandra Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto, Lisboa: INCM, 2005, p. 13. A possibilidade de haver um ingresso diverso daquele que até então se verificara ao estatuto de *politês* preocupava de duas formas, ainda que oferecessem (se bem que a troco de um preço) os fundamentos para a atuação política no seio da pólis: àqueles que, de estrato social mais elevado, teriam sido até então os que podiam por ascendência ocupar os mais altos cargos; àqueles que, de poucas posses, não podiam usufruir de tal formação. De qualquer modo, a sociedade via assim nascer uma nova forma de promoção da educação radicada cada vez mais fora da esfera de um círculo restrito e privilegiado, pelo menos em termos de linhagem aristocrática, e cada vez mais acessível a outros que não apenas os que até então lhe estavam destinados por desígnio divino ou por tradição. Simplificamos o tema, mas recomendamos com proveito a leitura da "Introdução" feita por Maria José Vaz Pinto à recente supra referida edição *Sofistas...*, *op. cit*. Veja-se também a edição recente em torno do tema, da autoria de G. Ramírez Vidal, *La Invención de los Sofistas*, Ciudad de México: UNAM, 2016.

[212] O processo de Sócrates é um processo de *asebeia* (impiedade religiosa), tipo de processo recorrente nesta época da história grega (sécs. V-IV a.C.). Sobre o tema, veja-se D. F. Leão, "Matéria religiosa: processos de impiedade (*asebeia*)", *in* D. F. Leão, L. Rossetti, M. C. Fialho (coord.), *Nomos...*, *op. cit.*, pp. 201-226, esp. pp. 201-205. Delfim Leão assim define *asebeia*: "[...] é a expressão de um comportamento reprovável à luz da moral divina e social, por constituir uma afronta em domínios que são determinantes para assegurem estabilidade na existência humana e na vida em comunidade: a proteção dos deuses, a hierarquia familiar (bem como a sua memória) e a consciência de uma identidade política e solidária." D. F. Leão, *A Globalização no Mundo Antigo: Do* Polites *ao* Cosmopolites, Coimbra: IUC, 2012, p. 134. Explica ainda Delfim Leão: "É também frequente partir do princípio de que os processos de *asebeia* seriam motivados por desvios na prática ritual e não pela expressão de opiniões religiosas pouco ortodoxas, isto é, por atos e não por palavras e pelas ideias que as motivavam. Este cenário sofreria uma alteração com os efeitos da chamada *Aufklarung* grega, decorrente do ensino sofista, que se traduziu, entre outros aspetos, também numa abordagem crítica da visão religiosa tradicional. Não cabe agora entrar nessa discussão igualmente complexa. No entanto, valerá a pena salientar que algumas fontes mais tardias referem uma série de processos de *asebeia* instaurados contra intelectuais como Protágoras e Anaxágoras." *Ibidem*, p. 135. No entendimento de Paulo Otero, e numa reflexão de teor jusfilosófico, Sócrates representa um alto exemplo da busca pela liberdade e pela dignidade humanas: "Regista-se, todavia, que a morte de Sócrates, transformando-o na época medieval num precursor dos mártires cristãos, se torna um exemplo histórico de que um homem pode morrer pela liberdade de expressão, pela afirmação da liberdade de pensamento e pela sua própria dignidade. A morte ganha no exemplo de Sócrates um significado único de afirmação da liberdade, tanto mais importante quanto, podendo ter sido evitada pela fuga do filósofo da prisão,

mensão antropológica explorada pelos sofistas não pode ser dissociada da importância atribuída à vida na pólis, à emergência, particularmente no caso ateniense, de um certo modelo de governação a que se atribuiu o nome de democracia[213] e, a par desta, às noções epocais de liberdade e igualdade que o espírito grego arvorava, sempre ancoradas no sentido da Justiça (*Dikê*), que desde os tempos arcaicos permanecia vetor imperante, como garante de uma ordenação ideal e sagrada, acima dos homens, diretamente devedora da própria organização cósmica e divina[214]. A existência de uma lei regulamentadora do cosmos refletia-se igualmente nas disposições de tudo o que se encontrava sob sua influência, logo, também nas disposições de tudo aquilo que era humano, como já acima referimos. Neste sentido, inicialmente as próprias leis dos homens seriam consentâneas com as leis da natureza e, por meio do *logos*, o homem podia entender essa ordem superior, que, antes de refletida nas leis positivas, se encontrava plasmada numa ordenação cosmológica, una e igual para todos os que a ela acediam através do exercício da razão. Esta compreensão universalizante da Justiça, adveniente de esfera superior, subentendia, portanto, igualmente, antes do movimento sofístico, uma associação intrínseca entre *physis* e *nomos*, que apenas mais tarde se viria a dissociar em tensão permanente, para a qual o contexto histórico-cultural já descrito contribuiu de forma determinante.

Heródoto traduziria, em passo célebre das suas *Histórias*, a difícil equação que se colocou entre os gregos, segundo a qual, nas palavras de Guthrie, "[...] customs

---

representa a obediência à lei: é na obediência à lei, ainda que envolvendo a perda da sua própria vida, que Sócrates nos lega o exemplo máximo da entrega total na luta pela liberdade e pela dignidade." P. Otero, *Instituições Políticas e Constitucionais*, vol. I, Coimbra: Almedina, 2009, p. 66.

[213] Ter em conta que falamos em democracia principalmente para o caso ateniense, uma vez que nem todas as póleis experimentaram este regime. Sobre o tema, cf. J. P. Serra, "Atenas. A Democracia na Grécia Antiga", Communio*: Revista Internacional Católica*, XXIX, 2012, 1, pp. 7-16.

[214] O tema da Justiça é claramente desenvolvido por Hesíodo, em particular na *Teogonia*, mas também em *Trabalhos e Dias*. Eric Havelock destaca neste autor o início da "topicalização" da Justiça no pensamento grego. Cf. E. A. Havelock, *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press, 1978, p. 324. Veja-se o desenvolvimento desta tese no capítulo "The Justice of Hesiod: An Essay in Detection", pp. 193-217. Consulte-se ainda o mesmo título de Havelock para um entendimento panorâmico do conceito de Justiça entre os gregos, em perspetiva filosófico-literária. Sobre os reflexos da mesma ideia em sentido jurídico-positivo, veja-se R. Sealey, *The Justice of the Greeks*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.

and standards of behaviour which had earlier been accepted as absolute and universal, and of divine institution, were in fact local and relative"[215]:

> "Por todas estas razões me parece evidente que Cambises estava completamente louco. Se assim não fosse, não ousaria troçar de coisas sacras e consagradas pela tradição. Pois se se propusesse, fosse quem fosse, que escolhesse, de entre todas as tradições culturais, as melhores, cada um, depois de reflectir maduramente, escolheria a sua própria, convencido que está de que a tradição em que nasceu é de longe a melhor. Portanto, não é normal que alguém – a menos que tenha perdido o juízo – meta a ridículo semelhantes questões. Que todos os homens reagem assim no que respeita às tradições pode-se comprovar com milhentos exemplos. Mas basta citar um: Dario, durante o seu reinado, convocou os Gregos que habitavam na corte e perguntou-lhes por que preço estariam dispostos a devorar os cadáveres dos seus próprios pais. Ao que responderam que por preço nenhum fariam tal coisa. Em seguida, o monarca chamou um grupo de indianos, designados por Calatinos, que têm por uso comer os pais. E diante dos Gregos, que através de um intérprete podiam compreender o que se dizia, perguntou-lhes por que preço aceitariam queimar os restos mortais dos seus progenitores. Os interpelados protestaram e exortaram o rei a não dizer blasfémias. Este é portanto um princípio geral, que Píndaro – ao que me parece com toda a razão – resumiu numa fórmula: 'a tradição é a rainha do mundo'."[216]

A arte sofística, aliciante por permitir adequar o discurso à circunstância, seduz também por fazer passar o conteúdo de um argumento por válido ou inválido, de acordo com o ponto de vista que se pretende ver defendido. Neste sentido, o articulado sofístico, possibilitando uma avaliação crítica da realidade, abre ao mesmo tempo a porta à dúvida perante o ortodoxo, à integração do diverso, ao postulado do relativo. Sob este prisma se poderá entender que os costumes de um povo, aceites por esse povo, podem não o ser por outro. Uma lei pode ser válida numa cidade, mas não noutra, numa época

---

[215] W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy...*, *op. cit.*, p. 16.

[216] Heródoto, *Histórias*, 3, 38, 1-4. Utilizamos a tradução da seguinte edição portuguesa: Heródoto, *Histórias – Livro 3.º*, Introd., Versão do Grego e Notas de Maria de Fátima Silva e de Cristina Abranches, Lisboa: Edições 70, 2010, pp. 69-70.

e não noutra[217]. O *nomos*, estabelecido por convenção, pode, portanto, variar no espaço e no tempo, de acordo com as regras implementadas, os costumes, os regimes governativos, os moldes políticos definidos por humana iniciativa. A dicotomia *nomos-physis* refletia-se, então, em novo paradigma, diametralmente oposto ao preexistente: as duas esferas, que convergiam até ao momento de modo geral, foram alvo de reinterpretação aquando do movimento sofístico, que as tornou, afinal, divergentes. O *nomos* surgia agora como algo estabelecido por convenção política dos homens, e não por natural antecipação de ordem supra-humana. Adviria, portanto, de iniciativa inteiramente humana a disposição de princípios e normas da vida individual e coletiva, refletindo neste sentido a diversidade de regras e modos de organização de povos tão distintos como os gregos ou, nos seus antípodas, pelo menos quanto aos costumes tradicionais para honrar os antepassados, o grupo dos Calatinos referido por Heródoto. Górgias, Trasímaco ou Cálicles são alguns dos nomes que, no fórum helénico, configuram a cisão entre *physis* e *nomos*, trazendo para a praça pública temas tão polémicos como a quebra da convenção, o significado dos valores, a lei do mais forte, entre outros[218]. A revolução

---

[217] É recorrente o exemplo dado por Esparta, no que toca ao exercício físico das mulheres: estas teriam de se encontrar completamente desnudadas para a prática da ginástica, ao contrário do que acontecia com as mulheres de Atenas, que praticavam a atividade física vestidas. Também no que respeita ao modelo de constituição (cf. Xenofonte, *Constituição de Esparta*), Esparta apresentava um modelo de sociedade fechada, onde não seriam permitidos estrangeiros, nem seria permitido viajar para fora da cidade, em oposição à sociedade ateniense, mais aberta ao exterior, apesar de representar também o modelo da denominada "sociedade fechada". Sobre os conceitos de "sociedade aberta" e "sociedade fechada", veja-se K. Popper, *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, 2 vols., Trad. Miguel Freitas da Costa, Lisboa: Edições 70, 2012 (esp. vol. I: *O Sortilégio de Platão*).

[218] Atendendo a uma perspetiva assente na história das ideias, Jacqueline Russ assim apresenta em síntese um dos contributos fundamentais dos Gregos: "Que inventaram os gregos nesta área? Distinguiram o direito positivo – que remete para as leis – e o direito natural – que, por natureza, define o que é justo. O direito natural é o conjunto das regras inscritas na natureza, independentemente de qualquer direito positivo. Distinção fundamental porque, se todo o direito é positivo, isso significa que apenas os tribunais determinam. Sem direito natural, não existe nenhuma norma reguladora central que se oponha aos artifícios do direito positivo. Contudo, o direito natural revela-se ambíguo, até mesmo polissémico. Enquanto os sofistas o aproximam da lei da selva e o relacionam com a força (recordemos o discurso do sofista imaginário Cálicles, no *Górgias* de Platão), Sócrates e sobretudo Platão relacionam o direito natural com a ideia pura da justiça. Platão baseia o direito natural numa ciência da justiça relacionada com uma doutrina do ser absoluto. A doutrina clássica do direito natural fundada por Sócrates e Platão, desenvolvida por Aristóteles e pelos estóicos, recupera o seu vigor com Cícero: um direito natural universal, inscrito na própria ordem do cosmos, fornece

cultural helénica, conjugada, de modo esquemático, nas suas vertentes económica, política e tecnológica[219], desvenda uma série de inquietações que desde os tempos arcaicos, como pudemos acompanhar, se foram manifestando. O ambiente de *stasis*[220], quase permanente ao longo da história grega, sentido não só entre as diversas cidades-estado, com uma constante disputa pelo domínio dos mares e do comércio, mas também no seu seio, feito de tensões sociais e políticas, fomentou essa tensão nos espíritos, que naturalmente refletiram as suas interrogações no espaço da *politeia*.

O homem, os homens e os seus diversos modos de ser, de estar e de se relacionar afirmaram-se verdadeiramente como centros da reflexão grega. Disso nos dá testemunho tão vívido, em particular, a linguagem da tragédia[221]. É que, ao mesmo tempo que se considera a variedade de normas reguladoras para a diversidade das relações sociais e humanas, vai ao mesmo tempo emergindo uma certa noção de autodeterminação do homem para as suas ações. Se nos Poemas Homéricos existia uma Atê que, caminhando sobre as cabeças dos homens os levava em consciência a executar determinado comando, mas sem que eles próprios pudessem chamar a si a respon-

---

a regra absoluta de qualquer legislação. Aqui, a cidade grega e o Império Romano completam-se, na génese do pensamento e ideias políticos." J. Russ, *A Aventura do Pensamento Europeu: Uma História das Ideias Ocidentais*, Lisboa: Terramar, 2001, p. 41.

[219] Nuno Coelho explica em síntese esta revolução: "Due to economical, political and technological changes, the old mythic-poetic explications of reality experience crisis. Actually, it is a kind of a catastrophe, in some historical-philosophical meaning. World cannot be explained by the mythical categories linked to traditional structures anymore. A new foundation of life is needed – and the Presocratics seek it, for the first time, from a critical-rational perspective." Acrescenta o autor: "Economical: emerging classes, which get rich from activities not linked to landownership, and the rise of Money economy. Political: crisis of familiar system of power, in the birth of *polis*, and the later crisis of oligarchy. Technological: literacy." N. M. S. Coelho, "Nature, Justice and *Polemos*", *in* M. N. da Costa (org.), *Democracia, Direitos Humanos e Justiça Global | Democracy, Human Rights and Global Justice*, V. N. Famalicão: Edições Húmus/CEHUM, 2013, p. 15 e p. 15, n. 2.

[220] Cf. D. F. Leão, "Sólon e a lei da neutralidade em tempos de *stasis*", *Ágora: Estudos Clássicos em Debate*, 4, 2002, pp. 25-37.

[221] Para uma perspetiva abrangente sobre a importância da tragédia grega, veja-se R. Scodel, *An Introduction to Greek Tragedy*, New York: CUP, 2010; J. Gregory (ed.), *A Companion to Greek Tragedy*, Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2005; P. E. Easterling (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, New York: CUP, 1997.

sabilidade da ação, o processo crescente de racionalização permitiu cada vez mais admitir que era no íntimo do homem que residia a decisão. Medeia digladia-se com o seu *thymós*[222], atribuindo-lhe a sua desgraça[223]. Estamos longe do sopro homérico e do estado de *atê*, que faz com que os homens ajam em consciência, mas não residindo nos próprios qualquer culpa. Os deuses afastaram-se e agora é ao homem que cabe prescrever o seu futuro, comprometendo-se ele próprio com as decisões que toma[224].

---

[222] *Thymós* (θυμός), *psyche* (πυχή) e *nóos* (νόος) são palavras gregas que traduzem *latu sensu* os conceitos que fazemos hoje de "alma" e "espírito". Para uma incursão sobre os seus complexos matizes de significação na Antiguidade, veja-se, *e.g.*, B. Snell, *A Descoberta do Espírito...*, *op. cit.*, pp. 28 ss. Também uma sintética, mas acurada, explicação em torno da palavra *psyche*, em consonância com *thymós*, em M. H. R. Pereira, *Estudos de História...*, *op. cit.*, pp. 248-249.

[223] A propósito da *Medeia* de Eurípides e do seu lugar especial na tragédia grega e na formação de uma consciência para os direitos humanos, assim refere Bruno Snell: "Eurípides é quem, pela primeira vez, com a sua Medeia, representa um ser humano que provoca a compaixão enquanto ser humano atormentado: esta mulher bárbara, sem direitos, tem apenas pelo seu lado o direito de pertencer ao género humano. Mas, ao mesmo tempo, Medeia é o primeiro ser humano cujos sentimentos e ideias se podem explicar simplesmente a partir da alma humana; embora seja uma bárbara, é superior a todas as outras personagens em formação espiritual e na eloquência. Onde pela primeira vez o ser humano se mostra independente dos deuses surge ao mesmo tempo o poder do espírito humano autónomo e a inviolabilidade dos direitos do homem." B. Snell, *A Descoberta do Espírito...*, *op. cit.*, p. 330. Sobre a importância da figura de Medeia, veja-se E. Suárez de la Torre, M. C. Fialho (cood.), *Bajo el Signo de Medea* | *Sob o Signo de Medeia*, Coimbra-Valladolid: Universidade de Coimbra/Universidad de Valladolid, 2006. Para o texto desta tragédia, cf. Eurípides, *Medeia*, *in* Eurípides, *Tragédias* – vol. I (2 vols.), Introd. Geral de Maria de Fátima de Sousa e Silva, Introd., Trad. do Grego e Notas de Carmen Leal Soares, Nuno Simões Rodrigues, Maria Helena da Rocha Pereira e Cláudia Raquel Cravo da Silva, Lisboa: FLUC/INCM, 2009, pp. 201-290.

[224] Ao mesmo tempo que recaía a tónica sobre uma responsabilidade pessoal, afastava-se do homem a ideia de *miasma*, que convocava desde os tempos ancestrais a sua influência direta numa ordem global que teria, ao mesmo tempo, expressão também ela em esfera privada, no seio da qual sucessivas gerações encontravam nos costumes e na tradição (*themis*) os códigos regentes da organização familiar. Aqui, o sentido da justiça redundava tantas vezes na expiação de uma culpa hereditária, que atravessava gerações, um *miasma* que se alastrava às gerações seguintes sem que as mesmas fossem suas responsáveis diretas. Tal o emblemático exemplo da Casa dos Atridas, representado em particular na *Oresteia* de Ésquilo. Agamémnon, o protagonista da primeira peça que constitui esta trilogia (*Agamémnon* | Coéforas | *Euménides*) incorre, durante a ação, em *hybris*, pisando o tapete púrpura, apenas reservado aos deuses, quando regressa do campo de batalha. No entanto, este procedimento é afinal realizado porque decorrente de uma culpa hereditária existente na Casa dos Atridas, um *miasma*, que afinal o inclina de forma irremediável a este procedimento. Cf. Ésquilo, *Oresteia: Agamémnon* | *Coéforas* | *Euménides*, Lisboa: Edições 70, 1998. Para a tradução particular da primeira parte da tragédia, cf. És-

A busca deste humano *lugar de si*, colocado no distanciamento perante o influxo divino, desempenhou um papel fundamental na construção dessa linha reflexiva de tendência antropocêntrica que a própria tragédia grega incorpora e magistralmente projeta para além do período de apenas cerca de 80 anos de existência florescente[225]. A este reforço de uma individualidade faz-lhe acrescer o cariz universalizante que torna o *trágico* algo que precisamente se pode adequar ao comum espetador que assiste à evolução teatral na *schenê*, como ao mais destacado dos *aristoi*, representado sob a forma de governante ou guerreiro, de nobre e divina ascendência, que afinal, como qualquer outro homem ou mulher, livre ou escravo, rico ou pobre, não deixa de comungar dessa mesma condição, que é a de ser, como todos os outros, afinal igualmente humano. Esse lugar do trágico, que atravessa os séculos e que encontra hoje o mesmo resultado no arrepio que suscita ao leitor dos nossos dias (por exemplo, na evocação de um Édipo perfurando os próprios olhos, por não ter distinguido, na sua finita condição humana, aquilo que lhe será depois tão clarividente na escuridão da cegueira), é também um inegável contributo dos gregos para a afirmação, por um lado, de universalidade e, por outro, da unidade dos diversos modos particulares de ser humano no conjunto da humanidade.

No campo da filosofia, o aprofundamento deste *lugar de si* irá encontrar o seu espaço privilegiado também no importante terreno da Ética. Para os gregos, o *ethos* significa "aí", ou "o lugar de si", sendo que, na sua significação arcaica, designava "o abrigo dos animais" (*ethoi*). Vertente particular e de enorme importância dentro da reflexão filosófica, a análise ética, no seu entendimento grego, constitui-se, portanto, conforme nos aponta António de Castro Caeiro, "como a abertura do horizonte

---

quilo, *Agamémnon*, Trad., Posf. e Notas de José Pedro Moreira, Lisboa: Artefacto, 2012. Sobre o conceito de *miasma*, sua origem, representações e problemas no contexto do pensamento moral dos Gregos, veja-se, *e.g.* A. W. H. Adkins, *Merit and Responsability: A Study in Greek Values*, Oxford: OUP, 1960 (esp. o cap. "Pollution", pp. 86-115). De acordo com Maria do Céu Fialho, a noção de *miasma* ainda subsiste à época da representação de *Antígona* (c. 442 a.C.), ligada à ideia de uma punição com base em pressupostos religiosos que advinha de tempos arcaicos. No entanto, a estudiosa ressalva o seguinte: "Diversa será a perspectiva em finais do séc. V, como o documenta *Édipo em Colono*, testemunhando uma mudança de percepção da noção de culpa, associada à consciência, que desponta, de responsabilidade." M. C. Fialho, "Creonte de Antígona...", *loc. cit.*, p. 133.

[225] De acordo com Jacqueline de Romilly: "A tragédia grega, com a sua colheita de obras-primas, durou ao todo oitenta anos. Devido a uma relação que não se pode dever ao acaso, estes oitenta anos correspondem exactamente ao momento do desenvolvimento político de Atenas." Cf. J. de Romilly, *A Tragédia Grega*, Trad. Leonor Santa Bárbara, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 10.

onde o Humano se pode encontrar verdadeiramente domiciliado. Trata-se, pois, do estudo da condição da possibilidade de o Humano se abrir ao *aí* onde se pode cumprir."[226] Desenvolve-se a importância da ação, que implica uma escolha feita com sensatez (*frónesis*) perante o que será mais adequado ou não, e capacidade de decisão, bem como liberdade entre percorrer um caminho considerado mais ou menos acertado, em busca da "disposição do meio"[227], da excelência, com vista à felicidade. Este exercício ético, de busca do lugar de si, alarga-se, no entanto, para além da individualidade e revela o valor da amizade como de enorme importância para a vida humana: "Mas será que se precisa mais de amigos nos momentos de felicidade ou nos momentos de infelicidade? Os Humanos procuram-nos em ambas as situações."[228]

Do chamamento concêntrico que constituiu o *gnôti sauton* socrático expandir-se-ão agora as ondas que irão também alcançar em círculos mais latos outras realidades, procurando compreender e explicar, no seu progressivo alargamento, os outros homens, a natureza, o cosmos[229]. Aristóteles iniciará esse processo de definição sistemática das coisas naturais, ao mesmo tempo que, para o estudo do lugar do homem centrado sobre si próprio, proporcionará a abertura à esfera em que todos

---

[226] António de Castro Caeiro, "Apresentação", *in* Aristóteles, *Ética...*, *op. cit.*, p. 15.

[227] Explica António Castro Caeiro: "A disposição do meio está numa tensão para o sentido orientador, que evita o excesso e o defeito patológicos que pervertem a nossa capacidade de acção." *Ibidem*, p. 14.

[228] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, XI, 1171a21.

[229] Recorrendo a uma expressiva metáfora, Robert Lenoble refere que Sócrates propôs-se varrer o interior da casa, não tendo ido além dessa tarefa – na verdade não pequena –, cabendo posteriormente a Aristóteles a tarefa de retomar esta iniciativa um pouco para lá da sua porta. Sócrates iniciou o processo de libertação do homem e da sua consciência; preferiu os homens à natureza (conforme nos elucida o episódio de acordo com o qual Sócrates teria acompanhado os amigos até fora dos limites da cidade, mas depressa teria renunciado a essa fugaz evasão, dizendo que preferia os homens a tudo o resto que se encontrava fora da cidade); "fundou a física", apartando as coisas naturais do lugar do homem: "O homem pôs-se a varrer a entrada da sua casa finalmente arrumada. Aristóteles dá-lhe um campo quadrado já bastante amplo, *mas que não ultrapassa os limites do mundo sublunar*. Do lado de cá, todas as coisas são contingentes, sujeitas ao movimento e regidas por leis próprias. Mas, do lado de lá, os astros divinos não são nem formados da mesma matéria que os outros corpos, nem contingentes e sujeitos a leis independentes da sua Inteligência; o único movimento que realizam é o movimento circular, atributo, sabemo-lo já, da sua perfeição. [...] Pelo menos, no interior deste campo fechado, as coisas começam, com Aristóteles, a existir, a 'manter-se' diante do homem, já não como símbolos do pensamento mágico, mas como seres dotados de uma alteridade radical. *Nunca até então o homem lhes concedera uma tal solidez.*" R. Lenoble, *História da Ideia de Natureza...*, pp. 67-68.

os outros homens se encontram e coabitam. A cada homem, sujeito de disposições diversas, cabe não só tentar continuamente encontrar a disposição do meio, conduzindo adequadamente as suas paixões, para perseguir a "possibilidade extrema do humano" representada pela *areté*[230], mas conjugar também este desígnio com a humana inclinação para a amizade, que permite a congregação de todos os homens numa simpatia universal (*synpatheia*). Esta fundação do sentido ético no coração da tradição clássica, almejando por um lado o reconhecimento profundo do homem no seu humano lugar de si, e por outro conjugando este reconhecimento com o conjunto da realidade, enriquecerá de modo determinante a reflexão antropológica. Igualmente essa predisposição do homem para a felicidade, decorrente de um sentido fundamental de Justiça (já paradigmaticamente traçado com firme rigor utópico na *República* de Platão), vai contribuir para a ideia de que cada um deve procurar um certo bem-estar individual, que poderá de algum modo ser identificado com a latente ideia do usufruto de "direitos"[231]. Não obstante, há que ter em conta que ao particular sobrevém o Todo, ideia expressa em Platão, com a subordinação de cada cidadão, com a sua função particular, em benefício da cidade-estado ideal[232], bem como na linha em que se coloca também Aristóteles, não só no

---

[230] Cf. A. Caeiro, *A Areté como Possibilidade Extrema do Humano*, Lisboa: INCM, 2002.

[231] O aprofundamento do tema dos direitos na obra de Aristóteles encontra-se em F. Miller Jr., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Clarendon Press, 1995. Para uma continuação do debate em torno deste postulado veja-se, *e.g.*, *The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly*, 49, 4, June 1996. Cf. nesse volume, esp. R. Kraut, "Are there Natural Rights in Aristotle?", pp. 755-774; A. S. McGrade, "Aristotle's Place in the History of Natural Rights", pp. 803-829; J. M. Cooper, "Justice and Rights in Aristotle's Politics", pp. 859-872.

[232] A este respeito, Paulo Otero alerta-nos para o sentido anticonstitucional da utopia platónica: "Partidário do governo de uma elite sobre uma massa desprezível, Platão confia ao filósofo o governo do Estado, enquanto detentor da sabedoria e da virtude. O filósofo, vinculado a governar com justiça, é configurado como um chefe infalível, situado acima das leis e, por isso mesmo, nunca por elas limitado: o governo de um homem é preferível ao governo de leis. [...] A verdade, porém, é que mais tarde, na sua obra *As Leis*, Platão, abandonando o radicalismo da solução preconizada no livro *A República*, acaba por reconhecer a necessidade de existência de leis e de os homens lhes obedecerem, sob pena de não se diferenciarem de os (*sic*) animais mais ferozes. Igualmente aqui proclama que a inteligência, sendo verdadeiramente livre por natureza, não pode ser súbdita ou escrava de niguém. Não obstante esta última inflexão política, o governo dos homens de Platão tornou-se, no entanto, o estandarte histórico de todos os regimes políticos que, desprezando a limitação do poder político pelo Direito, negam os direitos da pessoa humana: Platão personifica a anticonstituição." P. Otero, *Instituições Políticas...*, *op. cit..*, pp. 78-79. Em sentido diverso, e na aproximação de Platão a uma filosofia dos direitos humanos, veja-se, *e.g.*, M. C. R. Almeida, "Uma

texto da *Política*[233], como logo no início da *Ética a Nicómaco*[234].

Ainda assim, torna-se inevitável considerar que a profundidade com que se pensou a condição humana entre os gregos, com o contributo fundamental da filosofia, a qual derramou a sua extraordinária influência sobre todos os âmbitos da vivência helénica, na política, na literatura, na expressão da tragédia, frutificou logo após a queda da cidade-estado numa cada vez maior preocupação perante a humanidade como um todo, plasmando-se, na sua maior expressão, nas ideias estoicas e em Cícero. Há que ter ainda em conta que a expressão grega reflete a visão mundividente da época, uma vez que, apesar de se conhecerem diversos povos e de os gregos terem navegado, pelo que se sabe, todo o Mediterrâneo e terem conhecimento dos impérios orientais, a Hélade viveu durante séculos na sua própria realidade, agregada geograficamente nas suas diversas células territoriais, com um forte sentido de

---

leitura distópica da engenharia social platónica na Filosofia dos Direitos Humanos", *in* C. Soares, F. Casadesús Bordoy, M. C. Fialho (ed.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa: 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão*, Coimbra-São Paulo: IUC/Annablume, 2016, pp. 109-150.

[233] Aristóteles refere que a distribuição das funções de cada um advém da natureza, que não opera ao acaso: "A natureza nada produz segundo o modo mesquinho dos fabricantes de facas de Delfos, mas destina cada coisa para um único uso; é que cada ferramenta será mais eficaz se servir apenas para uma função, e não para várias." Aristóteles, *Política*, 1252b, 1-5. Não obstante, assim reflete Roger Trigg sobre o pensamento de Aristóteles perante a tensão entre o indivíduo e o Todo: "Aristotle avoids the excesses of rampant individualism by emphasizing community and custom. His stress on law and morality shows that he is still concerned for the freedom of the individual. His State depends on the moral responsability of each person, and not collective force. Underlying everything will be the bonds of natural affection in families and friendship between citizens. When the alternatives seem to be totalitarian rule, or the struggle of each person to get his or her way at the expense of others, Aristotle might seem to be offering an attractive middle course. There are, though, obvious difficulties in transferring his vision from the context of a Greek city-state, with thousands of citizens, to a modern nation composed of many millions." No entanto, e apesar de tudo, Trigg reforça aquele princípio defendido por Aristóteles, segundo o qual o homem individual não é a mais importante das coisas, pois acima dele, "Abstract reason and its objects are of greater importance." R. Trigg, *Ideas of Human Nature: An Historical Introduction*, 2nd ed., Oxford-Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999, pp. 33-34.

[234] A suplantação do Todo perante o individual, em Aristóteles, na sequência da referência à importância da "perícia política" (*politikê*): "Porque, mesmo que haja um único bem para cada indivíduo em particular e para todos em geral num Estado, parece que obter e conservar o bem pertencente a um Estado é obter e conservar um bem maior e mais completo. O bem que cada um obtém e conserva para si é suficiente para se dar a si próprio por satisfeito; mas o bem que um povo e o Estado obtêm e conservam é mais belo e mais próximo do que é divino." Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, II, 1094b5.

autossubsistência e acima de tudo de autocracia[235]. Não obstante, o pensar grego a partir da "sociedade fechada" que constituiu a pólis, lugar concreto e particular, soube tender para a universalidade[236], ao mesmo tempo que, partindo de um sentido transcendente de justiça plasmado numa certa noção de direito natural, os sofistas talharam caminho para a contraposição dessa fórmula por meio daquela que fazia do homem "a medida de todas as coisas", e, de facto, a partir do fim da idade clássica, a desagregação da pólis e a consequente readaptação do espaço helénico obrigaram a uma efetiva abertura e reflexão sobre o Outro, que se foi conhecendo cada vez melhor na sua diversidade em territórios distantes. Neste sentido, e apesar de a reflexão grega ser feita no seio de uma "sociedade fechada", rigorosamente ciosa da sua lei, onde cada um tinha um lugar pré-estabelecido segundo a sua função, ela reflete de modo constante a tensão entre o particular e o universal, o indivíduo e o todo, o eu e o outro, enriquecendo o conteúdo que hoje fazemos da noção de direitos humanos. Poderá ser uma possibilidade estarmos enganados nesta aproximação, no entanto, a milenar perceção grega do homem e das relações humanas mantém para muitos ainda

---

[235] Delfim Leão recorda-nos que o sentido de unidade política não tinha expressão além das muralhas de cada cidade-estado. A Hélade mantinha na época clássica a sua unidade cultural, mas não de todo a sua unidade política, a qual apenas seria alcançada durante a época helenística com o alargamento do império, trazendo, por outro lado, consigo a penhora da independência do sistema de pólis e a sua consequente falência. Cf. D. F. Leão, "Cidadania e exclusão...", *loc. cit.*, p. 75.

[236] Maria do Céu Fialho, em análise à paradigmática tragédia *Os Persas*, assim nos destaca o sentido de universalidade transmitido pelo pensamento grego: "O destino de cegueira e queda de Xerxes e a dor dos Anciãos e da Rainha devem, assim, tocar o espectador – e tocá-lo como um 'tua res agitur'. Como pode, então, o destino dos Bárbaros tocar o espectador ateniense, sob a forma de experiência trágica ocorrida perante o espectáculo de uma situação extrema particular – a história dos Persas –, mas carregada da universalidade que diz, potencialmente respeito a cada homem? | É que não só o nexo de cegueira e queda que Ésquilo representa no destino persa assenta num padrão de aplicação universal, como também Xerxes, o homem dominado pela cegueira, aprende, no sofrimento e na queda, a dimensão ruinosa dos seus actos, embora extravase a dor com o gesto e a desmedida orientais. [...] Todavia, se o destino dos Persas, universalizado, como se a história se convertesse em mito, toca, como possibilidade trágica, o Grego, pretenderá o poeta advertir que, uma vez quebrado o selo da *homonoia* político-religiosa grega, um destino similar ao do Bárbaro ameaça a Hélade e o Grego é, assim, convidado a contemplar a ameaça presente no horizonte da sua existência colectiva, sob a forma de destino do Outro?" M. C. Fialho, "Representações de Identidade e Alteridade em Ésquilo", *in* M. C. Fialho, M. F. S. Silva, M. H. R. Pereira (coord.), *Génese e Consolidação...*, *op. cit.*, pp. 82 e 84.

o seu cristalino espelho da mesma condição do homem recente e das suas mais íntimas inquietações[237], sempre no sentido da sua liberdade e busca pela dignidade.

1.3. O homem cosmopolita da mundividência helenística

> In 1836, the German scholar J. G. Droysen coined a new term in his three-volume history of the period from the time of Alexander the Great to the coming of Christianity, Geschichte des Hellenismus. Because the German word Hellenismus cannot be translated into English as 'Hellenism' (which has a different meaning), it has become customary to apply its adjectival form 'Hellenistic' to this period. For Droysen, Hellenismus signified a fusion of Greek and Eastern cultures that supplied the fertile soil from which Christianity emerged. It was a grand and formative period leading to a revolutionary universal religion. GLENN R. BUGH[238]

Tido como o último género concebido no quadro da literatura grega, e usando na sua forma de algumas representações que relembram o fulgor dos géneros anteriores que fizeram a época de ouro helénica (épico, lírico, dramático), o romance helenístico documenta, de algum modo, o fim de um determinado modo de ser e de estar e a descoberta de novos modos de afirmação e de ação individuais no quadro da mundividência humana da Antiguidade[239].

Por oposição ao herói clássico, que se alinha entre os *aristoi* como integrante ativo da pólis e da sua salvaguarda, bem como do seu estatuto próprio de cidadão, o romance traz-nos à cena personagens que, não obstante serem por vezes deten-

---

[237] Cf. R. M. R. Fernandes, "Homem antigo e Homem de hoje perante a Natureza, a Técnica e o Progresso", *Em Busca das Raízes do Ocidente*, vol. I (2 vols.), Lisboa: Alcalá, 2006, p. 83.

[238] G. R. Bugh, "Introduction", in *Idem* (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, New York: CUP, 2006 [repr. 2011], p. 1.

[239] Para uma introdução documentada ao tema do romance como género na Antiguidade e sua importância no contexto cultural da época, cf. M. F. Pinheiro, "Origens gregas do género", *in* F. Oliveira, P. Fedeli, D. Leão (coords.), *O Romance Antigo: Origens de um Género Literário*, Coimbra-Bari: IECUC-CECHUC/Università degli Studi di Bari, 2005, pp. 9-32. Sobre o testemunho e a importância do romance na formação da nova mundividência helenística, vejam-se, *e.g.*, os trabalhos de referência de T. Whitmarsh (ed.), *The Cambridge Companion to The Greek and Roman Novel*, New York: CUP, 2008; S. Swain (ed.), *Oxford Readings in the Greek Novel*, Oxford: OUP, 1999.

toras de estatuto elevado (nomeadamente os protagonistas), circulam pelos mais diversos espaços, desde a corte, a lugares distantes, por terra, por mar, experimentando inúmeras peripécias, num contacto constante com os mais diversos cenários humanos. Também a figura feminina, até então reservada maioritariamente ao espaço do gineceu e secundarizada, surge agora em destaque[240].

De facto, neste género helenístico tão característico, no que toca ao tema da mulher, esta surge como verdadeira heroína de uma ação romanesca determinada logo à partida, de modo geral, pela separação inicial de um casal amoroso. Pelos infortúnios do destino, os dois amantes experimentam, durante longos tempos, uma separação forçada. Por entre raptos, aprisionamentos, pirataria, guerras, infortúnios diversos e outras peripécias, a ação progride pelos mais diversos, longínquos e exóticos lugares, reencontrando-se os amados definitivamente apenas no final da narração, que termina em *happy ending* (uma das características estruturais do género). No cerne de diversos episódios, a figura feminina surge em destaque permanente, não pelos piores motivos (como até então os outros géneros cultivavam, através de tiradas misóginas, ou a denotar a restrição da mulher ao espaço privado), mas constituindo-se como heroína de um novo modo de representação literária[241]. Ao invés, o homem surge, no geral, com menos frequência do que a sua amada, e diversas vezes marcado por uma evidente fragilidade, traduzida em momentos de lamentação, fraqueza, choro, desalento.

Reflexo de uma mentalidade que se tornou cosmopolita, tendo bebido fundamentos nas conquistas expansionistas de Alexandre e nas suas políticas de intercul-

---

[240] Na época clássica, a mulher caracteriza-se pela sua participação pelo "silêncio", na esfera da pólis, uma vez que o lugar tradicional da mulher ática era o espaço doméstico. Por este motivo, o comportamento ideal que lhe andava associado refletia-se neste mesmo fechamento ao exterior. A cada mulher de família exigia-se recato, castidade, simplicidade, qualidades expressas naquele que era considerado o código da boa educação feminina, e que, na verdade, não era mais do que, em suma, a ideia grega de *sophrosyne* (σωφροσύνη), a temperança. Cf. A. L. Curado, *Mulheres em Atenas: As Mulheres Legítimas e as Outras*, Pref. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Sá da Costa Editora, 2008. Sobre o tema da valorização da figura feminina no romance helenístico, cf., *e.g.*, M. F. Pinheiro, M. Skinner, F. Zeitlin (eds.), *Narrating Desire: Eros, Sex and Gender in the Ancient Novel*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2012.

[241] Cf. B. Egger, "The Role of Women in the Greek Novel: Woman as Heroine and Reader", *in* S. Swain (ed.), *Oxford Readings...*, *op. cit.*, pp. 108-136.

turalidade e de miscigenação[242], o romance grego apresenta-se como um dos testemunhos das grandes mudanças culturais que se foram operando na passagem do período clássico para o helenístico.

Depois de experimentada a centrípeta vida do cidadão na cidade-estado, a nova mundividência passava também pelo reconhecimento centrífugo de uma profusão de lugares, de culturas e de povos, que os gregos costumavam a si contrapor com a designação de *bárbaros*[243], mas que, a partir de então, com a desagregação progressiva da pólis[244], foram sendo alvo de renovada interpretação.

---

[242] Para uma visão crítica das relações entre cosmopolitismo e império, veja-se o recente volume de estudos, que também dedica especial atenção à época helenística, concebido por M. Lavan, R. E. Payne, J. Weisweiler (ed.), *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, New York: OUP, 2016.

[243] A oposição entre Grego e Bárbaro experimenta a sua diluição com a preparação para o advento da época helenística, por meio das conquistas que Alexandre levará a cabo. De resto, uma das mais relevantes características do império macedónico é a da insistência na fusão de raças, promovida simbolicamente também pela célebre união de Alexandre a Roxana: "Alexandre não comunga do ideal pan-helénico, não quer submeter e humilhar o Bárbaro mas, sim, fundi-lo com o Grego num conjunto harmonioso onde cada um terá a sua parte. E como conseguir melhor esta fusão senão multiplicando os casamentos mistos? O rei dará o exemplo: casa com Roxana, filha de um nobre de Sogdiana, depois com três princesas persas. Num só dia, no regresso da Índia, a maior parte dos seus generais e 10 000 soldados unem-se com indígenas numa esplêndida cerimónia (as bodas de Susa). Paralelamente, manda educar à maneira grega 30 000 crianças iranianas." P. Lévêque, *O Mundo Helenístico*, Lisboa: Edições 70, 1987, p. 14. Neste sentido, entende Pierre Lévêque que este foi um dos inegáveis contributos de Alexandre, para lá de toda a violência das conquistas imperialistas: "Alexandre conquista o mundo levando consigo uma Ilíada anotada pelo seu mestre Aristóteles, mas este herói de epopeia é também um inovador genial, repudiando a distinção entre o Grego e o Bárbaro, base do helenismo clássico, em proveito do ideal generoso de unidade da humanidade. Não há prova mais evidente de que Plutarco falou verdade e que, em certos momentos, os grandes homens conduzem a história. Compreende-se a admiração de um Pirro ou de um César por um herói que, sem ter ainda feito trinta e três anos, morre tendo criado um mundo novo." *Ibidem*, p. 17.

[244] A ter em conta que o sistema de pólis não desaparaceu imediatamente, aquando da emergência da época helenística. Manteve-se, na verdade, durante algum tempo, em moldes mais ou menos aproximados, como matizam Graham *et alii*: "Greek cities, as physical and social entities, patently remained in use and continued to be built throughout the Hellenistic period and beyond. More importantly, the social entity that was the classical *polis* did not lose all its defining features. Rather, it was transformed in practice. As a model, or concept, of social organization, its components were modified at different times." D. Graham, J. Shipley, M. H. Hansen, "The *Polis* and Federalism", *in* G. R. Bugh (ed.), *The Cambridge Companion...*, *op. cit.*, p. 52. Não obstante, complementam os mesmos autores com a seguinte evidência: The third- and second-century *polis* in general was

De modo diverso das representações dos valores centrais da epopeia ou da tragédia, em que prevaleciam os grandes feitos bélicos, da tónica no masculino, da representação de deuses e heróis, o romance grego encontra os seus principais *topoi* na valorização do amor como motor da ação, até ao reencontro final dos amantes em final feliz; na representação de indivíduos diversos, como piratas, reis, escravos, mercadores, governadores, que episodicamente pertencem à progressão da narrativa, sobre o pano de fundo das diversas culturas que se entrecruzam e comerciam; na eleição manifesta de uma figura feminina como protagonista. Esta nova forma de apresentar o mundo traduz o verdadeiro *sincretismo*[245] em que as sociedades coevas se passariam gradualmente a reconhecer. A valorização da individualidade, com a representação de sujeitos que até então se encontravam excluídos dos tradicionais quadros de cidadania experimentados (mulheres, escravos, estrangeiros, etc.), bem como a busca de cada indivíduo por um lugar de afirmação subjetiva, no seio do espaço agora alargado da *cosmopolis*, com vista, de alguma forma, à sua realização e felicidade, manifestam *grosso modo* a expressão cosmopolita da nova mundividência helenística.

---

a dependent *polis*, less able than before to formulate independent military or diplomatic goals. It was less centred on a single settlement and more connected to other *poleis* through economic and cerimonial links. Concomitantly, it was less exclusive in its membership, more cosmopolitan, more pluralist in its religious and ethnic make-up, and perhaps slightly less restrictively masculine. It was also more élitist, albeit within a democratic structure." *Ibidem*, p. 68.

[245] Relembra Manuel Antunes que, culturalmente, a época Helenística para além de ser uma *época de ciência*, *de recapitulação*, *de difusão*, *de reflexão*, é igualmente uma *época de sincretismo*, sendo esta talvez "a característica que melhor define este período." *OCPMA*, t. I, vol. I, p. 131. Ilustra o insigne pedagogo esta posição com recurso à etimologia: "A própria palavra sincretismo 'fala Grego'. Encontra-se, pela primeira vez, em Plutarco, que, com ela, quis significar a união temporária dos Cretenses contra o inimigo comum, dado que, habitualmente, viviam desunidos." *Ibidem*. Este sincretismo identifica-se de forma mais evidente no campo religioso, não obstante caracterizar também outros campos, resultante do encontro e caldeamento entre os mundos grego e oriental: "No mundo grego, clássico e arcaico, a religião tinha-se vinculado à cidade ou às instituições pan-helénicas. Os deuses eram os deuses das fratrias, das tribos, das *poleis*, dos santuários e festivais colectivos. Agora, a religião passa a revestir caracteres mais acentuadamente individuais. Cada homem presta culto às divindades da sua paixão ou da sua simpatia. O número dessas divindades é vasto. Bárbaras e helénicas, as suas imagens vão-se sobrepondo umas às outras, realizando as mais estranhas combinações, podendo falar-se de 'caos religioso helenístico'." *Ibidem*, p. 132.

Alexandre morre em 323 a.C., acontecimento tido como marco de início da época helenística[246]. Aristóteles morre no ano seguinte, em 322 a.C., deixando um manifesto legado, pela importância que manteve no desenvolvimento do pensamento ocidental em diversas áreas do saber. Refletiu o Estagirita e analisou aprofundadamente e de forma abrangente temas filosóficos, políticos, jurídicos. Examinou os assuntos da pólis e do homem enquanto animal político, mas também foi além da cidade dos homens, plasmando na sua obra o conhecimento da física e mesmo daquela matéria considerada *meta ta physica*, ou seja aquilo que não poderia ser englobado na física e que teria de ser tratado para além dela, a que se daria mais tarde o nome de *metafísica*[247]. No âmbito da filosofia, em particular no campo da denominada filosofia prática, para o que mais nos interessa neste ponto, é-lhe atribuído um dos mais conhecidos tratados sobre o tema: a já anteriormente referenciada *Ética a Nicómaco*. No quadro do dealbar da época helenística, este texto interpretamo-lo nós como contributo para a época-charneira no amplo exercício de consciencialização do homem em busca permanente de uma identidade, enquanto indivíduo e enquanto elemento integrante de uma comunidade. A *Ética a Nicómaco* constitui um tratado de filosofia prática, em que se encontram os diversos modos de proceder com vista à felicidade. O exercício ético consiste na busca do *lugar de si*. Como já referenciámos, *ethos* em grego, no seu sentido literal, refere-se ao abrigo dos animais, ao sentido de *habitat*, de refúgio. Em moldes figurados consiste no estabelecimento do lugar de si, em adequação permanente aos outros. Na *Ética a Nicómaco* encontramos um manual detalhado e determinante da ação dos homens uns com os outros, no espaço da *oikoumene*. Identificam-se as virtudes e os vícios, indica-se a melhor via para se alcançar a *aretê*, destaca-se a amizade como valor fundamental, aponta-se a felicidade como um dos melhores bens do homem

---

[246] Sobre a época helenística e para uma abrangente perspetiva histórica e cultural, vejam-se, *e.g.*, os trabalhos de referência de R. M. Errington, *A History of the Hellenistic World: 323-30 BC*, Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2008; A. Erksine (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2005; G. Shipley, *The Greek World After Alexander: 323-30 B.C.*, Oxon-New York: Routledge, 2000.

[247] Apesar de ser um complemento explicativo à margem desta análise, damos nota de que a designação de *metafísica* não é devida a Aristóteles. O livro conhecido hoje por este título e atribuído a Aristóteles não foi nem organizado nem intitulado pelo próprio. Considera-se que o conteúdo é da sua autoria, mas os textos que o constituem foram posteriormente recolhidos e organizados por Andronico de Rodes (séc. I a.C.), que intitulou também a obra a partir da designação *meta ta physica*.

e para que todos tendem. Os homens, em interação mútua, colhem na ética um quadro fundamental de procederes que lhes permite gizar o seu espaço identitário, o seu *lugar de si*, não por oposição aos outros (como acontecia na interpretação do *outro* como *bárbaro*), mas, diremos nós, por justaposição. A preocupação ética exprime acima de tudo um sistema prático de regulação da ação entre os diversos indivíduos de uma comunidade, e que, por meio da "perícia política" (*politikê*), visam em particular o bem supremo, que Aristóteles desde logo identifica: o bem do Estado, acima de todo e qualquer bem individual[248]. Esta forma concêntrica de pensar e viver a comunidade traduz, afinal, também uma das principais linhas da filosofia helenística, como esclarece Robert W. Sharples:

> "Hellenistic philosophers also shared the common presupposition, formulated by Aristotle in *Nicomachean Ethics* but with roots in earlier Greek thought, that the individual's concern is with living the best life for himself or herself, that is, achieving happiness, *eudaimonia* (which need not, it should be emphasised, imply disregarding the interests of others), and that the fundamental moral question is show this is to be achieved. The starting point of Hellenistic ethics is not therefore how we can determine which ways of acting towards other people are right and which wrong; the emphasis is rather on what sort of life I should aspire to for myself."[249]

Quer no âmbito da filosofia, quer no da representação literária dá-se agora, no dealbar e desenvolvimento da denominada época helenística, uma maior atenção ao indivíduo em busca de um lugar particular, construtor de destino próprio, em interação permanente com inúmeros outros destinos. Este indivíduo define-se igualmente em parte pela sua libertação das obrigações para com os destinos da pólis. Busca-se a felicidade de si próprio, no seio de uma mundividência cosmopolita. Delfim Leão destaca esta transição fulcral, interpretando-a no quadro de uma verdadeira época de globalização:

---

[248] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, II, 1094b: "Mas a perícia política não faz apenas uso das restantes outras perícias que dizem respeito à acção, ela ainda legisla a respeito do que se deve fazer e de que coisas se têm de evitar. O fim que ela persegue envolve de tal modo os fins das restantes, ao ponto de tratar-se do bem humano. Porque, mesmo que haja um único bem para cada indivíduo em particular e para todos em geral num Estado, parece que obter e conservar o bem pertencente a um Estado é obter e conservar um bem maior e mais completo." Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, p. 22.

[249] R. W. Sharples, "Philosophy for Life", *in* G. R. Bugh (ed.), *The Cambridge Companion...*, *op. cit.*, pp. 224-225.

> "Do empenho num compromisso coletivo (*ta politika*), que remetia para segundo plano os anseios pessoais (*ta idia*), passou-se a privilegiar a busca da felicidade individual – não tanto porque a grandeza de pessoas singulares não se conseguisse acomodar nas calhas estreitas das obrigações sociais, mas antes porque a fraqueza da sociedade deixara de motivar o indivíduo particular (*idiotes*), libertando-o para o anonimato de um circuito de mobilidade mais vasto. Do *polites* se evoluía assim para o *kosmopolites*, do carácter local da cidade-estado para o mundo globalizado da *oikoumene*."[250]

No entanto, esta mundividência cosmopolita, se por um lado proporciona a descoberta de novas identidades, novos saberes, novas e exóticas culturas, do mesmo modo aliena, pelo âmbito alargado e difuso que oferece. A propensão para um individualismo cada vez mais acentuado neste paradoxal contexto de globalização, com a pulverização das identidades, que se destacam como microcosmos, faz com que o homem helenístico, por um lado, valorize a sua individualidade, mas por outro se encontre cada vez mais perdido e irrevelevante no meio de tantos outros. Neste sentido, será durante a época helenística que se reforçará também a ideia de uma afinidade natural entre todos os que partilham a *oikoumene* terrestre. Aquela perceção de Antifonte, já anteriormente evocada, que dá conta da igualdade entre os homens, será agora retomada e aprofundada nas correntes estoicas e no seio de "fraternidades novas"[251], que caracterizarão marcadamente o pensamento helenístico[252].

---

[250] D. F. Leão, *A Globalização no Mundo Antigo...*, *op. cit.*, p. 10.

[251] Cf. P. Lévêque, "Fraternidades novas", *O Mundo Helenístico...*, *op. cit.*, pp. 159-160. Para André Bonnard, Alexandre é também um dos grandes motores da fraternidade nesta época: "Alexandre foi o conquistador do espaço. Não só destruirá para sempre a cidade grega, como estendera o seu império até ao Egipto e à Pérsia, até ao Indo e ao Pendjab. Abrira para os seus sucessores o caminho da China, ainda desconhecido. Depois veio Zenão, conquistador não já de espaço, mas da comunidade humana. Como o era também Alexandre. Virá Paulo de Tarso, para quem 'em Deus não existe qualquer particularidade em relação às pessoas'. Paulo e os apóstolos de Cristo anunciavam a 'boa nova' aos circuncisados como aos não circuncisados, aos Judeus como aos Gregos e aos Bárbaros. A fraternidade cristã abria as suas portas. | Mais tarde ainda, a fraternidade foi uma das palavras-chaves da grande Revolução. Fraterniza-se muito em 1790... Alexandre está à cabeça desta linha de força, uma das principais da civilização humana. Lembra-nos que não há civilização duradoura se não for oferecida a todos." A. Bonnard, "O Génio de Alexandre ou a Fraternidade", *A Civilização Grega*, Trad. José Saramago, Lisboa: Edições 70, 2007, pp. 610-611.

[252] Realça Cabral de Moncada o importante sentido da época helenística: "Estende-se desde Alexandre Magno até Plotino, conforme acabamos de dizer, e foi justamente no seio dela que se elevou o Cristianismo. E o facto político então històricamente mais importante é este: nesta época morre a 'cidade antiga', a *pólis*, como forma

O cosmopolitismo postulado pelos estoicos – ou "os ascetas cosmopolitas", como os apelidam Malherbe e Gaudin[253] –, constituirá uma nova conceção política do mundo. Fazendo derivar o direito positivo do direito natural universal, o estoicismo[254] irá assentar sobre uma moral subordinada à lei natural universal[255]. Esta pode ser apreendida por todos os homens, uma vez que todos eles detêm igualmente a faculdade da razão (*logos*), o que os aproxima numa mesma comunidade terrestre e lhes confere uma mesma natureza. Será por meio do *logos* que cada homem deve procurar adequar-se à lei universal. A total adequação corresponde ao alcançar da *virtude*, para a qual todos tendem e a partir da qual se atinge a felicidade[256]. Para tal, os homens deverão tentar evitar tudo o que os desvie deste caminho, privando-se de vícios e paixões, exercitando a moderação, e acolhendo com resignação o que a vida lhes

---

anterior do Estado (coisa que Aristóteles nem viu nem pressentiu), e nascem os grandes impérios na história da antiguidade clássica europeia. Com este facto, a posição do indivíduo perante o Estado e a cotação do 'factor político' na vida do homem tornam-se muito diferentes. Sem ele nada se compreenderá na história ulterior do espírito europeu, e o próprio Cristianismo seria humanamente inexplicável. O indivíduo deixa de estar absorvido no Estado: a vida política, cujo centro dele se afasta, deixa de ter o predomínio que antes tinha para a sua consciência, permitindo que outras esferas desta assumam a hegemonia. O 'homem' afirma-se sobre o 'cidadão' e este, como a formiga depois de desfeito o formigueiro, passa, pouco a pouco, a sentir-se cidadão de uma 'cidade' mas 'cidadão do universo' (*cosmopolita*), buscando a sua salvação no contacto com outras camadas mais profundas da sua própria personalidade." L. C. Moncada, *Filosofia do Direito e do Estado*, I: *Parte Histórica* (2 vols.), 2.ª ed. – reimpr., [Coimbra]: Coimbra Editora, 1995, p. 35-36.

[253] Cf. M. Malherbe, P. Gaudin, *As Filosofias da Humanidade*, Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 269.

[254] Zenão de Cítio, Cleantes e Crísipo são considerados os pais fundadores do estoicismo grego. Sobre a ideia de indivíduo fomentada pelo estoicismo, veja-se F. Coulanges, *A Cidade Antiga...*, *op. cit.*, pp. 436 ss. Para uma sintética, mas acurada e atual, perspetiva sobre o estoicismo, veja-se B. Inwood, *Stoicism: A Very Short Introduction*, New York: OUP, 2018; para uma visão global sobre as correntes estoicas, cf., *e.g.*, *idem* (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, New York: CUP, 2003; para um entendimento global do movimento estoico e sua aproximação à atualidade, cf. L. C. Becker, *A New Stoicism: Revised Edition*, Princeton: PUP, 2017.

[255] Acerca da especial incidência na questão da moral durante o período helenístico, confirma-nos Abbagnano: "A conquista macedónica e a consequente mudança da vida política e social do povo grego encontra expressão no carácter fundamental da filosofia pós-aristotélica. É costume exprimir tal característica dizendo que este período da filosofia é assinalado pela *prevalência do problema moral*." N. Abbagnano, *História da Filosofia*, vol. 2, Trad. António Borges Coelho, Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 10.

[256] Cf. Epicuro, *Carta sobre a Felicidade* | Séneca, *Da Vida Feliz*, Trad. João Forte, Lisboa: Relógio D'Água, 2008.

reserva (ataraxia), uma vez que não se podem furtar ao determinismo decorrente da lei natural. Esta *sympathia* universal é devedora também da conceção estoica em torno da alma, presente em cada homem, e elemento de aproximação entre todos. Nesta medida, no legado estoico constumam encontrar-se primícias para a elaboração dos direitos humanos, conforme denota Vieira de Andrade: "É costume fazer remontar aos estóicos as origens da ideia dos direitos humanos, porque nas suas obras se manifestam as ideias de dignidade e igualdade referidas a todos os homens, ideias revolucionárias no Mundo Antigo, em que a sociedade assentava na escravatura e a moral da cidade absorvia por completo os cidadãos. Eram as primeiras manifestações do chamado direito natural."[257]

No entanto, se por um lado a conceção estoica do mundo visou uma *oikoumene* terrestre, decorrente da lei universal, que garante a todos os homens, sem exceção, igualdade pela via da racionalidade, sob o signo da humanidade, por outro tolhe a liberdade individual em favor do determinismo, que deve ser admitido sem resistências. Em sentido diverso apresentar-se-á a proposta epicurista, que fornece uma ordenação cósmica regida pelas leis da natureza, mas com lugar para o aleatório, decorrente de uma perceção atomística da realidade[258], que terá a sua representação ao nível dos indivíduos com um entendimento moral que prevê vícios e virtudes como atitudes inerentes à natureza humana[259]. A escola cínica viria a oferecer uma perspetiva ainda mais radical, propondo um modelo que se afirmará mesmo fora

---

[257] J. C. V. Andrade, "Direitos Humanos", *EVSXXI*, vol. 9, col. 597.

[258] A doutrina epicurista não assenta numa predeterminação divina, mas nas leis da natureza enquanto processos mecânicos, num sistema onde não tem lugar qualquer entidade divina, mas estritamente natural. Neste sentido, assim reflete Long: "Thus the Epicurean world, in sharp contrast with the Stoic cosmos, has no divine agent and plan as its cause. It is a strictly mechanistic system, mindless and purposeless in its essence. The Epicureans faced the same kind of challenges as are offered today against a godless world by proponents of Intelligent Design. How could the wondrous order of nature and the complex structures of living things be merely outcomes of the way matter has organized itself without any built-in purpose or goal?" A. A. Long, "Law and Nature in Greek Thought", *in* M. Gagarin, D. Cohen (ed.), *The Cambridge Companion...*, *op. cit.*, p. 427.

[259] Para uma síntese acurada sobre o epicurismo, cf. C. Wilson, *Epicureanism: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP, 2015; para uma visão abrangente, consulte-se T. O'Keefe, *Epicureanism*, London-New York: Routledge, 2014; J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: CUP, 2009; A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, New York: OUP, 2006.

da própria sociedade, de que Diógenes[260] se configura como expoente máximo de conduta[261]. A perspetiva cínica contribuiria afinal para uma desconcertante visão do mundo que, apesar de controversa e obliterada durante séculos, se apresenta nos nossos dias como uma perplexidade bastante atual para o campo da história das ideias, tal como nos refere Luis Navia: "Somehow, the man in the tub has remained alive. His presence is felt whenever we entertain ideas such as cosmopolitanism, freedom of speech, natural rights, and clarity of mind."[262] Um dos episódios mais famosos de Diógenes é precisamente aquele em que, em plena luz do dia, o filósofo caminhava caricatamente com uma lanterna acesa, ao que lhe perguntaram o que fazia naqueles moldes. O mesmo responde que está à procura de um homem[263]. A crítica à sociedade e a busca constante do lugar do humano que caracteriza a corrente cínica mantém-se atual, bem como a controversa figura de Diógenes[264]. A perplexidade filosófica que o seu exemplo proporciona, merecedora de elogios da parte de Bayle, Diderot ou Voltaire, bem como dos maiores desmerecimentos[265], não deixa de apontar para uma ostensiva tentativa de compreensão do homem e

---

[260] Sobre a figura de Diógenes, veja-se, *e.g.*, o estudo de L. E. Navia, *Diogenes the Cynic: The War against the World*, New York: Humanity Books, 2005.

[261] A experiência radical proposta pelos cínicos tem sido interpretada por alguns especialistas como uma vivência de moldes anarquistas. No entanto, a mundividência cínica, também ela cosmopolita, acaba por, enquanto experiência que recusa as normas da sociedade nos moldes defendidos por Diógenes, fazer perigar a dignidade e a liberdade individuais, uma vez que, e de acordo com a ideia de um contrato social, quanto mais integrado na sociedade se encontra o homem, mais liberdade este encontra para se realizar plenamente como indivíduo. L. E. Navia, *Diogenes the Cynic...*, *op. cit.* (cf. índex "Rousseau").

[262] *Ibidem*, p. 10.

[263] Diogenes Laércio, VI, 41: "He lit a lamp in broad daylight and said, as he went about, 'I am looking for a man.'" Utilizamos a tradução dada na seguinte edição da Loeb Classical Library: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, With an english translation by R. D. Hicks, II (2 vols.), Cambridge-London: HUP/William Heinemann, 1958.

[264] Do seguinte modo nos atesta Navia: "The man living in a tub, who would walk around carrying a lighted lamp in search of a human being and who would call himself 'the Dog' is a perplexing figure who appears in countless ancient and modern works of art and literature, and whose name is recognized even by those who have only a passing acquaintance with the history of ideas in the Western world." L. E. Navia, *Diogenes the Cynic...*, *op. cit.*, p. 13.

[265] Cf. *ibidem*, pp. 14-16.

do seu lugar no mundo, que, apesar de negar a vivência em sociedade, não passará ao lado da observação mais do que atenta a esta, de que resultará o seu desencanto: "To one who asked what was the proper time for lunch, he said, 'If a rich man, when you will; if a poor man, when you can.'"[266]

A transição entre a época clássica e a época helenística representa na história ocidental e na história das ideias um lugar-charneira para uma nova mundividência. Este renovado entendimento da realidade política e antropológica acabou por se plasmar em toda a dimensão vivencial humana, desde as formas de governo, ao determinante campo religioso, com forte expressão no pensamento filosófico e nas representações literárias. Em especial, o contributo teórico das correntes estoicas tem vindo a ser destacado no âmbito dos estudos sobre direitos humanos, muito também pela influência exercida por esta escola no posterior desenvolvimento do quadro cristão[267]. O programa estoico encontrará especial acolhimento e desenvolvimento em contexto romano, constituindo-se a vertente latina desta escola filosófica um marco fundamental para o seu estudo, sobretudo pelos contributos de Marco Aurélio, ou Séneca[268]. Em especial, pela reflexão e pena de Cícero, reformular-se-á e reforçar-se-á a ideia de uma comunidade humana planetária, que se traduzirá no imediato, em dimensão filosófica, na noção dos deveres de cada homem para com o seu semelhante, e por outro lado, em campo jurídico, resultará de alguma forma na expressão do *ius gentium*, e na cisão determinante entre *ius naturale* e *ius civile*.

---

[266] Diogenes Laércio, VI, 40. Utilizamos a tradução dada na ed. da Loeb Classical Library *supra* referida.

[267] Cf., *e.g.*, I. Cabrita, *Direitos Humanos: Um Conceito em Movimento*, Coimbra: Almedina, 2011, pp. 86-88.

[268] Ricardo Ventura confere-nos a aplicação estoica à realidade imperial de Roma pela mão de Séneca: "A introdução de uma ética estóica no quotidiano parece, com efeito, ser o maior desafio assumido por Séneca. Um certo cosmopolitismo estóico, que vê em cada homem, independentemente da sua posição social, um cidadão do mundo, no qual podem ser despertadas a virtude e a razão, tem, em Séneca, consequências práticas. A tolerância para com os escravos e o pacifismo são corolários desta visão moral, que pretendia transformar a sociedade romana através da reformação de cada indivíduo." R. Ventura, "Introdução", *in* Séneca, *A Felicidade e a Tranquilidade da Alma e Outros Diálogos Filosóficos*, Introdução, Notas e Tradução Directa do Latim por Ricardo Ventura, Lisboa: Ésquilo, 2006, p. 10.

1.4. Um contributo fundamental do direito romano: a noção de *ius gentium*

> Fazer mal à pátria é um acto ímpio: logo, fazer mal a um cidadão é também um crime, pois ele é parte da pátria (as partes são santas, se o todo for venerável); assim, fazer mal a qualquer homem é um crime, pois ele é cidadão da maior cidade que existe, que é o mundo. As mãos desejarão fazer mal aos pés e os pés às mãos? Da mesma maneira que os membros se harmonizam entre si, pois a todos interessa a conservação de cada um, também os homens deverão valorizar cada indivíduo, porque é próprio do homem congregar-se; de facto, a sociedade só pode subsistir através da protecção e do amor entre os indivíduos. SÉNECA[269]

> O primeiro humanismo, a saber o romano, e todos os tipos de humanismo que, desde então até o presente, têm surgido, pressupõe como óbvia a 'essência' mais universal do homem. O homem é tomado como animal rationale. Esta determinação não é apenas a tradução latina da expressão grega zõon lògon èchon, mas uma interpretação metafísica. MARTIN HEIDEGGER [270]

Transpostos o tempo da pólis (a cidade-estado confinada a uma territorialidade e cidadania reduzidas) e a posterior época cosmopolita, de encontros e caldeamento de culturas proporcionados pelas conquistas de Alexandre, Roma afirmar-se-á como novo e imponente paradigma, quer em termos político-administrativos, quer em termos sócio-culturais[271]. Não obstante, saberá apreender e enquadrar o legado dos que lhe antecederam, em especial dos Gregos, bebendo na sua fecunda experiência

---

[269] Séneca, *A Felicidade e a Tranquilidade da Alma e Outros Diálogos Filosóficos*, Introd., Notas e Trad. Directa do Latim por Ricardo Ventura, Lisboa: Ésquilo, 2006, pp. 149-150 [*Da Ira*].

[270] M. Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, Trad. Arnaldo Stein, Pref. António José Brandão, Lisboa: Guimarães Editores, 1973, p. 52.

[271] Para uma visão abrangente sobre a emergência, apogeu e ocaso do Império Romano, veja-se, *e.g.*, P. Grimal, *O Império Romano*, Lisboa: Edições 70, 1999. Para uma perspetiva temática, tenham-se em conta os volumes de P. Garnsey, R. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, 2nd ed., Oakland: University of California Press, 2015; D. S. Potter (ed.), *A Companion to the Roman Empire*, Malden-Oxford-West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.

e pensamento importantes fundamentos, que adaptou a uma realidade alargada no quadro do designado *imperium*[272]. O espírito prático romano viria a adequar ao seu espaço e tempo as conceções abstratas e universalizantes da Hélade, reelaborando-as, sistematizando-as e reinterpretando-as, para abrir caminho a uma renovada mundividência, que marcará também ela, de forma indelével, a cultura ocidental. A adoção manifesta desse especial substrato helénico, para a formação do pensamento e da vivência romanos, ficaria de resto gravada de algum modo para a posteridade naquela célebre frase de Hóracio que consagra a subordinação da cultura romana à grega: *Graecia capta ferum victorem cepit et artis/ intulit agresti Latio*, ou "A Grécia conquistada o feroz vencedor conquistou, as artes/ trazendo ao agreste Lácio."[273]

---

[272] A designação de *imperium* traduz algo mais do que a ideia de império que hoje temos, conforme analisa Pierre Grimal: "A palavra *imperium*, devido às numerosas conotações que implica, torna-se difícil de traduzir. Não está, como a nossa palavra 'império', indissoluvelmente ligada à ideia de violência e de constrangimento, se bem que não esteja ausente, pelo menos na origem e muito tempo antes de se formar o regime político 'imperial', que será preferível designar por principado, pelo menos nos seus primórdios. A noção expressa pela palavra *imperium* está viva na mentalidade romana, tanto quanto podemos remontar no tempo. Designa uma força transcendente, simultaneamente criativa e reguladora, capaz de agir sobre o real, de o submeter a uma vontade. É assim que um proprietário de um terreno, que o desbrava e cultiva para depois colher, ou poda numa vinha os ramos supérfluos, conservando apenas os sarmentos nos quais se formarão os cachos, exerce o seu *imperium*. Havendo constrangimento, este é criativo. Não é o fim e si. O *imperium* nunca é uma tirania gratuita." P. Grimal, *O Império Romano*, *op. cit.*, p. 9.

[273] Horácio, II, 1, vv. 156-157. Oferecemos a tradução apresentada na seguinte edição: Horácio, *Epístolas*, Trad. Pedro Braga Falcão, Lisboa: Livros Cotovia, 2017. Esta emblemática frase encontra-se integrada na epístola dirigida a Augusto, a qual, na perspetiva de Pedro Braga Falcão, poderá ser considerada como um "autêntico manifesto vanguardista *avant la lettre*, com a sua quase herética ambição de 'modernizar' a tradição literária romana, e libertá-la definitivamente do peso e da autoridade dos autores arcaicos, como Lívio Andronico, Névio, Énio, e até mesmo Plauto, que ele escandalosamente considera antiquados, falhos de um talento consistente." Pedro Braga Falcão, "Introdução", *ibidem*, p. 22. No entanto, ainda mais do que um manifesto literário, pode considerar-se que esta carta, de que a célebre frase é um destaque representativo, encarna também um certo modelo de "revolução", também na seguinte perspectiva de Falcão: "Mas a 'revolução que Horácio sugere é, ainda assim, a revolução romana do classicismo, alicerçada não numa ideia radicalmente nova do que é a poesia, a tragédia, a comédia, mas numa imitação inspirada e latina daquela que é, para o poeta, a mais relevante cultura literária do seu tempo: a grega." *Ibidem*, p. 30. Não deixamos de referenciar também que Horácio inscreve igualmente nas suas epístolas outra bem conhecida máxima, que testemunha a sua abertura de espírito: "*sapere aude*, 'ousa saber' ou 'ousa ser sábio' (Ep. I, 2, 40)" *Ibidem*, p. 25.

Da necessária elaboração de mecanismos políticos, administrativos e jurídicos capazes de trazer coeso um vasto domínio territorial e ideológico em constante mutação, e em que se integram povos, identidades e culturas diversas, emergirão novos conceitos, nomeadamente no cruzamento entre as áreas da filosofia, da moral, e do direito. A reinterpretação e apropriação latina da cultura e do pensamento gregos oferecerão à "cidade eterna" novas visões do mundo e dos homens que, por exemplo, por via estoica, florescerão entre os romanos e no vasto espaço humano do império.

De facto, as correntes estoicas, chegadas a Roma pela via grega, tiveram ampla aceitação entre eminentes figuras da época. Séneca, "filósofo da condição humana", como o apelidou o Pe. Manuel Antunes[274], será um dos principais luminares do estoicismo, consolidando-o na sua vertente romana. Com ele se confirma, por exemplo, um renovado entendimento da natureza humana, pelo princípio fundamental de que todos os homens são iguais independentemente da sua condição: livres ou escravos, a igualdade preside a toda a humanidade, ultrapassando assim a teoria aristotélica da natural desigualdade entre os homens.

Por sua vez Cícero, a par da sua obra filosófica[275], será também um dos mais importantes jurisconsultos romanos, incutindo por esta via, no entendimento da jurisprudência, noções universalistas presididas pelo designado *orthos logos*, que colhe dos gregos e que assimila e adequa à expressão latina de *recta ratio*, a "reta razão", atributo de todos os homens independentemente da sua condição. Pelo *dictatum recta rationis* dá-se a sociabilidade humana, orientada pela lei natural[276], que por sua vez será a base para aquela noção de *ius gentium*, criação original do espírito jusfilosófico romano.

De facto, o direito romano constituiu-se a partir do influxo grego, mas dele se destacou pela sua expressão prática de resposta às diversas circunstâncias do quotidiano

---

[274] *OCPMA*, t. I, vol. I, p. 192.

[275] Sobre o contributo de Cícero para o arvorar de uma "filosofia romana", cf. M. H. R. Pereira, *Estudos de História da Cultura Latina* – II vol: *Cultura Romana*, 3.ª ed., Lisboa: FCG, 2002, pp. 126 ss.

[276] Para um entendimento global sobre o tema da lei natural na tradição clássica, veja-se, *e.g.*, J. Finnis, "Natural Law: The Classical Tradition", *in* J. Coleman, S. Shapiro, *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, New York: OUP, 2004, pp. 1-60; para uma perspetiva concernente à modernidade, veja-se no mesmo volume o contributo de B. H. Bix, "Natural Law: The Modern Tradition", *ibidem*, pp. 61-103.

(configurando a já supra referenciada passagem do *quid jus* ao *quid juris*[277]), e durante séculos serviu de base jurídica fundamental ao contexto ocidental[278]. Para sua afirmação precisou de afastar o escrúpulo de uma ordenação político-social apenas radicada no formalismo da tradição, de que a Lei das XII Tábuas era exemplo[279], trazendo para primeiro plano a necessidade não apenas de um direito geral, mas vários ramos do direito capazes de responder com a máxima acuidade às mais diversas expressões da vida humana. No dizer de Michel Villey, os romanos "compreendem que o alvo do direito é, em definitivo, a *utilidade* dos homens, o seu bem-estar, a sua prosperidade, o seu bom entendimento – mesmo se esta utilidade exige que se libertem das antigas tradições conservadas por uma espécie de crença religiosa, mesmo se esta utilidade exige que se quebrem as cadeias do formalismo. [...] Graças à acção da elite romana, também extraída da fonte do génio grego, o direito romano vai aperfeiçoar-se, humanizar-se, dilatar-se, sobre os alicerces do direito antigo."[280]

---

[277] Sobre o desenvolvimento do Direito em Roma e importância deste momento, assim nos sintetiza Aldo Schiavone: "C'est à Rome seulement que le travail d'ordonnancement inévitablement présent dans toute communauté fut très tôt réservé, et de façon rigoureuse, à un groupe de spécialistes, puis se transforma en une technologie sociale au statut fort, qui, pour la première fois et pour toujours, allait isoler la fonction juridique et ses experts, les 'juristes' (un mot inconnu des langues anciennes, à l'exception du latin), la détachant de toute autre production culturelle ou centre institutionelle – de la religion, de la morale, de la politique même – pour en permettre une identification autonome, nette et définitive." A. Schiavone, Ius*: L'Invention du Droit en Occident*, Trad. Geneviève et Jean Bouffartigue, s.l.: Belin, 2008, p. 14.

[278] Sobre a importância do paradigma jurídico romano para a história do Ocidente, assim nos atesta Schiavone: "Les *Digesta* et tout le *Corpus iuris* étaient promis à un succès retentissant. Ils participeront à la constitution de l'idée même d'Occident, du moins de sa structure civile, qui s'est formée au fil de la modernité en intégrant deux grands dispositifs: le paradigme, d'ascendance grecque de la politique comme souveraineté populaire et de la loi égale pour tous, et celui, de dérivation romaine, du droit comme conformité à un système, autoréférent de règles rationnellement définies." A. Schiavone, *Ius*..., *op. cit.*, pp. 21-22.

[279] Cf. F. Carrilho, *A Lei das XII Tábuas*, [Coimbra]: Almedina, 2008.

[280] M. Villey, *Direito Romano*, Pref. e Notas de Paulo Ferreira da Cunha, Trad. Fernando Couto, Porto: Rés-Editora, [s.d.], p. 55.

Desta arquitetura jurídica que se projeta por todo o império emergirá, como que a fechar a cúpula de tão abrangente estrutura, a original conceção do denominado *ius gentium*. Cícero já havia laborado sobre este conceito à luz do contributo estoico[281], no entanto será nos grandes códigos romanos que ele entrará em vigor[282]. Pedro Caridade de Freitas assim nos define este ordenamento jurídico de origem romana:

---

[281] Cícero distingue entre *ius civile*, *ius gentium* e *lex* ou *ius naturae* na sua Obra, nomeadamente nos tratados *De Legibus*, *De Officiis* e *De Re Publica*. Cf. R. O. Brooks (ed.), *Cicero and Modern Law*, London-New York: Routledge, 2016, pp. 258-261. Em particular o *De Officiis*, tratado jurídico-moral, transmite-nos a dimensão humanizante de que Cícero comungava, com a valorização de todo o género humano, independentemente da sua condição. Destacamos para exemplo um expressivo passo, em que o autor evoca o dever de generosidade para com os mais necessitados, ainda que tarefa manifestamente desafiante: "Além disso, os bens comuns a todos os homens parecem ser os pertencentes àquele género [o género humano] que pode ser definido recorrendo-se a vários exemplos e que Énio, aliás, traduziu apenas num único: 'O homem, que mostra o caminho ao seu companheiro errante, age como aquele que ilumina com a sua própria luz. A sua própria luz não brilha menos por àquele a luz ter concedido.' Com um só exemplo ensina-nos ele a conceder, mesmo a um desconhecido, aquilo que pode, sem qualquer detrimento, ser outorgado. A este género pertencem os seguintes bens que nos são comuns: não vedar o acesso à água corrente; permitir que alguém tome fogo do nosso fogo; prestar, de boa-fé, conselho a alguém, se essa pessoa nisso mostrar interesse (revelando-se aquele de grande utilidade para quem é aconselhado, sem causar dano àquele que o presta). Por esta razão, deve fazer-se uso destes bens e também conceder sempre alguma coisa para uso comum. Mas, porque as fontes de rendimento de cada um são pequenas enquanto que os necessitados, uma multidão imensa, de uma maneira geral a generosidade deve ter bem presente aquela conclusão de Énio: 'Não brilha menos a sua própria luz' – para que permaneça a faculdade de podermos para com os nossos ser generosos." Cícero, *Dos Deveres (*De Officiis*)*, Trad., Introd., Notas, Índice e Glossário de Carlos Humberto Gomes, Edições 70, 2000, p. 34 (I, 51-52).

[282] O *Corpus Juris Civilis* (529-534) constitui o trabalho de compilação de toda a legislação existente à época, levado a cabo pelo imperador Justiniano, por isso também é conhecido por Código de Justiniano. Triboniano ficou encarregado de coordenar esta obra. O *Digesto* (trad. do lat. "pôr em ordem"), ou *Pandectas* (do grego "recolher tudo"), constitui uma recolha dos mais diversos textos jurídicos e fragmentos de autorias diversas de inúmeros jurisconsultos romanos, encomendada pelo imperador Justiniano. Outras compilações do género foram levadas a cabo, mas esta foi aquela que atravessou toda a Idade Média revestida de grande destaque. Outra compilação de grande relevo foram os *Instituta* de Gaio (II d.C.). Os *Instituta* de Justiniano são constituídos com base nestes últimos de Gaio, mas com recurso também a outros. Os *Instituta* eram uma obra teórica, uma espécie de manual escolar, mais simples que o *Digesto*, com as primeiras noções, definições e classificações do Direito. Para a sua elaboração, foram utilizadas as obras de Ulpiano, Florentino, Marciano. Outra compilação de relevo foram os *Instituta* de Ulpiano. Outras fontes do direito que também devem ser consideradas para uma visão de maior rigor são as constituições imperiais: "A partir do

> "O *ius gentium* é um ordenamento jurídico desenvolvido pelo pretor peregrino, magistrado romano que surge em 242 a.C. com a função de criar e aplicar o direito nas relações jurídicas entre cidadãos romanos e estrangeiros. Uma vez que ao estrangeiro não pode ser aplicado o *ius civile*, que tem por objeto o cidadão de Roma, o pretor peregrino cria um ordenamento jurídico mais flexível e menos formalista, influenciado pelos usos e costumes comuns a todos os povos do império e por normas do *ius civile* que respondem às necessidades comerciais dos povos que contactam com os Romanos."[283]

Este novo ordenamento, que convoca para um mesmo nível de entendimento jurídico povos e realidades diversas, viria a encontrar o seu lugar de destaque na abertura do importante código de Ulpiano (I, I, 1), ou ainda no anterior trabalho de Gaio[284]. Sobre este relevante contributo romano, fruto de uma síntese entre a filosofia estoica e a prática jurídica no império, considera Truyol y Serra:

> "Em face do favor alcançado na Cidade Eterna pela filosofia estóica, compreende-se fàcilmente a influência exercida pelo jusnaturalismo estóico sobre a jurisprudência romana. Por uma lenta evolução, estimulada pelo comércio mantido com outros povos, – poderíamos dizer 'desde o fundo' – o génio romano foi superando a rígida estreiteza do *jus civile*, e elaborando a técnica mais subtil e flexível do *jus gentium* com um recurso cada vez mais decidido à equidade natural. Por sua vez o estoicismo infundiu 'de cima' seiva metafísica

---

século I da nossa era, estas contribuíram para enriquecer ainda o direito romano, outras vezes para o humanizar, algumas outras para o helenizar." M. Villey, *Direito Romano*, *op. cit.*, p. 88, n. 1.

[283] P. C. Freitas, *História do Direito Internacional Público: Da Antiguidade à II Guerra Mundial*, Cascais: Princípia, 2015, p. 13.

[284] Gaio, *Instituta*, I, I, 1: "Todos os povos que se regem por leis e por costumes servem-se em parte de um direito que lhes é próprio, e em parte de um direito comum a todo o género humano; aquele direito que cada povo estabelece para si mesmo, é-lhe peculiar e recebe o nome de direito civil, ou seja, direito peculiar da cidade; quanto àquele <direito> que a razão natural estabeleceu entre todos os homens, esse é observado igualmente por todos os povos e chama-se direito das gentes, que é como quem diz o direito de que se servem todas as gentes. Deste modo <também> o povo romano se serve em parte de um direito que lhe é próprio, e em parte do direito comum a todo o género humano." Oferecemos a tradução de Segurado e Campos, apresentada na seguinte edição: Gaio, *Instituições: Direito Privado Romano*, Trad. do Texto Latino, Introd. e Notas de J. A. Segurado Campos, Lisboa: FCG, 2010, p. 77.

ao pensamento jurídico, com a noção de *jus naturale*, aliás nem sempre delimitado com exactidão pelos juristas."[285]

De algum modo, também a confluir com as novidades emergentes no campo jurídico, de unificação do orbe humano, e a beber igualmente na tradição estoica, encontra-se a criação de um conjunto de valores políticos e morais romanos que assumem na vivência da cidadania e do império manifesta importância[286]. Em estudo relativamente recente, Richard Bauman traz à colação, sem rebuços, a questão dos direitos humanos em conexão com a época romana. Em particular destaca o valor fundamental da *humanitas*, que, bebendo parte do seu sentido na noção grega de *philanthropia*, será uma das bases para uma nova forma de conceber as relações humanas, no especial quadro do império e no universo alargado de uma renovada cidadania: "Prompted by the need to define their relations with non-Romans, the new masters of the Mediterranean world sought to combine the tenets of Greek *philanthropia* with tradicional Roman values. The resultant product, *humanitas*, was given theoretical form by thinkers like Cicero and Seneca, and practical expression by laws and trials."[287]

O legado humanizante dos romanos teria igual expressão na literatura, testemunhado, por exemplo, na paradigmática frase de Terêncio, "Homo sum: humani nihil a me alienum puto."[288] Diz-nos Bauman: "Universalism sums up the

---

[285] A. Truyol y Serra, *Fundamentos de Direito Natural*, Sept. dos n.os 28, 29 e 30 do *Boletim do Ministério da Justiça*, Lisboa, 1952, p. 25.

[286] Cf. M. H. R. Pereira, *Estudos de História...*, II vol., *op. cit.*, pp. 331 ss.

[287] R. Bauman, *Human Rights...*, *op. cit.*, pp. 1-2. Sobre o valor da *humanitas*, referiu Rocha Pereira: "A palavra donde deriva 'humanidade' tem uma história mais que todas atraente e rica de significado." M. H. R. Pereira, *Estudos de História...*, II vol., *op. cit.*, p. 423. Veja-se também P. Veyne, "Humanitas: romans and non-romans", *in* A. Giardina (ed.), *The Romans*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 342-369; F. Casavola, "L'*humanitas* iniseme *philantropia* e *paideia* come crescita civile della condizione umana tra Adriano e Marco Aurelio", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 15, Berlin: De Gruyter, 1976, pp. 157-160.

[288] Terêncio, *Heautontimorumenos*, 77. O sentido de um orbe comum expressar-se-ia também politicamente pelo alargamento da cidadania romana a todos os homens livres do império, pela famosa *Constitutio Antoniniana de Civitate*, de Caracala, em 212 d. C., que englobava a totalidade dos povos, próximos de Roma ou nas franjas mais distantes do território. No entanto, esta medida, apesar da importância que lhe é atribuída terá que ser interpretada no seu contexto, como nos advertiu Pierre Grimal: "O alcance exacto desta medida permanecia tão duvidoso quanto a intenção que o ditou. Trata-se de uma medida fiscal? Parece pouco provável. Ou de uma simplificação administrativa? Ou, como sugere um fragmento

majestic sweep of *humanitas* Romana in the Principate. Universal Rome, the idea that Rome was everywhere, survived even the catastrophic events of 476 with consumate ease and shaped French and Dutch humanism in Early Modern Europe. Rome was no longer a place on the map, but a set of eternal verities that continued to be known as *humanitas*. The twentieth century has preferred to advance rash claims of total originality in the matter."[289]

A dimensão universalista expressa pelos romanos, quer no valor da *humanitas*, quer no enquadramento político-jurídico que se consagrou no quadro imperial, não deixa de fornecer para a atualidade, pelo seu legado, do nosso ponto de vista, fundamentais noções conceptuais que, no longo curso de uma história das ideias, subsidiam hoje um entendimento mais aprofundado do tema dos direitos humanos.

1.5. Ecumenismo cristão e dignidade humana

> O paradoxo fundamental de que a Bíblia está irresoluvelmente ferida – paradoxo esse que é extensivo ao próprio cristianismo, que toma a Bíblia como Escritura Sagrada – encontra-se bem sintetizado na frase do livro de Ester, que nos diz: 'Deus preparou dois destinos: um para o seu povo e outro para todas as nações' (Ester 10F: 7). Antigo e Novo Testamento contraditam-se mutuamente a cada passo, porque a ideia, tantas vezes vincada no Antigo Testamento, de que a Humanidade se divide em (1) judeus numa relação exclusiva com Deus e (2) não-judeus permanentemente divorciados d'Ele dá lugar no Novo Testamento à noção revolucionária de que a Humanidade é constituída por uma só categoria de gente: seres humanos. FREDERICO LOURENÇO[290]

> Milagre é o encontro. JOSÉ FRAZÃO CORREIA, SJ[291]

---

do papiro respeitante à Constitutio, pretende aumentar o número de fiéis que, na sua nova qualidade de cidadãos, honrem os deuses tradicionais de Roma? Mas sabemos actualmente que a mesma Constituição garantia aos novos cidadãos um estatuto jurídico particular, o que até então fora o seu quadro no Império. Quase se pode falar de 'dupla nacionalidade'." P. Grimal, *O Império Romano*, *op. cit.*, pp. 126-127.

[289] R. Bauman, *Human Rights...*, *op. cit.*, pp. 110-111.

[290] F. Lourenço, *O Livro Aberto: Leituras da Bíblia*, 2.ª ed., Lisboa: Livros Cotovia, 2015, p. 93.

[291] J. F. Correia, sj, *A Fé Vive de Afeto: Variações sobre um Tema Vital*, 2.ª ed., Prior Velho: Paulinas, 2014 [2013], p. 113.

José Frazão Correia, sj, em releitura atenta sobre o Antigo Testamento, desvenda-nos a primeira pergunta da Bíblia, colocada na boca de Deus: "Onde estás tu?"[292] Como complemento a esta, relembra-nos também uma fundamental questão colocada por Deus no episódio de Caim e Abel, que se segue à expulsão de Adão e Eva do Paraíso: "Onde está o teu irmão?"[293]

Da importância de si e da importância do próximo, tratam estas duas estruturais e inaugurantes interrogações bíblicas[294].

Em nossa reflexão, e recorrendo metodologicamente à etimologia, encontramos naquela primeira interrogação a procura por um "lugar de si". A questão "onde estás tu?", ou seja, "qual o teu lugar?", "qual o lugar de ti?", poderá, na verdade, remeter-nos para um *ethos*, para o sentido ético de vivenciar o mundo e os homens. A segunda questão vai além do *lugar de si*: vai ao encontro do *lugar do outro* – busca o outro como irmão.

Tal como no percurso da História, à ética grega (da busca do lugar de si, ainda que abraçado pelos laços da *phylia*, mas sempre vivida *inter pares*), segue-se a tradição judaico-cristã de aproximação e encontro do lugar de si com o lugar do *outro*[295]. Aproximação e encontro manifestar-se-ão no espírito cristão como vias abertas para os valores da igualdade e da dignidade, de cada um e de todos os seres

---

[292] A referida questão surge em contexto, no seguinte passo: "Ouviram, então, a voz do Senhor Deus, que percorria o jardim pela brisa da tarde, e o homem e a sua mulher logo se esconderam do Senhor Deus, por entre o arvoredo do jardim. Mas o Senhor Deus chamou o homem e disse-lhe: 'Onde estás tu?' Ele respondeu: 'Ouvi a tua voz no jardim e, cheio de medo, escondi-me por que estou nu.' O Senhor Deus perguntou: 'Quem te disse que estás nu? Comeste, porventura, da árvore da qual te proibi comer?' O homem respondeu: 'Foi a mulher que trouxeste para junto de mim que me ofereceu da árvore e eu comi.' O Senhor Deus perguntou à mulher: 'Por que fizeste isso? A mulher respondeu: 'A serpente enganou-me e eu comi.'" (*Gn* 3, 8-13)

[293] Esta interrogação surge em contexto da seguinte forma: "Entretanto, Caim disse a Abel, seu irmão: 'Vamos ao campo.' Porém, logo que chegaram ao campo, Caim lançou-se sobre o irmão e matou-o. O Senhor disse a Caim: 'Onde está o teu irmão Abel?' Caim respondeu: 'Não sei dele. Sou, porventura, guarda do meu irmão?'" (*Gn* 4, 8-9)

[294] Reflexões surgidas no quadro da formação subordinada ao tema "Teologia dos Afetos Segundo os Exercícios Espirituais de Santo Inácio", dirigida por José Frazão Correia, sj, a 20 de junho de 2015, no Instituto Missionário do Sagrado Coração de Jesus, em Coimbra.

[295] Esta proposta de leitura que apresentamos resultou de reflexão própria em torno daquela indicação dada pelo Pe. Frazão Correia, sj, sobre as duas referidas questões inaugurais da Bíblia. Agradecemos a formação ministrada, que também nos ajudou a lançar luz para esta breve interpretação.

humanos, independentemente da sua condição, em qualquer espaço e em qualquer tempo.

Na verdade, com o advento do cristianismo dá-se a emergência da valorização do ser humano, no seu estatuto especial de detentor de uma marca intrínseca à sua natureza, feita à imagem e semelhança da natureza divina (*imago Dei*): "Depois, Deus disse: 'Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra.' Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher." (*Gn* 1, 26-27)[296]

O *homem novo* que surge, por oposição à tradição clássica[297], define-se por lhe ser inalienável um absoluto valor individual, atribuído independentemente da sua condição. O espírito cristão traz assumidamente para primeiro plano o pobre e o indigente, a viúva e a concubina, o doente e o desvalido, oferecendo-lhes alento, reconforto e a via da redenção, como expressão de que todo o ser humano é merecedor de compaixão, uma vez que, independentemente da sua idiossincrasia, é

---

[296] Note-se que Fílon de Alexandria (*fl.* séc. I d.C.), renomado exegeta que intentou uma síntese entre a cultura grega e a cultura judaico-helenística, relembrando em passo célebre da sua Obra a semelhança entre o ser humano e Deus, sublinhará que não há nada na terra mais semelhante a Deus do que o próprio homem: "After all the rest, as I have said, Moses tells us that man was created after the image of God and after His likeness (Gen. i. 26). Right well does he say this, for nothing earth-born is more like God than man." Fílon de Alexandria, *De Opificio Mundi*, XXIII, 69. Tradução apresentada a partir da seguinte edição, inscrita na coleção The Loeb Classical Library: Philo, *On the Creation* [*De Opificio Mundi*], vol. I, London-Cambridge: William Heinemann/HUP, 1971.

[297] A recusa do *homem velho* e a emergência do *homem novo* expressa-se no seguinte passo do texto bíblico: "Eu, prisioneiro no Senhor, exorto-vos, pois, a que procedais de um modo digno do chamamento que recebestes; com toda a humildade e mansidão, com paciência: suportando-vos uns aos outros no amor, esforçando-vos por manter a unidade do Espírito, mediante o vínculo da paz. [...] É isto, pois, o que digo e recomendo no Senhor: não volteis a proceder como procedem os gentios, no vazio da sua mente; vivem obscurecidos no pensamento, alienados da vida de Deus, devido à ignorância que neles existe e ao endurecimento do seu coração; tornados insensíveis, a si mesmos se entregam à libertinagem, até chegarem a praticar toda a espécie de impureza, na ganância. Vós, porém, não foi assim que aprendestes, ao conhecerdes a Cristo, supondo que dele ouvistes falar e nele fostes instruídos, conforme a verdade que está em Jesus: que deveis, no que toca à conduta de outrora, despir-vos do *homem velho*, corrompido por desejos enganadores; que vos deveis renovar pela transformação do Espírito que anima a vossa mente; e que deveis revestir-vos do *homem novo*, que foi criado em conformidade com Deus, na justiça e na santidade, próprias da verdade." (*Ef* 4 1-3 e 17-24) Destaques nossos.

também semelhante a todos os outros que compõem a grande família humana, filhos de Deus, em convivência fraterna. Neste sentido, sendo o conjunto da humanidade, em toda a sua extensão espacial e temporal, filha encarnada de Deus na Terra, não deverá existir entre os membros que a compõem qualquer distinção, na justa medida em que todos, sem exceção, são detentores daquela mesma dignidade e iguais entre si, porque irmãos com uma mesma alma[298].

São Paulo dirigiu aos Gálatas uma das frases que, atravessando os tempos, traz aos dias de hoje o espírito fraternal cuja formulação nos remete para a construção atual da linguagem dos direitos: "Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus." (*Gl* 3, 28)[299] Este famoso passo bíblico confirma aquela expressão de "igualdade na diferença"[300], que o Novo Testamento revela. Não havendo diferenças no que ao fun-

---

[298] Max Horkheimer evoca sinteticamente do seguinte modo a valorização da noção de alma no mundo cristão: "O indivíduo cristão emergiu das ruínas da sociedade helenística. Poder-se-ia pensar que, perante um deus infinito e transcendente, o indivíduo cristão fosse infinitamente pequeno e desamparado – que tal indivíduo fosse uma contradição nos termos, uma vez que o preço da salvação eterna é a completa renúncia de si próprio. Mas, de facto, a aspiração à individualidade foi desmesuradamente fortalecida pela doutrina de que a vida na Terra é um mero interlúdio na história eterna da alma. O valor da alma foi intensificado pela ideia de igualdade que a criação divina do homem à sua imagem e a expiação de Cristo por toda a Humanidade implicam. O próprio conceito de alma como luz interior, morada de Deus, só passou a existir com o cristianismo, em contraste com o qual toda a Antiguidade tem um elemento de vazio e solidão. Alguns dos ensinamentos e episódios do Evangelho de simples pescadores e carpinteiros da Galileia parecem tornar mudas e vazias de alma as obras-primas gregas – já que lhes falta essa mesma 'luz interior' – e tornar as figuras proeminentes da Antiguidade toscas e bárbaras." M. Horkheimer, *O Eclipse da Razão*, Trad. João Tiago Proença, Lisboa: Antígona, 2015, p. 151. Para uma história do conceito de "alma" ao longo dos tempos, veja-se G. Ravasi, *Breve História da Alma*, Trad. António Maia da Rocha, Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2011.

[299] Sobre a figura de Paulo de Tarso e seu legado numa época em transição, veja-se, *e.g.*, J. A. Ramos *et alii* (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, [Coimbra]: CECH-UC/CH-UL/CEC-UL, 2012. Veja-se ainda, para uma perspetiva diretamente ligada ao tema dos direitos humanos, J. Strijdom, "Paul, the Stoics and human rights", *Phronimon*, 9, 1, 2008, pp. 101-110.

[300] M. Alexandre Jr., "Igualdade na Diferença: Homem e Mulher na Antiguidade e em Gálatas 3:28", *in* A. F. Nogueira (coord.), Otium et Negotium*: As Antíteses na Antiguidade*, Actas do IV Colóquio da APEC, Lisboa: Nova Vega, 2007, pp. 9-18. Elucida sinteticamente Alexandre Júnior: "Quando Paulo diz que, 'Não há mais judeu ou grego, escravo ou livre, homem e mulher, pois todos sois um em Cristo Jesus', está a mostrar que as diferenças de raça, condição social ou género de modo algum comprometem semelhantes direitos de oportunidade política, social, vocacional e

damento do humano diz respeito – a dignidade inerente a todos, em função do seu sopro divino – todos deverão ser tratados de igual forma, atendendo em especial àqueles a quem faltam as condições para preservar essa dignidade[301].

O valor da igualdade[302], em foco neste e noutros passos bíblicos, tem sido destacado como fundamento para a defesa da formação dos direitos humanos no âmbito do cristianismo[303]. Dentro do panorama dos estudos que apontam para o florescimento histó-

---

espiritual, antes se cumprem na perfeita igualdade de capacidade, competência e dignidade no exercício dos mesmos direitos, liberdades e garantias." *Ibidem*, pp. 16-17.

[301] A antropologia bíblica revela-nos o lugar especial do homem no quadro da sua mundividência terrestre. A terra é o lugar dos homens, o seu lugar de pertença, mas ele comunica com o lugar superior de Deus por meio do espírito. Na Bíblia, em especial no Novo Testamento, consagra-se a emergência do ser humano, em igualdade com toda a humanidade, e dotado de liberdade. O Evangelho anunciado por Cristo traz aos homens a sua emancipação como seres iguais e livres. No entanto, como aponta criticamente Herbert Haag, esta mensagem fundamental acabará por ganhar os seus matizes diversos com a institucionalização da Igreja. No início, a Igreja era o conjunto dos seus fiéis em igualdade de circunstâncias. Após os primeiros séculos de cristianismo a Igreja institucionalizou-se paulatinamente, sendo constituída uma hierarquia que separa o clero do povo, e em que os padres assumem a direção eclesial. Hoje, a hierarquia da Igreja põe muitas vezes em causa a mensagem inicial do cristianismo, uma mensagem de liberdade e igualdade. De acordo com H. Haag, três questões estão hoje em cima da mesa para a atualização da Igreja à mudança dos tempos em questão de direitos humanos: a *liberdade de expressão*; a *igualdade de direitos entre homens e mulheres*; a *sexualidade*. Cf. H. Haag, *Liberdade aos Cristãos*, Trad. Maria de Fátima Andrade, Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, p. 31.

[302] Para uma introdução ao tema da igualdade nos alvores do cristianismo, cf. J. A. Berman, *Created Equal: How the Bible Broke with Ancient Political Thought*, New York: OUP, 2008.

[303] Para um levantamento de alguns dos principais passos bíblicos que remetem para os valores que compõem hoje o lato conceito de direitos humanos, veja-se o estudo de A. R. Rodrigues, *A Dignidade da Pessoa Humana e os Seus Direitos: Pesquisa sobre os Direitos Fundamentais do Homem*, Estoril: Princípia Editora, 2008 (cf., *e.g.*, os capítulos "A dignidade da pessoa humana"; "A lei da liberdade"; "O amor aos homens, nossos irmãos"). Este livro, apesar de o título parecer mais englobante, debruça-se em particular sobre "a preocupação do autor em captar no Novo Testamento os grandes princípios da doutrina social da Igreja descobertos na sua origem, queremos dizer, tais como constam, ou são apenas referidos, fundamentalmente nos Evangelhos e sobretudo nas Cartas de São Paulo e de São João, entre outras." *Ibidem*, p. 9. Procura-se nele encontrar o sentido da dignidade humana configurada a partir do advento de Jesus Cristo e da sua mensagem. São tópicos de reflexão do livro, entre outros, "A lei da liberdade", "O bem e o mal", "A Família", "Sobre os que governam as nações", "O valor da riqueza", "Sobre o uso do dinheiro", "A solidariedade", "O Decálogo", "O que é de César e o que é de Deus", "O Perdão". O autor reflete sobre estes e outros tópicos procurando sistematicamente partir da base dos escritos do Novo Testamento e aí procurar os fundamentos cristãos da dignidade humana. O livro ter-

rico dos direitos, a mensagem do Evangelho surge como um dos marcos fundamentais para essa consciencialização. A defesa da igualdade patente na fundamental frase de São Paulo, o respeito pelo próximo refletido nos dez mandamentos cristãos[304], e a afirmação de alguns conceitos fundamentais, como a noção de pessoa e a de dignidade humana, tornam possível localizar no quadro da emergência da mensagem cristã alguns dos tópicos estruturantes da ideia que fazemos hoje dos direitos humanos[305].

De resto, as noções de pessoa e de dignidade humana são hoje bases estruturantes do pensamento político ocidental e do Estado de Direito, defensor dos direitos humanos. Para Dimitri Georges Lavroff, o interesse pela noção de pessoa humana é a "grande inovação do cristianismo"[306]. Quanto ao conceito de dignidade

---

mina com o capítulo "Carta a Filémon" (*ibidem*, pp. 112-116), testemunho que traz consigo de forma mais ou menos velada a interrogação sobre a legitimidade da escravatura, ao postular o tratamento igualmente fraterno de homens livres e cativos.

[304] Cf., *e.g.*, W. J. Harrelson, *Ten Commandments and Human Rights*, Macon, GA: Mercer University Press, 1997.

[305] Vejam-se, *e.g.*, os contributos de G. Newlands, *Christ and Human Rights: The Transformative Engagement*, London-New York: Routledge, 2017; S. Moyn, *Christian Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015; F. M. Shepherd (ed.), *Christianity and Human Rights: Christians and the Struggle for Global Justice*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2009; R. Stark, *A Vitória da Razão: Como o Cristianismo gerou a Liberdade, os Direitos do Homem, o Capitalismo e o Milagre Económico no Ocidente*, Trad. Mariana de Castro, Lisboa: Tribuna da História, 2007; K. G. Ballestrem, "A Igreja Católica e os Direitos Humanos", Communio*: Revista Internacional Católica*, ano XXIII, n.º 3, 2006, pp. 275-294; F. J. Gonçalves, op, "Antigo Testamento e Direitos Humanos", *Cadernos ISTA*, n.º 6, ano III, 1998, pp. 33-52; J. M. Pureza "Notas para uma leitura cristã dos Direitos do Homem", Communio*: Revista Internacional Católica*, Ano VI, vol. 2, 1989, pp. 161-168; J. O. Filho, *Origem Cristã dos Direitos Fundamentais do Homem*, Rio de Janeiro: Forense, 1968.

[306] Sobre o assunto, apresenta-nos Dmitri Lavroff a grande originalidade do pensamento cristão por oposição ao pensamento da antiguidade clássica: "A grande inovação do cristianismo é o interesse pela pessoa humana. No mundo grego e romano, é a sociedade que prevalece e o homem só tem interesse enquanto parte da sociedade. Cristo declara que qualquer homem tem um valor insubstituível, pois é concebido à imagem de Deus e tem um destino transcendental. A forma do poder não tem verdadeira importância nos ensinamentos de Cristo. O que conta são os méritos individuais que cada homem adquire; a forma da sociedade não pode interditar-lhe nem assegurar-lhe a salvação." D. G. Lavroff, *História das Ideias Políticas: Da Antiguidade ao Fim do Século XVIII*, Lisboa: Edições 70, 2006, p. 79. Esta inovação reveste-se, na verdade, de um cariz revolucionário, que nomeadamente no seio do império romano, onde se manifesta em primeiro lugar, irá aparecer como contestação perante as hierarquias instituídas, como bem nos relembra o mesmo referido autor: "Para os Romanos, a revelação cristã tinha também um carácter revolucionário. Cristo surgia

humana, e de acordo com Reis Novais, este é valor fundamental, "constitucionalmente reconhecido como *princípio dos princípios*"[307], e especial devedor daquela interpretação cristã "da dignidade de cada ser humano por facto simplesmente de o ser, independentemente do seu estatuto ou de características particulares[308]."

---

como um agitador político-religioso, que causava a desordem numa província conhecida pela sua instabilidade. Cristo contesta a ordem social e as hierarquias existentes. Como admitir, numa civilização fundada no mérito, que todos os homens tenham o mesmo valor, que os pobres e os fracos sejam os primeiros no reino de Deus? A fragilidade das riquezas, do poder e do saber eram a condenação de tudo aquilo em que os Romanos acreditavam. Como aceitar que se diga: 'de que serve conquistar o mundo se perdermos a alma?'" *Ibidem*, p. 78. Sobre a noção de *pessoa* em correlação com o texto bíblico, veja-se J. C. Neves, "Pessoa e História na Bíblia", Communio*: Revista Internacional Católica*, Ano XXIII, n.º 3, 2006, pp. 263 ss. Ainda para a importância da noção de *pessoa* no quadro da afirmação dos direitos humanos como princípio universal, veja-se a proposta do sociólogo alemão H. Joas, *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Trans. Alex Skinner, Washington, DC: Georgetown University Press, 2013. O mesmo peso, dado à emergência do valor da pessoa humana no quadro da tradição judaico-cristã e para as transformações estruturais no quadro político-social, explanado por D. F. Amaral, *Uma Introdução à Política*, Com a participação de Maria da Glória Garcia e de Pedro Machete, Lisboa: Bertrand Editora, 2014, pp. 195 ss.

[307] J. R. Novais, *A Dignidade da Pessoa Humana* – vol. I: *Dignidade e Direitos Fundamentais*, Coimbra: Almedina, 2015, p. 20.

[308] Complementa Reis Novais: "Essa era a consequência de a pessoa humana ser criatura especial e distintamente honrada pela intenção divina de lhe atribuir a centralidade no mundo, donde que qualquer enfraquecimento dessa ideia ou qualquer degradação e destruição de uma pessoa sejam tanto uma ofensa à sua dignidade como, simultaneamente, um sacrilégio contra Deus ou, na perspectiva recíproca, que qualquer bem que se faça a um necessitado seja também um bem que se faz a Cristo, isto é, à imagem personificada do Deus invisível." J. R. Novais, *A Dignidade...*, *op. cit.*, p. 40. A importância da dignidade da pessoa humana e da sua soberana relação com os direitos humanos foi reafirmada pelo Papa Francisco, em discurso proferido perante o Parlamento Europeu, a 25 de novembro de 2014, de que destacamos o seguinte e fundamental passo, o qual integra também palavras de João Paulo II sobre o tema: "A perceção da importância dos direitos humanos nasce precisamente como resultado de um longo caminho, feito também de muitos sofrimentos e sacrifícios, que contribuiu para formar a consciência da preciosidade, unicidade e irrepetibilidade de cada pessoa humana. Esta tomada de consciência cultural tem o seu fundamento não só nos acontecimentos da história, mas sobretudo no pensamento europeu, caracterizado por um rico encontro cujas numerosas e distantes fontes provêm 'da Grécia e de Roma, de substratos celtas, germânicos e eslavos, e do cristianismo que os plasmou profundamente', dando origem precisamente ao conceito de 'pessoa'." Papa Francisco, "Discurso do Papa ao Parlamento Europeu", Lumen*: Revista de Documentação e Refexão Pastoral*, ano 76, série III, n.º 1, janeiro/fevereiro 2015, p. 18.

1.6. Arquiteturas do Reino de Deus e do reino dos homens

> *Les concepts ne tombent pas tout armés du ciel des idées dans les livres des hommes. Si la philosophie voit dans la 'dignité de l'homme' la conséquence de ses capacités naturelles, la raison et le libre arbitre, et la source de droits inaliénables, le concept s'est élaboré dans une histoire complexe où s'entrelacent les soubresauts de la société médiévale avec diverses figures de la philosophie et de la théologie.* OLIVIER BOULNOIS[309]

No quadro da Filosofia do Direito e do Estado, Luís Cabral de Moncada apresenta-nos as três fases de formação do pensamento cristão das origens e da consolidação medieval, que evoluíram em tensão com a recusa do gnosticismo[310]: "Foi para se distinguir e separar do Gnosticismo que se tornou necessário definir muitas posições filosóficas e muitas doutrinas. Estas atravessaram contudo na sua história três fases bem marcadas: a *primeira*, do século I até Agostinho, no século V; a *segunda*, desde aí até Tomás de Aquino, no século XIII; e finalmente a *terceira*, desde este último em diante."[311] No contexto desta evolução, assistiu-se à configuração do pensamento jusnaturalista de matriz cristã, que, apesar dos seus diversos cambiantes, assentou numa renovada reflexão sobre diversos conceitos que mereceram especial

---

[309] O. Boulnois, "Dignité de l'Homme (Théologie)", *in* C. Gauvard, A. Libera, M. Zink (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, 2e éd., Paris: PUF, 2002, p. 419.

[310] Em complemento, Cabral de Moncada fornece a seguinte definição para o gnosticismo: "[...] movimento filosófico-místico, máxima expressão do sincretismo cultural da época, que, embora já anterior ao Cristianismo, se produziu também no seio deste, cerca de meados do segundo século, e que pode considerar-se uma espécie de invasão dentro dum filosofismo místico, tentando apoderar-se do facto cristão, no interesse duma síntese religiosa. Tira o seu nome da palavra *gnosis* (γνῶσις) que significa o mesmo que conhecimento por intuição pessoal da essência das verdades divinas, em oposição à simples fé dos crentes (πίστις), considerada mera aproximação ou grau inferior da verdade. A crise aberta pelo Gnosticismo na vida da Igreja foi a mais grave que esta teve de vencer nos seus começos, e explica os mais importantes aspectos da sua organização e doutrina no desenvolvimento decisivo que se seguiu. A Igreja fez-se, doutrinalmente, através da discussão com essas correntes e, na maioria dos casos, para se defender delas." L. C. Moncada, *Filosofia do Direito...*, vol. 1.º, *op. cit.*, p. 50, n. 1.

[311] *Ibidem*, p. 50.

destrinça pelo pensamento filosófico e pelo direito romanos, como sendo o *ius naturale*, o *ius civile*, o *ius gentium* ou a *lex naturalis*[312].

O abraço mútuo entre os poderes temporal e espiritual durante a Idade Média representa o mais alto desígnio da confluência entre a lei natural e a lei divina manifestado no exemplo de Carlos Magno: "Com Carlos Magno, na monarquia franca, a Igreja e o Estado abraçam-se no sonho comum duma dominação universal. Os dois poderes colaborantes, ao serviço um do outro, parecem alcançar enfim a suprema realização do ideal augustineano da *Civitas Dei*, unidos dentro do mesmo '*corpus mysticum*' da cristandade. A união do elemento germânico e do elemento cristão, ambos ao serviço da ideia universal romana, parecia, com efeito, prestes a realizar-se nos começos do IX século. A nova República universal cristã seria governada, no Céu, por Deus; na terra pelos seus dois representantes *carismáticos*: o Papa e o Imperador. Não é outro o sentido da coroação do Imperador franco, ao receber das mãos do Pontífice Leão III a coroa imperial no ano 800 da nossa era."[313] No entanto, a mensagem bíblica havia apresentado desde já, de modo diferente, uma das suas principais diretrizes para a governação dos homens: "Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus."[314] A separação das espadas havia demarcado claramente os poderes e a sua atribuição. O governo temporal era confiado aos príncipes, o espiritual ficava sob a tutela sacerdotal. Não obstante, a arquitetura do pensamento cristão medieval, assente nos seus mais destacados luminares Santo Agostinho e São Tomás, havia de assistir à confluência entre as duas espadas e inspirar a sua aplicação entre os futuros governos terrenos dos homens.

Agostinho de Hipona (354-430) foi uma das mais notáveis figuras da história do Ocidente que fizeram a ponte e a síntese entre o pensamento clássico e o pensamento medieval, entre a filosofia e a teologia. Numa ampla visão que passa igualmente pelo entendimento das questões da ética e da política, Santo Agostinho con-

---

[312] Para um sobrevôo por alguns dos principais teorizadores dos direitos à época, veja-se, *e.g.*, A. S. McGrade, "Rights, natural rights, and the philosophy of Law", *in* N. Kretzmann *et alii* (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism – 1100-1600*, Cambridge-New York-Melbourne: CUP, 1996 [repr. 1982], pp. 738 ss.

[313] L. C. Moncada, *Filosofia do Direito...*, vol. 1.º, *op. cit.*, p. 70.

[314] Esta célebre frase bíblica que aponta para um modelo de governação surge nos evangelhos sinóticos, em *Mt* 22, 21; *Mc* 12, 17; *Lc* 20, 25.

cebeu neste campo, como refere António José de Brito, uma "visão do mundo"[315] (*Weltanschauung*), assente em dois elementos principais: "Deus e o Homem (a alma humana) e suas relações."[316] Refletindo profundamente na sua Obra sobre a relação entre Deus e o Homem (em especial na *Cidade de Deus*), Agostinho gizou a sua visão jusnaturalista cristã em torno da lei eterna e da lei natural, fazendo depender esta daquela e, à luz da razão humana, que preside a todos os homens, confirmou a existência do Direito Natural, decorrente da ideia de Deus. A "cidade dos homens" de Agostinho, sendo um reflexo da "cidade de Deus", era presidida por aquela ordem primacial divina, a qual se encontrava estabelecida e não carecia nem era passível de transformação. Dentro da cidade dos homens, concebida à imagem e semelhança da cidade divina e garante da igual dignidade dos seus representantes, não existia porém lugar para a questão sobre se existia lei ou poder que não fossem justos, uma vez que, na verdade, também São Paulo havia já garantido que "não existe autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram por Deus estabelecidas." (*Rm* 13, 1)

No quadro do pensamento medieval e em contraponto a esta perspetiva, uma diferente proposta jusnaturalista acabaria por emergir em força: "Face à l'augustinisme prompt à dévaluer le droit humain, saint Thomas restaure le sens de la mission législatrice. C'est la tâche du dirigeant, mû par une volonté elle-même régulée par la raison, de commander (*ordinare*) par les des lois conformes aux 'conclusions' et aux 'déterminations' de la loi naturelle."[317] Tomás de Aquino (c. 1224-1274)[318] trata na monumental

---

[315] A. J. Brito, "A noção do 'Estado' em Santo Agostinho", *Ensaios de Filosofia do Direito e Outros Estudos*, Pref. Ana Paula Loureiro de Sousa, Lisboa: INCM, 2006, p. 184.

[316] *Ibidem*, p. 185. Para uma síntese do pensamento filosófico agostiniano, veja-se G. O'Daly, "Augustine", *in* G. H. R. Parkinson, S. G. Shanker (eds.), *Routledge History of Philosophy* – vol. II: *From Aristotle to Augustine* (ed. David Furley), London-New York: Routledge, 1997 [repr. 2004], pp. 388-428; para uma síntese do pensamento político agostiniano, veja-se J.-J. Chevallier, *História do Pensamento Político* – t. 1: *Da Cidade-Estado ao Apogeu do Estado-Nação Monárquico*, Trad. Roberto Cortes de Lacerda, Editora Guanabara, 1982, pp. 173-191.

[317] J. Krynen, "Droit Naturel", *in* C. Gauvard, A. Libera, M. Zink (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 448.

[318] Para uma síntese do pensamento filosófico de São Tomás de Aquino, veja-se B. Davies, op, "Thomas Aquinas", *in* G. H. R. Parkinson, S. G. Shanker (eds.), *Routledge History of Philosophy* – vol. III: *Medieval Philosophy* (ed. John Marenbon), London-New York: Routledge, 1998 [repr. 2004] pp. 241-268; J.-J. Chevallier, *História do Pensamento Político*, t. 1, *op. cit.*, pp. 204-224. Sobre a importância de São Tomás de Aquino na sua época e até ao presente, assim refere

Summa Theologiae sobre a questão do direito injusto. Apesar de todo o direito provir de Deus e de serem os governadores imbuídos do espírito do direito natural divino para legislarem, existem na verdade leis que podem ser consideradas como injustas[319].

Colocando a par a perspetiva agostiniana e a perspertiva tomista, Guy Haarscher aponta-nos com precisão o resultado da subordinação da lei natural à lei divina: "[...] quanto mais a lei natural está subordinada (como no agostinianismo) à lei divina, maior liberdade de acção terá a Igreja."[320] Neste sentido, o tomismo apresentará uma proposta alternativa: "[...] dando um lugar muito mais importante à razão (mesmo que, por princípio, ele a deixe sempre numa posição 'ancilar'), aumentando com isso o papel da lei natural, fornecerá instrumentos mais 'unívocos' de resistência à opressão: S. Tomás defenderá claramente um tal direito, antecipando assim de maneira incontestável o pensamento de Locke e a Declaração de 1789."[321]

Lesley Smith: "The only medieval philosopher whose ideas command an active following in the 20th century. The symmetry of Thomas's methodical synthesis of traditional Christian (Augustinian and Platonist) theology with Aristotelian methods and categories may be thought of at once as the zenith of medieval scholastic thought and its downfall. Thomas's apparently comprehensive, even-tempered certainties, the product of method and reason, continue to attract those seeking answers to the problems of faith." L. J. Smith, "Aquinas, Thomas (ca. 1224-1274)", *in* R. K. Emmerson, S. Clayton-Emmerson (ed.), *Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia*, New York-London: Routledge, 2006, p. 43.

[319] Jorge Miranda perspetiva do seguinte modo a presente questão: "Insistindo na distinção entre lei divina e lei humana ou entre lei eterna, lei natural e lei humana e analizando a contradição entre lei humana e lei natural, a Escolástica, sobretudo com S. Tomás de Aquino (*Summa Teologica*), viria, mais tarde, a enfrentar o problema da lei injusta e a admitir o direito de resistência em certas condições. [...] Finalmente, na Baixa Idade Média, alguns sectores intelectuais viriam a sustentar que o poder vinha de Deus *per populum* (S. Tomás) ou até que o *pactum subjectionis* não punha em causa o poder de raiz do povo (Marsílio de Pádua)." J. Miranda, *Manual de Direito Constitucional* – t. I: *O Estado e os Sistemas Constitucionais*, 10.ª ed., Coimbra: Coimbra Editora, 2014, p. 70.

[320] G. Haarscher, *A Filosofia...*, *op. cit.*, p. 84.

[321] *Ibidem*. Na verdade, São Tomás de Aquino, antecipará não só Locke e a Declaração de 1789, mas fornecerá ainda antes, aos teorizadores peninsulares da segunda escolástica (contexto que Haarscher não refere), as diretrizes para se fundar nessa época um marco fundamental para o entendimento das teorias de direitos humanos, como veremos mais à frente. Sobre estes modos de projeção no âmbito da história das ideias, não deixa de elucidar Haarscher: "Na verdade, devemos abordar sempre a história das ideias políticas relacionando-as com as lutas que elas servem ou desservem: a evolução é uma bola de neve, sendo as considerações teóricas deslocadas do seu contexto, aplicadas a problemas que os seus autores tinham por vezes querido evitar: há uma espécie de 'materialidade' das ideias que

De resto, a importância dada pelo jusnaturalismo cristão ao legislador nos diversos lugares e tempos em que legisla, sempre sob o signo do direito natural de proveniência divina[322], bem como aquela igualdade natural confirmada pela pertença à cidade terrena, com projeção na cidade celeste, abrirão para um novo tempo, de renovado entendimento da dignidade humana, rumo ao pensamento político moderno, onde o indivíduo se revestirá de especial valor:

> "Une vaste champ est ainsi ouvert aux théories de la résistence aux lois injustes. En droit privé, la dignité absolue et inviolable de la personne humaine est affirmée, tout comme la valeur du droit de propriété ou d'association. Sous l'influence de cette doctrine, avec des juristes pénétres de son esprit, un *ius commune* à l'Europe chrétienne peut se développer, assuré, par-delà la diver sité des législations, des coutumes et des status, d'une unité fondamentale."[323]

---

as leva num dado momento, a transbordar o seu campo de aplicação inicial, e devemos manter cuidadosamente no espírito esta característica quando estudamos a génese da filosofia dos direitos do homem." *Ibidem*, p. 84. De modo mais ousado, Coleman e Shapiro irão ligar diretamente direitos humanos e o contributo de São Tomás de Aquino do seguinte modo: "Though the phrase 'human rights' is rather recent, and he never happens to use the exactly equivalent phrase 'natural rights' (plural), Aquinas clearly has the concept of human rights. For he articulates a series of precepts or norms of justice which concern, he says, what is owed to *everyone alike*." J. Coleman, S. Shapiro (ed.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence & Philosophy of Law*, New York: OUP, 2002, p. 25.

[322] Ainda socorrendo-nos da análise de Guy Haarscher, o presente estudioso encontra nesta particularidade do pensamento cristão uma das suas "tensões e ambiguidades" para as teorias de direitos humanos. De facto, o cristianismo "trata-se de uma religião revelada, implicando por conseguinte um acto de fé 'dogmático', que parece mais fundamental que aquilo que a razão sozinha, não 'ajudada', poderia descobrir. A ideia de pecado original implica para esta última uma obscuridade pelo menos parcial, o que faz com que sem a ajuda de Deus – a 'graça' – e o seu correlativo – o acto de fé –, ela não possa descobrir as verdades. Em consequência, a *lei natural*, objecto, como acabamos de ver, unicamente da razão, *ver-se-á inelutavelmente subordinada à lei 'divina'*, ou seja à Lei revelada por Deus. A filosofia tornar-se-á, em graus variáveis segundo as conjunturas e os sistemas de pensamento, serva da teologia (*ancilla theologiae*)." Desta perspetiva, abre Haarscher para os inconvenientes da fé única: "[...] o que se *ganha* do lado da eficácia da instância de recurso, *perde-se* em termos de autonomia da razão. A lei natural subordina-se à lei divina; ora todos sabemos que esta última, implicando um acto primordial de fé, contém germes evidentes de intolerância, que, de resto, nunca deixaram de se desenvolver: aquele que não crê – ou, mais grave, o herético ou o relapso –, perderão, nos piores momentos da Inquisição por exemplo, os direitos mínimos." G. Haarscher, *A Filosofia...*, *op. cit.*, pp. 81-82.

[323] J. Krynen, "Droit Naturel", *in* C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 448.

> 1215 não foi a primeira revolta contra a autoridade régia em Inglaterra. E estaria longe de ser a última. A outros reis já tinha sido possível forçá-los a produzir certas cartas de reconhecimento de privilégios particulares, ou de imunidades a este ou aquele grupo. Além disso, naquele tempo não era incomum as comunidades receberem cartas régias a outorgar liberdades e privilégios. Em Inglaterra, o rei vendia essas cartas. Em 1200, João exigiu aos londrinos 2000 libras para confirmar os privilégios das suas comunas. Mas 1215 seria diferente porque a carta que se extraiu à concessão do rei João Sem-Terra reconhecia liberdades e direitos a todos os homens 'livres'. É certo que continha artigos referentes a grupos funcionais e sociais específicos, à moda antiga. Mas o alcance geral da Carta era já outro. MIGUEL MORGADO[324]

A *Magna Carta*, instituída nos alvores do séc. XIII, em 1215, tem sido inscrita no *corpus* dos textos e documentos considerados de interesse para uma história dos direitos humanos[325]. Em celebração recente do seu aniversário, durante o ano de 2015, o especial significado que lhe é atribuído foi relembrado, amplamente divulgado e renovadamente debatido[326].

---

[324] M. Morgado, "Magna Carta: Os primeiros 800 anos", *Observador*, 02.01.2015.

[325] A referência à Magna Carta como documento fundamental no quadro histórico dos direitos humanos surge, entre outros, em M. Ishay (ed.), *The Human Rights Reader: Major Political Essays, Speeches, and Documents from Ancient Times to the Present*, 2nd ed., New York-London: Routledge, 2007, pp. 483-484. Diogo Freitas do Amaral destaca este documento como um dos marcos característicos de transição entre o designado Estado medieval europeu (Estado antigo) e o Estado Moderno: "A partir da Magna Carta, assinada entre o rei inglês João sem Terra e os seus barões, em 1215, vai aumentando a lista dos direitos e garantias individuais perante a Coroa. Fala-se, de um lado, nos 'direitos do rei' face aos súbditos e, do outro lado, nos 'direitos do reino' face ao rei. E começam os primeiros parlamentos, ou Cortes, em que aparece representado – além da Nobreza e do Clero – o Povo, através dos 'homens bons dos concelhos'; [...]." D. F. Amaral, *Uma Introdução à Política*, *op. cit.*, p. 74.

[326] As celebrações foram amplas no espaço internacional. Entre nós tiveram igualmente notória repercussão. Realizaram-se encontros científicos e de debate em torno do significado atual do documento britânico (apontamos, por exemplo a realização do III Colóquio Jushumanista Internacional, sob o tema "Comemorando o VIII Centenário da Magna Carta: Liberdade de Expressão,

Com o intuito de restringir o poder do monarca, uma fundamental parte dos súbditos do rei João de Inglaterra (conhecido também pelo rei João Sem Terra – *John Lackland*), os denominados barões britânicos e o clero, forçou o soberano a conceder-lhes um diploma de liberdades e garantias limitando a eventual arbitrariedade do poder do soberano. A Grã-Bretanha vivia tempos conturbados e violentos pela constante tensão entre o poder real, o clero e a aristocracia. A 15 de junho de 1215, em Runnymede, "the birthplace of modern democracy"[327], o rei assinaria um decreto de atribuição daquele documento que seria denominado, abreviadamente, *Magna Charta Libertatum*[328].

Primeira das Liberdades?", a 16 de fevereiro, na FLUP; ou o mais alargado *Estoril Political Forum*, entre os dias 22 e 24 de junho, nesse ano de 2015 dedicado com especial atenção à Magna Carta). Nos *media* abriu-se igualmente espaço à evocação da temática e ao debate das suas principais linhas e atualidade. No jornal *Público* mencionem-se os artigos de P. Rangel, "A Magna Carta como (pre) texto da superioridade britânica", 06.01.2015; J. C. Espada, "Retomando o debate sobre a Magna Carta", 08.06.2015; J. A. Fernandes, "Magna Carta: Pouco interessa o que aconteceu em 1215", 15.06.2015; de novo J. C. Espada, "Magna Carta, Waterloo e a *Corrente de Ouro*", 15.06.2015; de novo P. Rangel, "Outra vez a Magna Carta, de novo o problema da igualdade", 16.06.2015. No *Observador*, mencionem-se os contributos de M. Morgado, "Magna Carta...", *loc. cit.*; G. A. Ribeiro, "O mito do gradualismo britânico", 03.02.2015; A. A. Alves, "A Magna Carta, a liberdade antiga e os despotismos modernos", 10.01.2015; *idem*, "E se a liberdade depender de preconceitos?", 13.06.2015; K. Hayes, "A Magna Carta em Portugal", 04.12.2015. A Revista *Nova Cidadania* editou igualmente um número especial, com uma compilação de alguns dos artigos surgidos na imprensa – "800 Anos: Magna Carta – 1215-2015", n.º 56, ano XV, verão 2015. Outro dos pontos altos das celebrações foi a abertura ao público da exposição intitulada "Magna Carta: Significados | Its Significance", que, entre outros documentos coevos (como o tratado de Windsor, entre Portugal e a Inglaterra, datado de 1386), trouxe ao ANTT, entre os dias 7 e 12 de dezembro de 2015, o único exemplar existente do Decreto do Rei João Sem Terra, de 1215, promulgando a Magna Carta, e um dos quatro originais únicos, datado de 1217, da denominada Magna Carta, este pertencente à Catedral de Hereford. A exposição de Lisboa encerrou um périplo mundial da Magna Carta, nas comemorações dos seus 800 anos. A Torre do Tombo acolheu ainda uma série de conferências sobre o tema, entre os dias 9 e 11 de dezembro desse ano celebrativo.

[327] Cf. T. Gupta, "Magna Carta: Runnymede, the meadow where history was made", *BBC News*, 15.06.2015.

[328] Para uma introdução ao significado deste documento, veja-se N. Vincent, *Magna Carta: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP, 2012. Para um entendimento do documento no seu contexto, veja-se, *e.g.*, J. Hudson, *The Formation of the English Common Law: Law and Society in England from King Alfred to Magna Carta*, 2nd ed., Oxon-New York: Routledge, 2018. Para uma visão panorâmica documentada, veja-se J. C. Holt, G. Garnett, *Magna Carta*, 3rd ed., Cambridge: CUP, 2015. Para

O decreto expunha, entre outras diretrizes, que o rei não poderia estabelecer impostos discricionariamente (mais tarde evocar-se-á o mote "no taxation without representation" do outro lado do Atlântico perante a Coroa britânica); que deve respeitar-se o princípio do julgamento pelos pares de acordo com a lei para pessoas livres que sejam capturadas ou penalizadas de alguma forma (cap. 39), medida também vulgarmente denominada *Golden Passage*, que irá lançar de alguma forma o mote para o *habeas corpus* de 1679; que o rei deverá garantir direitos e justiça a qualquer dos seus súbditos (cap. 40).

Evocando o primado da lei acima do rei e dos homens, a Magna Carta ficaria como marco de limitação dos poderes. Neste sentido, de acordo com Paulo Otero, "a Grã-Bretanha garante a liberdade pessoal, proibindo que qualquer homem livre seja detido, preso ou privado dos seus bens sem julgamento regular, reconhecendo ainda a liberdade geral de circulação, a exigência de consentimento dos proprietários de bens passíveis de serem usados por autoridades públicas, o direito de acesso à justiça, a proporcionalidade entre a pena e a gravidade do delito e o princípio geral de que o lançamento de tributos depende do consentimento do conselho geral do reino."[329]

Esta tentativa bem-sucedida da limitação do poder não pode, porém, deixar de ser vista como uma concessão de garantias, apesar de tudo, dentro de um quadro estamental: não foi este documento legitimador de liberdades concedidas para além de determinadas e influentes categorias de pessoas, nem procurou seguir os caminhos da igualdade[330]. No entanto, em leitura atenta do valor da História e do valor do Mito, Zília

---

o texto da Magna Carta em língua portuguesa, tenha-se em conta a edição *Em volta da Magna Carta*, Texto latino, trad., introd. e notas João Soares Carvalho, [Mem Martins]: Inquérito, 1993. Excertos do texto da Magna Carta podem ser consultados também em J. Miranda, *Textos Históricos do Direito Constitucional*, 2.ª ed., Lisboa: INCM, 1990. Para uma visão temática em síntese, veja-se a ligação dedicada ao documento na British Library *online*, em www.bl.uk/magna-carta.

[329] P. Otero, *Instituições Políticas...*, *op. cit.*, p. 59.

[330] Assim analisa Gonçalo Almeida Ribeiro: "Do ponto de vista de um observador moderno, é natural que a Magna Carta seja interpretada como um bastião da liberdade contra os desmandos de um príncipe caprichoso, um modelo que viria a ser emulado na Europa continental muitos séculos mais tarde quando os monarcas foram obrigados a aceitar os limites constitucionais à sua autoridade. Mas o legado garantista da Magna Carta – a salvaguarda das liberdades – não pode ser dissociado do legado elitista – a apologia da ordem social estratificada." Neste sentido, conclui o analista: "A Magna Carta não integra a história da liberdade moderna porque esta em nada se aproxima da ideia de conservação dos privilégios tradicionais." G. A. Ribeiro, "O mito...", *loc. cit*. Também para Paulo Rangel a aproximação da Magna Carta às modernas declarações de direitos deve ser evitada: "Não é – ao invés do que

Osório de Castro aponta-nos o significado e o alcance da *Magna Carta*, documento "de tão longa vitalidade", de que destacamos um excerto alargado, mas significativo:

> "Tão longa vitalidade parece, por um lado, desafiar a própria História e, por outro, desfazer o mito, transformando-o numa realidade situada no tempo. Considerando, contudo, que não alcançou inicialmente os objectivos pretendidos, isto é, garantir a paz e dotar o estado de uma lei comum, pretender entender, tanto a vitalidade do articulado quanto a formação do mito, implica entrar no âmbito da complexidade. No caso concreto, significa distinguir a mensagem intemporal do texto e, para além das suas vicissitudes, o seu conteúdo situado e datado. Ou seja, significa distinguir a identidade e a diversidade na sua dimensão de realidades que se justapõem numa unidade realizada no tempo, ignorando o confronto possível entre os respectivos planos. Sendo assim, quer se valorize a mutabilidade e a temporalidade da existência, quer se privilegie a imutabilidade e intemporalidade da essência, a identidade, estando para além do tempo, apresenta-se como referência caracterizadora do que é. Define, por isso, a permanência, a qual está na História, mas não é histórica. Históricas são as diferentes manifestações dessa mesma identidade no decorrer dos tempos e na diversidade dos lugares.
>
> Tendo em conta estes pressupostos, a *Magna Carta* poderá ser entendida como a expressão concreta de algo pertencente ao património cultural de quantos professam idênticas concepções de Homem. Conjuga, assim, a universalidade de um ideal comum com a particularidade da sua concretização. Representa, portanto, a crença 'mítica' na possibilidade da sua realização e, ao mesmo tempo, a primeira tentativa de o realizar, à qual foi dada uma conti-

---

muitos imaginam e até alardeiam – uma declaração de direitos à maneira moderna ou contemporânea, pautada pelo reconhecimento da universalidade dos direitos e liberdades nela assinalados. É essencialmente um pacto no qual os diferentes detentores do poder reduzem a escrito o catálogo recíproco de liberdades e de vínculos, de imunidades e de deveres, de direitos e obrigações." Sublinha ainda Rangel: "Justamente porque os direitos e as garantias são atribuídos a entidades com um concreto *status*, vertidas numa certa posição político-social (ou até corporativa), estes pactos constitucionais medievais desconhecem o imperativo da igualdade e não estendem o catálogo de direitos e privilégios a todos e a cada um dos cidadãos." P. Rangel, "A Magna Carta...", *loc. cit.*

nuidade que chegou aos nossos dias. A história da Magna Carta será a história da permanência de um ideal e das diversas tentativas para o concretizar."[331]

Enquanto que a Europa continental se encaminhava para a legitimação do poder divino, a Grã-Bretanha dava a conhecer um modo de legitimação do poder ancorado na liberdade. A *Magna Carta* viria a garantir certos direitos que depois acabariam afinal por representar um primeiro entrave decisivo ao poder régio. Apesar do sentido divergente deste histórico documento, o seu significado deixou uma enunciação latente e deu o mote para cartas de direitos posteriores, como foi por exemplo a *Bill of Rights* americana, ou mesmo a Declaração da Independência de 1776.

2. O RENASCER DO HOMEM: UMA RENOVADA LEITURA DE DIGNIDADE

2.1. Da *plenitudo potestatis* ao início da divisão entre as duas espadas: o caso do nominalismo de Ockham como ponta de lança teórica para o individualismo

> Perhaps the only thing more frustrating than the combination of politics and philosophy is their separation. The idea of a society dominated by philosophy epitomises rigidity, and certainly philosophy does not flourish when it is dominated by society. Yet a social order which cannot sustain deep critical examination of its institutions and values courts corruption, and a philosopher who can discuss profoundly everything in heaven and earth except the human world he lives in is alienated – he 'has problems'. The later Middle Ages afford abundant material for observing all of these frustrations, but there is no case in which they are presented more acutely than that of Ockham. And there is no point at which the classical problem of clearing up the relationship of Ockham's philosophy to his politics – a preoccupation of Ockham scholars if not of their subject – can be

[331] Z. O. Castro, "Nos alvores da liberdade: Uma reflexão sobre a Magna Carta", *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, 2.ª série, vol. X, 1998, pp. 399-400.

> brought to sharper focus than provided by Ockham's conception of individual rights. ARTHUR STEPHEN MCGRADE[332]

Apesar do monumental legado teológico erguido por São Tomás de Aquino e do peso que teve na formação do pensamento ocidental, o magistério do Aquinatense coabitou com correntes divergentes, entre as quais averroístas e agostinianas, e outras que, de alguma forma, destas derivariam, como por exemplo o denominado nominalismo.

De acordo com José Barata-Moura, o nominalismo, enquanto conceito filosófico, "em sentido lato e numa intenção sistemática", pode ser entendido como a "doutrina segundo a qual os universais não passam de nomes (*nomina*), de palavras."[333] Apesar de ser possível identificar algumas figuras representativas deste movimento desde a Antiguidade (*e.g.* Górgias, Antístenes de Atenas, os Estoicos), será no ambiente medieval que este encontrará novo elã, nomeadamente a partir do séc. XI[334], e em especial no séc. XIV, onde "ganha propriamente cons-

---

[332] A. S. McGrade, "Ockham and the birth of individual rights", *in* B. Tierney, P. Linehan (ed.), *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullman on His Seventieth Birthday*, Cambridge: CUP, 1981, p. 149.

[333] José Barata-Moura, "Nominalismo", *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 14, Lisboa: Editorial Verbo, 1984, col. 207. Manuel Costa Freitas, em entrada análoga, na edição "Século XXI" da referida enciclopédia, assim define globalmente "nominalismo": "Doutrina filosófica segundo a qual as ideias ou conceitos universais carecem de valor objetivo ou ontológico: não existe qualquer relação significativa entre os termos (*voces*) em que se exprimem e as coisas (*res*) a que se referem. Sem conteúdo ou consistência ontológica, sem qualquer valor de realidade, os conceitos universais (género, espécie, etc.) não passam de palavras, de símbolos ou de sinais convencionais para designar um grupo ou conjunto de indivíduos mais ou menos semelhantes sob certos aspectos exteriores. Característica do N.[ominalismo] é, portanto, a concepção ontológica segundo a qual verdadeiramente só existem os indivíduos, i.é, a realidade individual. Os conceitos universais são tão estranhos às coisas como as palavras que dizemos a seu respeito." Manuel da Costa Freitas, "Nominalismo", *EVSXXI*, vol. 21, col. 141. (reproduzido também em M. C. Freitas, *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, vol. II, [Lisboa]: Editorial Verbo, 2004, pp. 74-76.)

[334] Assim enquadra José Barata-Moura o movimento nominalista no séc. XI: "O N.[ominalismo] medieval começa por surgir no séc. XI de uma das respostas possíveis ao problema dos universais. Segundo a tese 'realista' os universais (*universalia*) são coisas (*res*), e na tese nominalista são apenas palavras (*voces*), não passando os conceitos universais de simples ficções para a denominação e classificação das coisas sempre singulares. Para Roscelino os *universalia* seriam meras 'emissões de voz' (*flatus vocis*), enquanto para Abelardo a universalidade, que consiste em ser 'predicado de vários', e pertence apenas aos sinais – *voces, nomina, sermones* [...] – e não às coisas individuais, que não entram como predicados nas proposições, nem por isso deixa de ter um fundamento real, ainda que não possua no indivíduo uma realidade distinta [...]."J. Barata-Moura, "Nominalismo", *loc. cit.*, col. 207.

ciência de si, sobretudo a partir do seu tradicionalmente princ.[ipal] representante, Guilherme de Ockham."[335]

Despontando primordialmente no terreno da filosofia, no âmbito da lógica da linguagem, o entendimento nominalista irá ter lugar fecundo no plano da discussão teológico-política e auxiliará na afirmação para a denominada *via moderna*[336], de que derivará também, em parte, a via para os direitos do homem[337].

Guilherme de Ockham (c. 1288-1347), frade franciscano inglês, encontra lugar destacado no quadro dos debates da época em torno de temas teológico-filosóficos e, mais tarde também, políticos[338]. Em quadro teológico-filosófico, contribuiu com

---

[335] *Ibidem*, col. 208.

[336] Considera-se que Ockham foi um dos precursores da Reforma Protestante, tendo contribuído para o despontar da denominada *via moderna*. De acordo com Quentin Skinner, a denominada *via moderna* surgiu no início do séc. XV, "como uma reação consciente contra a *via antiqua* dos tomistas, com sua convicção de que tanto a razão quanto a fé jamais contradiz (*sic*), apenas 'aperfeiçoa', a natureza. Quase poderíamos descrever a história da escolástica dos fins da Idade Média em termos do gradual enfraquecimento desses vínculos razão-fé, terminando em ruptura. Pode-se dizer que esse processo começou com a obra de Duns Escoto, mas o expoente mais original e influente da *via moderna* foi Guilherme de Occam, cujos ensinamentos foram desenvolvidos por um bom número de discípulos no correr do século seguinte [...]." Q. Skinner, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, Trad. Renato Janine Ribeiro, Laura Teixeira Mota, São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 305.

[337] Richard Tuck, no já clássico ensaio *Natural Rights Theories*, defende que as teorias de direitos despontam a partir da Idade Média tardia (*late Middle Ages*), em especial com o contributo das teorias antitomistas de Ockham e Gerson, obliteradas novamente durante o Renascimento, mas logo recuperadas a partir dos teorizadores do séc. XVII, como Grócio e sequentes teorizadores. Cf. R. Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: CUP, 1979.

[338] Para uma síntese biobibliográfica de Ockham, cf. J. R. Souza, "Introdução", *in* G. Ockham, *Terceira Parte do Diálogo*, Introd., trad. e notas José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, V. N. Famalicão: Edições Húmus, 2012, pp. 13 ss. Sobre a importância de Ockham, bem como de Escoto, a par de São Tomás de Aquino, durante a época medieval, e apesar de uma maior importância atribuída atualmente a este face àqueles dois, assim dá conta Paul Vincent Spade: "Standard histories have long recognized that the three most important figures in the philosophy of the High Middle Ages were Thomas Aquinas (1224/5-74), John Duns Scotus (c. 1266-1308), and William of Ockham (c. 1288-1347). Of the three, Aquinas is comparatively well known to modern readers, whereas Scotus and Ockham largely remain mere names." P. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid: CUP, 1999, p. XVII. Sobre a vida e a Obra de Ockham, veja-se também uma síntese dicionarial da autoria de Manuel da Costa Freitas, "Guilherme de Ockham", *EVSXXI*, vol. 14, cols. 153-155 (também reproduzido em M. C. Freitas, *O Ser e os Seres...*, vol. II, *op. cit.*, pp. 226-228).

importante reflexão sobre a tese de São Tomás de Aquino acerca da unicidade da forma no homem, lançando suspeitas sobre a veracidade da mesma[339], de que lhe valeram disquisições da parte de João XXII, contra quem iria também erguer polémica, nomeadamente em especial sobre a questão das bulas contra a doutrina da pobreza absoluta dos Apóstolos e de Cristo, doutrina essa de que Ockham discordava. Esta disputa entre Ockham e o Papado será, na verdade, uma constante, e refletir-se-á também, em grande medida, nos seus escritos de teor político, nomeadamente no conhecido *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico* (c. 1340-1341, em que o franciscano trata sobre temas caros à temática dos direitos humanos, como as origens do poder político e da propriedade privada)[340], ou nas suas *Oito Questões sobre o Poder do Papa* (c. 1340-1341)[341], entre outras[342].

---

[339] Cf. J. R. Souza, "Introdução", *in* G. Ockham, *Terceira Parte...*, *op. cit.*, p. 17.

[340] Cf. G. Ockham, *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*, Introd. em parceria com José R. Souza, trad. e notas de L. A. De Boni, Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 27-194. Ockham viveu numa época em que se agigantavam as questões sobre o poder dos papas com relação ao poder dos soberanos. As questões em torno da denominada *plenitudo potestatis* dos papas, ou da superioridade destes perante o poder temporal vinham a ocupar cada vez mais alguns teólogos, que, do interior da Cristandade acenavam com a necessidade de cisão entre as duas espadas, entre o poder espiritual e o poder temporal. Um dos teólogos que se destacou nesta disputa foi Marsílio de Pádua (1275/80-c. 1342), cuja Obra é uma referência para estas questões no seu tempo e também tem sido vista como um elemento relevante para a elaboração das teorias de direitos, em especial por meio da sua obra *Defensor Pacis* (1324). Sobre Marsílio de Pádua e o seu contributo para a história das ideias políticas, veja-se, *e.g.*, V. Syros, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, Toront-Buffalo-London: University of Toronto Press, 2012; G. Moreno-Riaño, C. Nederman (ed.), *A Companion to Marsilius of Padua*, Leiden: Brill, 2011; A. Lee, "Roman Law and Human Liberty: Marsilius of Padua on Property Rights", *Journal of the History of Ideas*, vol. 70, n.º 1, january 2009, pp. 23-44; A. Brett, "Politics, Right(s) and Human Freedom in Marsilius of Padua", *in* V. Mäkinen, P. Korkman, *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Dordrecht: Springer, 2006, pp. 95-116; S. R. Strefling, *Igreja e Poder: Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*, Porto Alegre: edipucrs, 2002. Para uma aproximação entre Marsílio de Pádua, Ockham e Álvaro Pais, veja-se a recente edição *online*, pelo projeto LusoSofia (www.lusosofia.net), da obra de J. R. Souza, *As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*, Covilhã: LusoSofia/UBI, 2010.

[341] Cf. G. Ockham, *Oito Questões sobre o Poder do Papa*, Trad., introd. e notas de José A. C. R. de Souza, Bragança Paulista-Porto Alegre: USF/EDIPUCRS, 2002.

[342] Cf. J. R. Souza, "Introdução", *in* G. Ockham, *Terceira Parte...*, *op. cit.*, p. 23.

O contributo de Ockham refletiu-se igualmente num renovado entendimento sobre a lei. Apontou este relevante franciscano que as leis dos homens se encontram definidas não por ordenação superior a Deus e aos homens, mas fruto da vontade divina e humana, recuperando, na verdade, a teoria voluntarista já esboçada por Santo Agostinho. Ou seja, passava a ser permitido ao legislador intervir diretamente na elaboração jurídica. Quanto ao seu entendimento nominalista da realidade, este traduz-se numa oposição manifesta ao realismo defendido em grande medida pela via anterior. Para o ockhamismo[343] a realidade não era constituída na base dos grupos, mas partia sempre de seres individuais, sendo a partir destes que esta se constituía, e não o contrário: "Ockham rejeitou liminarmente a ideia de uma natureza comum existente nos diversos indivíduos, a que damos um nome comum. Não há universais fora da mente; tudo aquilo que há no mundo é singular."[344] Este entendimento entraria, por conseguinte, em forte contraste com a clássica cosmovisão aristotélica, sujeita a uma ordem, na qual a todos os seus elementos é devido um lugar determinado[345]. A denominada "escolástica franciscana quatrocentista"[346] representará, portanto, de algum modo, uma das fontes ideológicas para o individualismo emergente, tendo em Ockham e nas suas teses um recurso sobremaneira decisivo para as futuras teorias de direitos[347]. Michel Villey, de resto,

---

[343] Inicialmente o termo "ockhamismo" surge para denominar as teses saídas da pena de Ockham, aquando do seu surgimento na Universidade de Paris. Mais tarde, o conceito de ockhamismo alarga-se e passa a designar a corrente de pensamento nominalista, que se desenvolve em vários autores principalmente subsidiados pelo legado teórico de Ockham. Sobre o ockhamismo, veja-se uma síntese de Manuel Costa Freitas, "Ockhamismo", *EVSXXI*, vol. 21, cols. 533-534 (também reproduzido em idem, *O Ser...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 229-230).

[344] A. Kenny, *História Concisa da Filosofia Ocidental*, Trad. Desidério Murcho *et alii*, Lisboa: Temas e Debates, 1999, p. 211.

[345] Neste sentido também, e como aponta Isabel Cabrita, o nominalismo configura um regresso aos valores cristãos primevos: "O nominalismo exprime o ideal cristão, a ideia cristã do poder absoluto de Deus, do valor irredutível da pessoa humana, do valor da *liberdade* do indivíduo." I. Cabrita, *Direitos Humanos...*, *op. cit.*, p. 98.

[346] *Ibidem*, p. 94.

[347] Michel Villey sublinha a importância da teoria ockhamista da ontologia para as ideias políticas e para o aflorar das teorias de direitos subjetivos: "Inaugura-se a era em que, largando a observação realista da natureza, o pensamento se instala no idealismo. Vai-se trabalhar sobre a imagem miserável de um universo povoado somente de substâncias simples. Eis o momento em que a cultura

há já várias décadas associou a novidade do nominalismo de Ockham e da descoberta de um direito subjetivo a uma revolução em curso, a par da copernicana[348].

---

da Europa *balança*: a filosofia, as ciências, a lógica. O antigo método 'dialético' destinado às estruturas reais do mundo vai desaparecer; só sobrará a lógica formal dedutiva, a qual opera sobre signos. Quanto aos juristas, eles renunciarão a buscar o direito na 'natureza'; uma vez que o 'direito' já não existe fora da consciência dos homens, ele deixa de ser objeto de *conhecimento*. Cumprirá, como Hobbes, *construí-lo* artificialmente, a partir dos indivíduos. Acabamos de atingir a crista, a linha divisória das águas: atrás vocês tem o direito, na frente os direitos humanos." M. Villey, *O Direito e os Direitos Humanos*, *op. cit.*, p. 24.

[348] *Idem*, "La Genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam", *Archives de Philosophie du Droit*, IX, 1964, pp. 97-127. Joaquim Carreira das Neves interpreta também este franciscano como figura eminente para o presente debate e não tem qualquer comedimento em aproximá-lo ao tema dos direitos humanos, encontrando nele o combate fundamental, em antecipação aos tempos da Reforma, contra a *plenitudo potestatis* que derruiria perante a Modernidade. Apesar de longo, não hesitamos em destacar um vigoroso passo da pena do Pe. Carreira das Neves: "Quem levou Ockham a esta posição de confronto com o papa e com a Cúria Romana – nunca esquecer que os papas se encontram em Avinhão – foi a sua liberdade de pensamento. Isto significa que Ockham, com o andar dos tempos, entrou no mundo dos direitos humanos e defendeu a liberdade baseada na consciência da pessoa que está para além de normas eclesiásticas ou políticas. Para Ockham, a pessoa, como ser natural, é caracterizada 'pela sua irrepetibilidade e unicidade'. Assim sendo, a pessoa é sujeito da sua liberdade e deve apresentá-la em caso de conflito. Defendia que a autoridade de qualquer líder, político ou religioso, é limitada pelo direito natural. Desta maneira, não pode existir verdadeira ética sem verdadeira liberdade. Para Ockham, Deus é a fonte da liberdade e não há nenhum poder, religioso ou político, que possa contrariar esta liberdade cristã. Semelhante doutrina não era bem-vista, naturalmente, por teólogos e filósofos e, muito menos, pela Cúria Romana do papa de então. A harmonia teocêntrica daquele mundo, qual sinfonia humana dirigida pela batuta do papa, recebeu uma brecha, uma desafinação. Segundo Ockham, a arquitetura monolítica passava por cima dos direitos humanos, baseados na liberdade, e concedidos por Deus ao homem. Era isto que os distinguia dos animais – as faculdades humanas são distintas das faculdades dos animais porque quem comanda o homem é a liberdade e a fé e não o puro instinto. Tudo acontece no homem por obra e graça da natureza humana à imagem e semelhança de Deus, racional e livre. Os poderes concentracionários do poder político ou religioso que impeçam esta liberdade não estão de acordo com a criação de Deus. Ockham chega a estas conclusões de psicologia humana e de filosofia e teologia a partir da escola filosófica do *nominalismo*." P. C. Neves, *Lutero: Palavra e Fé*, Lisboa: Editorial Presença, 2014, pp. 40-41. Para mais referências sobre a relação entre algumas características do legado de Lutero e os direitos humanos, veja-se também *ibidem*, p. 40, n. 18. Do mesmo modo, Anthonny Kenny evoca a relevância de Ockham e dos seus debates teológico-políticos para o enriquecimento paulatino das teorias de direitos: "Assim, o conflito com o Papa relativamente à pobreza apostólica conduziu Ockham a formular uma teoria dos direitos naturais, dos quais distinguiu dois tipos: direitos a que se pode legitimamente renunciar (como o direito à propriedade privada) e di-

> O dever de um imperador na terra é proteger por igual a todos os seus súbditos, seguindo o exemplo de Deus, Imperador do Universo. Mesmo que fôsseis aqui em maior número que nós, ficai sabendo que o vosso direito não seria maior que o nosso.
> O direito de um só é igual à soma dos direitos de todos, o direito de uma cidade é igual ao direito do reino de que faz parte, o direito de Münster é igual ao direito do Império. BERNDT KNIPPERDOLLINCK[349]

> Abjuro da intolerância, abjuro dos males que pratiquei e permiti, abjuro de mim, quando culpada, e dos meus erros.
> Mas não abjurarei da minha crença, porque só a tenho a ela.
> Sem uma crença o ser humano é nada. GERTRUD VON UTRECHT[350]

> Human rights are, in substancial part, the modern political fruits of ancient religious beliefs and practices – ancient Jewish constructions of covenant and mitzvot, ancient Qu'rānic texts on peace and the common good, Roman Catholic canon law concepts of ius and libertas, classic Protestant ideals of freedom and conscience. Religious communities must be open to a new human rights hermeneutic – fresh methods of interpreting their sacred texts and traditions that will allow them both to reclaim the long-obscured roles

reitos que são inalienáveis (como o direito à própria vida)." A. Kenny, *História Concisa da Filosofia Ocidental*, Lisboa: Temas e Debates, 1999, p. 214. Também com relação aos poderes do Imperador e do Papa, Ockham formula direitos fundamentais: "O poder do Imperador deriva, insiste Ockham, não do Papa, mas do povo, por meio dos eleitores imperiais. O que se aplica ao Imperador aplica-se igualmente, *mutatis mutandis*, aos outros soberanos imperiais. O direito de escolher os seus próprios governantes é um dos direitos naturais dos seres humanos. Se o desejarem, os povos podem exercer este direito constituindo uma monarquia hereditária; mas, se esse monarca abusar do seu poder, o povo tem o direito de o depor." *Ibidem*, p. 215. Com Ockham, na verdade, despontam as premissas para o desenvolvimento da segunda escolástica e para as teses do direito de resistência e da origem popular do poder, que a Escola Ibérica da Paz irá patentear, e que analisaremos sumariamente mais à frente.

[349] Palavras de Berndt Knipperdollinck (anapatista e líder anticlerical em Münster), por J. Saramago, *In Nomine Dei*, 2.ª ed., Caminho, 1993 [1993], p. 22.

[350] Palavras de Gertrud Von Utrecht (mulher do anabatista Jan Van Leiden, "apóstolo" anabatista), *ibidem*, p. 147.

> that their traditions have to familiar principles and practices within these traditions that are conducive to the development of human rights in the future.
>
> The Protestant tradition provides a poignant illustration of this complex interdependence of religion and human rights. The Protestant Reformation, was, in part, a human rights movement. JOHN WITTE JR.[351]

Em discurso à Assembleia Geral das Nações Unidas, a 9 de dezembro de 1948, René Cassin avança com uma metáfora que se tornaria célebre, no quadro contemporâneo dos direitos humanos. Apresentando o esboço da DUDH, que viria a ser adotada no dia seguinte, pela Organização das Nações Unidas, arquiteta os 30 artigos deste histórico documento, distribuindo-os pelas diversas partes do pórtico clássico de um templo[352]. Do mesmo modo, e a par desta formulação que aponta para o universo religioso, os direitos humanos têm sido entendidos como uma "nova religião"[353], que

---

[351] J. Witte Jr., "Law, Religion, and Human Rights: A Historical Protestant Perspective", *Journal of Religious Ethics*, vol. 26, n.º 2, Fall 1998, p. 258.

[352] De acordo com René Cassin, "la Déclaration universelle a été comparée par nous au vaste portique d'un temple, dont le parvis est formé par le préambule affirmant l'unité de la famille humaine et dont le soubassement, les assises, sont contitués par les principes généraux de liberté, d'égalité, de non-discrimination et de fraternité proclamés dans les articles 1 et 2. Quatre colonnes d'importance égale soutiennent le portique. La première est celle des droits et libertés d'ordre personnel (art. 3 à 11 inclus) [...]. La seconde concerne les droits de l'individu dans ses rapports avec des groupements dont il fait partie et les choses du monde extérieur (art. 12 à 17 inclus) [...]. Le troisième pilier est celui des facultés spirituelles, des libertés publiques et des droits politiques fondamentaux (art. 18 à 22) [...]. Le quatrième pillier, symétrique du premier, dont le caractère est entièrement neuf sur le plan international et dont la puissance ne cède en rien aux autres, est celui des droits économiques, sociaux et culturelles (art. 22 à 27 inclus) [...]. Sur ces quatre colonnes, il fallait poser un fronton marquant les liens entre l'individu et la societé. Les articles 28 à 30 affirment la nécessité d'un ordre social international tel que les droits et libertés de la personne puissent y trouver leur plein effet. Ils proclament ainsi l'existence des devoirs de l'individu envers la communauté, ils fixent les limites que l'homme ne peut franchir: celui-ci a des devoirs envers la communauté." R. Cassin, "La Déclaration Universelle et la mise en oeuvre des Droits de l'Homme, *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International*, II, t. 79, 1951, pp. 278-279. Sobre o papel desempenhado por Cassin para a afirmação dos direitos humanos na sequência da Segunda Guerra, veja-se J. Winter, A. Prost, *René Cassin and Human Rights: From the Great War to the Universal Declaration*, New York: CUP, 2013.

[353] Cf. P. F. Cunha, *O Ponto de Arquimedes: Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2001, p. 183. Sobre o tema, veja-se também o título de V. Zuber, *Le Culte des Droits de l'Homme: Une Religion Républicaine Française (XVIII^e-XXI^e Siècle)*, Paris: Gallimard, 2014.

se reveste de uma sacralidade antropológica, configurada acima de qualquer credo, e repousando na dignidade da pessoa humana.

O catálogo de direitos e liberdades salvaguardados internacionalmente a partir do histórico documento não passa ao lado da afirmação de um fundamental conjunto de liberdades, as liberdades de pensamento, de consciência e de religião, firmadas no art. 18.º, com a seguinte formulação: "Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos." Para René Cassin, num dos pilares do templo dos direitos surge este mesmo artigo (em conjunto com os arts. 19 a 22), sustentando o pilar da Igualdade.

A eminente necessidade de salvaguarda destas liberdades, no cômputo global dos direitos e liberdades estatuídos pela DUDH, foi sendo, a partir de então, refletida em diversos instrumentos jurídicos de cariz internacional, bem como nos documentos constitucionais de vários estados[354].

No quadro teórico que defende a pertinência de uma origem religiosa para os direitos humanos, este conjunto de liberdades é fundamental, definindo-se como ponto de chegada de um percurso longo de debates e combates para o seu estabelecimento. A liberdade religiosa é, de resto, para Bento Domingues, op, na senda de João Paulo II, o "coração dos direitos humanos"[355].

Para uma aproximação do sentido de religião ao conceito de dignidade humana, consulte-se o ensaio de H. Joas, "Human Dignity: The Religion of Modernity?", *Do We Need Religion?*, Oxon-New York: Routledge, 2016, pp. 133 ss. Anotamos também uma expressiva declaração de António de Almeida Santos sobre a temática: "Se me pedissem para seleccionar o aspecto que considero mais relevante do século que finda, eu não hesitaria um momento: foi o século da consagração dos Direitos Humanos, com a força de uma autêntica religião laica." AA.VV., *Repensar a Cidadania: Nos 50 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos*, Lisboa: Editorial Notícias, 1998, p. 8.

[354] No caso da CRP, de 1976, esta consagra o espírito da Declaração, no que respeita à garantia da liberdade de consciência, de religião e de culto, no seu art. 41.º, n.º 1: "A liberdade de consciência, religião e culto é inviolável." Para citação de excertos da CRP, seguiremos a edição de J. Miranda, *As Constituições Portuguesas: De 1822 ao Texto Actual da Constituição*, 5.ª ed., Lisboa: Livraria Petrony, 2004, pp. 283 ss.

[355] B. Domingues, "Liberdade religiosa, coração dos direitos humanos", *Público*, 27.12.1998. Frei Bento Domingues reitera esta mesma perceção em escrito posterior, tecendo a devida imbricação entre religião, liberdade e direitos humanos: "A religião exprime as aspirações mais profundas da pessoa humana, deter-

No entanto, apesar do emergente consenso resultante da Assembleia Geral das Nações Unidas no fundacional ano de 1948, de que a DUDH é a magna carta, inúmeras aporias subsistem para uma plena compreensão dos direitos humanos. No campo teórico, a temática constitui um verdadeiro desafio desde o seu âmago: as questões da sua definição, da sua fundamentação e da sua origem continuam suscetíveis de disputas. Não obstante, a diversidade de pontos de vista que sobre eles recai é, como afirmam Cruft, Liao e Renzo, de grande valor, uma vez que também prova que estes não se confinam em dogma; antes se revelam como noção fértil nas suas expressões intelectual, cultural e política[356]. No rol destas inúmeras dificuldades de circunscrição dos direitos humanos, tem-se apontado para essa origem religiosa dos mesmos, com importantes primícias na época das Reformas.

A busca pela liberdade religiosa, que, no âmbito da história das ideias, se afirma em relação estreita com o despontar da tolerância, encontra lugar de proeminente debate no momento da eclosão da Reforma. No seio da *respublica christiana*[357] materializava-se o movimento de crítica ao poderio de Roma nos seus moldes institucionais e de atuação, que há muito ganhava expressão[358].

A Reforma afirmou-se como "a grande rutura", como a designou recentemente Porfírio Pinto[359], face à ortodoxia cristã, colocando em causa um vasto catálogo

---

mina a sua visão do mundo e guia as suas relações com os outros. No fundo, responde à questão do verdadeiro sentido da existência no domínio pessoal e social. | A liberdade religiosa constitui o próprio coração dos direitos humanos. É inviolável. Exige que seja reconhecido à pessoa a liberdade de mudar de religião, se a sua exigência o exigir. Cada um é eticamente obrigado a seguir a sua consciência em todas as circunstâncias e ninguém pode ser obrigado a aceitar à força uma determinada religião, sejam quais forem as circunstâncias e motivações." Frei B. Domingues, "Liberdade religiosa e direitos humanos segundo João Paulo II", *in* M. H. C. Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, p. 67.

[356] Cf. R. Cruft, S. M. Liao, M. Renzo (ed.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford: OUP, 2015, p. 4.

[357] Cf. J. Antunes, "*Res Publica, Res Sacra*: Notas sobre as formas de presença da noção abstracta de Estado na Idade Média", *Revista de História das Ideias*, vol. 27, 2006, pp. 41-65.

[358] Refiram-se os denominados proto-reformadores, como John Wycliffe (1330-1384) ou Jan Hus (c. 1370-1415), nos pródromos das Reformas. Cf., *e.g.*, W. Durant, *The Reformation: A History of European Civilization from Wyclif to Calvin – 1300-1564*, New York: Simon and Schuster, 1957.

[359] Cf. P. Pinto (coord.), *A Grande Rutura: Olhares Cruzados sobre Lutero e a Reforma Protestante*, Pref. José Eduardo Franco, Posf. Eduardo Lourenço, Prior Velho: Paulinas Editora, 2017.

de procedimentos e condutas dentro da Igreja instituída[360]. Como todas as grandes ruturas (que derivam e resultam em alterações profundas, não só no campo em que diretamente ocorrem – no caso concreto da Reforma, no campo religioso –, mas também em campos que com ele comunicam, como o político, o social, o cultural), as repercussões da Reforma religiosa espoletada por Martinho Lutero[361] transbordaram em muito da taça eclesial e permearam as diversas dimensões da mundividência coetânea, com repercussões alargadas no espaço e no tempo. Se, como tem sido notado, a intenção de Lutero, com o gesto de afixação das teses na porta de Wittenberg (1517) não teria a imediata intenção de espoletar o movimento da Reforma[362], a verdade é que, como efeito-borboleta, a suas consequências não demoraram a abalar a denominada Cristandade, bem como o pensamento e a vivência da época[363].

---

[360] Dos inúmeros estudos existentes sobre a Reforma, remetemos para alguns dos mais recentes e/ou englobantes: U. Rublack (ed.), *The Oxford Handbook of Protestant Reformations*, Oxford: OUP, 2017; C. M. N. Eire, *Reformations: The Early Modern World – 1450-1650*, New Haven-London: YUP, 2016; P. Marshall, *The Reformation: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP, 2009; D. MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided – 1490-1700*, London: Penguin Books, 2004; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* – vol. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge-New York-Victoria: CUP, 1978 [repr. 1992]. Recordamos ainda o já clássico mas sistemático e aprofundado trabalho de J. Delumeau, T. Wanegffelen, *Naissance et Affirmation de la Réforme*, 10e éd., Paris: PUF, 2003.

[361] Da vasta bibliografia existente sobre a figura de Martinho Lutero (1483-1546) destacamos em primeiro lugar o trabalho em língua portuguesa do Pe. C. Neves, *Lutero...*, *op. cit.*; também em português, o conjunto de ensaios AA.VV., *Martinho Lutero: Diálogo e Modernidade*, Pref. Fr. Bento Domingues, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 1999. Do conjunto alargado de obras que surgiram no passado ano de 2017, por ocasião dos 500 anos da Reforma protestante, acerca desta figura determinante para a história da modernidade, destacamos P. Marshall, *1517: Martin Luther and the Invention of the Reformation*, Oxford: OUP, 2017; E. Metaxas, *Martin Luther: The Man Who Rediscovered God and Changed the World*, New York: Penguin Books, 2017. Indicamos ainda M. A. Mullett, *Martin Luther*, 2nd ed., London-New York: Routledge, 2015 [2004]; não sem esquecer ainda a clássica obra de L. Febvre, *Martinho Lutero, um Destino*, Trad. Fernando Tomaz, Alfragide: Texto Editores, 2010.

[362] Cf. P. Marshall, *The Reformation...*, *op. cit.*, p. 13.

[363] Cf. A. Pettegree (ed.), *The Reformation World*, London-New York: Routledge, 2006. Para o impacto cultural da Reforma no caso particular da Alemanha, veja-se, e.g., K. Hill (ed.), *Cultures of Lutheranism: Reformation Repertoires in Early Modern Germany*, Oxford-New York: OUP, 2017. Sobre a Reforma e o mundo feminino, veja-se K. Stjerna, *Women and the Reformation*, Malden-Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

A Cristandade, como a define Manuel Antunes, é a "[...] comunidade de povos e nações que, professando a fé cristã e instituindo vínculos políticos, sociais e jurídicos de acordo com essa profissão, criaram a civilização e a cultura do Ocidente entre o séc. V e o séc. XVI."[364] Inicialmente sinónimo de Cristianismo, o conceito de Cristandade redefine-se a partir do final do séc. IX, ganhando desde então contornos em termos de ideal coletivo, que abarcará não só a esfera religiosa, mas igualmente as esferas política e cultural, num esforço conjunto também no sentido de afrontar os avanços sarracenos e reconquistar a coesão do espaço cristão na sequência do grande Cisma. Erguendo-se como "motor da mentalidade e da consciência comuns"[365], muito pela ação de João VIII, a Cristandade caracterizar-se-á pela sua *unidade*[366], garantida em torno de uma mesma fé, uma mesma conceção teocêntrica do mundo, uma mesma conceção de poder político; pelo seu *universalismo*[367], que dentro da unidade, preserva "os particularismos de raça, de sangue, de tradição, de cultura, de hierarquia, de privilégio, de reinos, de nações"; pelo seu *estruturalismo*[368], em termos de hierarquia, encimada pelo Papa, representante supremo de Deus na Terra, seguido do imperador e dos restantes corpos do denominado *sacrum imperium*, mais tarde *res publica christianum*.

Até ao séc. XVI, esta hegemonia manteve-se pelo menos na sua forma oficial[369]. A Cristandade vivia sob uma mesma fé. Não quer dizer que não existissem no seu seio movimentos que colocassem em causa uma possível manutenção, no entanto, estes não promoveram a cisão que emergiria da iniciativa de Lutero. Ainda recorrendo a Manuel Antunes, avaliza este pedagogo: "A C.[ristantade] é uma vasta comunidade de debate e de combate entre adversários, não raro, irreconciliáveis, mas

---

[364] M. Antunes, "Cristandade", *EVSXXI*, vol. 8, col. 528. Como refere o insigne jesuíta, "Cristandade" também pode significar "a qualidade de cristão" e "uma comunidade cristã em países de maioria não cristã". *Ibidem* (a presente entrada encontra-se republicada em *OCPMA*, t. IV, pp. 121-124).

[365] *Ibidem*.

[366] *Ibidem*, col. 529.

[367] *Ibidem*.

[368] *Ibidem*, col. 530.

[369] Cf., *e.g.*, J. Bossy, *A Cristandade no Ocidente: 1400-1700*, Lisboa: Edições 70, 1990; M. F. Cunha, "O estado das coisas antes da Reforma e da Contra-Reforma", *Reforma e Contra-Reforma*, s.l.: Quimera, 2002, pp. 11 ss.

cuja unidade nunca é atingida nos seus fundamentos últimos."[370] A Reforma viria a cindir irreversivelmente esta união[371].

Durante o período que inaugurou a Época Moderna, tal como durante o século das Luzes, que inaugurará a contemporaneidade, Deus, o Homem e Natureza encontraram-se no centro das atenções. A emergência de uma nova cosmovisão pelas descobertas científicas e pelas viagens de exploração, o movimento humanista, a reforma protestante expressam de forma marcante o quadro de tensão e mudança coevo. Ao homem, em particular, a Modernidade viria a fornecer novos meios para apreender a sua dignidade não apenas em conjunto com os outros homens, e ser na escala dos seres, mas a reconhecer-se como indivíduo, ainda que sempre parte integrante de um corpo, mas descobrindo os seus contornos de subjetividade (sujeito particular de direitos). Para esta renovada perceção antropológica concorreram algumas das disputas teológicas havidas no seio das reformas, com determinantes desenvolvimentos na realidade governativa. A questão da liberdade religiosa tornou-se pedra de toque neste contexto, quer pelo debate em terreno eclesial, quer na sua consequente dimensão política.

De acordo com o *Dictionnaire des Droits de L'Homme* (*DDH*), "La liberté de pensée, de conscience et de religion c'est la liberté de croire ce que l'on veut, de s'attacher éventuellement à la religion de son choix incarnée dans un groupement religieux organisé et de manifester ce choix et cette croyance en paroles et (ou) en actes. Le libre arbitre qui caractérise l'human l'autorise bien sûr à réviser ses options à tout moment."[372] A significação atual deste núcleo de liberdades, que encerra com a liberdade religiosa, ganhou contornos significativos no tempo das Reformas.

A crítica protestante à instituição eclesial e a vindicação de modos diversos de apreender e vivenciar a fé cristã abriram o imediato caminho para a ação reformante, em que se destacou, por exemplo, a questão da liberdade do cristão na interpretação das escrituras, acabando também por preparar terreno para o debate sobre uma liberdade mais alargada no plano das consciências. A Cristandade, unificada por uma mesma fé, ficaria assim colocada em causa pela afirmação de uma fé diversa.

---

[370] M. Antunes, "Cristandade", *loc. cit.*, col. 529.

[371] Cf., *e.g.*, J.-M. Mayeur *et alii* (dir.), *Histoire du Christianisme des Origines à Nos Jours* – t. VII: *De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, s.l.: Desclée, 1994, esp. pp. 677 ss.

[372] G. Gonzalez, "Liberté de Pensée, de Conscience et de Religion", *DDH*, p. 636.

As tensões imediatamente fizeram-se sentir desde 1517, inaugurando um dilatado período de conflitos religiosos, a época das guerras religiosas, em que se encontra o conhecido Massacre da Noite de São Bartolomeu (24 de agosto de 1572), que levaria mais tarde ao Édito de Nantes, em 1598, com a garantia da liberdade religiosa aos huguenotes franceses (revogado mais tarde, em 1685)[373]. Viriato Soromenho-Marques toma em consideração este período do seguinte modo: "A intolerância religiosa e a vaga de fundamentalismos teológicos que durante quase dois séculos varreram a Europa cristã permanecem, em grande medida, um enigma."[374] Em face do "movimento de secularização e modernização do Ocidente"[375] que se vinha gizando em simultâneo, estas longas décadas de lutas religiosas não deixam de causar alguma perplexidade, no entanto, as tensões fizeram parte de uma época em que laborava, de acordo com Vieira de Andrade, o movimento de "desprovidencialização da justiça e da razão"[376], determinante, no plano antropológico, para o "amanhecer da tolerância"[377] e para a paulatina conquista da liberdade religiosa, por sua vez afirmando o homem como indivíduo dotado de consciência e de liberdade para elaborar pensamento e celebrar publicamente a sua fé (ou ausência dela), de acordo com as suas convicções.

---

[373] Respigamos e damos a conhecer um excerto em português do final do séc. XVIII que se debruça sobre esta temática, denunciando o atropelo dos direitos da humanidade pelo pretexto da defesa dos direitos da religião: "Esta é a chamada *Conspiração d'Amboise*, que foi descoberta, antes de se dar à execução. O Rei convoca a Fontainebleau os principais Senhores do Reino, e publica um Édito de Tolerância a favor dos Pretensos Reformados. Por este nome se entendiam os Calvinistas, ou Hugenotes. No ano 1561. Carlos IX. irmão, e Sucessor de Francisco II. publica em Poissy segundo Édito a favor dos Pretensos Reformados. No mesmo ano as Gentes do Duque de Guiza assassinaram em Vassy na Campanha um grande número d'Huguenotes. Este sucesso foi como o rebate que se deu para as Guerras Civis em França: nas quais Guerras debaixo do especioso pretexto de se defenderem os Direitos da Religião, se violaram cruelmente os da Humanidade." *Compendio das Epocas, e Successos Mais Ilustres da Historia Geral*, Lisboa: Na Régia Officina Typografica, 1782, p. 305.

[374] V. Soromenho-Marques, *A Era da Cidadania: De Maquiavel a Jefferson*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1996, p. 77.

[375] *Ibidem*.

[376] Para Vieira de Andrade "é com a Idade Moderna que, desprovidencializadas a justiça e a razão, o homem ultrapassa a sua condição de beneficiário de uma ordenação divina e se descobre como ente individual capaz de ser sujeito de direitos." V. Andrade, "Direitos humanos", *EVSXXI*, vol. 9, col. 597.

[377] Cf. H. Kamen, *O Amanhecer da Tolerância*, Porto: Inova, s.d.; J. Lecler, sj, *Histoire de la Tolérance au Siècle de la Réforme*, Paris: Albin Michel, 1994.

A separação entre a esfera espiritual e a temporal, no que dizia respeito ao governo dos homens, ganhava expressão[378]. Cada homem não deveria ser julgado no quadro temporal pela sua consciência, por se encontrar, ou não, dentro de uma fé, por cumprir, ou não, com os seus deveres religiosos. A tolerância vem a ser a solução intermédia, a caminho da constitucionalização da liberdade religiosa, mas não deixa de ser solução deficitária, uma vez que as minorias acabariam por concitar apenas uma benevolência, que corria sempre o risco de ser transitória, ao sabor dos princípios das maiorias, para o exercício da sua fé. Dirá um dia Diderot: "A tolerância nunca é mais do que o sistema do perseguido, o sistema que ele abandona logo que se torna suficientemente forte para ser perseguidor."[379] Por este motivo, a separação deveria ser total e permanente, garantida na lei. Só assim a vida, a propriedade e todos os bens temporais de cada indivíduo não se encontrariam vulneráveis a uma justiça que não era deste mundo. Como terá asseverado Castélio, "Matar um homem não é defender uma doutrina, mas matar um homem. Quando os genebrinos mataram Servetus, eles não defenderam uma doutrina, mataram um homem."[380]

---

[378] Cf., *e.g.*, T. Coornhert, *À l'Aurore des Libertés Modernes: Synode sur la Liberté de Conscience (1582)*, Paris: Éditions du Cerf, 1979.

[379] Denis Diderot, "Memória para Catarina II", *apud* AA.VV., *A Tolerância: Ensaio Antológico*, Textos escolhidos e apresentados por Zaghloul Morsy, UNESCO/Presidência do Conselho de Ministros/ACIME/IPDJ, 2006, p. 68.

[380] *Apud* H. Kamen, *O Amanhecer da Tolerância*, *op. cit.*, p. 82. Cf. L. T. Almeida, *É necessário Queimar os Hereges: Sébastien Castellion e a Liberdade de Opinião na Época da Reforma Protestante*, São Paulo: Fonte Editorial, 2014. Stefan Zweig assim escreveu sobre o exemplo de Castélio: "Graças a uma grandiosa técnica organizadora, logrou Calvino transformar uma cidade inteira, um estado inteiro, com milhares de cidadãos até então livres, em rijo maquinismo de docilidade, exterminar toda a independência, sequestrar toda a liberdade de pensamento, exclusivamente em favor da sua doutrina. [...] E quem é Sebastião Castélio, seu refutador, que, como idealista solitário, em nome da liberdade humana do pensamento, combate qualquer tirano? Na realidade, comparado com a fantástica plenitude do poder de Calvino, ele é a mosca contra o elefante. É um João-ninguém, nada vale em matéria de influência pública e, além disso, é um pobretão, um letrado mendigo, que com traduções e aulas particulares sustenta penosamente mulher e filhos; um refugiado em terra estranha, sem direitos de domicílio e de cidadão; um duplo emigrante. Como sempre nas épocas de fanatismo universal, o homem bom acha-se impotente e inteiramente isolado entre os zelotes, que vivem em disputas. Durante anos inteiros, à sombra da perseguição e da pobreza, este grande e modesto humanista leva uma mísera existência, vive eternamente em dificuldades, mas também eternamente livre, porque não está ligado a qualquer partido, nem preso por juramento a fanatismo algum. Só quando ouve um poderoso apelo feito pelo assassinato de Servet à sua cons-

Ainda retomando aos contributos do debate teológico da Reforma e sua repercussão em diversas dimensões da modernidade, nomeadamente dentro do emergente terreno católico e de Contrarreforma, importa referir a revalorização do homem como ser intrinsecamente livre, não predestinado e igualmente digno de salvação, através das obras – recorde-se um célebre passo neotestamentário que remete para este significado: "Ora, o Senhor é o Espírito e onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade." (2*Cor* 3, 17). Nesse sentido, a Reforma católica, por meio do concílio ecuménico de Trento, consagrou também uma das vias de emancipação do homem enquanto ser livre, não deixando, porém, de ressalvar uma "marca humanista de equilíbrio antropológico", como assinala Luís Machado de Abreu, no que respeita à doutrina do pecado original e da justificação, vistos num extremo pelo otimismo pelagiano e no outro pelo pessimismo luterano e calvinista[381].

Em suma, uma das origens apontadas para o florescimento daqueles direitos considerados naturais, que se conjugam hoje como direitos humanos, prende-se diretamente com a questão religiosa. Em tese, recorremos uma vez mais ao entendimento de Viriato Soromenho-Marques: "Os actuais direitos fundamentais do homem e do cidadão, que têm consagração na maioria das constituições dos diversos Estados da

---

ciência e se ergue da sua obra pacífica, a fim de, em nome dos direitos violados da Humanidade, acusar Calvino, só nesse momento a sua solidão se transforma em heroicidade." Cf. S. Zweig, *Castélio contra Calvino: Uma Consciência contra a Violência*, 7.ª ed., Trad. Odillon Gallotti, Barcelos: Livraria Civilização Editora, 1977, pp. 8-9. Sobre o tema, veja-se também J. A. Obarrio Moreno, "Conciencia frente a Intolerancia: Castellio contra Calvino", *Revista de la Inquisición: Intolerância y Derechos Humanos*, n.º 21, 2017, pp. 61-117.

[381] Luís Machado de Abreu deixa-nos relevante nota analítica sobre este aspecto da Contrarreforma: "Tanto na doutrina do pecado original como na da justificação prevalece uma marca humanista de equilíbrio antropológico. Na questão do pecado original, o concílio mantém contra o otimismo pelagiano, que do pecado original de desobediência resultou, não só o sofrimento e a morte física mas também a morte moral gravada na alma pecadora. Desta morte renasce o homem pelo batismo que o torna beneficiário dos méritos de Cristo, transferindo-o do estado de pecado para o da graça. Contra o pessimismo luterano e calvinista, o concílio afirma que o pecado original não extinguiu o livre-arbítrio nem a capacidade de o homem cooperar na obra da salvação. Limitou-o apenas, deixando-o com a propensão ou inclinação para o mal." L. M. Abreu, "O Concílio de Trento: Igreja e Poder", *in* José Eduardo Franco *et alii* (dir.), *Concilio de Trento: Innovar en la Tradición – Historia, Teología y Proyección | Concílio de Trento: Inovar na Tradição – História, Teologia e Projeção*, Alcalá: Universidade de Alcalá, 2016, p. 289. Sobre a questão da liberdade individual, veja-se também o artigo de I. B. Almeida, "O desafio da liberdade individual na tormenta entre Reforma e Contra-Reforma", *Revista Jurídica Luso-Brasileira*, ano 1, 2015, n.º 1, pp. 611-683.

comunidade internacional, foram o desenvolvimento e o esclarecimento de um direito fundamental que funcionou como um autêntico embrião de todos os outros: o direito à liberdade religiosa, ao livre e público exercício do culto de profissões de fé minoritárias, sem a perda de quaisquer direitos civis, nem qualquer espécie de segregação movida pelo Estado, ou por particulares, daí decorrente."[382]

Não obstante esta proposta, o debate em torno das origens e dos fundamentos dos direitos humanos tem sido alargado, profícuo, mas unissonamente inconclusivo, como já tivemos a oportunidade de referir. Num panorama conjunto, não se deve obnubilar a forte dinâmica política e de poder que as guerras religiosas carregavam igualmente no seu bojo, pelo que uma leitura unívoca da questão tão complexa que ousamos apresentar, nos seus mais largos traços, em tão breves linhas, nunca será suficiente.

A distinção entre os campos político e religioso acabou por encontrar nesta época um dos seus momentos fulcrais de destrinça, para a qual teve notória influência o movimento que levou à eclosão das Reformas, que a partir do interior da teocracia medieval, constituída pela união, universalismo e hierarquização dentro de uma mesma fé instituída, fez derruir o edifício medievo da Cristandade.

Abertos caminhos aos homens para aderirem no seu exterior aos comandos até então limitados à sua consciência, o entendimento em sociedade teria de passar pelo respeito na fé individual de cada um e de todos e, naturalmente, também pela salvaguarda da vida e da propriedade perante a questão religiosa, pela via de uma política de dessacralização da razão e da justiça, via esta que viria paulatinamente, e em sentido contrário, a sacralizar a dimensão humana e a cidade dos homens, com todas as consequências de enorme valor para a afirmação dos direitos humanos, mas também, por vezes, menos meritórias, que lhe conhecemos[383].

---

[382] V. Soromenho-Marques, *A Era da Cidadania...*, *op. cit.*, p. 78.

[383] Como nota final, queremos dar conta que, em ano de comemorações dos 500 anos sobre a Reforma Protestante (2017), realizou-se, em Nova Iorque, uma jornada internacional exclusivamente dedicada à relação temática entre direitos humanos e Reforma. O encontro intitulado *The Protestant Reformation and Human Rights* (3 de maio), organizado pelo Center for the Humanities – City University of New York, reuniu diversos especialistas (como por exemplo Samuel Moyn), e procurou compreender qual o valor do movimento iniciado por Lutero para a compreensão do atual tema dos direitos humanos, em que medida influenciou o seu significado atual, e se foi ou não determinante para a sua construção. Consulte-se www.centerforthehumanities.org/programming/the-protestant-reformation-and-human-rights. A compreensão da temática dos direitos humanos em perspetiva histórica e a sua origem religiosa

2.3. O elã renascentista: a reconfiguração da dignidade do homem

> Faltava ainda um ser mais sublime que estes, mais capaz de conter uma alta inteligência, que pudesse reger os outros. Nasceu então o homem. OVÍDIO[384]

> O mundo espiritual renascentista é um todo complexo e sincrético atravessado por mil e uma redes de continuidade e descontinuidade frente à herança cultural, um universo cultural plural e complexo que explora até à exaustão um mundo a acabar e liberta, dum modo crítico e revolucionário, muitas das sementes dum mundo a vir (e) triunfar. LUÍS FILIPE BARRETO[385]

> It is not only timely to have an intense debate about human dignity, it is surely a matter of intellectual honesty to try to attain a more comprehensive understanding of this concept. MARCUS DÜWELL *ET ALII*[386]

---

tem sido uma constante, apesar das críticas. Se não é adequado afirmar-se a sua decorrência direta de determinados enquadramentos históricos, não se pode, porém, descartar certa influência na elaboração de conceitos tão complexos como este que temos em apreço. Sobre esta aproximação veja-se também J. Witte Jr., *The Reformation of Rights: Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge: CUP, 2008; A. E. McGrath, "The notions of human rights and justifiable regicide", *Reformation Thought: An Introduction*, 2nd ed., Oxford-Cambridge: Blackwell Publishers, 1993, pp. 228 ss.

[384] Não resistimos a oferecer o passo mais alargado de onde extraímos esta epígrafe: "Faltava ainda um ser mais sublime que estes, mais capaz/ de conter uma alta inteligência, que pudesse reger os outros./ Nasceu então o homem. Este, ou o fez de semente divina/ aquele artífice do universo, a origem do mundo melhor;/ ou então a terra recente, separada há pouco do alto éter,/ talvez ainda contivesse sementes do céu, seu parente, terra/ que o filho de Jápeto, misturando com água da chuva,/ moldou à imagem dos deuses que governam tudo./ E se os outros animais, dobrados para baixo, olham o chão,/ conferiu ao homem uma cara virada para cima, e instruiu-o/ a olhar para o céu e a erguer o rosto erecto para os astros./ Deste modo, o que há pouco era terra em bruto e sem forma/ transformou-se e assumiu formas de homens jamais vistas." Ovídio, *Metamorfoses*, Trad. Paulo Farmhouse Alberto, Lisboa: Livros Cotovia, 2007, I, vv. 76-88.

[385] L. F. Barreto, *Caminhos do Saber no Renascimento Português: Estudos de História e Teoria da Cultura*, [Lisboa]: INCM, 1986, p. 31.

[386] M. Düwell *et alii* (ed.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge: CUP, 2014, p. XIX.

Marco Vitrúvio Polião, no seu tratado *De Architectura* (séc. I a.C.), no liv. III, cap. 1, descreveu as medidas do corpo humano[387]. A reabilitação dos clássicos durante o Renascimento, nas diversas áreas do saber, levou à descoberta do afamado *homem de Vitrúvio* por vários artistas. Um deles, Cesare Cesariano, gizou, com as proporções dadas pelo autor latino, o desenho de um homem inserido num círculo sobreposto em um quadrado (*homo ad circulum* e *homo ad quadratum*), cujo centro do corpo seria o umbigo, como indicado na fonte. O homem de Cesariano apresenta mãos e pés desproporcionais face ao restante conjunto, maiores do que seria esperado, estratégia utilizada pelo seu desenhador para que a figura humana preenchesse, até aos limites, as duas figuras geométricas sobrepostas. A mesma representação foi intentada por outros artistas à época. A que granjearia mais fama viria a ser a do homem vitruviano de Leonardo da Vinci[388].

Leonardo da Vinci foi, para além de todos os atributos que amplamente se lhe conhecem, um notável anatomista, característica comprovada em larga medida pelos seus desenhos. De entre os vários ensaios tentados à época por diversos outros artistas para a proporcionalidade do homem vitruviano, o do célebre humanista é, de facto, o mais conhecido. O notável esboço executado não sobrepõe concentricamente as figuras do círculo e do quadrado; descentra-as. Na figura reproduzida por Leonardo, o umbigo surge igualmente como centro do corpo humano e da circunferência, no entanto, o centro do quadrado surge mais abaixo, à altura do sexo, sendo que as extremidades inferiores de ambas as figuras geométricas se encontram. Na verdade, na perspetiva de Frank Zöllner, Leonardo, criando algo de novo,

> "[...] não se preocupou com a relação geométrica entre o círculo e o quadrado e as duas figuras geométricas no seu desenho não estão limitadas pela sua re-

---

[387] Cf. Vitrúvio, *Tratado de Arquitectura*, Trad. M. Justino Maciel, Lisboa: IST Press, 2006, pp. 109-110: "De modo semelhante, sem dúvida, os membros dos edifícios sagrados devem ter em cada uma das partes uma correspondência de medida muito conformemente, na globalidade, ao conjunto da magnitude total. Acontece que o umbigo é, naturalmente, o centro do corpo; com efeito, se um homem se puser deitado de costas com as mãos e os pés estendidos e colocarmos no centro um compasso no seu umbigo, descrevendo uma circunferência, serão tocados pela linha curva os dedos de qualquer uma das mãos ou dos pés. Igualmente, assim como esquema da circunferência se executa no corpo, assim nele se encontra a figura do quadrado; de facto, se medirmos da base dos pés ao cocoruto da cabeça e transferirmos esta medida para a dos braços abertos, encontrar-se-á uma largura igual à altura, como nas áreas definidas em retângulo com o auxílio do esquadro."

[388] F. Zöllner, *Leonardo Da Vinci: 1452-1519*, Köln-[Lisboa]: Taschen/Público, 2004, pp. 37 ss.

lação mútua. Baseado nas suas próprias descobertas, corrigiu as inconsistências nas medidas de Vitrúvio, guiando-se pelo seu conhecimento empírico das medidas humanas. [...] Através da precisão das suas medidas, Leonardo conseguiu ultrapassar o cânone da Antiguidade, bem como criar uma imagem que é aceite como a verdadeira representação das descobertas de Vitrúvio."[389]

De acordo com Jorge Reis Novais, entre a *dignitas* romana e a coeva noção de dignidade humana, apesar dos diversos pontos de contacto, encontramos um "verdadeiro abismo"[390]. Estaremos perante uma descontinuidade de sentidos que se salda apenas numa homografia, ou será, de facto, possível estabelecer ligação entre estes dois termos aparentemente distantes? De um ponto de vista fenomenológico, Javier San Martín reporta-nos que um dos pontos fundamentais a considerar nesta destrinça de significação, de modo a apreender a sua complexidade, é a de que "tradicionalmente se ha pasado de una acepción política y estamentaria, en la que aún lo usamos, a una acepción ontológica."[391] Na forma e no porquê de se ter passado de um estádio a outro residirá a chave para o entendimento desta rotura.

Fazendo parte do conjunto das ideias morais e políticas dos romanos[392], a noção de *dignitas* expressava valor concernente a uma pessoa, tendo por linha de conta o seu estatuto político-social[393]. Estamos, por isso, perante um conceito de âmbito político e não tanto moral. Revestia-se de *dignitas* aquele que, no quadro político, era visto como detentor de prestígio e de mérito pessoais no exercício do cargo que

---

[389] *Ibidem*, pp. 39-40. Sobre o génio construtor de Florença, veja-se também uma das mais recentes publicações, da autoria do especialista M. Kemp, *Living with Leonardo: Fifty Years of Sanity and Insanity in the Art World and Beyond*, London: Thames & Hudson, 2018.

[390] J. R. Novais, *A Dignidade...*, *op. cit.*, p. 31.

[391] J. San Martín, "Para una fenomenologia de la dignidade humana", *in* P. Alves, J. Santos, A. Sá (coords.), *Humano e Inumano: A Dignidade do Homem e os Novos Desafios*, Actas do Segundo Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 270.

[392] Para uma síntese sobre o tema, cf. M. H. R. Pereira, *Estudos de História...*, II vol., *op. cit.*, pp. 331 ss.

[393] Cf. *ibidem*, pp. 350 ss.

detinha. Será este o sentido que o termo *dignidade* virá a consignar quando usado, designadamente, no contexto do estado de ordens[394].

No entanto, não obstante esta afinal desconcertante distância de significado entre a *dignitas* romana e o estádio etimológico atual a que deu origem, o seu sentido inicial de valor político acaba por ser reproduzido, mas assumindo agora também dimensão ontológica. Ao mesmo tempo, de acordo com Antonio Pele, na Antiguidade (com Platão, Aristóteles, Cícero, Séneca, entre outros) desenvolveram-se em profundidade temas como a condição humana, a racionalidade, a liberdade, que ajudaram em muito a lançar os primeiros fundamentos do conteúdo atual da dignidade, refletindo uma vez mais a importância do pensamento clássico na formação das bases do sistema político-filosófico ocidental[395].

Incontornável para uma visão atual dos direitos humanos e da dignidade do homem viria a ser o legado judaico-cristão da dimensão humana criada à imagem e semelhança de Deus, já acima abordado[396]. As perceções da filosofia clássica, sobre a posição diferenciada do ser humano na hierarquia dos seres, darão agora lugar à eminente posição humana na realidade terrena. A criação do homem à imagem e semelhança de Deus (*imago Dei*) pelo seu Criador confere-lhe um valor nunca alcançado até então na escala dos seres. Se na Antiguidade o homem era o microcosmos que refletia toda a ordenação cosmopolítica, podendo ser não só o mais admirável dos seres viventes, pela sua racionalidade, mas ao mesmo tempo estando sujeito às mais terríveis provações, pela sua fragilidade inata, o homem judaico-cristão vem tomar a forma de um ser superiormente criado, que se posicionará de forma inequívoca acima de toda a criação, como tão bem nos ilustra a narrativa da criação do mundo, no Génesis. Ao mesmo tempo, não apenas a figura do homem enquanto máximo representante do género humano, mas especialmente o ser humano na sua profusa diversidade, de qualquer estatuto ou condição (homem ou mulher, liberto ou

---

[394] Por exemplo, entre nós, a obra de António Pereira de Figueiredo, *Origem do Título e da Dignidade dos Condes*, representa esse modo de interpretar o conceito de "dignidade" enquanto condição estamentária. Cf. A. P. Figueiredo, *Origem Do Titulo E Da Dignidade Dos Condes*, Lisboa: Na Officina Luisiana, 1780. Ainda hoje este sentido se mantém, quando se refere que alguém é digno de alguma coisa, ou que certa pessoa, ou algo em concreto tem dignidade, ou seja, atribui-se-lhe certo estatuto inerente à sua condição perante, por exemplo, um ordenamento político, social ou cultural.

[395] Cf. A. Pele, *La Dignidad Humana: Sus Orígenes en el Pensamiento Clásico*, Madrid: Dykinson, 2010.

[396] Cf. *supra*, subcap. 1.5. *Ecumenismo cristão e dignidade humana*.

escravo, pobre ou rico, velho ou novo, governante ou governado, grego ou romano, judeu ou cristão), faz parte do conjunto da humanidade em igualdade de circunstâncias, por meio do espírito de fraternidade que preside à sua divina criação. Todos os seres humanos são, pois, iguais, porque irmãos, filhos de um mesmo Pai, logo, dignos da mesma consideração perante os seus semelhantes. Esta fraternidade universal, que se inaugura no pensamento ocidental, quebrando as fronteiras entre os homens, ajudará à elaboração da *dignitas homini* refletida na doutrina medieval da Cristandade, a qual irá ter renovada interpretação com o Humanismo renascentista.

Entre outros contributos que também fizeram a época, com Giovanni Picco della Mirandola (1463-1496)[397] o conceito de dignidade mereceu renovado olhar. Na célebre obra *Discurso sobre a Dignidade do Homem* (*Oratio de Hominis Dignitate*, 1486), estabelece-se a mais afamada interpretação renascentista do conceito de dignidade.

A *Oratio*, considerada um dos discursos inaugurantes do Renascimento, traz não só uma perspetiva conciliante e de harmonia entre uma *ratio philosophica* e uma *ratio theologica*, não coexistindo nenhuma relação de subordinância ou dependência entre elas, de acordo com Maria de Lourdes Sirgado Ganho, mas neste diálogo reflete-nos algo mais: "Assim sendo, a sua meditação filosófica aparece-nos como um reflexo exemplar do Humanismo Renascentista, não um Humanismo apenas preocupado com o cultivo das humanidades enquanto estas são consideradas disciplinarmente, mas envolvendo também o conceito de humanismo como valorização e promoção dos valores do homem."[398]

No entendimento deste texto que se inscreve já no "horizonte da modernidade"[399], o homem é detentor de uma característica peculiar no conjunto dos seres, que lhe atribui um valor especial. Pelas palavras de Mirandola, "o homem é dito e considerado justamente um grande milagre e um ser animado, sem dúvida digno de ser admirado."[400] Elevando-se o homem a este renovado estatuto, esbate-se a re-

---

[397] Cf. AA.VV., *Giovanni Pico dela Mirandolla: Convegno Internazionale di Studi nel Cinquecentesimo Anniversario dela Morte (1494-1994)*, A cura di Gian Carlo Garfagnini, [s.l.]: Leo S. Olschki Editore, 1997.

[398] M. L. S. Ganho, "Acerca do pensamento de Giovanni Pico Della Mirandola", *in* G. P. Mirandola, *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, Ed. Bilingue, 6.ª ed., Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Lisboa: Edições 70, 2010, p. X.

[399] *Ibidem*.

[400] G. P. Mirandola, *Discurso...*, *op. cit.*, p. 55.

levância da medida teocêntrica, em que assentava toda a mundividência medieval, e progressivamente se centram as atenções na figura terrena do homem – "demiurgo de si mesmo e do mundo em torno de si"[401].

Fundamental para compreender a importância deste momento de reelaboração do pensamento europeu é a noção de "liberdade" que nos traz Mirandola. Ser especial na cadeia dos seres, feito à imagem e semelhança de Deus, mas afinal suscetível de ascender aos anjos ou rastejar com as bestas, ao homem foi atribuída a característica camaleónica – "Quem não admirará este nosso camaleão?"[402] – de poder escolher entre diversos caminhos:

> "Ó suma liberalidade de Deus pai, ó suma e admirável felicidade do homem! Ao qual é concedido obter o que deseja, ser aquilo que quer. As bestas, no momento em que nascem, trazem consigo do ventre materno, como diz Lucílio, tudo aquilo que depois terão. Os espíritos superiores ou desde o princípio, ou pouco depois, foram o que serão eternamente. Ao homem nascente o Pai conferiu sementes de toda a espécie e germes de toda a vida, e segundo a maneira de cada um os cultivar assim estes nele crescerão e darão os seus frutos. Se vegetais, tornar-se-á planta. Se sensíveis, será besta. Se racionais, elevar-se-á a animal celeste. Se intelectuais, será anjo e filho de Deus, e se, não contente com a sorte de nenhuma criatura, se recolher no centro da sua unidade, tornado espírito uno com Deus, na solitária caligem do Pai, aquele que foi posto sobre todas as coisas estará sobre todas as coisas."[403]

Operava-se o "milagre" humanista da dignidade do homem[404], que, também no entender de Jorge Reis Novais, e lançando raízes para um maior entendimento

---

[401] F. Comparato, *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*, São Paulo: Editora Saraiva, 1999, p. 6.

[402] G. P. Mirandola, *Discurso...*, *op. cit.*, p. 59.

[403] *Ibidem*, pp. 57-58.

[404] Apoiamo-nos na interpretação de Sirgado Ganho: "Esta tese, para a época, é verdadeiramente notável e peculiar, ser de natureza indefinida, com a possibilidade de ser tudo, está condenado a escolher, está condenado à liberdade, por parte de Deus. E porque tem de escolher, o homem é fautor do seu destino. Eis o grande milagre." M. L. S. Ganho, "Acerca...", *loc. cit.*, p. XXII. Veja-se também o destaque feito ao exemplo de Mirandola para a elaboração paulatina do conceito de "dignidade", por J. Loughlin, "Human Dignity: The Foundation of Human Rights and Religious Freedom", *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, 19, 2016, p. 325. No entanto, ressalve-se que, antes de Mirandola, a valorização da dignidade do homem já era tema de interesse no quadro do humanismo, como, por exemplo, através

daquela situação jurídica que despontaria como direitos subjetivos, representa um marco fundamental para a compreensão deste conceito e da sua importância, revisitado e relançado de novo, mais tarde, pelãsoo magistério kantiano: "No reconhecimento dessa especial capacidade dos humanos, salientada por Pico della Mirandola, se inaugurava, assim, qual *manifesto do Renascimento*, o sentido moderno de *dignidade humana* como *dignidade subjectiva* e com a tónica colocada na autonomia, na autodeterminação e na liberdade enquanto traços geradores da dignidade que distinguia o *status* dos humanos no Universo."[405]

2.4. Revolução de mundividências e o desejo da utopia

> – Compreendo. Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.
> – Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.
> É natural – concordou. PLATÃO[406]

> The essence of utopia is the essence of human nature, which is made up of contrasts. Utopian literature is also illustrative of that duality. Whether we call it μῦθος and λόγος, φύσις and νόμος, imagi-

---

de Giannozzo Manetti: "Around the middle of the fifteenth-century Giannozzo Manetti in his *De dignitate et excellentia hominis*, embroided his rehearsal of the Hermetic doctrine of the *theosanthropos*, the focus if all reality, with an eloquent celebration of the arts and sciences from painting to sculpture, from architecture to history, from astronomy to law, from poetry to *sapientia*, in which the 'great miracle of man' was reveled." Cesare Vasoli, "The Renaissance concept of philosophy", *in* C. Schimtt (general editor), Q. Skinner, E. Kessler (editors), J. Kraye (Associate Editor), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge-New York- Melbourne: CUP, 1988, p. 65.

[405] J. R. Novais, *A Dignidade...*, *op. cit.*, p. 43.

[406] Platão, *A República*, IX, 592b. Acompanhamos a seguinte edição portuguesa: Platão, *A República*, 9.ª ed., Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: FCG, 2001, p. 447.

> nation and reason, reverie and dream and reality, we will always be facing two sides of the same coin. MARÍLIA FUTRE PINHEIRO[407]

> When people hear the phrase 'human rights', they think of the highest moral precepts and political ideals. And they are right to do so. They have in mind a familiar set of indispensable liberal freedoms, and sometimes more expansive principles of social protection. But they also mean something more. The phrase implies an agenda for improving the world, and bringing about a new one in which the dignity of each individual will enjoy secure international protection. It is a recognizably utopian program: for the political standards it champions and the emotional passion it inspires, this program draws on the image of a place that has not yet been called into being. SAMUEL MOYN[408]

Em 1610 surgia uma pequena grande obra, apontada por Henrique Leitão como "a mais emblemática, a mais perturbadora, mas também a mais acessível de todas quantas compõem o excepcional panteão dos textos da 'Revolução Científica'."[409] Tratava-se do opúsculo intitulado *Sidereus Nuncius*, ou *O Mensageiro das Estrelas*, da autoria de Galileu Galilei. Uma das novidades que esta obra trazia incidia precisamente sobre a teoria dos céus incorruptíveis (afinal refutando esta perspetiva desde há muito afirmada), uma vez que revelava a existência das denominadas

---

[407] M. F. Pinheiro, "Utopia and Utopias", *in* S. Byrne, E. Cueva, J. Alvares (ed.), *Authors, Authority, and Interpreters in the Ancient Novel: Essays in Honor of Gareth L. Schmeling*, Groningen: Brakhuis Publishing/Groningen University Library, 2006, p. 168.

[408] S. Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010, p. 1.

[409] Henrique Leitão, "Introdução", *in* G. Galilei, Sidereus Nuncius*: O Mensageiro das Estrelas*, 4.ª ed., Trad., Estudo e Notas por Henrique Leitão, Lisboa: FCG, 2015, p. 11. Informa-nos Henrique Leitão, no estudo introdutório que faz à edição portuguesa, sobre o cariz jornalístico da obra de Galileu, com vista a uma eficaz disseminação do seu teor: "O *Sidereus Nuncius* é um opúsculo pensado deliberadamente para causar sensação. É um relato de coisas espantosas e admiráveis, algumas nunca antes vistas nem sequer imaginadas, contadas numa narrativa rápida de tom claramente jornalístico. As demonstrações são reduzidas ao mínimo, não se citam autores nem se referem outras fontes, não se entra em discussão com os clássicos nem com os contemporâneos, todos os desenvolvimentos mais longos são remetidos para outras obras que se anunciam." *Ibidem*, p. 22.

manchas do Sol[410]. Antes de Galileu já outros haviam escrito sobre o assunto[411], mas é com a publicação do *Sidereus Nuncius* que o debate se revela plenamente aberto. Em 1606, Johannes Kepler registara também o aparecimento de uma nova estrela, dando mais uma notícia da alteração dos céus, com a publicação intitulada *De Stella Nova*[412]. No século anterior, em 1543, Copérnico já havia trazido à luz o fundamental *De Revolutionibus Orbium Cœlestium*, com a confirmação da denominada teoria heliocêntrica[413]. Pelo labor de diversos homens e com a difusão de fundamentais obras (muitas vezes opúsculos, que, nem por isso, traziam pequenas teorias), a ideia imperecível e imutável que se fazia dos céus transformava-se[414]. Provava-se que estes teriam uma disposição verdadeiramente diversa daquela acreditada há muito, e que seriam afinal corruptíveis e inconstantes. Onde se encontrara

---

[410] As manchas do Sol, que sofriam variações de acordo com as observações, eram a prova de que os céus não eram incorruptíveis, de acordo com o que a cosmovisão aristotélica advogava, mas patentes de alterações.

[411] Por exemplo, Johannes Fabricius, *De Maculis in Sole Observatis* (1611), entre outros. Cf. Henrique Leitão, "Introdução", *loc. cit.*, p. 100.

[412] De notar que Kepler foi aluno de Tycho Brahe, o qual adiantou esta teoria em obra intitulada *De Nova Stella* (1574).

[413] Cf. N. Copérnico, *As Revoluções dos Orbes Celestes*, 3.ª ed., Pref. A. Dias Gomes, Trad. Gabriel Domingues, Lisboa: FCG, 2014. Sobre a suma importância da teoria heliocêntrica e seu impacto global na mundividência da época, assim nos ilustra Silva Dias: "A formulação da teoria heliocêntrica foi, porém, o acontecimento cultural mais marcante da época. A impressão que causou pode comparar-se à do golpe de fogo na barrica de pólvora, pois contribuiu não só para derruir uma das colunas mestras da ciência peripatética, mas também para rasgar horizontes imprevistos à epistemologia e à antropologia do seu tempo. | A teoria de Copérnico constitui a primeira vitória significativa de razão crítica sobre a autoridade dos clássicos e da percepção sensível. Inicia, a bem dizer, a grande viragem do pensamento europeu, que voltou para a experiência e para a quantificação os anseios da inteligência humana." J. S. Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Introd. Manuel Augusto Rodrigues, Porto: Campo das Letras, 2006, p. 91.

[414] Até então a visão do mundo assentava nos ensinamentos de Aristóteles: "Este ensinava que o mundo, fechado e infinito, está todo contido na esfera envolvente das estrelas fixas, e que é formado por duas partes fundamentalmente diferentes: o mundo celeste e o mundo sublunar. O primeiro é constituído por uma essência incorruptível, o éter, e os astros, movidos por esferas invisíveis, mas reais, descrevem eternamente movimentos circulares uniformes. O mundo sublunar, pelo contrário, é composto por uma mistura instável dos quatro elementos: terra, água, ar e fogo." J. Delumeau, *A Civilização do Renascimento*, Lisboa: Edições 70, 2004, p. 423.

a harmonia durante séculos, descobria-se agora uma realidade infinita e diversa[415], à qual afinal também os homens poderiam chegar (ou pelo menos fazer dela alguma ideia próxima), se a convertessem em caracteres matemáticos[416]. Assistia-se nos céus a uma mudança de paradigma, sendo que, como apontou Thomas Kuhn, toda a mudança de paradigma é dramática[417].

Esta mutação da perspetiva cosmológica iria acompanhar uma outra transformação de mundividência, que consequentemente se operaria também cá em baixo, no mundo dos homens. Em simultâneo, a exploração dos mares proporcionaria o alargamento do conhecimento acerca da superfície do globo terrestre, aportava-se em novos lugares, comunicava-se com diferentes povos, desconhecidos até então, entendia-se a realidade sob novas perspetivas experimentalistas e naturalistas.

A perceção humana para o cimo e para o largo alterava-se em toda a sua dimensão. Os céus desprovidencializavam-se, os homens encontravam outros homens para lá da perspetiva ocidental cristã. Reemergia a ideia de utopia, passível de ser realizada numa outra qualquer parte distante da terra, mas ainda assim, na terra dos homens[418].

---

[415] Cf. A. Koyré, *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*, Trad. Jorge Pires, Lisboa: Gradiva, s.d.

[416] É celebre a frase de Galileu, no *Sagiattore*, em que defende que o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos. Ortega y Gasset traz-nos esta mudança latente para a ciência moderna, aliada à questão da fé dos homens, do seguinte e virtuoso modo: "La fe viva se va desnutriendo, palidecendo, paralizándose, hasta que, por los motivos que fuere – no puedo ahora entrar en el asunto – hacia mediados del siglo XV, esa fe viva se convierte claramente en fe cansada, ineficaz, cuando no queda por completo desarraigada del alma individual. El hombre de entonces comienza a sentir que no le basta la revelación para aclararle sus relaciones con el mundo; una vez más, el hombre se siente perdido en la selva bronca del Universo, frente a la cual carece de orientación y mediador. El XV y el XVI son, por eso, dos siglos de enorme desazón, de atroz inquietude; como hoy diríamos, de crisis. De ellas salva al hombre ocidental una nueva fe, una nueva creencia: la fe en la razón, en las *nuove science*. El hombre recaído renace. El Renacimiento es la inquietud parturienta de una nueva confianza fundada en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo." J. Ortega y Gasset, "Historia como Sistema", *Obras Completas*, *op. cit.*, vol VI, pp. 18-19.

[417] Cf. T. Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Lisboa: Guerra e Paz, 2009. Veja-se também *idem*, *A Revolução Copernicana*, Lisboa: Edições 70, 2017.

[418] Assim reflete Lewis Mumford acerca desta nova mundividência: "Por mais fantásticas que possam parecer certas instituições, é sempre possível imaginá-las do outro lado do mundo; por mais racional que possa parecer determinado modo de vida, é possível que do outro lado do mundo exista uma população filosófica pronta a pô-lo em prática. Basta pensar no confronto entre o mundo das

Com Thomas More cunhou-se o termo "utopia", conceito que, na verdade, já existia desde Platão[419]. E se, de facto, a narrativa de More se tornou um símbolo desta visão idealizada do mundo, representando também o regresso da utopia à terra dos homens, após séculos de presença no alto dos céus[420], outros houve que a par dele, colados à sua época, apresentaram propostas análogas que merecem semelhante referência. Por exemplo, Rabelais, Francis Bacon, Kaspar Stiblin, ou Johann Andreae, imortalizaram na literatura renascentista a reemergência da utopia no mundo dos homens[421]. Profundos intérpretes da época em que viveram, estes autores transpuseram para o papel, por meio de narrativas ficcionadas, lugares concebidos estruturalmente como modelos perfeitos de organização político-social. Por contraponto ao contexto em que florescem e são publicadas, estas obras trazem latente uma mensagem crítica para a transformação da sociedade, muitas vezes diretamente ligada à vivência e questões em que os próprios autores se debatem. More escreveu a sua *Utopia*, no contexto da Inglaterra dos alvores do séc. XVI; Bacon trouxe à luz a *Nova Atlântida*, em plena época de nascimento da ciência moderna que ajudou a fundar; Campanella, que se viu a braços durante longos anos da vida com acusações de heresia, escreveu a sua *Cidade do Sol* na prisão.

---

ideias que a literatura grega acabara de revelar e as novas terras que a bússola encorajara os homens a desbravar para constatar que a utopia, enquanto nova concepção da vida boa, se transforma numa empolgante possibilidade." L. Mumford, *História das Utopias*, Lisboa: Antígona, 2007, p. 59.

[419] Sobre o imaginário utópico grego, veja-se M. F. Pinheiro, "Do Mito à Utopia: Viagem ao mundo do imaginário grego", *A Antiguidade Clássica e Nós: Actas*, Braga: Centro de Estudos Humanísticos Universidade do Minho, 2006, pp. 125-137. Sobre a reabilitação do utopismo na época moderna, tenha-se em conta J. C. Davis, "Utopianism", *in* J. H. Burns (ed.), with the Assistance of Mark Goldie, *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, New York: CUP, 1991 [repr. 2008], pp. 329-344.

[420] Acerca deste período de aparente ausência da utopia, assim nos refere Lewis Mumford: "Há um hiato de quase dois mil anos entre Platão e Thomas More, durante o qual a utopia parece ter desaparecido, pelo menos no Ocidente. [...] Contudo, embora ausente da literatura, a utopia não estava ausente do espírito dos homens; e a utopia dos primeiros mil e quinhentos anos depois de Cristo é transplantada para as alturas, e apelidada de 'Reino dos Céus'. É claramente uma utopia de escape." L. Mumford, *História das Utopias*, *op. cit.*, p. 57. O final da Idade Média assinalará, em especial com o emblemático texto de Thomas More, a "transição de uma utopia celestial para uma utopia mundana". *Ibidem*, p. 58.

[421] Cf. J. Delumeau, "Os sonhos do renascimento", *A Civilização...*, *op. cit.*, pp. 287-315.

De acordo com Lewis Mumford, a proposta utópica de Campanella viria a destacar-se de entre outras célebres utopias pela forma particular como tratou a questão da propriedade privada[422], mas, na verdade, representa a par, e em conjunto com esta questão, um modelo relevante na forma como apresentaria uma série de propostas que vão ao encontro da preocupação crescente em torno da ideia de dignidade humana na época renascentista, um dos temas centrais da época, como de resto já tivemos a oportunidade de observar.

Tomaso Campanella (1568-1639), frade dominicano nascido na Calábria, idealizou *A Cidade do Sol*[423], organizada em torno de um alto templo regido por uma hierarquia, no cume da qual surge o *Metafísico*, coadjuvado por três chefes: *Pon* (Potência), *Sir* (Sapiência) e *Mor* (Amor). Sendo a propriedade privada uma questão candente para a proposta utópica de Campanella, a questão da desigualdade entre os homens emerge também latente, com espaço para reflexão neste conjunto. Os Solares, habitantes desta cidade, têm uma jornada laboral de apenas quatro horas, sendo que o restante tempo deverá ser usufruído, em especial, com atividades de estudo e de educação. Para lá das habituais arquiteturas da utopia e do teor velado de crítica que preside ao modelo utópico, o presente escrito do frade calabrês possibilita leituras humanizantes, por exemplo, em torno dos desequilíbrios entre pobreza e riqueza, ou em torno de questões sobre estratificação social. Na

---

[422] Devedor das leituras que fez de Platão, dos Estoicos e do naturalismo de Telésio, o seu conceito de cidade ideal em nada haveria de se diferenciar de outras que a antecederam, como analisou Mumford, não fossem duas características particulares: uma delas recai sobre "o reconhecimento do papel que a invenção pode desempenhar na *Commonwealth* ideal", evidenciando-se o destaque que Campanella faz de progressos técnicos nos transportes da cidade, movidos pelo vento ou por meio de outras engenharias avançadas; a outra "é a sua análise da relação da propriedade privada e do domicílio privado com a *commonwealth*." L. Mumford, *História das Utopias*, *op. cit.*, p. 92. Mumford analisa a questão do seguinte modo: "Como evitar que a utopia comunitária seja negligenciada devido ao investimento de cada indivíduo na sua pequena utopia privada? Este é o problema crucial que todos os nossos utopistas têm de enfrentar; e Campanella segue os passos de Platão na solução da proposta." *Ibidem*, p. 93.

[423] Sobre esta fundamental obra de Campanella, veja-se, *e.g.*, F. E. Manuel, F. P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford: Basil Blackwell, 1979 [repr. 1982], pp. 261-288. Para uma visão sintética em torno da *Cidade do Sol* de Campanella, veja-se M. L. S. Ganho, "Tomás Campanella e a *Cidade do Sol*", *Theologica*, 2.ª série, 45, 2, 2010, pp. 593-598; também o verbete "Sol, Cidade do", *in* A. Manguel, G. Guadalupi, *Dicionário de Lugares Imaginários*, Trad. Carlos Vaz Marques e Ana Falcão Bastos, Lisboa: Tinta-da-China, 2013, pp. 825-826.

verdade, Campanella revela um modo crítico de caracterizar as desigualdades que se dão em sociedade. Ao mesmo tempo, o modelo apontado pela *Cidade do Sol* toma precauções no que respeita à questão da escravidão, uma vez que não elege um conjunto de habitantes destinados por natureza ao trabalho escravo, mas apenas alguns são submetidos em determinadas circunstâncias a estas funções.

Imbuído do espírito de fratura e de revolução que se vivia na sua época, Campanella, ele próprio figura polémica no seio da realidade cultural do humanismo renascentista, teceu uma utopia marcante, inscrita no quadro católico em que vivenciou a fé[424]. Tomou a Igreja como referência para gizar o seu lugar ideal para a concretização da boa vida e do bem-comum entre os homens, no entanto, imbuiu-se de um determinante espírito ecuménico e fraterno, assente no legado de outro calabrês de nome Joaquim de Flora[425] (conjugando curiosamente, como bem apontou Jean Delumeau, "esperanças messiânicas e utopia platónica"[426]). Campanella, no seu paradigmático texto, abre para um mundo próximo da contemporaneidade[427], onde se começam a esboroar, no papel, mas não só, os traços estruturantes de uma ordem feudal, e onde se começam a firmar traços mais vigorosos de afirmação de

---

[424] Assim nos aponta Maria de Lurdes Sirgado Ganho sobre os ideiais humanistas de Campanella: "Tomás Campanella, frade dominicano, mendicante, não se alheava do sofrimento à sua volta, ele sente a cidade real, reflecte sobre ela e revolta-se – nela não há liberdade para todos, justiça, felicidade e esperança. O que vê é pobreza e miséria a todos os níveis. Influenciado por Telésio e também por Giovanni Pico della Mirandolla, [...] apresenta-nos uma apologia quanto à liberdade de filosofar, recusando submeter-se à autoridade." M. L. S. Ganho, "Tomás Campanella...", *loc. cit.*, p. 595.

[425] Cf. J. E. Franco, J. A. Mourão, *A Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa: Escritos de Natália Correia sobre a Utopia da Idade Feminina do Espírito Santo*, Pref. Luís Machado de Abreu, Lisboa: Roma Editora, 2005. Sobre a repercussão do pensamento utópico à época em referência portuguesa, veja-se, por exemplo, J. E. Franco, "Uma utopia católica sob suspeita: Censura romana à *Clavis Prophetarum* do Padre António Vieira, sj", Sept. *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 18, 2006, pp. 473-484. Sobre a repercussão da obra de Campanella em Portugal, cf. M. Albuquerque, *Campanella e Portugal: Do Império Messiânico à Utopia Solar*, Lisboa: Alêtheia Editores, 2009, esp. pp. 31 ss.

[426] J. Delumeau, "Os sonhos do Renascimento", *A Civilização...*, *op. cit.*, p. 293.

[427] Ernst Bloch assim nos refere o fulgor com que Campanella elabora a sua utopia, tendo por figura central a Igreja, remetendo também para a feição iluminada da mesma: "Pour Campanella, il n'y a pas non plus d'univers répandu à l'infini, mas le monde meilleur aura l'aspect d'une Église naturelle, conçue comme une cathédrale, surmontée de l'emblème du Dieu-Soleil. Voilà Campanella." E. Bloch, *La Philosophie de la Renaissance*, Trad. Pierre Kamnitzer, Paris: Payot, 1994, p. 62.

uma religião natural, da liberdade humana e da reemergência da importância da humanidade no seu conjunto e da fraternidade entre todos os homens[428].

2.5. Representações portuguesas para uma renovada dignidade

2.5.1. Dignidade humana e humanismo português

O período renascentista abriu os homens ao mundo e aos mundos. Uma das manifestas características desta época paradigmática foi a da afirmação do denominado humanismo clássico[429], que teve expressão em Portugal, como movimento de afirmação das *litterae humaniores*, mas também naquela outra vertente que lhe surge intimamente ligada, de valorização da dimensão humana, que em estreita ligação com as viagens marítimas e de conhecimentos além-mar, de novos territórios, novos povos e novas culturas propiciou o contacto e a descoberta do *outro*[430], e operou no espírito europeu, como o denominou Vitorino Magalhães Godinho, uma verdadeira "revolução das mentalidades"[431].

---

[428] Sobre o contributo da utopia para a ideia atual de direitos humanos, veja-se, *e.g.*, R. Saage, "Utopia, Contractualism, Human Rights", *in* J. Rusen, M. Fehr, T. W. Rieger (ed.), *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds*, New York-Oxford: Berghan Books, 2005, pp. 53-66.

[429] Sobre o "humanismo clássico" em complemento ao denominado "humanismo moderno", veja-se *OCPMA*, t. I, vol. IV, pp. 306-323. Para o Pe. Manuel Antunes, sj, o vocábulo "clássico" associado a humanismo remete para "um movimento europeu dos séculos XV e XVI, com ramificações nos séculos seguintes, e significa, animando esse movimento e dele emergindo, um ideal de razão e de vida abundante, de ordem e de proporcionamento do cosmos, de limite e de lucidez, de disciplina mental e de gozo sensorial, de expansão e de comedimento, de aliança no mesmo homem, da torre de marfim e da cidadania do mundo, da filosofia e da retórica, e, não raro, da filologia e da religião, ideal esse cultivado através das *litterae humaniores*, formadoras no homem da sua verdadeira *humanitas*." *Ibidem*, p. 307.

[430] Sobre o conceito de *outro*, remetemos para os trabalhos já clássicos de P. Ricoeur, *Soi-Même comme un Autre*, Paris: Seuil, 1991, e T. Todorov, *Nous et les Autres: La Réflexion Française sur la Diversité Humaine*, [Paris]: Seuil, 1989. Recentemente, veja-se um contributo de M. Augé, *Qui donc Est l'Autre?*, Paris: Odile Jacob, 2017.

[431] V. M. Godinho, *Les Découvertes: XV^e^-XVI^e^ – Une Révolution des Mentalités*, Paris: Autrement, 1990. Da mesma forma, Luís de Matos aponta para uma alteração das mentalidades como resultado das inúmeras novidades e alterações operadas na época do Renascimento: "Não há exagero em dizer que nasceu uma nova mentalidade." Luís de Matos, "Renascimento em Portugal", *DHP*, vol. V, p. 282.

Em traços gerais, mas salvaguardando a dificuldade de definir em breve escorço o humanismo português[432], assim estabelece Luís de Matos uma proposta para este conceito: "O humanismo é, antes de mais, o descobrimento, uma ou outra vez mais aparente do que real, da Antiguidade sob os seus múltiplos aspectos: literatura, arte, história, ciência, filosofia. [...] O humanismo é pois, antes de mais, o conjunto de esforços no sentido de ressuscitar a Antiguidade Clássica."[433] No entanto, apesar

---

[432] Ressalva antecipadamente o estudioso o seguinte: "[...] na verdade, não houve um humanismo, mas humanismos e, sobretudo, humanistas." *Ibidem*, p. 231. Sobre o tema, veja-se também a incontornável caracterização de J. S. Dias, *Portugal e a Cultura Europeia...*, *op. cit.*, esp. pp. 55 ss. Assim nos dá nota o insigne estudioso, em breves palavras, do seu entendimento sobre este importante conceito: "O Humanismo não foi apenas uma atitude literária. Foi também uma tentativa de reconsideração, ao mesmo tempo estética e filosófica, dos costumes e concepções do homem cristão. Deu à gente culta o gosto pelo recurso directo à fonte do saber antigo, ressuscitando não só os clássicos da literatura, mas também os clássicos do pensamento." *Ibidem*, p. 55. Em grande medida, encontra-se ainda por redescobrir o espírito global que presidiu ao denominado *humanismo português*. Os nomes encontramo-los facilmente: Camões, Damião de Góis, João de Barros, André de Resende, Fernando Oliveira, Diogo do Couto, Pedro Nunes, Fernão Mendes Pinto, Jerónimo Osório, Bartolomeu dos Mártires, Diogo de Paiva de Andrade, Francisco Sanches, Garcia de Orta, entre muitos outros; no entanto, as Obras e o legado intelectual, que no seu conjunto têm boas perspetivas de ombrear com as grandes referências do humanismo europeu, encontram-se submersos no desconhecimento quase total dos seus fundamentais contributos e expressão. Encontramos alguns destes nomes sobejamente (também justamente) revisitados, lidos, relidos, reeditados, no entanto, outros quedam-se em total ou quase total desconhecimento, a que acede, de quando em vez, apenas uma circunscrita clique de académicos. Enquanto se dá a publicação e republicação de alguns dos títulos emblemáticos de alguns desses autores (de igual modo, justamente), não raro descura-se o restante das suas Obras, que, não raro também, é uma parte considerável, quedando-se muitos destes autores de igual modo sem qualquer edição recente e na penumbra dos arquivos.

[433] Luís de Matos, "Humanismo português", *loc. cit.*, pp. 231-232. Acerca do humanismo enquanto movimento literário, veja-se S. T. Pinho, *Humanismo em Portugal: Estudos*, 2 vols., Lisboa: INCM, 2006; A. C. Ramalho, *Para a História do Humanismo em Portugal*, vol. I, Coimbra: INIC/CEC-HUC, 1988; *idem*, *Estudos sobre o Século XVI*, 2.ª ed. aumentada, Lisboa: INCM, 1983. Veja-se também a referência ao humanismo português e consequentes tendências culturais entre nós em J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal* – vol. V: *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica* (coord. João José Alves Dias), Lisboa: Editorial Presença, 1998, pp. 483 ss. Com mais amplo desenvolvimento, veja-se J. Mattoso (dir.), *História de Portugal* – vol. III: *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*, [Lisboa]: Círculo de Leitores, [1993], pp. 375 ss; A. H. O. Marques, *História de Portugal* – vol. I: *Das Origens ao Renascimento*, 9.ª ed., Lisboa: Palas Editores, 1982 [1972], pp. 332 ss. Veja-se também o estudo desenvolvido por J. A. Saraiva, *História da Cultura em Portugal* – vol. IV: *O Humanismo em Portugal*, Lisboa: Gradiva, 2012; e L. S. Rebelo, *A Tradição Clássica na Literatura Portuguesa*, Lisboa: Livros Horizonte, 1982.

deste basilar atributo, o humanismo reveste-se também de um outro sentido fundamental, decorrente deste. Não sendo "apenas uma disciplina erudita" e não se resumindo "ao interesse e admiração constante pela cultura greco-latina", destaca-se nele outro entendimento essencial, de acordo com o mesmo especialista:

> "As 'letras da humanidade' passam em breve a ser consideradas a própria sabedoria antiga, concebida como um instrumento de cultura geral, naturalmente indicado para tornar a humanidade mais civilizada e mais feliz e os homens mais humanos. Ressuscitando o pensamento antigo, o humanismo é um conjunto de valores estéticos, éticos, pedagógicos, e filosóficos que variam de autor para autor; é um novo estilo de vida, a exaltação do valor do homem e da sua obra individual ou colectiva. O individualismo está na sua base. O homem é o centro de interesse."[434]

Estiveram os nossos humanistas ligados aos círculos europeus de renovação dos tempos dentro de fronteiras[435], como também foram professores e influenciaram outros a quem ensinaram fora do território nacional[436], insuflando igualmente para dentro do reino o espírito novo da dedicação apaixonada e apaixonante às artes, às letras, ao pensamento, à revalorização total do homem, enquanto agente capaz de se libertar, pelo conhecimento do mundo e de si próprio, no qual cabe, como destaca Pedro Calafate, "a permanente exaltação da dignidade do homem e das suas capacidades de realização, tantas vezes veiculada pelo tema da superioridade das letras sobre as armas, bem como pela importância da filosofia moral."[437]

Noutras latitudes atuavam os navegadores, indo ao encontro da realidade humana na sua diversidade e contribuindo para a aproximação entre povos e culturas. O movimento coletivo da expansão portuguesa, nas suas motivações fundamentalmente económicas e políticas, levaria também ao questionamento e à reflexão sobre os diversos povos e culturas remotos, agora conhecidos. Os navegantes encontravam

---

[434] Luís de Matos, "Humanismo português", *loc. cit.*, p. 232.

[435] Destaque-se a importância capital do Colégio das Artes no quadro do humanismo português. Cf. J. S. Dias, *Portugal e a Cultura Europeia...*, *op. cit.*, p. 61.

[436] Nomes como Montesquieu, Rabelais, Loyola ou Calvino terão sido alunos de alguns dos nossos humanistas.

[437] Pedro Calafate, "Introdução", *HPFP*, vol. II, p. 14.

novos mundos e deles davam nota; os cronistas registavam e interpretavam essa aproximação, descobrindo também muitas vezes no *outro* a sua própria imagem. Sobre a nossa *História Trágico-Marítima*, assim nos dá conta António Moniz:

> "Na História Trágico-Marítima, o encontro com o Outro, europeu, africano, ameríndio ou asiático, permite, como na generalidade da literatura de viagens e da expansão, o reconhecimento, por vezes doloroso, do rosto da identidade própria, dando oportunidade ao sujeito da escrita, sem renegar a sua origem, de um distanciamento cultural que o leva a romper com esse narcisismo etnocêntrico denunciado por Eduardo Lourenço, vício comum à literatura europeia desta época e posterior."[438]

De facto, encontram-se nos relatos da época subsídios fundamentais para aquilo a que se tem denominado de *interculturalidade*, de aproximação de povos e culturas, de reconhecimento, mas também de confronto de identidades[439]. Deste

---

[438] A. M. Moniz, *A* História Trágico-Marítima*: Identidade e Condição Humana*, Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 345. Este excerto citado inclui-se no cap. intitulado "Uma poética das relações humanas: o diálogo intercultural", pp. 345-388. De acordo com João Paulo de Oliveira e Costa e Teresa Lacerda: "O Renascimento português, época do encontro de culturas, define o 'outro' essencialmente pelas suas crenças religiosas. A religião é o moto-chave da antropologia do século XVI. As navegações portuguesas vão lidar com o 'outro interno', o herege, o judeu, mas, sobretudo, com o muçulmano. No entanto, descobre-se o 'outro exterior', o africano, o ameríndio e o asiático, na sua maioria gentio ou sem inclinação religiosa." J. P. O. Costa, T. Lacerda, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa: Séculos XV-XVIII*, Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007, p. 71. Sobre o confronto português com o *outro* à época, e a particular questão do lusotropicalismo, veja-se S. Castro, "A carta de Pero Vaz de Caminha e luso-tropicalismo utópico", M. R. Pimentel (coord.), *Portugal e o Brasil no Advento do Mundo Moderno: Sextas Jornadas de História Ibero-Americana*, Lisboa: Edições Colibri, 2001, pp. 297-305.

[439] João Paulo Oliveira e Costa e Teresa Lacerda destacam a necessidade de se distinguir entre "o acto de conhecer, de dar notícia e mesmo de admiração e respeito pelo 'outro'" e os "fenómenos de interacção cultural [...]"; não prescindem, no entanto, da ideia de que "estas noções não devem ser aplicadas de modo rígido ou qualitativo, pois, por vezes, é difícil saber quando uma termina e a outra começa." J. P. O. Costa, T. Lacerda, *A Interculturalidade...*, *op. cit.*, pp. 21-22. Um dos primeiros instrumentos para a interculturalidade neste paradigmático momento de globalização, defendem estes estudiosos, terá sido o Cristianismo, uma vez que, ao anunciar o Deus único, aquele constituiu-se como "um conjunto de valores que considera universais, válidos para todos os homens e culturas." Neste sentido também, pode ser entendida a criação de um dos fundamentais documentos da atualidade para o entendimento pacífico entre os povos: "A *Carta dos Direitos Humanos* (que, pelo menos em teoria, medeia a acção das instituições internacionais) é de inspiração cristã,

movimento de aproximação perante o *outro* é possível relevar também alguns quadros humanizantes de indagação acerca de uma igual natureza humana em face dos diversos homens e mulheres contactados em tão diversas partes do orbe terrestre. Perguntava-se: seria o índio igualmente humano? À luz do entendimento cristão da fraterna família terrestre, pela bula *Sublimis Deus*, Paulo III viria a afirmar a igual dignidade do índio no que respeitava à sua humanidade, atendendo à defesa teológica, tendo em conta o testemunho dos missionários mais comprometidos com a defesa da igualdade antropológica de todo o género humano, que estava a ser encontrado e mapizado no quadro das viagens marítimas europeias, que começavam a atingir os diferentes, continentes, povos e civilizações do planeta[440]. Outros povos também eram constituídos por seres humanos como os que os haviam descoberto, proporcionando a reflexão sobre identidades, semelhantes e dissemelhantes, entre culturas próximas e distantes[441].

Naturalmente, neste contexto, naquela época, não podemos falar da existência de práticas de tolerância, dado que este valor, que se afirmaria mais tarde, não fazia parte do quadro de valores da sociedade do tempo. Navegadores e exploradores, espalhando-se pelos diferentes continentes, ao lado dos missionários, eram alavancados por um conjunto de motivações, nem sempre coerentes: económicas, políticas, científicas, religiosas. Todavia, este foi o grande momento moderno que abriu espaço para a interação, para o intercâmbio, mas também para o confronto, susci-

---

constituindo prova contundente como os valores da mensagem de Cristo se propagaram por todo o Globo, quer através do labor apostólico, quer como matriz de uma cultura que ao longo dos séculos se foi tornando predominante." *Ibidem*, p. 34. Veja-se também neste mesmo volume uma introdução ao entendimento do *outro*, no quadro da expansão portuguesa, a partir do cap. "As primeiras visões do 'outro'", pp. 37 ss.

[440] Cf. *ibidem*, p. 54. Sobre o tema do aspecto humano na expansão, veja-se, *e.g.*, E. Sanceau, "O aspecto humano da expansão portuguesa", *Academia Internacional da Cultura Portuguesa – Boletim*, n.º 5, 1969, pp. 113-122.

[441] Como complemento desta faceta de valorização do homem no quadro da humanidade, refira-se que, como apontou Jean Delumeau, a época renascentista trouxe também consigo a valorização da criança, da mulher e da família. Cf. J. Delumeau, *A Civilização...*, *op. cit.*, esp. caps. XII ("A criança e a instrução") e XIII ("A educação, a mulher e o humanismo").

tando a emergência de uma tomada de consciência nova sobre a diversidade multicolor do humano e do equacionar progressivo da "dignidade da diferença"[442].

Por esta via também se identifica a ação portuguesa como promotora de uma certa ideia de universalidade, naturalmente pontuada pela unidade sob o cetro cristão. Assim, D. Jerónimo Osório, bispo de Silves e, nas palavras de Pedro Calafate, figura intelectual potuguesa "das que maior projecção alcançou além-fronteiras"[443], refere no seio da Cristandade a expressão do seu universalismo: "[...] não há variedade e diferença entre os povos nos quais brilha a nobreza divina. Muito embora sejam dissemelhantes pelo sangue, díspares pela condição, e inumeráveis pelo lugar, todavia, depois que todos os povos foram congregados num único ponto, para que servissem sob a direcção de Cristo, imediatamente os ligou o mesmo vínculo de abnegação e parentesco."[444] Promotor de uma certa ideia de humanidade, Fernando Oliveira distingue-se também, no séc. XVI, como pioneiro na recusa da escravatura. Nomeadamente na *Arte da Guerra do Mar*, a sua segunda e última obra publicada em vida, no ano de 1555, o humanista recusa liminarmente a escravatura de outros povos:

> "Tomar as terras, impedir a fraqueza delas, cativar as pessoas daqueles que não blasfemam de Jesus Cristo, nem resistem à pregação de sua fé quando

---

[442] J. Sacks, *A Dignidade da Diferença: Como Evitar o Choque das Civilizações*, Trad. Lúcia Liba Mucznik, Lisboa: Gradiva, 2006. Sobre este momento determinante de abertura ao *outro*, veja-se também C. Fiolhais, J. E. Franco, J. P. Paiva, *História Global de Portugal*, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2020, esp. a parte dedicada à Época Moderna (*Época Moderna: precocidade e proeminência de Portugal nas dinâmicas globais*), pp. 293 ss.

[443] Pedro Calafate, "D. Jerónimo Osório", *HPFP*, vol. II, p. 85.

[444] J. Osório, *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*, p. 91, *apud* P. Calafate, "D. Jerónimo Osório", *loc. cit.*, p. 86. Sobre a importância de Jerónimo Osório e o seu entendimento também sobre o tópico da preocupação da parte do governante em reger de acordo com a Justiça e não pela tentação do poder, conduzindo à tirania e escravização do seu povo (tema igualmente dileto de Erasmo), veja-se, *e.g.*, o acurado estudo de N. C. Soares, *O Príncipe Ideal no Século XVI e a Obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra: INIC, 1994. Silva Rego refere o que naquela época, na verdade, poderiam ser considerados os "direitos do homem": "Ora, desde que todos, sem distinção de raça e de cor, se ajoelhavam lado a lado, rezando o 'Pai Nosso', dirigido ao mesmo Deus, era natural que se sentissem 'irmãos'. E lá estavam os mandamentos a relembrar aos Portugueses o seu dever. Era esta, em síntese, a base dos 'direitos do homem'." A. S. Rego, "Os 'direitos do homem' no ultramar português no século XVI", *Academia Internacional da Cultura Portuguesa – Boletim*, n.º 5, 1969, pp. 35-36.

com modéstia lha pregam, é manifesta tirania. E não é nesta parte boa escusa dizer que eles se vendem uns aos outros, ca não deixa de ter culpa qual compra o mal vendido, e as leis humanas desta terra e doutras o condenam, porque, se não houvesse compradores, não haveria maus vendedores, nem os ladrões furtariam para vender. Assim que nós lhe damos ocasião para se enganarem uns a outros, e se roubarem e forçarem, e venderem, pois o imos comprar, o que não fariam se lá não fôssemos a isso, nem jamais o fizeram, senão depois que os nós a isso induzimos. Nós fomos os inventores de tão mau trato, nunca usado e ouvido entre humanos. Não se achará, nem razão humana consente, que jamais houvesse no mundo trato público e livre de comprar e vender homens livres e pacíficos, como quem compra e vende alimárias, bois ou cavalos, e semelhantes. Assim os tangem, assim os constrangem, trazem e levam, e provam e escolhem com tanto desprezo e ímpeto, como faz o magarefe ao gado no curral. Não somente eles, mas também seus filhos e toda a geração, depois de cá nascidos e cristãos, nunca têm remissão."[445]

Ainda de outro modo, e no âmbito do legado hebraico para a cultura portuguesa da época renascentista, Leão Hebreu tratou com primor a questão do amor em sentido universal, contribuindo também para o pendor humanizante do espírito do tempo[446]. Em suma, no entendimento de Pedro Calafate, o contributo português para uma renovada antropologia expõe-se no seguinte:

---

[445] F. Oliveira, *Arte da Guerra do Mar*, *OPCP*, vol. 9, pp. 524-525. Cf. M. M. Batista, "Fernando Oliveira: a guerra como o menor dos males e a escravatura como o maior dos pecados", *in* C. Morais (coord.), *Fernando Oliveira: Um Humanista Genial*, Aveiro: Universidade de Aveiro/Centro de Línguas e Culturas, 2009, pp. 387-401. Veja-se também a crítica pioneira de Oliveira à escravatura, referenciada por A. M. Caldeira, *Escravos e Traficantes no Império Português: O Comércio Negreiro Português no Atlântico Durante os Séculos XV a XIX*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, pp. 37-39. Refira-se que está em curso a publicação da obra completa de Fernando Oliveira, sob a direção de José Eduardo Franco (ed. FCG). Tal iniciativa devolverá aos leitores interessados nesta época histórica tão rica um humanista profícuo e pioneiro não só na sua crítica à escravatura, mas também na escrita da primeira História de Portugal, bem como na da primeira gramática da Língua Portuguesa. Por tais feitos e pelo quase desconhecimento total da sua Obra até há poucos anos, tem recente edição igualmente na coleção *OPCP* (ed. Círculo de Leitores), precisamente nos volumes dedicados aos *Primeiros Textos de Pré-História, História e Heráldica* (vol. 2); às *Primeiras Obras de Marinharia e Guerra Marítima* (vol. 9); às *Primeiras Gramáticas da Língua Portuguesa* (vol. 11).

[446] Cf., *e.g.*, J. Barata-Moura, "Leão Hebreu e o sentido do amor universal", *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1998, pp. 61-91; *idem*, "Amizade humana e amor divino em Leão

"A importância da contribuição portuguesa para a antropologia renascentista assenta, entre outras vertentes, na atribuição de expressão concreta ao ideal cristão de unidade da natureza humana, que se prolonga, numa segunda fase, na afirmação da existência de direitos humanos inalienáveis, independentes da raça e do credo. Tratava-se então de preencher o quadro teórico herdado, que servia de base à leitura da nova experiência, com uma panóplia alargada de povos e culturas até então menos conhecidos, estruturando uma imagem do outro, onde se detectam interessantes conflitos que muito contribuíram para a construção do novo espaço da humanidade e para a noção de comunidade internacional."[447]

2.5.2. Escola Ibérica da Paz, berço de ideias humanistas

> Tal como sucedeu com a Escola de Salamanca, fundada no século XVI por Francisco de Vitoria, estava em causa a afirmação de um princípio intrínseco de sociabilidade entre os homens, prolongando-se num princípio intrínseco de sociabilidade entre as comunidades humanas e Estados emergentes, independentemente de coordenadas geográficas ou culturais, porque a paz era, para estes professores, a caracterização da vida e não simplesmente o resultado do medo da guerra ou uma estratégia bélica. PEDRO CALAFATE[448]

Numa longa metragem com cenas impressionantes, o filme *Apocalypto* (2006) retrata a luta do personagem Jaguar Paw pela sua sobrevivência e da sua família, habitantes de uma pacífica aldeia da América Central, que, tomados em ataque, são forçados a rumar a uma cidade maia onde serão oferecidos em holocausto. Em cena crucial do filme, quando Jaguar Paw se prepara para morrer sacrificado, para apaziguamento dos deuses maias, regista-se um eclipse solar. Este fenómeno natural é

Hebreu", *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1998, pp. 37-58; J. Vila-Chã, Amor Intellectualis*? Leone Ebreo, Judah Abravanel, and the Intelligibility of Love*, Braga: Faculdade de Filosofia, 2006.

[447] P. Calafate, "A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – os direitos dos povos descobertos", *HPFP*, vol. II, p. 35.

[448] P. Calafate, "Portugal na génese do Direito Internacional dos Direitos Humanos", *Diário de Notícias*, 14.11.2020.

rapidamente entendido pelos capturantes como sinal divino de que não será necessário sacrificar mais nenhum dos prisioneiros. Salvo por momentos desta morte iminente, não terminam, no entanto, os desafios apresentados ao protagonista, que terá de se lançar em fuga até conseguir libertar-se de todos os perseguidores e almejar um novo começo de vida para si, para a sua mulher e dois filhos pequenos (um deles recém-nascido). No entanto, nesse destino em aberto que se apresenta aos últimos momentos do filme, avista-se no horizonte um conjunto de caravelas que fundeiam neste novo mundo por conhecer.

As viagens exploratórias levadas a cabo pelos navegadores peninsulares, em especial durante o séc. XVI, nos territórios das Américas, constituíram um momento histórico de enorme importância pelo encontro, reconhecimento e debate de culturas, de que decorreram também, consequentemente, políticas de conquista. Era o encontro da civilização ocidental com as civilizações ameríndias, da mundividência cristã da fraternidade universal com o mundo dos ídolos que demandavam o sacrifício humano como forma de apaziguamento divino. Perante um mundo hediondo aos olhos da polida moral do velho continente europeu, as conquistas levadas a cabo pelos exploradores que aportavam a terras exóticas viam-se justificadas pelo mote da evangelização ministrada pelos missionários destacados dos seus territórios de origem para alargar a fé cristã entre os povos tidos por selvagens. Frei Diego de Landa, na sua *Relacion de las Cosas de Yucatan* (1566), não obnubilando o tratamento cruel com que os espanhóis por vezes trataram os povos da região em consideração (tratamento este considerado, afinal, necessário no âmbito das conquistas)[449], relatou alguns dos quadros inumanos do dia a dia daqueles povos "não-

[449] Assim dá nota Frei Diego de Landa, no capítulo intitulado "Crueldades de los Españoles com los Naturales. Cómo se Disculpaban": "Que se alteraron los indios de la provincia de *Cochua* y *Chectemal* y los españoles los apaciguaron de tal manera que, siendo esas dos provincias las más pobladas y llenas de gente, quedaron las más desventuradas de toda aquella tierra. Hicieron (en los indios) crueldades inauditas (pues les) cortaron narices, brazos y piernas, y a las mujeres los pechos y las echaban em lagunas hondas com calabazas atadas a los pies; daban estocadas a los niños porque no andaban tanto como las madres, y si los llevaban em colleras y enfermaban, o no andaban tanto como los otros, cortábanles las cabezas por no pararse a soltarlos. Y trajeron gran número de mujeres y hombres cautivos para su servicio com semejantes tratamientos. Se afirma que don Francisco de Montejo no hizo ninguna de estas crueldades ni se halló en ellas, antes bien le parecion muy mal, pero que no pudo (evitarlas)." F. D. Landa, *Relación de las Cosas de Yucatán Escrito en 1566*, s.l.: Editorial San Fernando, 1997 [reimpr. 2005], p. 28.

-civilizados", nomeadamente, por exemplo, os conhecidos procedimentos maias no que respeitava ao culto dos deuses[450].

Perante a barbárie impunha-se a civilização dos nativos, justificava-se o domínio de territórios, de povos e gentes, ganhava espaço de igual modo, no âmbito das mentalidades, uma "corrente de calúnia da América", a par da mitificação deste território e das suas culturas autóctones. Montaigne haveria de combater esta crescente visão negativa do *outro* pelo desconcertante elogio que fez aos povos canibais, traçando afinal um ténue limite entre civilização e barbárie, assim destacando nos *Ensaios* (1580):

> "Ora bem, para voltarmos ao meu tema, acho que, a avaliar pelo que me contaram a seu respeito, nada há de bárbaro ou de selvagem naquele povo; só que cada um chama bárbaro ao que não está de acordo com os seus hábitos; e, na verdade, parece que não temos outro critério de verdade e de razão que o exemplo e o ideal das opiniões e usos do país onde estamos. É aí que sempre se acha a religião perfeita, o governo perfeito e a perfeita e acabada maneira de fazer todas as coisas. São eles selvagens, tal como selvagens são por nós chamados os frutos que a natureza, no seu curso ordinário, produz por si, quando, em boa verdade, são antes os frutos que artificialmente al-

---

[450] Destacamos um dos mais conhecidos rituais maias, a partir do relato de Landa, ainda que em excerto alargado: "Si le habían de sacar el corazón, le traían al patio com gran aparato y compañía de gente y embadurnado de azul y su corona puesta, le llevaban a la grada redonda que era el sacrificadero y después de que el sacerdote y sus oficiales untaban aquella piedra con color azul y echaban al demonio purificando el templo, tomaban los *chaces* al pobre que sacrificaban y con gran presteza le ponían de espaldas en aquella piedra y asíanle de las piernas y brazos que le partían por enmedio. En esto llegava el sayón *nacón* con um navajón de piedra y dábale con mucha destreza y crueldade uma cuchillada entre las costillas, del lado izquierdo, debajo de la tetilla y acudíale allí luego con la mano y echaba la mano al corazón como rabioso tigre arrancándoselo vivo, y puesto en un plato lo daba al sacerdote, el cual iba muy de prisa y untaba a los ídolos los rostros con aquella sangue fresca. | Algunas veces hacían este sacrificio en la piedra y grada alta del templo y entonces echaban el cuerpo ya muerto a rodar gradas abajo y tomábanle abajo los oficiales y desollábanle el cuerpo entero, salvo los pies y las manos, y desnudo el sacerdote, en cureos vivos, se forraba con aquella piel y bailaban con él los demás, y esto era cosa de mucha solemnidad para ellos. A estos sacrificados comúnmente solían enterrar en el patio del templo, o si no, comíanselos repartiendo entre los señores y los que alcanzaban; y las manos y los pies y cabeza eran del sacerdote y oficiales; y a estos sacrificados tenían por santos. Si eran esclavos cautivos en guerra, su señor tomaba los huesos para sacarlos como divisa en los bailes, en señal de victoria. Algunas veces echaban personas vivas en el pozo de Chichenizá creyendo que salían al tercer día aunque nunca más aparecían." *Ibidem*, p. 48.

terámos e desviámos da ordem geral que devíamos apelidar de selvagens. Nos primeiros mantêm-se vivas e vigorosas as verdadeiras, as mais úteis e naturais virtudes e propriedades que nos outros abastardámos, tão-só para os adaptar ao sabor do nosso gosto corrompido. Contudo, o próprio sabor delicioso que achamos em muitos frutos dessas regiões sem cultivo parece-nos excelente ao paladar, rivalizando com os nossos."[451]

---

[451] M. Montaigne, *Ensaios*, liv. 1, cap. XXXI. Utilizamos a seguinte edição portuguesa: Montaigne, *Ensaios: Antologia*, Pref., Trad. e Notas de Rui Bertrand Romão, Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2016, pp. 118-119. Montaigne irá ainda mais à frente aprofundar a crueldade dos povos ditos civilizados recorrendo ao exemplo direto dos Portugueses: "E que assim seja, prova-o o seguinte: tendo visto que os Portugueses, aliados dos seus adversários, submetiam-nos a uma espécie diferente de morte quando os capturavam (a qual consistia em enterrá-los até à cintura e crivar de setas a parte exposta do corpo, enforcando-os a seguir), eles pensaram que esses homens do outro mundo, que tinham disseminado o conhecimento de muitos vícios por todas as redondezas e que eram bastante melhores mestres que eles em toda a sorte de maldades, não praticavam sem razão de causa tal espécie de vingança, devendo ela ser mais terrível que a deles, pelo que começaram a abandonar o seu antigo processo para adoptar o novo. Não me entristece que relevemos o barbárico horror da maneira de agir deles, mas, isso sim, muito me contrista que, sendo bons juízes dos seus crimes, sejamos cegos dos nossos. Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo que um morto; em dilacerar, por meio de tormentos e suplícios, um corpo ainda capaz de sentir, fazê-lo assar pouco e pouco, e fazê-lo morder e estraçalhar por cães e porcos (coisa que não somente lemos que se praticava na Antiguidade entre inimigos mas que recentemente vimos ser feita entre vizinhos e concidadãos nossos, e, o que é pior, sob o pretexto de uma devoção piedosa e de religião) que grelhá-lo e comê-lo após ter morrido." *Ibidem*, pp. 123-124 (liv. 1, cap. XXXI). A reflexão antropológica oferecida por Montaigne revela-se de capital importância para a alteração da perceção do *outro*. Transcrevemos em excerto alargado da enciclopédia *Einaudi*, mas que consideramos pertinente, a referência ao importante contributo montesquino: "A ideia de que os horrores da civilização representam um declínio de uma Idade de Ouro da virtude natural, em que o homem ancestral vivia num paraíso intacto, é uma característica quase universal dos mitos de origem, de que a história da expulsão de Adão e Eva do jardim do Éden constitui um exemplo típico. Mas no ensaio de Montaigne havia um elemento novo: a sugestão de que o paraíso terrestre poderia ainda ter uma existência real. Os selvagens, cuja nobreza era, comparativamente, superior à nossa, não eram habitantes imaginários de um outro mundo, mas seres perfeitamente reais sobre os quais Montaigne tinha recebido informações autênticas de uma testemunha presencial fidedigna. | Pelo menos potencialmente, o conceito de homem alargava-se assim consideravelmente, e tudo leva a crer que foi precisamente nessa altura, na Europa dos finais do século XVI, que alguns pensadores começaram a colocar seriamente a questão da natureza moral do género humano no seu todo, contra o velho conceito mais restrito de natureza moral de 'nós próprios', o povo escolhido por Deus, contrapondo-se aos 'outros', os bárbaros, que eram apenas semi-homens, monstros desnaturados, animais selvagens." Edmund Leach, "An-

Na verdade, desde cedo, as conquistas, o cativeiro e a escravatura foram acompanhados de perto por muitos que, embora do lado do poder dos príncipes peninsulares, viam no modelo expansionista graves falhas ético-políticas. O dominicano Bartolomeu de Las Casas, por exemplo, foi o acérrimo "defensor dos índios"[452], apontando e denunciando as condições injustas e indignas em que viviam milhares de homens sob o jugo das metrópoles. Contactou directamente com os grandes nomes das conquistas (sabe-se que conhecia por exemplo Cortés ou Pizarro[453]), mas nem por isso deixou de ser uma voz dissonante para a história da ocupação espanhola, pois as suas denúncias e reflexões colocavam seriamente em causa a legitimidade dos seus processos. As críticas que levantou foram condensadas e colocadas por escrito no seu livro por demais conhecido e difundido em época de nascimento e explosão da imprensa, de seu título *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*[454]. Publicado em 1542, este relato expunha em tom severo o modo como a conquista e os conquistadores lidavam com os habitantes das Índias, com falto sentido ético e graves defeitos quanto à conduta que deveria sempre nortear as relações entre homens e povos. Las Casas não só releva as condições desumanas em que muitos índios viviam, denuncia os milhares de mortos que o domínio espanhol provocou, mas também coloca a tónica na denúncia dos mecanismos da "técnica de exploração colonialista"[455]. A sua avaliação baseia-se num discurso ético e teológico, mas também político e sócio-económico, e mereceu-lhe as mais estrondosas críticas pela parte da Coroa espanhola. Em Ginés de Sepúlveda, historiógrafo da Corte de Carlos V, encontrou um dos mais fortes opositores, como confirma o título do panfleto que este logo trouxe a lume: *Contra as afirmações precipitadas, escanda-*

---

thropos", *in* R. Romano (dir.), *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5: Anthropos-*Homem*, Lisboa: INCM, 1985, p. 20 (a partir de agora, abreviadamente, *Einaudi*).

[452] Cf. F. Cristóvão, "Legitimação/ilegitimidade teológica e jurídica das 'conquistas' na América Espanhola. A questão dos índios", *in* idem (dir.), *Cadernos de Literatura de Viagens* – vol. 2: *Subsídios para o Estudo dos Índios das Américas*, Coimbra: CLEPUL 3/Almedina, 2010, p. 18.

[453] Cf., H. M. Enzensberger, "Las Casas ou uma retrospectiva no futuro", *in* B. Las Casas, *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*, 2.ª ed., Lisboa: Antígona, 1997, p. 21. Para uma visão da parte do conquistador, veja-se, *e.g.*, os testemunhos de H. Cortés, *Cartas de Relación de la Conquista de México*, 5.ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1970 [1945].

[454] Em edição portuguesa, B. Las Casas, *Brevíssima...*, *op. cit*.

[455] H. M. Enzensberger, "Las Casas...", *loc. cit.*, p. 15.

losas e heréticas, que Frei Bartolomé de Las Casas fez num livro sobre a conquista das terras ocidentais Índicas, o qual mandou editar sem consentimento das autoridades[456]. Na Junta de Valladolid (1550)[457], assistia-se ao esgrimir de argumentos entre Las Casas e Sepúlveda sobre se a conquista das terras índicas e a guerra contra os nativos seria justa, ou se pelo contrário estariam, como denunciava o primeiro disputante, perante uma luta tirânica, injusta e ilegal[458].

Las Casas, formado na escola dominicana, constituía-se afinal também ele uma figura de relevo para a teorização da problemática da guerra justa, que seria uma das reflexões de fundo daquela que hoje é denominada como Escola Ibérica da Paz, com fortes polos em Salamanca (onde Las Casas também estudara), Coimbra e Évora.[459].

---

[456] Cf. *ibidem*, p. 8.

[457] Cf. F. Cristóvão, "Legitimação/ilegitimidade...", *loc. cit.*, pp. 20-21.

[458] Cf. H. M. Enzensberger, "Las Casas...", *loc. cit.*, p. 30. Cf. também K.-M. Simonsen, "Globalizando os direitos humanos. Sobre Bartolomé de las Casas e o discurso sobre o Novo Mundo", *in* H. Buescu, C. Trabuco, S. Ribeiro (coord.), *Direito e Literatura: Mundos em Diálogo*, Coimbra: Almedina, 2010, pp. 213-232; A. Losada, "Bartolomé de Las Casas: Défenseur des Indiens d'Amérique au 16e siècle", *Le Courrier de l'UNESCO*, juin 1975 (XXVIIIe année), pp. 4-10; J. A. Maravall, "Bartolomé de Las Casas: Deux principes inaliénables – la liberté et le droit d'être um homme", *Le Courrier de l'UNESCO*, juin 1975 (XXVIIIe année), pp. 11-13.

[459] Tomamos a expressão *Escola Ibérica da Paz* a partir da teorização de Pedro Calafate em torno desta época e dos autores que deram corpo à denominada Segunda Escolástica, no contexto da Península Ibérica e seus domínios ultramarinos. No âmbito do projeto intitulado *Corpus Lusitanorum de Pace: o Contributo das Universidades de Coimbra e Évora para a Escola Ibérica da Paz*, Pedro Calafate, auxiliado por um conjunto de investigadores e especialistas sob sua direção, tem dedicado uma acurada atenção ao fundo alargado de textos originais que permaneceram até há pouco tempo no silêncio dos arquivos e que são peça fundamental para a compreensão de uma época marcada pela conquista e pelo domínio de povos e homens livres, tendo em atenção as fontes em estudo. O projeto afirma-se como um contributo fundamental também para a compreensão da dinâmica universitária que se vivia à época entre as principais universidades peninsulares e oferece-se como complemento essencial ao projeto levado a cabo anteriormente por Luciano Pereña, intitulado *Corpus Hispanorum de Pace*, onde já se havia "[...] chamado a atenção para a necessidade de se proceder a um estudo criterioso da influência da chamada Escola de Salamanca nas universidades portuguesas do renascimento." P. Calafate (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)* – vol. I: *Sobre as Matérias da Guerra e da Paz*, Coimbra: Almedina, 2015, p. 13. O vol. I, acima citado, apresenta autores que versaram as matérias da guerra e da paz, a saber, Luís de Molina, Pedro Simões, António de São Domingos e Fernando Pérez; o vol. II, intitulado *Escritos sobre a Justiça, o Poder e a Escravatura*, engloba os seguintes mestres peninsulares: Martín de Azpilcueta, Martín de Ledesma, Fernão Rebelo, Francisco Suárez; o vol. III, intitulado *Da Restituição:*

A visão de Las Casas seguia no sentido de uma percepção panorâmica do movimento da expansão, ao tentar interpretar as conquistas e a dominação territorial e humana não apenas pelo óculo do colonizador, mas igualmente do colonizado.

Sobre a Propriedade e a Origem do Poder Civil (dir. Pedro Calafate e Ricardo Ventura), reúne testemunhos de Francisco de Vitoria, António de São Domingos, Pedro Simões, Fernão Pérez, Cosme de Magalhães. No esforço pertinente de divulgação de um núcleo de teorizadores peninsulares que forneceram contributos fundamentais para o desenvolvimento do designado direito internacional moderno e, consequentemente, para uma nova visão sobre a igualdade natural dos homens e seus direitos, Pedro Calafate abalançou-se ainda anteriormente na redação de uma obra complementar ao processo de fixação das fontes peninsulares da escolástica da época, oferecendo sínteses sobre o pensamento de autores como Francisco Suárez, Pedro Barbosa Homem, António Carvalho de Parada, António Vieira, Serafim de Freitas, ou Domingos Antunes Portugal, entre outros, sobre os temas da origem, natureza e finalidade do poder político, da ética da governação, do direito de resistência ativa, das relações igreja-estado, da questão da monarquia universal. Cf. P. Calafate, *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência: Doutrinas Políticas no Século XVII em Portugal*, Lisboa: Esfera do Caos, 2012. Igualmente refira-se outro preliminar estudo de Pedro Calafate, "A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – os direitos dos povos descobertos", *HPFP*, vol. II, pp. 35 ss.; bem como *idem*, "A reflexão portuguesa sobre a política nos séculos XVI e XVII", *HPFP*, vol. II, pp. 663 ss. No âmbito deste projeto, foi ainda produzido um álbum-catálogo bilingue da exposição de arte que reuniu um conjunto de ilustrações alusivas à Escola Ibérica da Paz, bem como um conjunto de fontes e textos representativos sobre o tema: P. Calafate, R. Mandado Gutiérrez, *Escola Ibérica da Paz: A Consciência Crítica da Conquista e Colonização da América* | *Escuela Ibérica de la Paz: La Conciencia Critica de la Conquista y Colonización de América: 1511-1694*, Pref. António Augusto Cançado Trindade, Exposições José Quaresma, Santander: Editorial da Universidade de Cantabria, 2014. Complemente-se também o conhecimento desta *Escola Ibérica da Paz* com as seguintes referências: N. Matsumori, *The School of Salamanca in the Affairs of the Indies: Barbarism and Political Order*, New York: Routledge, 2019; AA.VV., *The Concept of Law (*lex*) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*, Leiden-Boston: Brill, 2016; P. González, *La Escuela de Salamanca: Filosofía y Humanismo ante el Mundo Moderno*, Madrid: Verbum, 2015; S. Loureiro, *A Reconstrução da Subjetividade Coletiva dos Povos Indígenas no Direito Internacional dos Direitos Humanos: O Resgate do Pensamento da Escola Ibérica da Paz em Prol de um Novo* Jus Gentium *para o Século XXI*, Dissertação de Doutoramento em Direito, Rio de Janeiro, PUC, 2015; P. C. Freitas, "A Escola Peninsular de Direito Natural", *História do Direito...*, *op. cit.*, pp. 41 ss.; *idem*, "A escola espanhola de Direito das Gentes: Vitória e Suárez", *Portugal e a Comunidade Internacional na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa: Quid Juris, 2012, pp. 50 ss.; A. Alves, J. Moreira, *The Salamanca School*, New York-London: Continuum, 2010; A. P. B. Homem, "A Segunda Escolástica", *História das Relações Internacionais: O Direito e as Concepções Políticas na Idade Moderna*, Coimbra: Almedina, 2009 [reimpr. 2003], pp. 20 ss.; J. Antunes, "Dos Direitos do Homem aos Direitos dos Povos (Do Portugal Medieval à Época Moderna)", *Revista de História das Ideias*, vol. 14, 1992, pp. 23-56.

Segundo Enzensberger, Las Casas deverá ter sido "o primeiro a comparar os templos maias do Iucatã com as pirâmides egípcias. [...] Las Casas entendeu a cultura humana como um processo evolutivo e compreendeu que a civilização é plural e não singular. Descobriu a diferença de tempo na evolução histórica e a relatividade da situação europeia."[460]

Se o reconhecimento da dignidade humana dos povos indígenas começou desde os primeiros anos de ocupação expansionista com testemunhos incontornáveis, assentes na *praxis* colonial, como o de Bartolomeu de Las Casas, o desenvolver desta consciência acabou por fundar escola com o dominicano Francisco de Vitoria[461] e outros professores peninsulares que seguiram no seu esteio, tais como os jesuítas Luís de Molina[462] ou Francisco Suárez[463]. A reflexão aprofundada sobre a ética colonial e sobre o modo como os príncipes impunham o seu poder aos novos povos, com base em fundamentações teológico-políticas europeias, contribuiu em muito para a criação e desenvolvimento do "Direito Internacional Moderno"[464].

Um dos principais debates em que assentava a teorização salamantina era precisamente a reflexão sobre o conceito de Guerra Justa. Seria legítimo propor novas formas de organização e governação a culturas que, por muito rudimentares que

---

[460] H. M. Enzensberger, "Las Casas...", *loc. cit.*, pp. 27-28.

[461] Cf. R. Hernández Martín, op, *Francisco de Vitoria: Vida y Pensamiento Internacionalista*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995; F. Castilla Urbano, *El Pensamiento de Francisco de Vitoria: Filosofia Política e Índio Americano*, Barcelona-Iztapalapa: Editorial Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

[462] Cf. Lúcio Craveiro da Silva, "Luís de Molina", *HPFP*, vol. II, pp. 547-558.

[463] Cf. P. C. Freitas, M. Seixas, A. C. Fouto (coord.), *Suárez em Lisboa: 1617-2017 – Actas do Congresso*, Lisboa: AAFDL, 2018; G. P. Moita, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa: INCM, 2014; Pedro Calafate, "Francisco Suárez: A filosofia política de Francisco Suárez", *HPFP*, vol. II, pp. 576 ss. Veja-se também, em tradução portuguesa, F. Suárez, *De Legibus: Livro I – Da Lei em Geral*, Trad. Gonçalo Moita, Luís Cerqueira, Lisboa: Tribuna da História, 2004.

[464] Silva Dias apontou do seguinte modo para esta evidência: "O direito natural moderno teve o seu berço na Península Ibérica. E teve-o exactamente no quadro da problemática ético-política gerada pelas Descobertas. Muito antes de aprofundado e desenvolvido pelos juristas protestantes do século XVII, já conhecera um momento histórico fundamental de pesquisa e aplicação no pensamento dos teóricos hispânicos. A luta que estes travaram por um sistema de direito natural válido para todos os tempos e lugares é, propriamente falando, a luta pela invenção de um sistema de convivência humana, independente dos costumes e crenças religiosas particulares dos grupos." J. S. Dias, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, 3.ª ed., Lisboa: Presença, 1988, p. 172.

fossem, também já tinham as suas? E, caso não houvesse a aceitação desta ajuda exterior por parte dos povos selvagens, poderiam os conquistadores mover guerra contra os insurrectos? Em obras como *De Indis* (1537), ou *De Jure Belli* (1538), Vitoria reflectiu sobre os limites do poder não só dos príncipes, mas também do Sumo Pontífice, arquitectando uma argumentação que, com base na *disputatio*, se destacou como fundamental para a problematização da expansão colonialista peninsular. Pedro Caridade de Freitas assim sintetiza a importância de Vitoria: "Entre os trabalhos dos vários teólogos que se debruçam sobre o direito das gentes, os textos de Vitoria apresentam um significado especial, ao incluir dentro do conceito de direito das gentes as comunidades políticas descobertas no continente americano pelos Espanhóis independentemente de serem cristãs. Esta conceção, pela importância que assume para o desenvolvimento do direito internacional, faz com que Vitoria seja considerado o seu pioneiro moderno, já que defende a universalização do direito internacional."[465]

Segundo Pedro Calafate, não só Vitória mas uma plêiade de estudiosos que pensaram a ética do cativeiro e das conquistas pelo óculo do conquistado constituem um núcleo histórico fundamental para repensar o mundo renascentista e barroco no seu trânsito para a modernidade: "Num cômputo global, a escola peninsular, onde temos de incluir não apenas Salamanca, mas também Coimbra e Évora, nega o princípio da autoridade universal do imperador em matéria temporal; recusa a autoridade espiri-

---

[465] P. C. Freitas, *História do Direito...*, *op. cit.*, p. 42. Sobre a atualidade e relevância do legado de Vitoria, vejam-se também os estudos introdutórios de Fernando Augusto Albuquerque Mourão e de Maurizio Marchetti, na seguinte edição: F. Vitoria, Relectiones*: Sobre os Índios e sobre o Poder Civil*, Org. e Apresent. José Carlos Brandi Aleixo, Pref. Antônio Augusto Cançado Trindade, Brasília: Editora Universidade de Brasília/Fundação Alexandre de Gusmão, 2016. Também sobre a importância do legado de Suárez para a formação do direito internacional, assim nos evidencia Pedro Calafate: "O apelo à razão natural radicava num dos aspectos mais importantes da filosofia escolástica no âmbito político-jurídico: a definição de uma esfera político-jurídica em autonomia perante a fé e a revelação, fundando-a, por isso, no direito natural, como voz interior da razão, comum a todos os povos. Por isso mesmo defendeu Suárez que o poder dos príncipes pagãos não era de distinta natureza do poder dos príncipes cristãos, embora o poder temporal dos príncipes cristãos, depois da fundação da Igreja de Roma, fosse mais perfeito, exacta medida em que, tal como dissera S. Tomás, a graça não contraria a natureza, mas aperfeiçoa-a. | Foi esta postulação que permitiu à escola peninsular aprofundar uma concepção do direito natural no qual se viria a fundar a noção de comunidade internacional, pois transformava o poder e o direito à posse dos bens patrimoniais em instâncias independentes da fé, abrindo, assim, espaço para a necessidade da reciprocidade de tratamento." Pedro Calafate, *HPFP*, vol. III, pp. 46-47.

tual do papa sobre os infiéis, e não aceita o princípio jurídico que aponta para o direito de mover guerra contra os infiéis pelo simples facto de o serem [...]."[466]

2.5.3. Um precursor português para os direitos humanos: o Pe. António Vieira

> Vede agora se a Mãe de Deus, para estimar mais os Brancos que os Pretos, se deixará enganar das aparências, ou hipocrisias da cor. Lá disse Deus a Samuel que Ele não era como os homens; porque 'os homens olham para o rosto, e Deus para os corações: Homo videt ea, quae parente, Dominus autem intuetur cor [1Rs 16, 7]. Pois assim como nos olhos de Deus, assim também nos de Sua Mãe, cada um é da cor do seu coração. ANTÓNIO VIEIRA[467]

> No pensamento utópico barroco, imaginar é o desejo (ou a fome) de uma concretização do irreal em real, que é vontade (ou necessidade) de inventar e proclamar a viabilidade de um irreal mais real do que a própria realidade, por ser fundamentalmente um real ideal. [...] A utopia seria então a esperança da concretização de um sonho, criação sonhada, ou seja, uma construção de um inconsciente colectivo, gerada pelas pressões do desejo de algo superior ao real. Estaríamos, pois, perante um mecanismo de alerta para a possibilidade de construção de uma realidade idealizada, ou diante da crença na possibilidade de uma existência real melhor que, porém, só pode ser sonhada e não vivida. ANA HATERLY[468]

"Entre nós e as palavras há metal fundente"[469], dirá um dia Cesariny. Entre as palavras e Vieira disse-se a língua portuguesa como nunca se havia dito, como referiu

---

[466] Pedro Calafate, "A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – Os direitos dos povos descobertos", *HPFP*, vol. II, p. 43.

[467] *OCPAV*, t. II, vol. IX, p. 177.

[468] A. Hatherly, *Esperança e Desejo: Aspectos do Pensamento Utópico Barroco*, Ed. e Pref. Ana Marques Gastão, [Lisboa]: Theya Editores, 2016, p. 22.

[469] M. Cesariny, "You are welcome to Elsinore", *Poesia*, Ed., pref. e notas Perfecto E. Cuadrado, s.l.: Assírio & Alvim, 2017, p. 198.

António Nóvoa na apresentação à recente edição da *Obra Completa* daquele famoso jesuíta[470]. As palavras em António Vieira arquitetaram mais do que ideias: defenderam ideais. Entre a selva e a corte[471], o Pe. António Vieira encarnou o dom da palavra, mas foi igualmente um lídimo e atuante defensor da humanidade, tendo

---

[470] Vale a pena recordar o início da apresentação do empreendimento editorial que foi a publicação da *Obra Completa do Padre António Vieira*, pela voz de António Nóvoa, precisamente sobre o valor das palavras: "Tudo está nas palavras. Principalmente o silêncio. O que somos e o que gostaríamos de ter sido. O que fizemos e o que sonhámos. Vive-se de palavras e morre-se com elas, ou com a sua ausência. Somos feitos de palavras que nos prendem. São as palavras que nos libertam. A vida resume-se à procura da palavra que nem sempre encontramos. Em português, as palavras são Vieira. Ninguém, antes dele, ninguém, depois dele, fez tanto com as palavras, fez tanto pelas palavras. Sem Vieira, não teríamos a língua que temos. Sem Vieira, que seria da língua portuguesa no Brasil? Nesse difícil século XVII da nossa história, Vieira abriu e espalhou a língua portuguesa, fez dela cultura, marcou o seu lugar no mundo." António Nóvoa, "Prefácio", *OCPAV*, t. I, vol. I, p. 11. A edição da *Obra Completa do Padre António Vieira*, levada a cabo recentemente por uma alargada equipa de investigadores e especialistas de diversas áreas do saber, dirigida por José Eduardo Franco e Pedro Calafate, sob a égide da Universidade de Lisboa, trouxe a lume, em 30 vols., o conjunto alargado de textos éditos e inéditos deste incontornável jesuíta português do séc. XVII. Esta iniciativa, enquadrada no projeto denominado *Vieira Global*, tem em vista o estudo alargado e aprofundado da Vida e da Obra do Pe. António Vieira, tendo como ponto de referência base a edição das suas fontes (empreendimento já alcançado com a publicação da referida *Obra Completa*), em concertação com outros títulos de larga circulação, dirigidos ao grande público. Neste sentido, fora da edição, pelo Círculo de Leitores, da *OCPAV*, a chancela Temas e Debates tem oferecido vários títulos que reeditam alguns dos volumes concebidos originalmente naquela coleção principal (*e.g.*, P. A. Vieira, *Escritos sobre os Índios*, Dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Coord. Ricardo Ventura, Lisboa: Temas e Debates, 2016; P. A. Vieira, *Escritos sobre os Judeus e a Inquisição*, Dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Coord. Guilherme d'Oliveira Martins, José Pedro Paiva, Joana Balsa de Pinho, Lisboa: Temas e Debates, 2015). Consideramos de referência também para o estudo de Vieira os seguintes títulos publicados de igual modo ao abrigo do referido projeto global vieiriano: J. E. Franco, P. S. Pereira (dir.), *Revisitar Vieira no Século XXI: Cultura, Política e Atualidade*, 2 vols., [Coimbra]: IUC, 2020; J. E. Franco, A. S. Lemos, P. S. Pereira (coords.), *Vieira: Esse Povo de Palavras*, Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2016.

[471] Assim nos apresenta José Eduardo Franco a figura multifacetada de Vieira: "Espírito de iniciativa, capacidade de liderança, concentração mais nas soluções do que nos problemas, resiliência, assertividade, criatividade, mobilidade, eficácia, flexibilidade são alguns dos talentos que o Padre António Vieira pôs em prática em diferentes contextos, cenários geográficos, culturas e para intervir em favor de transformações de foro político, religioso, mental e social. [...] Como padre e pregador de renome o seu percurso não fica preso ao bem dizer e ao bem criticar, antes associa a palavra à intervenção." J. E. Franco (coord.), *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*, Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2009, p. 10.

mesmo ajudado à concretização de soluções para várias críticas que teceu sobre opressão e desigualdades entre os homens. Neste sentido, Vieira tem concitado, em torno do seu magistério, leituras que o apontam como um dos precursores para os direitos humanos no quadro dos autores de língua portuguesa[472].

Este que foi um dos mais acérrimos críticos da Inquisição, chegou a conseguir, com um conjunto de outros críticos deste Tribunal, a suspensão desta instituição, na década que se seguiu à sua experiência de prisão sob custódia do Santo Ofício, durante cerca de meia década[473]. Foi Vieira quem pugnou igualmente pela supressão da denominação de cristãos-novos e cristãos-velhos[474], que iria ser consagrada na lei apenas no séc. XVIII (lei pombalina de 25 de maio de 1773), e sobre a qual Ribeiro Sanches retomaria este combate do jesuíta, quando tratou aprofundadamente o tema, nomeadamente no opúsculo autógrafo intitulado *Origem da Denominação de Cristãos-Novos e Cristãos-Velhos*, de que nos ocuparemos na Parte II da presente edição[475].

---

[472] Nos últimos anos têm surgido alguns títulos que tratam a Obra de Vieira e a sua ação como subsídios para uma história dos direitos humanos, nomeadamente, H. Castro, "A problemática dos Direitos Humanos na crítica de Vieira à Inquisição", *in* J. E. Franco (coord.), *Entre a Selva...*, *op. cit.*, pp. 211-228; J. Viegas, "O Padre António Vieira e os direitos dos índios", *O Direito*, 136, n.º 5, 2004, pp. 927-997; B. C. Reis, "Política, Religião e Direitos Humanos no século XVII: Vieira, Locke e Bayle", *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 11, 1999, pp. 111-151. Ainda sobre este tópico, vejam-se as dissertações de E. F. Martins, *Os Direitos Humanos em Padre António Vieira e Fernando Pessoa: Tradição e Modernidade*, Dissertação de Doutoramento em Língua e Cultura Portuguesas, Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2016; idem, *Padre António Vieira: Precursor dos Direitos Humanos em Portugal*, Dissertação de Mestrado em Cultura Portuguesa, Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2005. Veja-se também a inclusão dos sermões XX e XXVII do Rosário, no volume dedicado aos *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (vol. 14), da coleção *OPCP*.

[473] Sobre Vieira e o Santo Ofício, cf., esp., no t. III da *OCPAV*, os vols. II (*Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*), III (*Apologia*) e IV (*Autos do Processo de Vieira na Inquisição*).

[474] Cf., esp., P. A. Vieira, *Escritos sobre os Judeus...*, *op. cit.* Na *OCPAV*, cf. t. IV, vol. II.

[475] Sob este ponto de vista, Paulo Mendes assertivamente aproxima Vieira dos direitos humanos: "Diante disso, podemos dizer que Vieira na sua crítica ao procedimento da Inquisição portuguesa representa uma voz convicta do pressuposto básico da natureza humana, e que consiste no seu direito à vida, à liberdade, à justiça, à segurança, à religião e ao reconhecimento de sua dignidade. A sua voz ecoa como demonstração de sua formação cristã, humanista e jesuítica, que argumenta em favor dos direitos humanos. O que havia escrito sobre a situação humilhante dos escravos transportados da África para os colonos do Maranhão ou do Pará também escreveu sobre os cristãos-novos

Enquanto delator da escravatura indígena[476], deixou também marca notória, por exemplo, no "Sermão da Epifania", pugnando pela igualdade humana: "Bem o pudera fazer Cristo, que é Senhor dos Senhores: mas quis-nos ensinar que os homens de qualquer cor todos são iguais por natureza, e mais iguais ainda por Fé, se creem, e adoram a Cristo, como os Magos."[477] A legislação que viria a lume sobre a liberdade dos índios acabaria por fazer ressoar os comentários antiesclavagistas do jesuíta, em especial plasmados nos casos da lei da liberdade dos índios, de 1655, de D. João IV, ou mais tarde a lei da liberdade dos índios do Pará e Maranhão, de 1680[478].

Quanto à escravatura negra, não deixou igualmente de tecer considerações sobre o estado em que eram mantidos cativos os escravos africanos, apesar de não ter sido

julgados nos tribunais da Inquisição em Portugal. O sangue do negro africano e do judeu europeu, assim como do índio nas colónias do Brasil, era de seres humanos dignos de todo o respeito." Paulo Mendes, *O Marquês de Pombal e o Perdão aos Judeus: Inquisição, Legislação e a Questão do Perdão aos Judeus com o Novo Enquadramento Jurídico Pombalino*, Lisboa: Theya, 2017, pp. 58-59.

[476] Ricardo Ventura dá-nos conta da relevância da figura do índio na Obra de Vieira: "Não sendo omnipresente, o tema do índio é absolutamente central na obra do Padre António Vieira. Ele surpreende-nos nos sermões, em exemplos e comparações ilustrativos ou em poderosas invetivas contra a cobiça, constitui um tópico central dos seus escritos proféticos e é verificável na sua epistolografia, em diferentes períodos." Ricardo Ventura, "Introdução", *OCPAV*, t. IV, vol. III, p. 14.

[477] *OCPAV*, t. II, vol. I, p. 384. Sobre a questão da escravatura é de notar que, à luz dos princípios da denominada Escola Ibérica da Paz, consideravam-se quatro títulos que legitimavam a prática esclavagista: "[...] a guerra justa; a venda voluntária da liberdade em situações de necessidade extrema, no caso dos maiores de vinte anos, podendo também um pai vender o seu filho em idêntica situação de necessidade extrema; a punição de um crime à luz do direito positivo; e um quarto título, dito 'de nascimento', à luz do qual filho de mãe escrava permanecia escravo, porque 'o parto segue o ventre'." José Eduardo Franco, Pedro Calafate, Ricardo Ventura, "Introdução", *in* P. A. Vieira, *"Cada um é da Cor do Seu Coração": Negros, Ameríndios e a Questão da Escravatura em Vieira*, Org. e Introd. José Eduardo Franco, Pedro Calafate, Ricardo Ventura, Pref. Viriato Soromenho-Marques, Lisboa: Temas e Debates, 2018, p. 20.

[478] Cf. *ibidem*, p. 34. A soberania e igualdade natural entre todos os homens e povos eram referências basilares para Vieira: "Havia, pois, da parte dos índios, como dos demais povos do mundo, uma soberania natural, uma liberdade natural e também uma igualdade natural, que tinham sido postas em causa pela tirania dos cristãos. Tais princípios fundavam-se na tradição tomista de que o domínio (de jurisdição e propriedade) era de direito humano e a fé de direito divino, e que nem a fé nem o direito divino contrariavam tal direito ao domínio que era constitutivo de todas as comunidades humanas. Por outras palavras, a distinção entre fiéis e infiéis era de direito divino; e o direito divino, que procedia da graça, não suprimia o direito humano, que procedia da razão natural." *Ibidem*, p. 35.

tão contundente nas suas críticas e ter aberto para esta um caso de exceção[479]. Na verdade, não se pode deixar de ver neste jesuíta também um homem do seu tempo, sendo sempre necessário matizarem-se as leituras que fazem de António Vieira um defensor dos direitos humanos. Ainda assim, voltando ao "Sermão da Epifania", lega-nos dos mais eloquentes passos da sua época sobre a dignidade humana, independentemente de raça ou cor: "As Nações, umas são mais brancas, outras mais pretas, porque umas estão mais vizinhas, outras mais remotas do Sol. E pode haver maior inconsideração do entendimento humano nem maior erro do juízo entre homens, e homens, que cuidar eu que hei de ser vosso Senhor, porque nasci mais longe do Sol, e que vós haveis de ser meu escravo, porque nascestes mais perto?"[480]

A marca de Vieira fica bem expressa, acima de tudo, nesse caminho para uma utopia universalista, patente na sua conceção de Quinto Império, onde todos os homens e nações, em especial judeus e ameríndios, se preparavam para viver em paz e concórdia, sob o signo da fraternidade do Reino de Cristo consumado sobre a Terra. Esta "utopia católica" idealizada por Vieira acabaria, ela própria, alvo da Inquisição[481]. É que, na verdade, sobre o alto desígnio desse projeto-esperança tinha o mesmo Vieira a clara perceção de ser aquela uma proposta ousada, mas em que o jesuíta profundamente acreditava: "Se é sonho eu durmo, se é loucura estou louco, e em qualquer destas suposições, quando não haja de ser felicidade verdadeira para todos, basta que seja alívio e consolação para mim."[482]

---

[479] Sobre esta particularidade do pensamento de Vieira assim ressalvam Franco, Calafate e Ventura: "Apesar desta posição, que aos olhos do nosso tempo pode ser considerada por alguns como discutível, Vieira revelou-se um duro crítico das condições sub-humanas, em que viviam e trabalhavam os escravos, sendo por isso um ousado e corajoso defensor da humanização do trabalho escravo e um empenhado paladino do respeito por critérios éticos na gestão dos cativeiros e na sujeição ao trabalho. Percebe-se nas entrelinhas dos seus sermões, das suas cartas e dos seus relatórios que desejaria que não houvesse escravatura: esse é um dos pontos relevantes do seu pensamento utópico, embora o seu compromisso com a Restauração e a afirmação de Portugal como potência internacional o levasse a seguir uma estratégia de pragmatismo político e económico, e a batalhar para que se respeitasse uma moldura ética no uso de escravos. Tal moldura deveria assentar no valor inalienável da justiça, que tinha o direito por objecto." *Ibidem*, p. 17.

[480] *OCPAV*, t. II, vol. I, p. 383.

[481] Cf. J. E. Franco, "Uma utopia católica sob suspeita...", *loc. cit*., pp. 139-151.

[482] *OCPAV*, t. I, vol. III, p. 194 (Carta 335: A Duarte Ribeiro de Macedo, 31 de maio de 1672). Veja-se também P. Pinto, *António Vieira Precursor do Vaticano II: As Matérias da* Clavis *Merecedoras de um Concílio Geral*, Prior Velho: Paulinas, 2019.

3. ADVENTO PARA OS DIREITOS DO HOMEM

3.1. Da tónica no Estado à tónica no Indivíduo

Vemos assim aparecer, na segunda metade do século XVII, várias concepções quanto à natureza e legitimidade do Estado, concepções que oscilavam entre dois pólos extremos: a do Estado justificado na medida em que assegura e promove a defesa da liberdade individual e propicia as condições de uma existência racional, única verdadeiramente humana – Spinoza; a do Estado consubstanciado com uma pessoa sagrada, cuja actuação tem um só controlo – o da sua própria consciência, inspirada directamente por Deus, único a quem o soberano tem que dar contas – Bossuet.
Triunfou momentaneamente a tese de Bossuet, na pessoa de Luís XIV; a de Spinoza deveria esperar pelo século XVIII para que lhe fosse dada uma realização parcial na grande transformação que se adivinhava. BENTO DE JESUS CARAÇA[483]

Le problème historique des droits de l'homme, entendu dans la rigueur du terme, n'est pas celui de l'identification littérale des sources d'une idée qui nous renvoie en dernier ressort à la Bible et aux stoïciens – ou s'il l'est, c'est au titre des conditions premières du développement qui a conduit sur la longue durée occidentale à redéfinir le fondement de toute légitimité à partir de l'individu. Le problème est celui de la mutation théologico-politique qui a bouleversé ensemble depuis le XVIe siècle les conditions effectives de l'exercise du pouvoir et les conditions intelectuelles de la détermination de sa substance et des ses fins. La souveraineté de l'État, d'un côté, la représentation des individus de l'autre côté: les deux lignes de pratique et de pensée puisent à la même origine; elles se déploient en parallèle et c'est leur conjonction qui formera l'élément explosif de la Révolution française. MARCEL GAUCHET[484]

[483] B. J. Caraça, "A Cultura Integral do Indivíduo – Problema central do nosso tempo", *Cultura e Emancipação [1929-1933]*, Porto: Campo das Letras, 2002, p. 109.

[484] M. Gauchet, *La Révolution...*, *op. cit.*, p. 15.

Numa famosa pintura da autoria de Emanuel de Witte, datada de 1680, que ilustra o interior da sinagoga portuguesa de Amsterdão[485], observa-se um espaço tranquilamente frequentado, num ambiente devoto e familiar, com algumas crianças representadas em primeiro plano, nas franjas de uma celebração, que configura o motivo central da tela. Dois cães surgem também representados à esquerda, neste plano. Mulheres e homens envoltos nas suas capas e de cabeças cobertas com chapéus ou mantos preenchem todo aquele espaço religioso. Certamente parte destes homens e mulheres será conhecedora do clima de intolerância alimentado em terras sefarditas, bem como de uma diferenciação marcante, que mantinha sob o signo da suspeita judeus convertidos à fé cristã: a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos introduzida em terras lusas no tempo de D. Manuel. Ali, homens provenientes do território mais ocidental da Europa encontram oportunidade para professarem a sua fé, numa terra considerada lugar privilegiado para a liberdade religiosa durante o denominado Século de Ouro da república unificada dos Países Baixos e numa época em que o sectarismo religioso campeia no amplo espaço convulsionado do continente europeu[486].

Cá fora, a poucas ruas de distância daquele local de culto, situa-se a grande Praça Dam. Alguns anos antes de De Witte representar em tela o ambiente daquela frequentada sinagoga, Johannes Lingelbach captava também a óleo, em 1656, a ambiência de um dos locais mais frequentados daquela famosa cidade e fundamental porto de mar, com saída para as principais rotas comerciais da época. No quadro designado *Praça Dam com a nova Câmara em construção*[487], o cenário daquele amplo espaço urbano transmite-nos hoje pictograficamente a importância de um lugar de comércio e interculturalidade. À direita o porto de mar, na sua azáfama, com um sem-número de intervenientes partindo e chegando. Por todo o espaço público repartem-se inúmeras figuras aparentando diversas proveniências, nomeadamente negociantes muçulmanos de turbante alto à direita, ao centro em capa rubra um representante provavelmente ibérico, entre outras personagens diversas, caracterizando um quadro cosmopolita, sob a azáfama do comércio, num espaço de liberdade.

---

[485] Emanuel de Witte, *Interior da Sinagoga Portuguesa de Amsterdão*, 1680. Amsterdão, Rijksmuseum.

[486] M. Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1997 [repr. 1999].

[487] Johannes Lingelbach, *Praça Dam com a nova Câmara em construção*, 1656. Amsterdão, Amsterdam Museum.

À semelhança do que teria sido Lisboa no séc. XVI, Amsterdão era agora um dos lugares mais movimentados do Ocidente, fulcral porto de mar onde se davam intensas trocas comerciais e aonde acorriam negociantes que faziam a ponte com os diversos territórios do domínio marítimo holandês e de outras potências à época, e de onde partiam influências e bens para os mais diversos pontos do globo[488]. Enquanto a maior parte da Europa vivia o denominado "Século de Ferro", que deixaria marcas permanentes no entendimento político-religioso do Ocidente, com terminantes repercussões políticas, sociais, económicas e culturais, a Holanda era já terra de emancipação e Amsterdão o lugar central onde batia o coração da liberdade religiosa.

Na verdade, a região da Holanda constituía uma espécie de enclave da liberdade religiosa no seio da territorialidade europeia por onde havia passado a fúria da *grande rutura cristã*. Enquanto o catolicismo se acantonava nos países europeus mediterrânicos e o protestantismo demarcava, de modo geral, as regiões a norte, a Holanda afirmava-se como um território de modernidade (ou de heresia, sob o prisma da ortodoxia), onde os homens surgiam quotidianamente lado a lado, não se apartando em termos religiosos, sociais, culturais[489]. Judeus portugueses, huguenotes franceses e alemães, entre outros homens que buscavam a paz para as suas consciências na vivência exterior plena do espí-

---

[488] Para uma perspetiva abrangente sobre esta época em particular, cf. J. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall – 1477-1806*, New York: OUP, 1995, esp. cap. II, "The Early Gloden Age, 1588-1647", e cap. III, "The Later Golden Age, 1647-1702".

[489] Verifica-se a "originalidade da sociedade holandesa" na superação de uma sociedade de ordens por uma sociedade de classes desde logo na primeira metade do séc. XVII, constituindo-se assim como "a mais 'moderna' entre todas as sociedades europeias e antecipa a que se generalizou no século XIX: a sociedade em que o dinheiro é colocado acima de tudo, que confere lugar reduzido à religião assegurando a tolerância, que rejeita as restrições em matéria económica e faz reinar a burguesia sobre uma massa de trabalhadores assalariados mais ou menos mal pagos." G. Livet, R. Mousnier (dir.), *História Geral da Europa*, vol. II: *A Europa desde o Início do Século XVI ao Final do Século XVIII*, Mem Martins: Publicações Europa-América, s.d., p. 421. Esta moderna característica da sociedade holandesa do século XVII é abordada em exposição que trouxe ao público obras-primas da pintura holandesa da época, que apresentam em convivência, lado a lado, à semelhança do famoso quadro *A Ronda da Noite*, de Rembrandt, regentes, comerciantes, religiosos, e outras figuras representativas daquele período: "Together they illustrate the story of the collective citizenship that is so typical of the Netherlands. They serve as a reflection for us, because the relationship they had back then forms the basis for our modern-day standards and social interaction." A exposição, intitulada *Portrait Gallery of the Golden Age* (em exibição no Hermitage Amsterdam, desde 2014), pretende igualmente transmitir a importância dada pelos holandeses aos princípios da liberdade e da igualdade (www.hollandersvandegoudeneeuw.nl/en/exhibition).

rito religioso, encontravam ali um importante reduto, onde haveriam de se embacelar, para futuro florescimento, as raízes do direito à liberdade religiosa.

A imposição de uma fé única nos quadros governativos de reinos e impérios organizados socialmente em estamentos, mas constituídos pela natural diversidade dos homens, seria colocada à prova em especial pela ativação do gatilho luterano. Quinhentos e Seiscentos foi um tempo de mudanças profundas na cosmovisão político-religiosa ocidental. Da complexidade historiográfica que preside à caracterização deste período de transição, haveriam de eclodir as sementes de novos valores para a Contemporaneidade.

A história das ideias políticas neste período é testemunha privilegiada das tensões crescentes entre o poder temporal e o poder espiritual[490]. Figuras como Nicolau Maquiavel[491],

---

[490] Cf., *e.g.*, I. Banond, "Poder real e razão de Estado na teoria quinhentista do Estado", *História das Ideias Políticas*, Cascais: Princípia, 2014, pp. 87 ss.

[491] Nicolau Maquiavel (1469-1527) é considerado "o fundador da ciência política no sentido moderno, um realista positivo que já não pretende derivar a política da teologia mas da sua experiência de alto funcionário." J.-B. Duroselle, *História da Europa*, Lisboa: Círculo de Leitores/Publicações Dom Quixote, s.d., p. 202. *O Príncipe*, tratado escrito no quadro da sua época, foi durante muito tempo interpretado como uma obra defensora de um realismo sem escrúpulos, não considerando os meios para se atingirem os fins em política, bem como menosprezando a autoridade papal e clerical. Desta leitura descontextualizada surgiria a noção designada de "maquiavelismo político", sendo o seu autor arrastado também por um entendimento parcial e distorcido do seu propósito último. De facto, e de acordo com David Martelo, o sucesso de *O Príncipe* será também devida a três vantagens comerciais: o facto de ter um título curto e sugestivo; de ser um livro pouco extenso; de ter causado escândalo. Aponta este tradutor português do Florentino: "Com estes três condimentos, O Príncipe tornou-se uma obra apetecível e de fácil acesso, ofuscou todas as outras peças escritas pelo seu autor e contribuiu para uma visão frequentemente distorcida do seu pensamento, designadamente dando pouco realce às suas preferências republicanas e ao seu amor à liberdade." Acrescente-se ainda que "é imprescindível ter em consideração que O Príncipe resultou da vontade de Maquiavel intervir na política florentina e italiana do seu tempo, pelo que se viu forçado a realçar o único instrumento (um príncipe) que parecia poder ser eficaz nas conturbadas circunstâncias da política italiana daquela época." David Martelo, "Estudo Introdutório", Maquiavel, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, s.l..: Edições Sílabo, s.d., p. 20. Para o flutuante significado da expressão do designado "maquiavelismo" na atualidade e sua relação com a obra do Florentino, veja-se A. Bento (org.), *Maquiavel e o Maquiavelismo*, Coimbra: Almedina, 2012. Para uma tradução desta fundamental obra da ciência política em língua portuguesa, veja-se Maquiavel, *O Príncipe*, Trad. Diogo Pires Aurélio, Lisboa: 11-17, 2015. Para a receção de Maquiavel em Portugal, torna-se fundamental o conhecimento do trabalho de M. Albuquerque, *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa: Ensaio de História das Ideias Políticas*, Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, 1974 (revisitação e atualização do tema em *idem*, "A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa: Novos contributos para a história das ideias

ou Jean Bodin[492] fornecerão o aporte teórico para renovadas propostas na arquitetura dos poderes. Outros como Lutero promoverão no terreno, entre as consciências, as vias alternativas para a reconfiguração das mentalidades e das estruturas político-religiosas e sócio-culturais. Da implosão da *respublica christiana*, e do consequente afastamento progressivo entre *trono e altar*, no quadro das denominadas guerras religiosas e de sucessão entre os sécs. XVI e XVII, descobria-se terreno favorável para a afirmação de uma nova realidade política: o conceito de indivíduo e seus direitos. Marcos diplomáticos político-religiosos como o Édito de Nantes (1598) ou a designada Paz de Vestefália (1648), dados no quadro em apreço, haveriam de se tornar referências num percurso em abertura para uma nova era, de florescimento e afirmação da consciência individual no seio soberano do Estado-Nação. Ainda que se assista a recuos consideráveis durante o séc. XVII, nomeadamente com a revogação do Édito de Nantes, através do estabelecimento do Édito de Fontainebleau (1685), que retomava de modo oficial as perseguições aos huguenotes, o caminho no plano das ideias encontrava-se progressivamente mais aplanado para o advento da era dos direitos do homem[493].

---

políticas em Portugal", *in* J. Miranda (coord.), *Estudos em Honra de Ruy de Albuquerque*, vol. 2 (2 vols.), Lisboa-Coimbra: FDUL/Coimbra Editora, 2006, pp. 221-274.)

[492] Isabel Banond considera Jean Bodin (1530-1596) como "representante acabado da consolidação do Estado moderno", bem como "um dos marcos determinantes do pensamento europeu. As suas ideias estão na base do desenvolvimento do jusdivinismo europeu, cujos contornos nele não estão ainda totalmente presentes pela ligação que mantém com o passado e, especialmente a ligação aos ancestrais que declaram a submissão do rei a 'diversas leis humanas de todos os povos'. A intangibilidade da propriedade privada é outra característica que retira ideias de jusdivinismo, sem mais, a Bodin." I. Banond, *História...*, *op. cit.*, p. 91. Quanto ao surgimento dos emblemáticos *Seis Livros da República* (1576), esta estudiosa da história das ideias políticas fez notar o seguinte: "As guerras de religião determinam o tipo de pensamento e as atitudes políticas que é necessário levar a cabo, centrando-se numa doutrinação de poder político forte, inquestionável e inultrapassável na tomada de medidas eficazes para superar as divisões por elas proporcionadas. Só a monarquia absoluta e o seu governante hegemónico podem garanti-lo. Assim, o pensamento político do autor dos *Seis Livros da República* pode ser traduzido por um esforço intelectual para incorporar a ideia moderna de soberania política, num plano à parte e superior às controvérsias teológicas do século XVI." *Ibidem*, p. 93. Sobre a receção de Bodin no mundo ibérico, veja-se o acurado estudo de M. Albuquerque, *Jean Bodin na Península Ibérica: Ensaio de História das Ideias Políticas e de Direito Público*, Lisboa: Centro Cultural Português, 1978.

[493] Cf., *e.g.*, A. P. Monahan, *The Circle of Rights Expands: Modern Political Thought After the Reformation: 1521 (Luther) to 1762 (Rousseau)*, McGill-Queen's University Press, 2007.

3.2. Do jusnaturalismo ao jusracionalismo

> Estamos hoje tão habituados, pelo menos na teoria do direito privado, a ouvir falar de direitos subjetivos, a equiparar o direito (na sua aceção subjetiva) a um poder de vontade garantido a certo sujeito, que nos custa a crer que tal noção tenha tido um começo. O direito subjetivo é uma das tais figuras que nos parecem inevitáveis na dogmática jurídica. Porém, a noção de direito subjetivo nem sempre fez parte do arsenal teórico dos juristas. Ela foi sendo construída pouco a pouco, até atingir a sua fase de perfeição com os jusracionalistas. ANTÓNIO MANUEL HESPANHA[494]

No contexto de Seiscentos, com prolongamento e resultados manifestos em Setecentos, desenvolveram-se fundamentais debates em torno do jusnaturalismo, para os quais contribuiu em grande medida a escolástica peninsular, assente na ligação em permanência entre a teologia, o direito e a moral, numa "conceção unitária do saber", conforme nos aponta António Pedro Barbas Homem[495]. Na verdade, sob a égide do direito natural, que confirmava a lei eterna estabelecida por Deus, encontravam-se os princípios que deveriam presidir à organização jurídico-política da vida dos homens e das sociedades da época. Note-se, no entanto, que, nesta época, como noutras, o entendimento da noção de direito natural, princípio permanente por garantia divina, não resulta numa doutrina uniforme, antes manifestando-se em cambiantes diversos (jusnaturalismos).

No quadro de uma diferenciação que consideramos necessária para o nosso tema, abalançamo-nos a fazer um breve excurso, tão claramente quanto o consigamos alcançar, em torno das definições de direito natural e de jusnaturalismo, bem como em torno da sua radical diferença.

---

[494] A. M. Hespanha, *Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um Milénio*, Coimbra: Almedina, 2015 [reimpr.], pp. 318-319.

[495] A. P. B. Homem, "Do direito natural aos direitos do homem", in *idem*, C. Brandão (orgs.), *Do Direito Natural aos Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2015, p. 76. Clarifica este estudioso: "A época é a dos teólogos juristas, isto é, de teólogos que se ocupam de temas jurídicos, debaixo da justificação de que o direito positivo se encontra vinculado ao direito natural e que esta ordem jurídica assenta na lei eterna instituída perpetuamente por Deus sobre todas as coisas, segundo a síntese tomista." *Ibidem*.

Simone Goyard-Fabre apresenta-nos do seguinte modo o seu entendimento de "jusnaturalismo", em correlação com o conceito de direito natural: "Le jusnaturalisme n'est pas une doctrine unitaire et homogène. Il s'est formé et a evolué dans um champ de bataille où foisonnent les divergences et les débats, les objections et les réponses, les oppositions et les lignes de partage. Les nuances mêmes qui existent entre les pères fondateurs et leurs épigones montrent que la question du droit naturel est, comme par nature, une question controversiale que l'activité reflexive et critique ouvre à une quête inachevée puisque, par essence, il n'existe pas de controverse close."[496] No mesmo sentido Truyol y Serra avaliza que "o jusnaturalismo é uma atitude intelectual geral que se manifestou històricamente sob várias formas."[497] O debate entre correntes internas foi permanente, muitas vezes inconciliável e promoveu a diversidade de perspetivas, sob o grande chapéu comum do Direito Natural[498].

Apesar da dificuldade manifesta em encontrar para este conceito uma definição satisfatória[499], avançamos propondo que o direito natural é Direito segundo o qual

---

[496] S. Goyard-Fabre, *Les Embarras Philosophiques du Droit Naturel*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 13.

[497] A. Truyol y Serra, *Fundamentos...*, *op. cit.*, p. 14. Continua o mesmo autor: "Mas em qualquer das suas manifestações o jusnaturalismo afirma a existência de princípios jurídicos que, dimanando da própria natureza, são universalmente válidos, e afirma, além disso, que tais princípios podem ser conhecidos pelo homem e devem por este ser materializados no direito positivo. Quando, portanto, o direito positivo se lhes oponha, carecerá de validade. O mais importante problema do jusnaturalismo consiste em averiguar quais são estes princípios objectivamente dados." *Ibidem*.

[498] Luís Cabral de Moncada ilustra que, falar sobre o direito natural "como de um tema uno, é alguma coisa como colocar os ouvintes diante de uma montanha de problemas filosóficos, esmagadora e maciça, como o próprio problema do absoluto e da metafísica; seria o mesmo que colocar, de repente, diante dos olhos de alguém, a curta distância, o texto de um pesado *in-fólio* em caracteres microscópicos, sem respeitar as condições de perspectiva nem de tempo necessárias para a sua visão e leitura inteligente pelo leitor." L. C. Moncada, "A caminho de um novo Direito Natural", *Estudos de Filosofia...*, *op. cit.*, vol. II, p. 126.

[499] Por exemplo, na perspetiva da filosofia, André Santos Campos releva que a expressão *direito natural* "tem operado como abrigo conceptual a teorias tão díspares entre si na história da filosofia que se afigura tarefa porventura impossível determinar quer um seu conteúdo unívoco, quer uma só área disciplinar da filosofia em que releve exclusivamente. Com efeito, a variação e a interdisciplinaridade dos próprios usos da expressão legitimam como sua problemática fundamental ora a dúvida acerca da própria existência de uma 'tradição de direito natural' (ou 'jusnaturalista'), ora a dificuldade em encontrar um traço distintivo que seja comum a todos os usos filosóficos da expressão."

os princípios reguladores de tudo o que existe, seja uma comunidade política, os homens na sua individualidade, ou a natureza no seu conjunto, se extraem da lei eterna garantida por Deus, através da capacidade humana em encontrar, por meio da razão, a ordenação primacial que preside a toda a realidade[500]. Porém, a ideia de direito natural levanta, precisamente, a partir da sua definição, o seu clássico problema. Nas palavras de António Maria M. Pinheiro Torres, o problema do direito natural "consiste essencialmente em saber se, para além ou acima dos múltiplos sistemas positivos de cada povo e de cada época, existe ou não um conjunto de princípios superiores dotados de validade eterna e universal, uma série de preceitos justos e verdadeiros para todos os povos e para todas as épocas."[501] Mas, à parte deste problema (que nem sequer se coloca, para os cultores do positivismo jurídico, que nega perentoriamente a perspetiva jusnaturalista), a definição geral da ideia do direito natural não escapa, contudo, aos diferentes matizes que caracterizam o amplo historial do conceito, nas mais distantes épocas e dentro de quadros históricos específicos[502].

André Santos Campos, "Direito Natural", *in* A. Marques, D. P. Aurélio (coords), *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, 1.ª série, 2012: http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/wp-content/uploads/2019/07/Direito-Natural.pdf.

[500] De acordo com Paul Hazard: "O direito natural nasce duma filosofia: a que nega o sobrenatural, o divino, e substitui pela ordem imanente da natureza a acção e vontade pessoais de Deus. Procede ainda duma tendência racional que se afirma na ordem social: a cada ser humano são ligadas certas faculdades inerentes à sua definição, e com elas o dever de as exercer segundo a sua essência. Vem, por fim, dum sentimento: a autoridade que, pelo interior, regula arbitrariamente as relações dos súbditos e do príncipe, e que, pelo exterior, não leva senão às guerras, deve ser rejeitada e substituída por um direito novo, donde talvez saia a felicidade: um direito político que regula as relações dos povos, com o fim de que eles próprios dirijam os seus destinos. O direito das gentes..." P. Hazard, *A Crise da Consciência Europeia (1680-1715)*, Trad. e notas Óscar de Freitas Lopes, Lisboa: Edições Cosmos, 1948, p. 210.

[501] A. M. P. Torres, *Considerações acerca do Direito Natural*, 2.ª ed., Pref. Pedro Soares Martinez, Coimbra: Wolters Kluwer Portugal/Coimbra Editores, 2010, p. 13.

[502] Sobre esta questão, ressalva Truyol y Serra: "É importante, para uma valorização de conjunto da problemática jusnaturalista, distinguir com clareza entre o *direito natural*, considerado como conjunto de princípios da convivência humana fundados na própria natureza do homem como ser social, e as teorias *jusnaturalistas*, como tentativas de formulação do direito natural levadas a efeito pelos homens no transcurso da história." A. Truyol y Serra, *Fundamentos de Direito Natural*, Lisboa, Sept. dos n.os 28, 29 e 30 do *Boletim do Ministério da Justiça*, 1952, p. 41. Para uma breve exposição diacrónica sobre o tema, Cf. *idem*, "A Ideia de Direito Natural na Tradição Filosófica

Não é, portanto, de acordo com Paulo Ferreira da Cunha, o Direito Natural um tópico que se trate com facilidade, como também não o são "todos os diferentes infra-tópicos que nele se agregam, ou em que se analisa". Contudo, sendo esta uma "aporia complexa", torna-se necessário ter dela consciência[503]. Para isso, a par do conceito de Direito Natural, é necessário destrinçar a noção de jusnaturalismo, e discernir desde logo que não são uma e a mesma coisa.

De acordo com este estudioso, o Direito Natural é "uma realidade do mundo jurídico"[504], que deve ser considerada de "carácter eminentemente dialético e metodológico"[505], "permanente interrogação, instância problematizante, crítica do direito positivo"[506]. Em suma, "é verdadeiro Direito, não é moral, nem religião, nem ética, nem normatividade total que poderia conduzir a existência pessoal de quem o adoptasse e seguisse."[507] Por seu lado, o jusnaturalismo é teoria, ou conjunto de teorias, uma vez que é um *–ismo*: "*Ismo* não ideológico, felizmente, mas com algumas características comuns aos demais *ismos*, designadamente a impossibilidade de completa identificação com a totalidade do real e da verdade. Um *–ismo* é apenas um ponto de vista. Logo, é uma teoria."[508] Em suma, e mais uma vez não nos abstendo da voz própria de Ferreira da Cunha, o jusnaturalismo "é o conjunto de teorias jusfilosóficas advogando o Direito Natural"[509]. Neste sentido, a distinção entre Direito Natural e jusnaturalismo está em que "uma coisa é o *ser* e outra a *teoria do*

---

do Ocidente (História do Direito Natural)", *Fundamentos...*, *op. cit.*, pp. 21-40; A. M. P. Torres, *Considerações...*, *op. cit.*

[503] Cf. P. F. Cunha, "Direito Natural e Jusnaturalismo: Teste a alguns conceitos difusos", *O Direito*, 133, 2001, II, p. 309.

[504] *Ibidem*, p. 303.

[505] *Ibidem*, p. 308.

[506] *Ibidem*, p. 309.

[507] *Ibidem*, p. 303. O *Dicionário da Academia* dá-nos a seguinte definição de "direito natural" (cf. "direito²"): "[...] complexo de regras jurídicas ideais, baseadas no bom senso e na equidade, que são comuns a todos os homens." *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*, Uma realização da Academia das Ciências de Lisboa e da Fundação Calouste Gulbenkian, 2 vols., Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa/Editorial Verbo, 2001.

[508] P. F. Cunha, "Direito Natural e Jusnaturalismo...", *loc. cit.*, p. 312.

[509] *Ibidem*.

ser. O Direito Natural é a coisa, e o jusnaturalismo, os diferentes jusnaturalismos, são teorizações a propósito dessa entidade."[510]

Será, portanto, nesta base que se apontam dissensões em torno do Direito Natural desde a Antiguidade, no pensamento político platónico e aristotélico, subsidiado pelos contributos de outros autores coevos, com os devidos e importantes prolongamentos na escola estoica e na jurisprudência romana. Segue-se o período escolástico, assente no contributo determinante do pensamento cristão, a consolidar-se na escolástica peninsular, por meio da anteriormente enunciada Escola Ibérica da Paz. No seio do jusnaturalismo seiscentista e setecentista, agora em consideração, expressam-se de igual modo tendências diversas de explicação do Direito Natural, face à novidade que constituiu a primazia da razão, tornando-se mesmo possível gizar diferentes épocas indicativas dentro da denominada *escola moderna do direito natural* (ou *escola clássica do direito natural*)[511]. Entre outros, o contributo destes autores tornou-se decisivo para a eclosão subsequente do pensamento liberal consubstanciado em propostas concretas de governação nesta linha. Até então, e apesar de a presente escola ter preparado caminho neste sentido, os seus teorizadores permaneceram na linha de defesa do poder régio absoluto[512]. Não obstante este compasso de espera, o legado da Escola Moderna do Direito Natural lançou as bases para a transformação do pensamento jusnaturalista de um significado estritamente de matriz teológica, a uma interpretação assente em princípios racionalizantes. Assim destaca Paul Hazard esta capital alteração, do direito natural aos direitos naturais do homem:

---

[510] *Ibidem*, p. 315. Da pertinência do Direito Natural para Paulo Ferreira da Cunha: "O Direito Natural não é um trunfo ou uma muleta a que se recorra quando a lei falha ou a queremos subverter. É, tem de ser, uma presença omnipresente em todo o Direito. Assim como (falando agora do vício mental oposto) seria inconcebível uma ordem jurídica em que não houvesse direito positivo, mas somente Direito Natural." *Ibidem*, p. 305.

[511] Cf. A. M. P. Torres, *Considerações...*, *op. cit.*, p. 14. Por exemplo, em proposta de Zília Osório de Castro, numa primeira fase, correspondem-lhe as escolas de Samuel Pufendorf e Christian Wolff; numa segunda fase, os contributos de Jean-Jacques Burlamaqui e Emer de Vattel. Zília Osório de Castro identifica ainda estas fases com *gerações*: a primeira relativa aos magistérios de Pufendorf e Wolff, a segunda aos de Burlamaqui e Vattel. Cf. Z. O. Castro, "Cultura e Ideias do Liberalismo", *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 12, 2000, p. 20 ss.

[512] Cf. *ibidem*, p. 24. Sobre este tema, veja-se também *idem*, "Constitucionalismo vintista: Antecedentes e pressupostos", *Cultura: História e Filosofia*, t. 6, 1986, pp. 597-651.

> "Lei de Deus, lei da natureza... Esta dupla fórmula não foi inventada por Grócio; serviu muito antes dele; a Idade Média já a conhecia. Onde reside, pois, o seu carácter de novidade? Porque será que ela é criticada, condenada pelos autores? Porque encontra tão grande retumbância?
> A novidade consiste na separação dos dois termos, que vai aparecendo; na sua oposição, que tende a afirmar-se; numa tentativa de conciliação tardia, que só por si já supõe a ideia de ruptura. Consiste principalmente no sentimento a que nos referimos atrás, ainda obscuro e já muito forte: a guerra, as violências, a desordem, que a lei divina não reprime, não tolera e até justifica graças a obscuros desígnios, todos estes males de que sofremos, talvez uma lei humana os venha adoçar, abolir. E é assim que se passa, pedindo desculpa por tanta ousadia, da ordem da Providência à da Humanidade."[513]

Hugo Grócio encontrará lugar de destaque neste contexto, enquanto ponto de transição entre as épocas enunciadas, como veremos em seguida. A sua obra jurídico-filosófica pode ser interpretada como o prelúdio da escola moderna do direito natural, que contribuirá em grande medida para as emergentes teorias setecentistas de direitos.

3.1.1. Grócio e a "bíblia do jusnaturalismo racionalista"

> [...] o que acabei de dizer seria relevante se pudéssemos supor (o que podemos fazer com delicadeza) que não existe Deus, ou que as questões humanas não lhe dizem respeito [...]. HUGO GRÓCIO[514]

O autor do famoso *Mare Liberum* (1609) – a que o português Frei Serafim de Freitas respondeu com o seu *De Justo Imperio Lusitanorum Asiatico* (1625), e que, mais tarde, John Selden viria a contribuir para este debate com o título *Mare Clausum* (1635) –, foi também o autor de uma das obras que maior influência exerceu na reela-

---

[513] P. Hazard, *A Crise da Consciência Europeia: 1680-1715*, Trad. Óscar Lopes, Lisboa: Imprensa da Universidade de Lisboa, 2018, pp. 211-212.

[514] *De Jure Belli*..., "*Prolegomena*", 11. Tradução de S. V. Tůma, *A Neutralidade Portuguesa no Século XVIII: De Hugo Grócio à Acção Política e Diplomática*, Tese de Doutoramento em História – História Moderna, [Lisboa-Paris]: FLUL/Université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne, 2010, pp. 136-137.

boração do pensamento jusnaturalista. Saía dos prelos, em 1625, da autoria de Hugo Grócio[515], a obra denominada *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres*[516] – segundo Paulo Merêa, a "bíblia do jusnaturalismo racionalista dos séculos XVII e XVIII"[517].

Na senda do pensamento desenvolvido pela Escola Ibérica da Paz, Hugo Grócio dará importantes contributos para um renovado entendimento jusfilosófico, bem

---

[515] Hugo Grócio (1583-1645) (ou Huig(h), ou Hugeianus de Groot), na sua obra *De iure belli ac pacis* (1625), fixa a sua perspetiva jusnaturalista afastando-se da leitura teológico-moral escolástica. O contributo de Grócio surge no esteio do entendimento veiculado pelo pensamento ibérico acerca das teorias da guerra justa e sustentado na sua experiência como jurista, adequando ao campo do direito a reflexão já desenvolvida no campo teológico. Neste sentido, o tratado *De Jure Belli* grociano é considerado o marco inaugural do direito internacional, tendo, no entanto, beneficiado da reflexão que o antecedeu: "Atribui-se a H.G. a cisão entre o direito natural e a moral, sendo ele, por isso, designado por 'pai do direito natural'. Contudo a sua originalidade, se é que teve alguma, esteve em tornar vaga e imprecisa uma doutrina que, desde a Idade Média, se apresentava solidamente delineada porque apoiada sobre um sistema metafísico coerente." M. Alves de Oliveira, "Grócio (Hugo)", *EVSXXI*, vol. 13, col. 1262. Para uma suma biográfica de Grócio, veja-se a introdução de Richard Tuck à edição H. Grotius, *The Rights of War and Peace*, b. I, Ed. and with an Introd. by Richard Tuck, From the ed. by Jean Barbeyrac, Indianapolis: Liberty Fund, 2005, esp. pp. XII ss. Sobre o importante legado de Grócio, tenha-se em conta o fundamental ensaio de P. Merêa, *Suárez, Grócio, Hobbes*, 1941 (esp. cap. "Grócio", pp. 41-67). Sobre a escola de Grócio, veja-se P. C. Freitas, *Portugal e a Comunidade...*, *op. cit.*, pp. 70 ss. Damos nota ainda que, apesar de ter ficado especialmente conhecido pelas obras escritas no campo jurídico, Hugo Grócio foi na verdade um "verdadeiro humanista", tendo também laborado como "poeta, historiador, apologeta, escriturista, teólogo". M. Alves de Oliveira, "Grócio (Hugo)", *loc. cit.*, col. 1262.

[516] Para uma edição recente (não existe versão em língua portuguesa), veja-se a seguinte tradução, a partir de Jean Barbeyrac: H. Grotius, *The Rights of War and Peace*, *op. cit*. Consulte-se também o trabalho original de Barbeyrac na seguinte edição: H. Grotius, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, Nouvelle Trad. par Jean Barbeyrac, 2 vols., Caen: Université Centre de Philosophie Politique et Juridique, 1984. De acordo com Richard Tuck, a obra *De Jure Belli* resulta do desenvolvimento dos argumentos expostos em *De Indis*, com especial relevo para a exploração da analogia entre estados e indivíduos. Cf. R. Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order From Grotius to Kant*, New York: OUP, 1999, p. 95.

[517] P. Merêa, *Suárez, Grócio, Hobbes...*, *op. cit.*, p. 9. Obra reeditada recentemente, em conjunto com outros escritos do autor: P. Merêa, *Sobre a Origem do Poder Civil: Estudos sobre o Pensamento Político e Jurídico dos Séculos XVI e XVII*, Introd. e selecção Miguel Nogueira de Brito, Fixação e organização do texto José Manuel Merêa Pizarro Beleza, Coimbra: Tenacitas, 2003. Também publicado em P. Merêa, *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*, Pref. Mário Júlio de Almeida Costa, Nota Introdutória José Manuel Merêa Pizarro Beleza, Lisboa: INCM, 2004, pp. 297-350. Seguiremos, no entanto, a edição *princeps*, de 1941.

como vem desenvolver a noção de direito internacional público, sendo por isso apontado como um pioneiro e o seu pai fundador[518]. Apesar de a sua obra dever em muito à escolástica peninsular o seu gérmen, Grócio dedica-se à sistematização e reinterpretação deste legado, desenraizando-o da circunscrição teológica e moral, donde inicialmente emerge, e desenvolvendo-o em sentido racionalizante[519].

Ficará para a história do pensamento ocidental a célebre frase de Hugo Grócio, segundo a qual sustenta que "existiria Direito Natural ainda que Deus não existisse"[520]. Apesar da polémica que tal afirmação possa suscitar, em especial se for considerada fora do contexto em que se insere, e sendo reconhecido ao seu autor

---

[518] Cf. G. Vecchio, "Grócio e a fundação do Direito Internacional", Sept. *Scientia Juridica*, Braga: Livraria Cruz, 1961.

[519] Sobre a fundação do Direito Internacional por Grócio, refere Pedro Caridade de Freitas: "A obra dos teólogos-juristas da Escola Peninsular de Direito Natural inspira autores posteriores, como Hugo Grócio, pelo que o seu trabalho está na génese de institutos do moderno direito internacional. | Ressalve-se, no entanto, que Vitoria e Suárez não tratam de forma exaustiva e sistemática o direito das gentes, como fará Grócio; antes procuram responder às questões suscitadas na época, nomeadamente a origem do poder e a interferência papal no poder temporal, a relação entre os Espanhóis e os povos índios das Américas, os direitos e deveres dos Espanhóis no 'Novo Mundo' e a legitimidade de fazer guerra contra os índios." P. C. Freitas, *História do Direito...*, *op. cit.*, pp. 42-43. Sobre a dificuldade de execução do Direito Internacional, relembra-nos Luís Cabral de Moncada: "É facto sabido que de entre os múltiplos aspectos da vida e conduta humanas o das relações entre os povos e os Estados tem sido, em todos os tempos, o mais difícil de submeter à disciplina do direito." L. C. Moncada, "Será possível um verdadeiro Direito Internacional?", *Estudos...*, *op. cit.*, vol. II, p. 203. Para uma aproximação entre o contributo grociano e a escolástica peninsular, veja-se também o recente estudo de P. E. B. Macedo, *Catholic and Reformed Traditions in International Law: A Comparison Between the Suarezian and the Grotian Concept of* Ius Gentium, Cham (Switzerland): Springer, 2017.

[520] Sofia Valdez Tůma, oferece a seguinte tradução do referido passo: "[...] o que acabei de dizer seria relevante se pudéssemos supor (o que podemos fazer com delicadeza) que não existe Deus, ou que as questões humanas não lhe dizem respeito [...]" (*De Jure Belli...*, "*Prolegomena*", 11). S. V. Tůma, *A Neutralidade Portuguesa...*, *op. cit.*, pp. 136-137. Valdez Tůma sugere ainda: "A lei natural era assim inata a cada indivíduo e residia na mente de cada um." *Ibidem*, p. 137. Este passo causou alguma perplexidade entre as autoridades da época, sendo que Grócio acabou por suprimi-lo em nova edição, fazendo então derivar a lei natural novamente da lei divina e não apenas da observação racional do mundo físico: "Consentia novamente que a lei natural poderia ser deduzida não da necessária constituição do mundo físico, mas da palavra proferida diretamente de Deus à humanidade." *Ibidem*, p. 139.

inegável filiação religiosa[521], não deixa de ser expressão da rutura proposta pela Escola de Direito Natural Moderno, que virá a contribuir com os seus fundamentos para as transformações em curso[522]. Ao mesmo tempo, irá alargar fronteiras para além da problemática local a que atendiam os teorizadores peninsulares (que se confrontavam em especial com o caso das relações entre as potências ibéricas e os povos e territórios por elas dominados) e suscitar uma abordagem global, permitindo o alargamento para uma visão universal do tema. Daí a sua importância como autor capital numa ponte gizada entre a Escola Ibérica da Paz e a denominada Escola Moderna do Direito Natural.

Neste sentido, a projeção da obra de Grócio, comparativamente com a de Suárez, por exemplo, será muito maior, uma vez que, como sustenta Paulo Merêa, "não obstante a escassa originalidade das suas doutrinas fundamentais, era êle que representava o género mais adequado ao momento europeu, pela actualidade do

---

[521] Refira-se que Hugo Grócio escreve, na prisão, a obra intitulada *De Veritate Religionis Christianae* (Amstelodami: ex Officina Elzeviriana). A obra foi vertida para latim, em prosa, pelo próprio em 1627; inicialmente foi escrita na sua língua materna, sob forma de poema: *Bewijs van den waren Godsdienst*. Cf. J. A. M. K. I., "Grotius, Hugo", *The New Encyclopedia Britannica in 30 volumes, Macropædia*, 15th ed., Chicago-London-Toronto-Geneva-Sydney-Tokyo-Manila-Seoul-Johannesburg: Encyclopaedia Britannica/William Benton/Helen Hemingway Benton, 1974, vol. 8, p. 432. Hugo Grócio esteve exilado por motivos religiosos. O seu pai era protestante e Grócio aderira ao calvinismo. No entanto, destaca-se o seu espírito de tolerância: "As a theologian his ideal was the early Chistian community, and Grotius was not only in close contact with Protestant theologians but also counted Catholic priests among his many friends. A considerable body of his correspondence with eminent contemporaries has survived. | His enduring fame stems from his *De Jure Praedae* and *De Jure Belli ac Pacis*, which form the basis of modern international law. Their principal merit may in their syntesis of the ideas of older writers and thinkers. His chief innovation was his insistence that nations are bound by natural law, which he considered to be independent of God and based on man's own nature." *Ibidem*.

[522] Contudo, Giorgio del Vecchio apontou para o facto de esta paradigmática frase de Grócio ter os seus antecedentes: "Mas é de notar que esta hipótese já tinha sido formulada, com intuito dialéctico, nos mesmos termos, por outros pensadores, especialmente por S. Gregório de Rimini (no séc. XIV), e tinha sido amplamente discutida, entre outros, por Francisco Suárez (*De legibus ac Deo legislatore*, L. II, C. VI, § 3), em que Grócio muito provàvelmente se inspirou." G. Vecchio, "Grócio...", *loc. cit.*, p. 7. Não obstante, continua Del Vecchio: "A tendência para tornar as questões científicas e filosóficas (compreendidas as relativas ao direito é à política) independentes de premissas teológicas estava em voga, havia pelo menos dois séculos, sendo precisamente um fator característico daquela revolução geral do pensamento que se chama Renascimento. Grócio portanto não iniciou, mas confirmou essa tendência; aquela sua explícita declaração, todavia, tem certa importância, que ninguém poderia negar, na história da filosofia do direito." *Ibidem*.

tema versado, pela sua feição humanista e anti-escolástica, e pelo largo público a que se dirigia."[523] Acrescenta ainda o estudioso: "A tudo isto acrescia ser Grócio já ao tempo um nome universal."[524] Neste sentido, se Grócio encontra lugar de destaque no quadro de fundação do Direito Natural Moderno, dando o mote para a subsequente época jusracionalista, não se devem, porém, obnubilar os contributos que a escolástica peninsular fornecera, também no sentido de terem sido determinantes para a obra grociana.

Esta centralidade consagrada a Grócio na passagem entre o denominado jusnaturalismo clássico e o jusnaturalismo moderno, e o seu importante contributo com vista a um entendimento racionalizante do direito natural, que auxiliará na elaboração das teorias setecentistas de direitos, não deve deixar porém de ser complementada com as posições tomadas pelo humanista noutros escritos da sua obra, como sendo, por exemplo, o *De Indis*[525], ou o já referido e sobejamente conhecido *Mare Liberum*. Perseguindo objetivos estratégicos com vista ao reforço do domínio europeu dos mares, em especial por parte da sua terra natal – a Holanda –, Grócio visou diretamente as potências ibéricas, promovendo contra as mesmas uma verdadeira campanha de descrédito e de combate a tal imperialismo, que se fazia justificar em nome da Cristandade, mas que afinal se movia no sentido de uma busca mesquinha pelo enriquecimento destas potências e usurpação do domínio legítimo dos lugares e povos conquistados, votando-os a um estado de escravatura[526].

---

[523] P. Merêa, *Suárez, Grócio, Hobbes...*, *op. cit.*, p. 42.

[524] *Ibidem*.

[525] Para a integração liminar deste escrito na economia da Obra de Grócio, transcrevemos o apontamento de Richard Tuck: "His ideas were embodied in a treatise which he always referred to as *De Indis*, but which its nineteenth-century editor entitled *De iure praedae*. It was to remain in manuscript for some three centuries, only being discovered in a sale of the De Groot Family papers in 1864. It was then realised that Chapter XII of the work had been prepared separately for publication as the famous *Mare Liberum*, at the express request of the East Indies Company in November 1608, who wished to influence the Peace negotiations then in progress. (The book actually appeared in 1609.) It was also realized that much of Grotius's major work, the *De Iure Belli ac Pacis* of 1625, had been developed from this early essay [...]. Some fragments of Grotius's working papers for *De Indis* survive, which show that he was interested in contrasting his own views with those of Victoria; but in general (it is fair to say) he was not well versed in the modern scholastic literature." R. Tuck, *The Rights...*, *op. cit.*, p. 81.

[526] Cf. S. V. Tůma, *A Neutralidade...*, *op. cit.*, esp. o cap. "O processo Grociano" (dedicado em particular às acusações contra os portugueses), pp. 95 ss.

Entre diversas acusações feitas a portugueses e espanhóis, uma das mais gravosas era a do tratamento bárbaro e inumano para com os povos dominados. Aponta Sofia Valdez Tůma, sobre a acusação de Grócio aos portugueses em particular, que "ficar cativo dos portugueses foi considerado, por Grócio, um destino menos desejado que a morte, tão dolorosa era a expectativa dos suplícios e torturas que os aguardavam."[527] Esta "marca de inumanidade"[528] que caracterizava o temperamento dos portugueses, bem como por extensão o modelo de procedimento ibérico na sua totalidade, não podia afinal ser aceite[529].

O discurso de Grócio visava diretamente as políticas ibéricas de dominação dos mares e dos territórios indígenas, alegando o direito natural desses povos à liberdade, não podendo estes serem subjugados pela forma que o faziam portugueses e espanhóis. Não obstante, o autor, que é tido como ponto de passagem fundamental para a época das primeiras fundamentações dos direitos, mantém ainda, na

---

[527] *Ibidem*, p. 99.

[528] *Ibidem*.

[529] Diz-nos Sofia Valdez: "Grócio ao tentar provar serem os portugueses e os espanhóis povos excepcionalmente cruéis, intolerantes, traidores e tirânicos, revelou a quinta-essência do 'mal político' no mundo. Para Hugo Grócio, o império luso-espanhol converteu-se na encarnação do mal. Era assim revelada a natureza bestial e diabólica do andrógino ibérico que teve um dia a pretensão de se tornar divino. O inimigo dos holandeses e da humanidade era escândalo vivo, tornando-se assim conveniente aniquilá-lo. | Do ponto de vista grociano, homens de tal índole, despidos de qualquer semelhança com Deus ou com a humanidade, deveriam ser relegados para uma classe inferior e transferidos para o serviço daqueles que eram virtuosos. Consequentemente, era permitido destruir estes homens, de forma a prevenir a execução do mal como para servir de exemplo. Grócio defende a punição do corpo, segundo ele, justamente infligida aos que se regem por uma má conduta e que impedem a execução da justiça. Justificará a guerra dos holandeses contra os portugueses até a totalidade da quantia em dívida ser saldada." *Ibidem*, pp. 101-102. No seguimento, a autora aponta que este *modus operandi* proposto por Grócio faz-se decalcar dos modelos de conduta seguidos pela Inquisição, em especial para os acusados de sodomia. A tese desta autora visa precisamente explorar uma interpretação da corporeidade atribuída aos organismos políticos da época em apreço, tomando para tal, e nesta parte da dissertação em particular, a imagem da Monarquia Ibérica em questão, como uma encarnação do andrógino, funcionando os dois reinos, Portugal e Espanha, como os dois elementos conjuntos desta especial representação que nos é dada deste a Antiguidade Clássica como um ente neutral e total, e que no seguimento da tradição bíblica, por obra do pecado original, se desdobra em feminino e masculino, sendo, a partir de então, as suas tentativas de reunificação no todo inicial encaradas como afronta manifesta e condenável à ordenação divina. Neste sentido, Portugal e Espanha são vistos como uma união andrógina, logo, condenável.

sua literatura de afronta ao domínio peninsular dos mares, a defesa da escravidão natural proposta por Aristóteles.

De igual modo, o autor que é correntemente apontado como pioneiro do Direito Internacional terá de ser cuidadosamente interpretado enquanto um precursor dessa fundação. De facto, segundo Del Vecchio, talvez as palavras iniciais do seu tratado tivessem sido as mais lidas (que ele fez seguir das máximas clássicas), mas o certo é que, se o tratado for lido por inteiro, o espírito da época ressoa e o autor apenas tem passagens mais humanizantes para o final da obra. Esses passos são também apenas de teor moral, não tendo o seu autor vertido esses pontos em ciência jurídica, pelo que não legitima essas causas[530].

De qualquer das formas, tem sido atribuído a Grócio esse lugar-charneira, no sentido da emergência das teorias de direitos subjetivos, também na justa medida em que a partir da reflexão jurídica sobre o enquadramento alargado dos estados se permitiu a reflexão conjunta e concertada das relações entre potências e povos de todo o orbe, contribuindo para a reconfiguração das relações internacionais[531]. Naquela enunciação da lei natural acabou por radicar também a aproximação entre os homens. Para Richard Tuck, o contributo de Grócio para as teorias de direitos, que em breve se anunciariam, passou, portanto, também por este principal ponto: "Since [...] his general theory then involved him in attributing comparable rights to *private* individuals, he equipped the modern liberal rights theories which he had launched with a far-reaching account of what agents can do one another, both in a state of nature and in the international arena."[532]

Neste sentido, a expressão "bíblia do jusnaturalismo racionalista", que tomámos de Merêa, ajuda-nos precisamente a ilustrar este lugar-charneira em que Grócio se posiciona, ainda com um pé na escolástica, mas caminhando definitivamente, em processo de secularização, para a afirmação do racionalismo, que outros, muito em breve, confirmarão de forma terminante[533].

---

[530] G. Vecchio, "Grócio...", *loc. cit.*, p. 9.

[531] Cf. L. Lobo-Fernandes, "Grócio e a regra do interesse: Liberalismo complexo e a reconstrução da teoria das relações internacionais", *Relações Internacionais*, n.º 36, dezembro 2012, pp. 61-72.

[532] R. Tuck, *The Rights...*, *op. cit.*, p. 108.

[533] Como veremos mais à frente, Grócio foi lido atentamente, também em Portugal, por exemplo por Tomás António Gonzaga, que o segue em alguns passos para o seu *Tratado de Direito Natural*, mas promovendo certo distanciamento em determinados pontos e indicando-o expressamente: "Sendo

3.1.2. Uma escola moderna do direito natural

> Aussi, postuler que le droit naturelle moderne se caracterize par sa 'racionalité', c'est mettre en evidence la révolution de la raison humaine dans sa transformation du droit en 'raison juridique', c'est-a-dire en façon de penser et de concevoir le droit a priori.
> JUSTIN KISSANGOULA[534]

Entre Seiscentos e Setecentos assiste-se ao desenvolvimento da teorização dos direitos subjetivos, que alcançará o seu epígono revolucionário universalizante em França, no último quartel do séc. XVIII. Hobbes, Locke, Spinoza, Montesquieu, Voltaire, Hume, Rousseau são apontados como figuras maiores na contextualização e desenvolvimento do caminho para os direitos do homem neste período preparatório, tendo avançado com propostas fundamentais no âmbito das ideias políticas e filosóficas para a questão, conforme abordaremos liminarmente nos próximos subcapítulos. De resto, a importância destes autores para o contexto teórico de fundamentação histórico-filosófica das modernas teorias de direitos tem sido amplamente evidenciada[535].

Não obstante esta importância correntemente atribuída às figuras maiores do pensamento político e filosófico de transição entre a época moderna e a época contemporânea, merecem igual consideração outros teorizadores que, apesar de *grosso modo* menos referenciados neste percurso, compõem igualmente a plêiade dos au-

---

pois o princípio do Direito Natural a vontade de Deus, não podemos subscrever a opinião de Grócio, em quanto afirma que, se não houvesse Deus, ou êle não cuidasse das cousas humanas, sempre haveria Direito Natural. Esta doutrina repugna à piedade, pois é supor que além de Deus há outro ente, a quem tenhamos obrigação de obedecer, e com quem Deus tivesse a necessidade de se conformar." T. A. Gonzaga, *Obras Completas de Tomás Antônio Gonzaga* – vol. II: *Tratado de Direito Natural* | *Carta sôbre a Usura* | *Minutas* | *Correspondência* | *Documentos*, Ed. crítica M. Rodrigues Lapa, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Instituto Nacional do Livro, 1957, p. 62.

[534] Justin Kissangoula, "Jusnaturalisme", *DDH*, p. 571.

[535] Para algumas análises particulares de aproximação entre estes autores mais destacados e as modernas teorias de direitos, veja-se, *e.g.*, H. Syse, *Natural Law, Religion, and Rights: An Exploration of the Relationship Between Natural Law and Natural Rights, with Special Emphasis on the Teachings of Thomas Hobbes and John Locke*, South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2007; M. Villey, "Nascimento e proliferação dos direitos humanos no século XVII", *O Direito e os Direitos Humanos*, *op. cit.*, pp. 137-163; D. Gloor, *Voltaire et les Droits de l'Homme*, Centre International d'Étude du XVIII[e] Siècle, 2008; K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scotish Enlightenment,* Cambridge-New York-Melbourne: CUP, 1996.

tores que debateram a questão do direito natural em transição desde uma perspetiva teológico-moral para o campo jurídico, por via da razão.

Justin Kissangoula dá-nos conta que, após uma primeira etapa jusnaturalista, do *direito natural clássico* ("o Direito por excelência", caracterizado pela sua "naturalidade", sistematizado por Aristóteles e vulgarizado por Tomás de Aquino[536]), segue-se uma segunda etapa, da *escola moderna do direito natural* ("Il s'agit d'une réflexion sur les fondements du droit appliqué et applicable, à savoir le droit naturel classique."[537]). Esta segunda etapa realçará como fundamento do direito o primado da razão, suplantando o primado de Deus e alavancando uma cisão inédita no campo jurídico: direito subjetivo e direito objetivo[538]. Grócio deu o mote para esta cisão, Pufendorf seguiu na mesma linha racionalizante, ajudando a afastar progressivamente o entendimento jurídico da vida dos homens de uma perspetiva teológico-moral[539].

Originalmente em Latim, uma das obras principais de Samuel Pufendorf foi *De Jure Naturae et Gentium* (1672)[540]. Este autor esteve na origem de uma escola

---

[536] Cf. Justin Kissangoula, "Jusnaturalisme", *DDH*, p. 571.

[537] *Ibidem*.

[538] Do seguinte modo explana Kissangoula: "Désormais, le droit n'est plus un, mais deux: droit subjectif d'un côté et droit objectif de l'autre. Et c'est le droit objectif, fruit de la raison humaine, laquelle s'extériorise par la *potestas*, qui fonde le droit subjectif. Aussi, postuler que le droit naturel moderne se caractérise par la 'racionalité', c'est mettre en évidence la révolution de la raison humaine dans sa transformation du droit em 'raison juridique', c'est-à-dire en façon de penser et de concevoir le droit *a priori*. Le droit n'est plus le produit de la résolution des litiges entre parties, il deviant philosophique et universel." *Ibidem*.

[539] Cf. K. Haakonsen (ed.), *Grotius, Pufendorf, and Modern Natural Law*, Aldershot: Ashgate, 1999.

[540] Barbeyrac foi o divulgador de Samuel Pufendorf (1632-1694), tendo traduzido esta obra de Pufendorf para o francês, edição que teve grande circulação: *Le Droit de la Nature et des Gens*. Jean Barbeyrac (1674-1744) foi um jurisconsulto francês que verteu para a sua língua Grócio e Pufendorf, possibilitando uma maior divulgação das mesmas, bem como as dotou de comentários próprios: *Le Droit de la Nature et des Gens*; *Les Devoirs de l'Homme et du Citoyen*; *Le Droit de la Guerre et de la Paix*. Em Portugal, a difusão do pensamento de Pufendorf ocorreu também por meio da obra de Jean Barbeyrac, seu tradutor e divulgador. José da Cunha Brochado dá já testemunho de Pufendorf numa das suas cartas, datada de 14 de maio de 1701. Cf. J. C. Brochado, *Cartas*, Seleção, prefácio e notas de António Álvaro Dória, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1944, pp. 127-129. Diz Brochado ao seu destinatário: "No primeiro navio mandei a V. M. o Pufendorf que escreveu sôbre o direito natural e das gentes, e que V.M. deseja ver. Êste autor falou de tudo, mas não aprofundou tudo. Fala mais como homem de erudição que como homem de jurisprudência." Em seguida entra em confronto com a teoria do direito natural de Pufendorf: "[...] êste autor, com sua licença, não sabe o que diz." Silva Dias indica que foi precisamente

particular dentro da mais abrangente Escola do Direito Natural. De acordo com Mário Reis Marques, a escola de Pufendorf assentava na combinação entre Grócio (realismo) e Hobbes (voluntarismo): "É nítida a tentativa deste autor de conciliar o realismo intelectualista de Grócio com o voluntarismo de Hobbes. No que respeita à fundamentação do direito natural, ressalta a associação (sincretismo antropológico) do *appetitus societatis* do autor do *De jure belli ac pacis* com a *imbecillitas* do criador do *Leviathan*. O sistema jurídico é fundado fora da dogmática-teológica, isto é, na natureza das coisas e nas leis da humana *ratio*."[541] A obra de Pufendorf é também relevante para a distinção entre "a ciência da *lei natural*, a ciência da *lei civil* e a ciência da *teologia moral*." Clarifica-nos Mário Reis Marques o contributo de Pufendorf para a divergência entre a lei divina e os direitos naturais:

> "A esta última, de que a Revelação é a fonte, incumbiria tratar dos deveres sociais e individuais do cristão, já que as outras duas apresentam uma natureza e fontes diversas. O direito natural, que brota da razão e afirma os deveres humanos gerais como condição de uma vivência comunitária, move-se no âmbito dos *entia moralia* e, por isso, fora dos quadros da teologia. Devido à sua natureza não substancial e à sua necessidade de objectivação nos *entia physica*, este direito, cujo sentido é a instituição da ordem e da harmonia entre os homens, aparece conexionado com a *natura rerum* e com a história. Finalmente, a lei civil, ditada pela autoridade do legislador, é o comando a que se subordinam os súbditos em determinado Estado concreto. Em suma, enquanto os direitos natural e positivo se dirigem, no plano dos fins, à vida terrena, e por conseguinte, à conduta exterior dos homens, a lei moral (teologia moral) dirige-se ao coração e à vida ultraterrena."[542]

---

pela mão de Brochado que o *Tratado de Direito Natural* de Pufendorf terá chegado a Portugal. Cf. J. S. Dias, *Portugal e a Cultura Europeia...*, *op. cit.*, p. 152. Verney colocará em evidência o seu valor para o estudo da ética, em simultâneo com Grócio, ainda que com as devidas ressalvas: "Mas estes são autores difusos e somente próprios para os mestres, e ambos hereges, ainda que comummente os leiam todos." L. A. Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2018, p. 442 (*OPCP* – vol. 27: *Primeiro Tratado Pedagógico*, coord. Adelino Cardoso). Tomás António Gonzaga segue-o de perto, em latim, no seu *Tratado de Direito Natural*. Refere-se a Pufendorf como "doutíssimo". Segue-o em alguns pontos (cf., *e.g.*, no *Tratado de Direito Natural*, *op. cit.*, p. 93), mas rejeita-o noutros, como veremos.

[541] M. R. Marques, "O Liberalismo e a Codificação do Direito Civil em Portugal: Subsídios para o Estudo da Implantação em Portugal do Direito Moderno", Sept. de *Suplemento ao Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, vol. XXIX, 1987, p. 55.

[542] *Ibidem*, pp. 58-59.

Na senda destes dois teóricos de referência para o séc. XVII, outros complementaram e desenvolveram esta época de grandes mudanças jusfilosóficas. Wolff[543] pertencerá ainda à denominada primeira geração de autores, no lastro de Pufendorf, no entanto, apresentando uma perspetiva menos conservadora. Uma segunda geração identificada por Zília Osório de Castro terá como figuras de maior destaque Burlamaqui[544] e Vattel[545].

---

[543] Christian Wolff (1679-1754) foi, em grande medida, um divulgador de Leibniz e Spinoza.

[544] Jean-Jacques Burlamaqui (1694-1749) é natural de Genève. As suas obras principais são *Principes du Droit Naturel* (1747) e *Principes du Droit Politique* (1751). Sobre o seu legado jusfilosófico, Zília Osório de Castro destaca: "Burlamaqui seguiu, nas grandes linhas, o magistério de Pufendorf, mas inflectiu-o no sentido de restringir a autoridade do rei e, simultaneamente, de conceder à nação reais possibilidades de garantir o controlo do exercício do poder soberano. Para isso, tornou obrigatória a consulta do povo em todos os casos extraordinários que implicassem desrespeito pelas leis fundamentais e reconheceu à nação a faculdade de criar uma assembleia para apreciar esses mesmos casos. E, deste modo, o discípulo, apesar de assumir inteiramente os ensinamentos do mestre, na definição da soberania como, e apenas, um poder e uma vontade únicos referidos à pessoa do soberano, encarou as leis fundamentais, não só enquanto garantias do exercício legítimo da soberania real, mas como expressão da liberdade da nação [...]." Z. O. Castro, "Constitucionalismo vintista...", *loc. cit.*, p. 11. Burlamaqui encontrou em Portugal a tradução da sua obra pela mão de José de Caetano de Mesquita e Quadros (*Elementos do Direito Natural*, 1768). Johann Gottlieb Heinecke (1681-1741) igualmente encontrou em Portugal espaço de divulgação. A sua obra *Elementa Philosophiae Moralis* (1757?) foi traduzida por Bento José de Sousa Farinha (*Elementos de Filosofia Moral*, 1785). Contudo, Heinécio (como era portuguêsmente conhecido), em conjunto com Pufendorf e Tomasius, constituía uma linha mais individualista, não tão aceite em Portugal. Wolff e o Barão de Martini seriam os que teriam maior aceitação no nosso país, por serem mais consentâneos com o anti-individualismo característico do *polizeistaadt*, com o despotismo régio e com o "jusnaturalismo que pelo seu profundo eticismo jurídico e pelos seus métodos lógicos era ainda o que mais se aproximava da própria Escolástica." C. Moncada, "O 'Idealismo Alemão' na História da Filosofia do Direito em Portugal", Sept. *Boletim do Instituto Alemão*, vol. VIII, 1938, pp. 13-14, *apud* P. C. Freitas, *Um Testemunho na Transição para o Século XIX: Ricardo Raimundo Nogueira (Análise Histórico-Jurídica)*, Coimbra: Almedina, 2005, p. 46, n. 52. Não obstante, Heinécio (*De Jure Nat.*) é seguido por Tomás António Gonzaga, no seu *Tratado de Direito Natural* (cf. p. 65).

[545] Emer de Vattel (1714-1767) foi discípulo de Leibniz e de Wolff. A sua principal obra intitulou-se *Direito das Gentes, ou Princípios da Lei Natural Aplicada à Conduta e aos Negócios das Nações e dos Soberanos*. Fundamental também no quadro da época da escola de direito natural moderno terá sido Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), que, de acordo com Adelino Cardoso, "é simultaneamente um dos mais influentes instauradores da modernidade e aquele em que algumas das linhas orientadoras da racionalidade moderna são submetidas a forte crítica, abrindo novas possibilidades na construção da modernidade." A. Cardoso, "Leibniz e o autoquestionamento da modernidade", *in* Adelino Cardoso, Bruno Barreiros (coord.), *O Labirinto da Harmonia: Estudos*

> Não canto coisas antigas. / Bem melhores são as modernas. / Agora reina Zeus, que é novo. / Outrora era Cronos o soberano. / Vai-te, Musa antiquada! TIMÓTEO DE MILETO[546]

> A consciência jurídica do mundo assemelha-se a uma árvore ciclópica e milenária, de cujos galhos nodosos rebentam os densos ramos e, deles, a floração dos direitos. Quando em vez, as flores legais emurchecem sob o implacável calor do tempo e a ventania evolucionista e revolucionária, oriunda das carências sociais, agita as ramagens e as faz rolar para o solo poroso, onde são transformadas em adubo e absorvidas pelas raízes poderosas e insaciáveis. JAYME DE ALTAVILLA[547]

Setecentos foi o largo palco de debate para a emergência das revoluções. Um importante ponto fucral de chegada e de partida para diversos temas fundamentais do pensamento ocidental que vinham sendo burilados pela modernidade e que encontraram nesta época o seu balanço e sistematização, abrindo para novos desenvolvimentos, por meio da vaga revolucionária que encarnou[548].

---

sobre Leibniz, Lisboa: BNP/CHAM, 2016. Sobre a receção de Leibniz em Portugal, cf., em síntese panorâmica, A. B. Teixeira, "Leibniz e o pensamento português", *ibidem*.

[546] Timóteo de Mileto (sécs. V-IV a.C.), frg. 20 Page. Cf. *Hélade*, p. 389.

[547] J. Altavila, *Origem dos Direitos dos Povos*, 3.ª ed., São Paulo: Edições Melhoramentos, 1963, p. 7.

[548] O projeto da modernidade, em elaboração desde o séc. XVI, trata-se, para Boaventura de Sousa Santos, em perspetiva sócio-cultural, de um projeto "ambicioso e revolucionário", mas "muito complexo", por isso dado a "desenvolvimentos contraditórios", e que claramente integra a noção de direitos humanos. Cf. B. S. Santos, "Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade", *O Estudo da História: Boletim*, n.º 10-11 (II série): *A Revolução Francesa e os Direitos do Homem*, Lisboa: Associação dos Professores de História, 1989-90, p. 20. Para este sociólogo, o projeto da modernidade estrutura-se em dois pilares fundamentais, a regulação e a emancipação, sob cada um deles se desenvolvendo três princípios, do seguinte modo: "Os direitos humanos são parte integrante do projecto da modernidade. O projecto sócio-cultural da modernidade é um projecto ambicioso e revolucionário capaz de infinitas possibilidades e, como tal, muito complexo e sujeito a desenvolvimentos contraditórios. Assenta em dois pilares fundamentais, o pilar da regulação e o pilar da emancipação. São pilares, eles próprios, complexos, cada um constituído por três princípios. O pilar da regulação é constituído pelo princípio do Estado, cuja articulação se deve principalmente a Hobbes; pelo prin-

Temas como a liberdade ou a tolerância foram largamente evidenciados, contribuindo em muito também para a afirmação dos direitos naturais que emergem da consciência jusracionalista espoletada no seio da Escola Moderna do Direito Natural, com prolongamento no século setecentista. No entanto, decorrente desta escola e dos seus teóricos, que, como já referido, não avançaram com propostas de governação garantes de direitos, mantendo-se coniventes com o despotismo esclarecido (Pufendorf, por exemplo, serviu como autor fundamental para sustentar governações nessa linha), outros assumiram abertamente a via para a contemporaneidade. Será, então, no campo das ideias políticas que a elaboração jusfilosófica anterior irá desenvolver as suas hipóteses teóricas, que em breve seriam também testadas na prática pelo fervor das revoluções.

Partindo da ideia ficcionada de estado de natureza, elaborada como uma situação anterior à criação da sociedade, cada homem na sua individualidade seria dotado de direitos naturais (ou seja, direitos não sociais), deduzidos não da natureza social do homem, mas da sua natureza racional, natureza essa anterior a todas as construções de direitos elaboradas em sociedade, portanto a todas as comunidades políticas. Desta forma seria esta mesma natureza racional (e os direitos emanados a partir dela) que atribuiria validade moral e política às leis positivadas. A elaboração desta mitologia das origens dos direitos é o resultado dos contributos

---

cípio do mercado, dominante sobretudo na obra de Locke; e pelo princípio da comunidade, cuja formulação domina toda a filosofia política de Rousseau. Por sua vez, o pilar da emancipação é constituído por três lógicas de racionalidade: a racionalidade estético-expressiva da arte e da literatura, a racionalidade moral-prática da ética e do direito; e a racionalidade cognitivo-intrumental da ciência e da técnica. Como em qualquer outra construção, estes dois pilares e seus respectivos princípios ou lógicas estão ligados por cálculos de correspondência. Assim, embora as lógicas de emancipação racional visem, no seu conjunto, orientar a vida prática dos cidadãos, cada uma delas tem um modo de inserção privilegiado no pilar da regulação. A racionalidade estético-expressiva articula-se privilegiadamente com o princípio da comunidade, porque é nela que se condensam as ideias de identidade e de comunhão sem as quais não é possível a contemplação estética. A racionalidade moral-prática liga-se preferencialmente ao princípio do Estado na medida em que a este compete definir e fazer cumprir um mínimo ético para o que é dotado do monopólio da produção e da distrubuição do direito. Finalmente, a racionalidade cognitivo-instrumental tem uma correspondência específica com o princípio do mercado, não só porque nele se condensam as ideias de individualidade e da concorrência, centrais ao desenvolvimento da ciência e da técnica, como também porque já no século XVIII são visíveis os sinais da conversão da ciência numa força produtiva." *Ibidem*, pp. 20-21.

teóricos de diversos autores da época das Luzes, que ajudariam à transição entre os denominados direitos naturais e os direitos do homem[549].

3.2.1. O *Deus sive Natura* de Spinoza

> Depois deste seculo finalmente veio o seculo da Politica; começou-se a vêr a tendência geral para o estudo da Politica, e começárão a apparecer os grandes, e os maiores Publicistas, que ainda hoje avultão, e se respeitão: Hobbes, com o seu Tratado do Cidadão; Grocio com a sua grande obra dos Direitos da guerra, e da paz; Puffendorfio, com os vastissimos, e profundissimos escriptos do Direito Natural e dos Direitos das Gentes; tudo isto vazado nos moldes do velho, e ingratamente ignorado, e sepultado Hespanhol Domingos Sôto, no pezado volume Da Justiça e do Direito. Com estes principios se começou a tratar mais acaloradamente dos Direitos do homem, dos Direitos do Cidadão; e, entre todos, hum Saxonio, como Samuel Puffendorfio, chamado Uberto Ulberico no Livro que intitulou, Do Direito Social, (que isso quer dizer o titulo De jure Civitatis,) e desde a publicação deste Livro, se lançárão á terra as sementes da revolução. Eu tenho seguido com o estudo, e com a observação passo a passo a marcha das primeiras theorias até agora. Cabeças volcanicas, esturradas com as doutrinas dos Maniqueos, dos Valdenses, e sobre tudo do Inglez Wiclef, para dominarem sobre os homens os quizerão por princípios reduzir em moral, e em politica ao simples estado da Natureza; começou a ouvir-se a palavra igualdade, e liberdade, e a falta de intelligencia destes dous

[549] Castan Tobeñas assinala de modo evidente esta transição: "La teoria de los derechos naturales surgió históricamente en el contexto del Derecho Natural racionalista y en estrecha vinculación com las teorias contractualistas sobre el poder político de los siglos XVII y XVIII. [...] Las tesis de H. Grocio, S. Pufendorf, B. Spinoza, T. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau o E. Kant sobre los derechos naturales constituyen valiosos testimonios de la existência de tal nexo de unión entre éstas, el Derecho natural racionalista y la idea de pacto social, que también iban a recoger las grandes Declaraciones de derechos del XVIII. Um hito importante en el cambio de la terminologia de 'derechos naturales' por 'derechos humanos' lo constituye la publicación del libro de Thomas Paine *Los Derechos del Hombre*, publicado en 1791-1792. A partir de entonces se iba a generalizar esta nueva denominación, que acabaría imponiéndose sobre la primera." J. Castan Tobeñas, *Los Derechos del Hombre*, 4.ª ed., Madrid: Editorial Reus, 1992, pp. 8-9.

> termos, por Logica definição, tem feito a desordem, e a desgraça do Globo, que habitamos. O Scepticismo de Bayle, e o adulterado, e mutilado Livro do profundo Espinosa, traduzido em Francez com um titulo capcioso – Diversas idéas de hum Livre pensador –, sendo elle no Original Latino – De jure Ecclesiasticorum –, acabárão de fazer andar a roda aos semidoutos, mas estremes, e acabados Pedreiros, fazendo igualmente levedar a massa das revoluções, em que se vindicassem os falsamente atacados, e opprimidos direitos dos homens. JOSÉ AGOSTINHO DE MACEDO[550]

Embora se tenha fixado, entre alguns estudiosos clássicos, a ideia de que encontra em Bento de Spinoza a "mais célebre e bem estruturada doutrina panteísta"[551], ou a identificação de Deus com a Natureza – *Deus sive Natura* – os estudos mais avançados sobre este filósofo marcante da Modernidade tendem a classificar a sua complexa doutrina como um panenteísmo, em que a realidade, na sua diversidade, são modelações de um Deus onde a mesma realidade está toda ela contida. O que é relevante para nós sublinhar é que Spinoza configurou um dos mais importantes tópicos do pensamento ocidental, constituindo prova (e ao mesmo tempo oferecendo-se como fermento) das manifestas mudanças teológico-políticas e filosóficas em execução nesta época[552].

António Damásio, no seu livro em torno da Obra deste autor, para uma abordagem neurológica e sociológica das emoções, assim nos elucida acerca deste incontornável *topos* espinosano:

> "O sistema de Espinosa inclui Deus, mas não um Deus providente concebido na imagem dos homens. Deus é a origem de tudo o que está perante os nossos sentidos, uma substância sem causa, eterna e com atributos infinitos. Mas Deus é também tudo quanto há. Deus é a natureza, e a sua manifestação mais

---

[550] J. A. Macedo, "Doutrinas da Revolução", *O Desengano, Periodico Politico, e Moral*, n.º 6, ano 1820, pp. 2-3.

[551] Alexandre Fradique Morujão, "Espinosa (Bento de)", Logos*: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 1990, cols. 234-235.

[552] Cf. D. P. Aurélio, "O indivíduo e o Estado na filosofia de Espinosa", *in* L. M. Abreu (coord.), *Sob o Olhar de Spinoza: Actas do Seminário Luso-Hispânico sobre Spinoza*, Aveiro: Universidade de Aveiro, 1999, pp. 25-35.

evidente são as criaturas vivas. Estas ideias são expressas num espinosismo bem conhecido, a expressão *Deus sive Natura – Deus ou a Natureza*. Deus não se revelou aos seres humanos da maneira apresentada na Bílbia. Não é possível rezar ou suplicar ao Deus de Espinosa.

Não há que ter medo deste Deus porque não distribui castigos. Nem há que fazer qualquer esforço para dele obter recompensas porque também não distribui recompensas. A única coisa a temer é o nosso próprio comportamento. Quando somos menos do que amáveis com os outros, punimo-nos a nós próprios, nesse preciso momento, e negamo-nos a oportunidade de atingir a paz interior e a felicidade, nesse preciso momento. Quando amamos os outros temos uma boa probabilidade de atingir a paz interior e a felicidade, nesse preciso momento. Neste sistema, as nossas acções não devem visar o agrado do Deus, mas sim o conformar-se com a natureza de Deus. Quando actuamos de acordo com a natureza de Deus, produzimos felicidade e produzimos uma espécie de salvação. *Agora*."[553]

Para Spinoza, inspirado no espírito cartesiano, Deus é constituído por uma infinidade de atributos, sendo apenas dois deles acessíveis à cogitação humana: o pensamento e a extensão. Também o homem é constituído por alma (pensamento) e corpo (extensão). No entanto, após a morte, desaparecendo o corpo, subsistirá uma dimensão de algum modo que pode ser dita como espiritual, não continuando, porém, a existir na sua individualidade. Essa dimensão ou modo espiritual não desaparece; deixa, no entanto, de ter uma existência individual, incorporando-se em Deus, que se identifica ao mesmo tempo com a Natureza. Com esta conceção panteísta abria-se uma espécie de caixa de Pandora dos males do mundo e muitos foram aqueles que tomaram imediatamente Spinoza como luminar do ateísmo[554];

---

[553] A. Damásio, *Ao Encontro de Espinosa: As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 2003, p. 305.

[554] François Rigaux assim nos explica este importante contributo de Spinoza: "L'*Ethique* de Spinoza établit une identité entre Dieu et la nature (*Deus sive natura*), ce qui inclut tous les êtres existants. Dieu a deux attributs, la pensée et l'étendue. De même, l'homme consiste en un esprit et um corps, mais 'l'objet de notre Esprit est le Corps existant et rien d'autre'. L'esprit n'a aucune existence individuelle, séparé du corps, ce qui en subsiste après la destruction du corps ne se distingue pas de Dieu. Ainsi se trouvent niées la nature incorporelle de la divinité, la distinction de l'âme et du corps et l'immortalité de l'âme comme survivance individuelle, ce qui contredit les axiomes essen-

não obstante, outros ao invés haveriam de descobrir valor neste contributo, vislumbrando, no fundo da caixa, a possibilidade de esperança na felicidade humana, cuja salvação se encontrava no reino terrestre dos homens. Em perspetiva espinosana, a salvação seria possível "agora", posta em prática através dos diferentes modos das ações humanas, sempre que cada homem, dotado de razão[555], procurasse adequar-se ao fundamental elemento que constituirá o cimento entre si e os outros e também com Deus em simbiose inextricável: o amor[556].

Transferido todo o potencial humano para a busca de uma salvação imediata, na vida terrena, e para a promoção do amor entre os homens, para Bento de Spinoza a questão religiosa afirmava-se enquanto ponto fundamental de reflexão, contribuindo sobremaneira para as teorias de direitos do homem. De tal modo sublinha François Rigaux: "Plus encore que Hobbes, Spinoza est à la source de l'individualisme moderne et de la reconnaissance de droits fondamentaux inaliénables. Il s'est clairment, exprimé à propôs de la liberté qui était la plus contestée à son époque, la liberté de religion. Ainsi sa pensée a-t-elle pu être considerée comme 'pré-révolutionnaire' [...]."[557]

De facto, no seu *Tratado Teológico-Político* (1670), após uma primeira parte que nos fornece uma abordagem filológica de sentido crítico ao Antigo Testamento, Spinoza avança com uma proposta sobre o tema da política, em parte inspirada na

---

tiels du cartésianisme mais aussi l'enseignement des principales confessions chrétiénnes. L'identification d'un Dieu corporel et de la nature a fait accuser Spinoza de matérialisme, de panthéisme et, même, d'athéisme. Pour Chateaubriand, Spinoza est 'l'Athée par excellence'." F. Rigaux, "Les fondements philosophiques des droits de l'homme", *Révue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, 70, 2007, p. 325. Acerca das derivas hermenêuticas a que foi votada a Obra de Spinoza, sob o espírito de heresia, quer pelos seus contemporâneos, quer por teorizadores da política que lhe seguiram, seja nas alas conservadoras, seja nas alas mais liberais, assim nos aponta Cabral Pinto: "[...] a filosofia de Espinosa não é compatível com nenhum regime que faça diminuir, em proveito exclusivo de alguns, a potência de agir e compreender de outros; por outras palavras, não é compatível com nenhum regime que faça da ignorância e da superstição instrumentos da exploração do homem pelo homem. | Eis porque, tendo sido concebida no contexto da demolição da ordem feudal, não podia servir para a consolidação da ordem capitalista. E, por isso, foi hostilizada, de igual modo, de ambos os lados. Para aristocratas e burgueses, Espinosa foi, por razões semelhantes, o 'filósofo maldito'." F. C. Pinto, *A Heresia Política de Espinosa*, Lisboa: Livros Horizonte, 1990, p. 12.

[555] Cf. L. M. Abreu, *Spinoza: A Utopia da Razão*, Lisboa: Vega, 1993.

[556] Cf. *Ética*, prep. XXXVII e prep. XX.

[557] F. Rigaux, "Les fondements philosophiques...", *loc. cit.*, p. 327.

perspetiva hobbesiana do poder, assente numa ótica pessimista dos homens no seio do estado de natureza, onde se debatem pela auto-preservação vital (*conatus*[558]), e, ao mesmo tempo, pela afirmação daquilo que se é. No entanto, Spinoza, devedor de Hobbes e de outros autores que renovavam o terreno da teoria política (como Maquiavel, Bodin, Grócio), destaca-se das suas fontes pelo original entendimento teológico-político que propõe, nomeadamente no que toca à fundamental ideia de liberdade religiosa e de pensamento. Encerrará o seu tratado com um capítulo eloquentemente intitulado "Onde se demonstra que num estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa"[559]. Sobre a sua teoria política e sobre o fim último do Estado, um excerto particular que apresenta como conclusão evoca, *avant la lettre*, o espírito dos direitos humanos:

> "Dos fundamentos do Estado, já aqui expostos, resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autómatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade."[560]

Seria também Spinoza, na construção geométrica do seu sistema filosófico-político, a considerar a relevância da democracia, destacando-a positivamente no quadro dos regimes políticos clássicos – outra das vias fundamentais para a garantia dos direitos[561].

---

[558] Sobre o fundamental conceito espinosano de *conatus*, cf., *e.g.*, D. P. Aurélio, *Imaginação e Poder: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Lisboa: Edições Colibri, 2000, pp. 183 ss.

[559] B. Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, [Lisboa]: INCM, 1988, cap. XX, pp. 365 ss.

[560] *Ibidem*, p. 367.

[561] Cf. D. P. Aurélio, *O Mais Natural dos Regimes: Espinosa e a Democracia*, Lisboa: Temas e Debates, 2014; A. C. Santos, Ius Sive Potentia*: Direito Natural e Individuação em Spinoza*, Lisboa:

3.2.2. Hobbes e a natureza do homem

> É estranho. Os homens não têm um ar ameaçador. Antes pelo contrário. O de fato até parece loquaz; o outro, sim, é mais bruto, pesado, ausente.
> – Bom dia, minha senhora – diz o de fato, com o seu ar loquaz. – Viemos instalar o medo.
> – O m-medo?... [...]
> Leva muito tempo?
> – O que for necessário, minha senhora. Depende do tempo que levar a instalação. Por vezes, faz-se numa hora. Outras... Depende.
> A mulher baixa os olhos, resignada.
> – Mas não se preocupe, minha senhora. O tempo, connosco, passa num instante.
> – Se o diz...
> – Oh, sim, minha senhora. A instalação do medo é uma coisa rápida. Antes que dê por isso, já ele está instalado e pronto a usar. Antigamente levava anos. Agora, com as novas tecnologias, é apenas questão de minutos. RUI ZINK[562]

Resultado da *Glorious Revolution*, em Inglaterra era solenemente instituído o documento conhecido como *Bill of Rights* (1689), a "declaração de direitos" que instituía as liberdades e os direitos dos súbditos ingleses e definia os procedimentos do Parlamento, estabelecendo também limites aos poderes régios, bem como possibilitando a representação popular. Este momento histórico para o constitucionalismo britânico tem sido continuamente evidenciado até ao presente, configurando também, no quadro da construção de uma história dos direitos humanos, um dos seus marcos fundamentais, tal como acontecera pela Magna Carta, instituída em 1215, com vista à minoração das arbitrariedades do poder soberano, como vimos[563].

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

[562] R. Zink, *A Instalação do Medo*, 3.ª ed., s.l.: Teodolito, 2014, pp. 11 e 17.

[563] Apesar de estes dois documentos históricos serem considerados precursores para a afirmação dos direitos do homem, há que relembrar o seu cariz local e não universal. Sobre a declaração de 1689, assim atesta Duroselle: "Esta não era um texto abstracto e universal como o será, na França de 1789, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. É, preferencialmente, um conjunto de

O *Leviatã* (1651), de Thomas Hobbes, haveria de emergir no quadro da Guerra Civil Inglesa, para se tornar uma das incontornáveis referências da filosofia política ocidental, pelo modo como caracterizou o homem, o Estado e os poderes que se conjugam e/ou dissociam em/entre ambos[564]. Os direitos patentes na *Bill of Rights* de 1689 são, de alguma forma, talhados já sobre o paradigma teórico proposto por Hobbes na sua obra imortal, que haveria de inspirar também não só a filosofia inglesa da política e do Estado, mas acabaria por alastrar igualmente ao continente, ganhando matizes particulares, de acordo com os diversos entendimentos das casas reinantes.

Considerada uma obra labiríntica, de acordo com Viriato Soromenho-Marques, pelos matizes e tensões em que se desdobra[565], não se desprende, no entanto,

---

pontos concretos: queixas contra Jaime II, nomeação de Guilherme e Maria, sucessão. No domínio dos princípios, surgia como um texto documental, precursor dos tempos futuros: o poder das leis é superior ao do rei. Os impostos não poderiam ser criados sem autorização do Parlamento e apenas vigorariam um ano. Não poderia criar-se um exército permanente em tempo de paz. O direito de petição foi solenemente reconhecido. O rei não podia suspender a aplicação de uma lei votada pelo Parlamento. O julgamento dos crimes seria pronunciado por um júri. Os castigos demasiado cruéis e as multas excessivas eram banidas." J.-B. Duroselle, *História da Europa*, *op. cit.*, p. 224. Viriato Soromenho-Marques interpreta-o como um "corolário" de diversos documentos anteriores da monarquia britânica do mesmo cariz: "Mais do que o progama de uma revolução trata-se antes do termo do contrato entre o povo e o seu monarca, na linha da concepção do *duplo contrato* de Pufendorf. A liberdade religiosa, por exemplo, deixou os católicos de fora, entregues a uma discriminação que se estenderia pelo século seguinte. Nessa medida, surge esta *Bill of Rights* mais como um corolário de outros documentos da monarquia moderada britânica (*Magna Carta* de 1215, *Provisions of Oxford* de 1258, *Petition of Rights* de 1628, e *Habeas Corpus Act* de 1679), do que, propriamente, como o hipotético paradigma do texto que a França revolucionária elaboraria posteriormente." V. Soromenho-Marques, *Direitos Humanos e Revolução: Temas do Pensamento Político Setecentista*, Lisboa: Colibri, 1991, p. 89.

[564] Para uma análise recente em torno de Hobbes, veja-se, *e.g.*, J. A. Tomé, *Direito Natural e Liberdade em Thomas Hobbes*, Pref. Leonel Ribeiro dos Santos, Prior Velho: Paulinas, 2015.

[565] Sob o mote "Um labirinto chamado Thomas Hobbes", Viriato Soromenho-Marques expõe-nos a dificuldade do pensamento hobbesiano: "Costuma dizer-se que toda a história da filosofia nada mais é do que um longo comentário das obras de Platão e Aristóteles, e da polémica entre ambos. De forma semelhante, poderia dizer-se que toda a filosofia política moderna parece constituir um longo e complexo desenvolvimento das possibilidades contraditórias contidas na obra do pensador inglês Thomas Hobbes, em particular nas que se encontram tensionalmente presentes na sua obra imortal, o *Leviathan* (1651)." V. Soromenho-Marques, "Estado e Cidadania no Tempo do Leviatã", *A Era da Cidadania...*, *op. cit.*, p. 47.

de uma importância capital ainda nos dias de hoje, no que toca à construção e ao entendimento do Estado (de acordo com Jorge Bacelar Gouveia, "ainda hoje, a mais relevante entidade de satisfação das necessidades coletivas da vida em sociedade"[566]), mas também no respeitante à natureza e aos desígnios do homem e aos seus direitos[567]. Do amplo *corpus* tido como fundamental para o conhecimento diacrónico das teorias de direitos, o tratado de Hobbes surge-nos como uma das leituras mais sagazes, estruturadas e completas para a compreensão da natureza do homem e da criação do poder político, ao mesmo tempo que nos oferece uma das mais clarividentes exposições da existência de direitos inalienáveis do homem, quer em circunstâncias políticas quer *apolíticas*. Pelo nosso conhecimento, nenhum autor antes de Hobbes articulou de forma tão clara a figura dos direitos, tal como haveriam de ser consagrados nas décadas seguintes pelo pensamento iluminista. Senão, vejamos: partindo de uma ontologia e da descrição pormenorizada da natureza humana, o texto do *Leviatã* abalança-se a tratar o que se designa por leis naturais. Para Hobbes, uma *lei de natureza* (*lex naturalis*) "é um preceito ou regra geral estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar."[568] Desta definição de lei de natureza Hobbes prossegue, alertando para a necessidade de se destrinçarem sempre os conceitos de *lei* e de *direito*: "Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *lex*, o *direito* e a *lei*, é necessário distingui-los um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o di-

---

[566] J. B. Gouveia, *Manual de Direito Constitucional*, vol. I, Coimbra: Almedina, 2005, p. 139.

[567] Michel Villey dá-nos igualmente conta desse lugar fundamental ocupado por Hobbes na legitimação das teorias de direitos: "'The rights of nature which writers commonsly call Jus naturale, is the Liberty each man hath to use of his own power, as he will himself, for the preservation of his own Nature, that ist o say of his own Life, and consequently of doing anything which in his own Judgement and Reason he shall conceive to be the aptest means thereunto.' [...] Este texto extraído de *Leviatã* (1651) é o primeiro que eu saiba, no qual está definido o 'direito do homem'. Não afirmaremos que Hobbes tenha sido o inventor do termo. Mas que em sua obra aparecem em plena luz suas fontes, seu conteúdo e sua função original." M. Villey, *O Direito e os Direitos Humanos*, *op. cit.*, p. 142.

[568] T. Hobbes, *Leviatã*, Pref. João Paulo Monteiro, Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, 4.ª ed., Lisboa: INCM, 2010, cap. XIV, p. 115.

reito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria."[569] Do sentido que Hobbes faz do *direito de natureza* (ou *jus naturale*), ficara também estabelecido que "é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim."[570]

Destas definições fundamentais encontradas para a teoria a expor em seguida, abre Hobbes para um dos passos mais citados da teoria política e inusitados até ao momento em que surge escrito, que julgamos pertinente destacar sobre o assunto que nos ocupa:

> "E dado que a condição do homem (conforme foi declarado no capítulo anterior) é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão, e não havendo nada de que possa lançar mão que não lhe possa servir de ajuda para a preservação da sua vida contra os seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo o homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos uns dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver."[571]

O quadro de guerra permanente em que os homens vivem no estado de natureza (*bellum omnium contra omnes*), de acordo com a teoria de Hobbes, coloca constantemente em causa a própria vida humana, ainda que neste estado primacial *todos tenham naturalmente direito a tudo*. No entanto, este benefício total dos direitos, colocando em causa a própria sobrevivência, torna-se, na verdade, um malefício, porquanto será sempre melhor preservar com maior longevidade alguns di-

---

[569] *Ibidem*.

[570] *Ibidem*. Hobbes define ainda o seu entendimento de *liberdade* neste contexto: "Por *liberdade* entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem." *Ibidem*.

[571] *Ibidem*, pp. 115-116.

reitos, do que dispor de todos os direitos por mais breve tempo. Neste sentido, há a necessidade, de acordo com a teoria hobbesiana, de ter em conta uma série de leis da natureza para a preservação da vida em segurança[572]. A primeira lei de natureza fundamental consiste no seguinte: "Que todo o homem se deve esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra."[573] A segunda lei decorre da primeira e aponta o seguinte: "Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo."[574] Destas duas primeiras leis de natureza, na perspetiva hobbesiana, floresce a necessidade de uma situação particular e original no quadro da

---

[572] No quadro do contratualismo moderno, a segurança torna-se um princípio fundamental, como nos elucida Richard Tuck: "Sceptics such as Montaigne or Charron were not simply putting forward an epistemological argument; like their predecessors in antiquity, their scepticism was part of a *moral* argument. What they believed was that the 'wise man' (a constant point of reference in their writings) would preserve himself best from the dangers of life by cultivating a sceptical detachment from all contestable beliefs; by doing so, he would avoid the hazards of a commitment to such things as patriotism or sectarian loyalty. They thus associated scepticism with the principle of self-preservation, and it is clear that the seventeeth-century theorists did likewise. For Grotius, Hobbes, and their followers, self-preservation was a paramount principle, and the basis for whatever universal morality there was – for, they believed, no society could be found or imagined in which people were denied the moral right to preserve themselves." R. Tuck, *The Rights...*, *op. cit.*, p. 5. Jorge Bacelar Gouveia fornece-nos também uma clara síntese do desígnio hobbesiano quanto ao princípio de segurança: "Então, para garantirem a sua vida, tendo todos em comum, como lei fundamental, o desejo de não morrer, os homens teriam alienado, transferindo-a, a liberdade individual para uma entidade coletiva – o Leviatã (o Estado), que de cada um deles teria recebido a correspondente parcela, governando para assegurar, por todos, que a paz seria instalada à custa da perda da liberdade individual, prevalecendo sobre esta a segurança individual." J. B. Gouveia, *Direito da Segurança: Cidadania, Soberania e Cosmopolitismo*, Coimbra: Almedina, 2018, p. 98.

[573] T. Hobbes, *Leviatã*, *op. cit.*, p. 116.

[574] *Ibidem.* Às duas primeiras leis da natureza, irão ser acrescentadas uma terceira que o autor destaca de modo especial e que concerne à justiça, que tem origem no cumprimento dos pactos. Sob o princípio da justiça, que enuncia a necessidade de dar a cada um aquilo que é seu, tem início a constituição do Estado, assente também na criação da propriedade, que decorre do princípio da justiça de atribuir a cada um o que lhe é devido: "De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los e é também só aí que começa a haver propriedade." *Ibidem*, p. 126.

filosofia política ocidental: o contratualismo moderno. De uma criação da sociedade a partir da perspetiva aristotélico-cristã que tem em conta a natural sociabilidade dos homens, apresenta-se agora, em alternativa, a criação artificial do ambiente político, decorrente de um contrato, tacitamente estabelecido entre os homens, com vista à sua sobrevivência. No entanto, não obstante consistir este contrato numa "transferência mútua de direitos"[575], como o define Hobbes, existem contudo certos direitos que não são alienáveis, isto é, que não são passíveis de renúncia ou transferência para outrem[576]. Revela-nos Hobbes quais são estes direitos em contexto contratual:

> "Quando alguém transfere o seu direito, ou a ele renuncia, fá-lo em consideração ao outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí espera. Pois é um acto voluntário, e o objectivo de todos os actos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*. Portanto, há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, dado que é impossível admitir que através disso vise algum benefício próprio. O mesmo se pode dizer dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta aceitação não pode resultar benefício, ao contrário da aceitação de que outro seja ferido ou encarcerado, como porque é impossível saber quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte. Por último, o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar."[577]

---

[575] *Ibidem*, p. 117.

[576] Distingue Hobbes entre *transferência* e *renúncia* de direitos no quadro do *abandono* dos direitos. Pelo conceito mais amplo de *abandono*, define-o o autor do seguinte modo: "*Abandonar* um direito a alguma coisa é o mesmo que *provar-se* da *liberdade* de negar ao outro o benefício do seu próprio direito à mesma coisa." *Ibidem*, p. 116. Ao especificar entre as duas modalidades de abandono, fornece-nos esta clarificação: "Abandona-se um direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o para outrem. *Simplesmente renunciando*, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. *Transferindo-o*, quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas." *Ibidem*, p. 116.

[577] *Ibidem*, p. 117.

Hobbes destacará de novo, em passo mais à frente, esta questão da inalienabilidade de certos direitos naturais do seguinte modo, na procura de uma boa vida, que consideramos igualmente pertinente evocar:

> "Assim como é necessário a todos os homens que buscam a paz renunciar a certos direitos de natureza, quer dizer, perder a liberdade de fazer tudo o que lhes apraz, assim também é necessário para a vida do homem que alguns desses direitos sejam conservados, como o de governar o próprio corpo, desfrutar o ar, a água, o movimento, os caminhos para ir de um lugar a outro, e todas as outras coisas sem as quais não se pode viver, ou não se pode viver bem."[578]

São dezanove as leis da natureza apresentadas no *Leviatã*, conjunto este que engloba as três leis primeiras a que acabámos de fazer referência. Hobbes conclui esse catálogo de leis apontando, à guisa de conclusão do tema, para uma regra-chave decorrente da qual se poderão facilmente identificar todas as outras leis da natureza. Remete-nos esta lei, na verdade, para a importância da alteridade e da valorização do próximo, sob a forma de "resumo acessível e inteligível, mesmo para os menos capazes. Esse resumo é: *Faz aos outros o que gostarias que te fizessem a ti.* O que mostra a cada um que, para aprender as leis da natureza, o que tem a fazer é apenas, quando ao comparar as suas acções com as dos outros, estas últimas parecem excessivamente pesadas, colocá-las no outro prato da balança e no lugar delas as suas próprias, de maneira que as suas próprias paixões e amor de si em nada modifiquem o peso. Não haverá então nenhuma nenhuma destas leis de natureza que não lhe pareça perfeitamente razoável."[579]

Aponta globalmente Viriato Soromenho-Marques: "Em menos de uma década, Thomas Hobbes ofereceu ao público da Europa culta as suas duas obras capitais de filosofia política: *De cive* (1642), e *Leviathan* (1651). Esses dois títulos marcariam os dois pólos em que doravante se organizaria a reflexão política do Ocidente: os direitos e deveres do cidadão, e as atribuições do Estado."[580] De facto, Hobbes torna-se eixo fundamental no que respeita a uma renovação em direção ao Estado con-

---

[578] *Ibidem*, p. 132.

[579] *Ibidem*, p. 134.

[580] V. Soromenho-Marques, "Reinventar a Cidadania na era da globalização: Esboço de um programa de investigação", *in* A. S. E. Rocha (org.), *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, Braga: Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 2004, p. 114.

temporâneo, garantindo inovadoras diretrizes no estabelecimento da política, e na garantia de existência de direitos inalienáveis, concernentes a toda e qualquer pessoa, independentemente da sua condição. Deste modo, a afirmação da igualdade natural entre todos os homens e a elaboração de uma teoria que remete para uma nova forma de consagração do poder político são passos seguros dados por Hobbes no quadro da filosofia política do Ocidente. Hobbes será o teorizador que vai recusar o direito divino dos reis, mas defender ao mesmo tempo o estado absoluto, ainda que assente numa base contratualista, assegurada por uma origem popular da soberania, por isso é autor incontornável para se definir o novo rumo da teoria política e da limitação do poder face à autoridade religiosa, concorrendo para a centralização do Estado. Haverá, no entanto, de merecer determinadas inflexões, como veremos, ao sabor da reconfiguração dos poderes que a época contemporânea vinha antecipadamente anunciando[581]. Não obstante, também no quadro do caminho de afirmação dos direitos do homem, Hobbes e a sua filosofia política passarão a ser pedra de toque, assente na perspetiva pessimista da humanidade, de acordo com a qual seria *o homem lobo do homem*[582] e necessitaria, para a sua conservação, de uma garantia contratual, para que

---

[581] Nesta perspetiva, refere Soromenho-Marques a questão do "deus-mortal" e a tentação dos seus limites: "Foi Hobbes quem melhor definiu o carácter artificial do poder político. Ele chamava ao Estado – que as sociedades humanas teriam inventado para sair de uma condição natural em que reinava a violência e o desespero – o 'deus mortal'. Os governantes para quem o povo transfere o seu poder não deixam de ser frágeis criaturas, mas ganham uma potência aparentemente sobre-humana, podendo alguns chegar mesmo à loucura de se equipararem a deuses." V. Soromenho-Marques, "Lenine e o 'deus mortal'", *Diário de Notícias*, 22.11.2017.

[582] A célebre expressão hobbesiana havia já configurado reflexão por Francisco de Vitoria ("não é lobo o homem para o homem, senão homem", Francisco de Vitoria, *De Indis*, Salamanca, 1537, I, 3, 23, *apud* P. Calafate, *A Escola Ibérica...*, *op. cit.*, vol. I, p. 35) e, na Antiguidade Clássica, por Plauto, na sua peça *Asinaria*: "Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit." (2, 4). Consultado em *Perseus Digital Library*: http://www.perseus.tufts.edu/. Ainda regressando ao contributo de Viriato Soromenho-Marques para uma mais profunda compreensão da Obra de Hobbes, assim é matizada a insistência por que se toma todo o legado hobbesiano nesta recorrente expressão: "Muitas das versões simplificadoras elaboradas acerca do seu pensamento insistem numa visão belicosa da natureza humana. *Homo homini lupus* (o homem lobo do homem) tornou-se num lema onde, aparentemente, se pretende inscrever o essencial do seu pensamento. | Todavia, Hobbes recusa uma interpretação metafisicamente maligna da essência humana. Não é devido a tendência inata para o mal que no *estado de natureza*, isto é, antes da instituição do pacto ou contrato social (tanto Hobbes como Locke utilizarão as expressões *contract* e *compact*) os homens se encontram em permanente guerra uns com os outros. A razão dessa conflitualidade generalizada reside na sua

também dessa forma, na iniciativa da associação, dissipasse continuamente o sempre omnipresente "medo da opressão"[583].

3.2.3. Direitos naturais e governo civil em Locke

> No século XX, o interesse por Locke aumentou, sobretudo a partir do momento em que se passou a saber mais sobre ele, no contexto histórico, religioso, político e intelectual. Voltar ao seu pensamento político é fundamental para se caracterizar os sistemas políticos dos séculos XX e XXI desde as democracias aos totalitarismos, onde a noção de direitos humanos voltou com novas vestes. IRENE FLUNSER PIMENTEL[584]

"O que primeiro existiu foi o Caos; e logo a seguir/ a Terra de seio fecundo, eterna e segura mansão de todos/ os Imortais, que habitam os píncaros do Olimpo coberto de neve./ E depois o Tártaro bolorento, no interior da terra de caminhos amplos,/ e Eros, o mais belo entre os deuses imortais,/ que amolece os membros, e a todos os deuses e a todos os homens,/ sujeita no peito o entendimento e a vontade consciente."[585] Assim relata Hesíodo o começo do mundo na *Teogonia*, poema que trata os mitos gregos da origem e da sucessão divina.

Em grego, a palavra "teogonia" (*theogonia*) designa geração (*gonê*) dos deuses (*theoi*). A geração agónica (*gonê* remete-nos também para a raíz etimológica de *agôn*, palavra que designa "combate", "luta") do Olimpo chega-nos através deste autor da época arcaica, provavelmente contemporâneo de Homero, e daquele que se considera ser "o mais antigo texto grego de genealogias, com a particularidade apenas de

---

igualdade natural. A guerra, ou melhor seria, o contínuo estado de agressão entre os indivíduos de um grupo ainda não constituído em comunidade civil, irrompe do facto de todos possuírem igual direito a tudo." V. Soromenho-Marques, *Direitos Humanos...*, *op. cit.*, p. 76.

[583] T. Hobbes, *Leviatã*, *op. cit.*, p. 93. Sobre o *topos* do medo, veja-se, *e.g.*, B. Pereira, A. Ferreira (ed.), *Medo e Esperança em... Ésquilo, Tucídides, Plutarco, Séneca, Santo Agostinho, Carlos de la Rica*, Porto: [FLUP], 2014; também o clássico título de J. Delumeau, *La Peur em Occident: XIV^{e}-XVIII^{e} Siècles*, Paris: Fayard, 1996.

[584] I. F. Pimentel, "Influência do pensamento político de John Locke", *in* AA.VV., *Dez Luzes num Século Ilustrado*, Lisboa: Caminho, 2013, p. 199.

[585] Hesíodo, *Teogonia...*, *op. cit.*, vv. 116-121.

as figuras aí referenciadas serem, não humanas, mas, divinas."[586] Entre a sucessão constante de divindades que brotam em catadupa do texto hesiódico, assistimos também à luta de Cronos com o seu pai, o Céu (Urano), um deus hediondo a quem todos os filhos odiavam, porque continuamente "quando estavam prestes a nascer, logo / os escondia a todos e os privava da luz, / nas entranhas da Terra"[587]; assistimos ao combate de Zeus contra Cronos, configurando o caminho para a consagração da Justiça; e, por sua vez, Prometeu será aquele que, contra Zeus, promoverá a luta pela entrega da chama divina aos homens. Performa-se, na verdade, com esta sequência, uma transformação do poder, que, nas palavras de Ana Elias Pinheiro, pode ser interpretada da seguinte forma: "Ao contrário de Urano e de Cronos, Zeus não é apenas um patriarca em afirmação numa esfera familiar, ele é de facto um rei cujo poder político é garantido não apenas pela justiça com que para cada um dos outros deuses determina competências e honras, mas também pela força com que exerce a sua vontade."[588] Quanto a Prometeu, julgamos que merece pertinentemente ser notado neste quadro de transformação, uma vez que, ao roubar o fogo, símbolo de poder, aos deuses para o entregar aos homens concitará sobre si a ira do senhor do Olimpo: "Mas o nobre filho de Jápeto iludiu-o, / roubando o brilho do fogo incansável que se vê ao longe / numa cana oca. Assim, atingiu de novo o ânimo / de Zeus que amontoa as nuvens e irritou-se-lhe o coração querido, / quando viu, no meio dos homens, o brilho do fogo que se vê ao longe."[589]

Na *Teogonia* apresentam-se os deuses numa mitologia das origens. Será no livro do *Génesis* que iremos encontrar um dos seus referentes mais próximos no quadro do pensamento ocidental, com a criação do mundo e do homem por Deus.

Quando se recorre ao mito pretende-se evocar, através de uma construção imaginada, possibilidades do real. Neste sentido, o mito pretenderá sempre veicular uma aproximação à realidade, sob a forma de uma determinada verdade, se bem que distorcida, que se desvenda por detrás dessa mesma narrativa ficcionada. Uma mitologia das origens pretende fixar determinado modo de conceber a génese de

---

[586] Ana Elias Pinheiro, "Introdução", *in* Hesíodo, *Teogonia...*, *op. cit.*, p. 29.

[587] Hesíodo, *Teogonia*, *op. cit.*, vv. 155-157.

[588] Ana Elias Pinheiro, "Introdução", *loc. cit.*, p. 33.

[589] Hesíodo, *Teogonia...*, *op. cit.*, vv. 565-569.

algo, e confirmar como verdadeiros, ainda que subjacentes a uma arquitetura conjeturada, os seus modos de geração e de composição[590].

A obra *Dois Tratados do Governo Civil*, publicada em 1689, constitui, no nosso entender, uma encruzilhada de mitologias[591]. O debate proposto por John Locke (1632-1704) nesta sua obra capital em torno da génese do poder e do governo, irá contrapor à construção teológica erigida por Robert Filmer na sua obra *Patriarcha* (1680) uma mitologia das origens do Estado e do governo dos homens. À origem Adâmica do Poder e do Estado Absoluto, defendida por Filmer[592], sobreviria a pro-

---

[590] Neste sentido, recordamos Calímaco, um dos autores que ainda na Antiguidade promoveu a fixação e cultivou a explicação de mitos de origens sob a designação de *Aitia* (ou "causas"). Sobre o tema das origens, fornece-nos a *Einaudi* a seguinte pista: "O tema das origens surge como uma solicitação problemática do pensar e do ser que, construídos numa temporalidade actual (*hic et nunc, nur und einmal*), exigem uma segurança de temporalidades anteriores (origens) e uma projecção para dimensões de futuro. Por conseguinte, a busca das origens já não se configura como mero exercício intelectual sobre as 'datidades' míticas ou históricas que nos precedem; antes corresponde a uma urgência existencial explicitada aos mais variados níveis e destinada a libertar o homem do sentimento de desânimo num 'ser actualmente' que se torna significativo apenas quando encontra o fio genealógico (em sentido lato) da sua presença e da presença das coisas objectivas, e percebe, paralelamente, a dimensão do devir." Alfonso di Nola, "Origens", *Einaudi*, vol. 12: Mythos/Logos | *Sagrado/Profano*, p. 11. Para uma tipologia dos mitos de origens, veja-se, neste mesmo volume enciclopédico, as pp. 19 ss.

[591] Sobre esta perspetiva, em aproximação ao tema dos direitos humanos, realizou-se na FDUL, entre 24 e 25 de novembro de 2016, a Conferência Internacional *Direitos Humanos: Mitos Fundadores e Perspetivas Históricas*, organizada pelo THD-UL. Marília Futre Pinheiro, especialista em mitologia grega e no diálogo desta área epistemológica com a contemporaneidade, disserta do seguinte modo sobre a importância dos mitos: "Os mitos não são história, mas encerram a sua 'verdade'. Não são linguagem, mas contêm uma mensagem. Não são pertença desta ou daquela corrente ou seita religiosa, mas transportam em si 'a insustentável leveza' do sagrado. O efeito dos mitos nunca é directo. As lendas que os acompanham podem ser um fim em si mesmas, podem servir para explicar o mundo e a sua natureza mutável, ou ambas as coisas. Os mitos também podem ser instrumentos de mudança. Uma ideia veiculada por muitos pode influenciar o comportamento colectivo. Os mitos podem ainda estimular relações entre grupos, ou, como depositários de um saber colectivo, influenciar o modo como as sociedades estabelecem contactos umas com as outras." M. P. F. Pinheiro, *Mitos e Lendas da Grécia Antiga*, vol. I, s.l.: Livros e Livros, 2007, p. 14.

[592] Assinala o tradutor Miguel Morgado, na introdução que faz à edição portuguesa da obra, que o tratado de Filmer terá sido resgatado a um futuro de esquecimento por Locke, através do designado *Primeiro Tratado* (correspondente à primeira parte da obra lockeana). Nesse *Primeiro Tratado*, Locke abalança-se a desconstruir e a desautorizar a tese Adâmica filmeriana, passando só depois à apresentação, no *Segundo Tratado*, da sua teoria política. Apesar de algumas edições prescindirem

posta mitológica do "estado de natureza", onde todos os homens se encontravam livres e iguais. Após um breve capítulo de abertura, com o resumo das principais premissas esclarecidas no tratado anterior, Locke abre o *Segundo Tratado* precisamente com o capítulo intitulado "Do Estado de Natureza":

> "Para compreender bem o poder político, e derivá-lo da sua origem, devemos considerar em que estado se encontram por natureza os homens, o qual é um estado de perfeita liberdade para ordenar as suas acções, dispor das suas posses e pessoas, como bem lhes aprouver, dentro dos limites da lei natural, sem ter que pedir licença, nem depender da vontade de qualquer outro homem.
> É também um estado de igualdade em que todo o poder e jurisdição são recíprocos, não tendo um homem mais do que o outro; não há nada mais evidente do que criaturas da mesma espécie e categoria, que nasceram para gozar os mesmos benefícios da natureza e para usar as mesmas faculdades, deverem também ser iguais entre si, sem subordinação, nem sujeição; a menos que o Amo e Senhor de todos eles, por meio de uma declaração manifesta da sua vontade, colocasse um acima do outro e lhe concedesse, por uma nomeação evidente e clara, um direito indubitável ao domínio e à soberania."[593]

A construção imaginada de um estado de natureza anterior à criação da sociedade política torna-se, na transição entre a época moderna para a contemporânea,

---

daquela primeira parte, e apresentarem apenas a segunda, uma leitura avisada de Locke não poderá, no entanto, fazer-se sem o conhecimento dela. Locke empenha-se na crítica a Filmer numa tentativa de compreensão de um dos inimigos do liberalismo florescente, de que o próprio Locke é um dos sumos construtores. Neste sentido, a obra em apreço reveste-se de um valor especial, quer para os seus contemporâneos, quer para os seus leitores do nosso século: "Locke permite-nos perceber que a teoria política liberal se estruturou na consciência de que tinha rivais, de que havia alternativas muito sérias à sua proposta de organização da vida política e moral. Desconhecer essas alternativas pode acarretar o desconhecimento das nossas origens intelectuais e, com isso, fragilizarmos os fundamentos teóricos da ordem política que nos rege. Permite-nos também conhecer melhor a nossa própria ordem política, pois o patriarcalismo, assim como qualquer outra alternativa política fundamental, fornece-nos uma perspectiva de análise que transcende o horizonte definido pelo *nosso* regime político. Aquilo que floresce de mais excelente nas nossas democracias liberais, as suas virtudes, assim como as suas fraquezas, são difíceis de apreender se tivermos presente no nosso espírito apenas da possibilidade liberal e democrática." Miguel Morgado, "Introdução", *in* J. Locke, *Dois Tratados do Governo Civil*, Lisboa: Edições 70, 2006, pp. XIII-XIV.

[593] *Ibidem*, cap. II, §4, p. 233 (*Segundo Tratado*).

pedra de toque do pensamento político. Hobbes tinha-o já consagrado no *Leviatã*. Rousseau haveria de o reelaborar pela sua pena no séc. XVIII.

Locke assenta esta mitologia das origens do poder político partindo desde logo de uma existência conjunta no "estado de natureza". Apesar de a teoria lockeana do poder ter por base os atributos de Deus enquanto soberano que delega o poder aos homens, o nosso autor prescinde de enunciar qualquer construção anterior, abrindo imediatamente espaço a estes protagonistas terrenos[594].

Não decorre o estado natureza lockeano de uma luta de todos contra todos, como havia proposto Hobbes[595]. Antes pelo contrário, não sendo este um "estado de licenciosidade"[596], obriga (palavras nossas) a uma auto e hetero preservação vital[597].

No estado de natureza, os homens têm superior direito à liberdade e a serem considerados como iguais, tendo igualmente, e por inerência, o dever de assegurar a preservação de toda a humanidade. Esta eminente máxima retiram-na os homens do conhecimento daquilo que Locke considera a *lei natural*, que nada mais é do que a *lei da razão* presente em todos os homens, colocados na Terra por iniciativa divina, que a todos igualou:

> "O estado de natureza é governado por uma lei natural a que todos estão sujeitos. A razão, que é essa lei, ensina a humanidade inteira que a consultar que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar outro na sua vida, na sua saúde, na sua liberdade, nem nas suas posses. Pois sendo todos

---

[594] No início do cap. VII, intitulado "Da Sociedade Política ou Civil", Locke propõe um novo arranque para uma mitologia das origens, desta vez colando as suas palavras ao *Génesis* (2, 18) e indicando que a primeira sociedade existente foi aquela consagrada entre homem e mulher, depois aquela entre pais e filhos, e depois ainda entre senhor e servo.

[595] Em Hobbes, o estado natureza coincide com o estado de guerra. Locke distingui-los-á, introduzindo uma diferença fundamental entre a sua teoria liberal e a de Hobbes, como aponta Miguel Morgado em nota a esse passo do texto de Locke: "Ora, Locke, ao operar uma distinção razoavelmente forte entre estado de natureza e estado de guerra, pretende menos comprovar a tese da 'sociabilidade natural' do homem, do que abrir espaço para a sua teoria do poder político legítimo (e ilegítimo) e o consequente direito à revolução." *Ibidem*, cap. III, §19, p. 244, n. 19 (*Segundo Tratado*).

[596] *Ibidem*, cap. II, §6, p. 235 (*Segundo Tratado*).

[597] Assim explica o nosso autor: "Apesar de o homem nesse estado gozar de uma liberdade incontrolável para dispor da sua pessoa e do que possui, não goza da liberdade para se destruir a si mesmo, nem nenhuma criatura que esteja na sua posse, a menos que um fim mais nobre do que a sua simples preservação o exija." *Ibidem*, cap. II, §6, p. 235 (*Segundo Tratado*).

os homens a obra de um Criador omnipotente e infinitamente sábio, sendo todos os servos de um único Senhor soberano, enviados ao mundo por sua ordem e para fazer o seu trabalho; são propriedade de quem os criou e foram destinados a durar enquanto lhe aprouver, e não enquanto aprouver a um outro homem. Por sermos dotados de faculdades iguais, e por partilharmos todos de uma natureza comum, não se pode supor que exista entre nós uma subordinação que nos autorize a destruir outro homem, como se fôssemos feitos para servir de instrumento dos desejos alheios, à semelhança das criaturas inferiores que servem de instrumento dos nossos desejos. Cada um está obrigado a preservar-se e a não abandonar volutariamente o seu posto; pela mesma razão, quando não está em causa a conservação de si mesmo, também deve, na medida do possível, preservar o resto da humanidade, e não pode, salvo de for para punir um transgressor, tirar ou debilitar a vida de outro, nem o que contribui para a preservação da vida, da liberdade, da saúde, dos membros e dos bens dos outros homens."[598]

Desta natural igualdade no estado de natureza decorre também aquele natural direito para todos de punir quem se desvie do cumprimento da lei natural, uma vez que "não existem relações naturais de superioridade, nem nenhuma jurisdição natural de uns homens sobre outros [...]."[599] Reserva Locke igualmente um espaço fundamental à afirmação da existência do direito à propriedade no estado de natureza, primeiramente definida pela totalidade da terra dada por Deus a todos os homens, mas depois abrindo para o direito à propriedade alcançada por cada um pelo seu esforço próprio, partindo da premissa de que cada homem tem desde logo a propriedade sobre a sua própria pessoa:

"Embora a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, no entanto todo o homem tem a propriedade da sua própria

---

[598] *Ibidem*, cap. II, §6, pp. 235-236 (*Segundo Tratado*). Mais à frente quando inicia a reflexão sobre a questão da propriedade, Locke reitera este mesmo ponto sobre certos direitos dos homens desde que nascem: "Quer consultemos a razão natural, que nos diz que os homens quando nascem têm direito à sua preservação e, por conseguinte, à comida e à bebida, e às outras coisas que a natureza fornece para a sua subsistência,; quer consultemos a revelação, [...]; é muito claro que Deus [...] deu a terra em comum ao género humano." *Ibidem*, cap. V, §25, p. 250 (*Segundo Tratado*).

[599] *Ibidem*, cap. II, §6, p. 236 (*Segundo Tratado*).

pessoa. A esta mais ninguém tem direito senão ele. O trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos, podemos dizer, são propriamente dele. Sempre que ele retira seja o que for do estado em que a natureza o colocou, e aí o deixou, misturou o seu trabalho com esse objecto, e acrescentou-lhe algo que lhe é próprio, e assim converte-o em propriedade sua. Ao se subtrair este objecto ao estado comum em que a natureza o colocou, foi-lhe acrescentado algo por intermédio do trabalho que exclui o direito comum dos outros homens. Por este trabalho ser propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum outro homem pode ter direito ao objecto a que o trabalho se ajuntou, pelo menos desde que o que permaneça em comum seja suficiente e igualmente bom para os outros."[600]

O contributo jusfilosófico de Locke cedo se tornaria fundamental para a secularização do direito, como destacou Hazard. Seria a lei da razão o guia dos homens nos caminhos da liberdade e da igualdade[601]. Autor fundamental também no campo filosófico por excelência, tendo apresentado propostas empiristas e apaziguando os espíritos filosóficos, afrontando o pirronismo[602] e dissipando a dúvida[603],

---

[600] *Ibidem*, cap. V, §27, p. 251-252 (*Segundo Tratado*).

[601] Assinala Hazard deste modo: "O trabalho dos espíritos e a difusão destas ideias prosseguirão até aos nossos dias. Mas o final do século XVII marca uma fase decisiva, porque então se reuniram a teoria do direito natural, a teoria do direito dos povos e os factos. Incomparàvelmente menos vigoroso, menos profundo do que Grócio e Pufendorf, e por vezes ilógico, Locke consumou a secularização do direito. *Liberdade, igualdade*: o seu tratado poderia tomar estas palavras como divisa. 'O estado de natureza tem a lei de natureza, que o deve regrar e à qual todos devem submeter-se e obedecer. A razão, que constitui esta lei, ensina a todos os homens, se a quiserem consultar, que sendo todos iguais e independentes, ninguém deve prejudicar outrem no que respeita à vida, à saúde, à liberdade, aos haveres...'." P. Hazard, *A Crise...*, *op. cit.*, p. 276.

[602] Sobre o pirronismo, aponta Hazard: "O pirronismo, auxiliar útil para restituir ao espírito a liberdade de escolha, acabava por destruir a vontade, a própria possibilidade de escolher. Não se tratava de argumentar, de ponderar os prós e os contras, mas de ir depressa para os longes da felicidade." *Ibidem*, p. 187.

[603] Seguimos Hazard: "Fontenelle explicava à sua discípula marquesa, enquanto contemplavam juntos as estrelas, que a filosofia se funda sobre duas coisas: o ter-se o espírito curioso e o terem-se os olhos maus. De maneira que os filósofos passam a vida a não crer no que vêem e a tratar de adivinhar o que não viam: estado insuportável. Seria bom, pelo contrário, não se preocupar com o que se não vê, e crer no que se vê. Um sistema do mundo que preenchesse uma e outra destas condições seria um bem para os homens; salvá-los-ia da dúvida. É neste ponto que Locke intervém." *Ibidem*, p. 187.

abalançou-se com igual vigor a pensar o modo como a filosofia e nomeadamente a filosofia jurídico-política poderiam ajudar os homens a encontrarem alternativas a uma época que afinal vivia sob o manto pesado do poder absoluto, mas na qual os indivíduos ganhavam cada vez mais consciência de que também neles residia a semente do poder, o direito de resistência e o de rebelião. Brian Tierney, por exemplo, considera Locke um eixo fundamental para a compreensão das teorias de direitos que lhe eram anteriores e que se desenvolveram a partir do seu contributo[604], sendo consensual que influenciará de modo incontornável o pensamento ocidental[605].

3.2.4. A divisão dos poderes em Montesquieu

Quem diria! até a virtude precisa de limites. MONTESQUIEU[606]

O advento do constitucionalismo moderno, no final do séc. XVIII, ficaria marcado pela afirmação de determinados princípios fundamentais, sustentadores de uma nova ordem política e governativa: a garantia dos direitos individuais, o princípio da soberania, a separação dos poderes. Para a consolidação deste último considera-se que Montesquieu ofereceu um contributo decisivo, em especial na sua paradigmática obra *O Espírito das Leis* (1748).

---

[604] Cf. B. Tierney, "Historical Roots of Modern Rights: Before Locke and After", *Ave Maria Law Review*, vol. 3: 1, Spring 2005, pp. 23-43 (reeditado em B. Frohnen, K. Grasso (ed.), *Rethinking Rights: Historical, Political, and Philosophical Perspectives*, Columbia (Missouri): University of Missouri Press, 2009). De igual modo Margarida Candeias evidencia o contributo de Locke para as futuras teorias de direitos humanos: M. M. Candeias, "A genealogia dos direitos humanos e a influência do liberalismo político de John Locke na sua conformação", *Revista do Instituto de Direito Brasileiro*, ano 3, n.º 9, 2014, pp. 6537-6721. O estudo mais aprofundado e abrangente em torno da teoria dos direitos em Locke continua a ser o de A. J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton (New Jersey): PUP, 1992. Veja-se ainda E. Paul, F. Miller Jr., J. Paul (ed.), *Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick*, Cambridge: CUP, 2005; V. Chappel (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge: CUP, 1994 (esp. os caps. "Locke's moral Philosophy", da autoria de J. B. Schneewind, e "Locke's political philosophy", de Richard Ashcraft).

[605] Sobre a influência posterior de Locke, veja-se Hans Aarsleff, "Locke's influence", *in* V. Chappel (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, *op. cit.*, pp. 252 ss.

[606] Montesquieu, *O Espírito das Leis*, Introd., Trad. e Notas de Miguel Morgado, Lisboa: Edições 70, 2011, p. 303 (liv. XI, cap. IV).

Charles-Marie de Secondat, ou Montesquieu (1689-1755), como haveria de ficar conhecido, é considerado, em conjunto com Locke, Voltaire e Rousseau, um dos *philosophes* fazedores do caminho para o marco histórico de 1789, por meio do pensamento revolucionário que desenvolveram. A eles remontam as origens imediatas das revoluções ocidentais, bem como as sementes para a elaboração da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão[607].

A Obra de Montesquieu no seu conjunto é representativa dos alargados debates que fermentavam na denominada Europa das Luzes. Os temas que se conjugam no entendimento político-social que o presente autor faz da época, plasmado nas páginas da sua autoria, estão em sintonia plena com as inquietudes dos pensadores coevos. Um dos seus títulos, as *Cartas Persas*, publicadas em 1721, sob anonimato, rapidamente obteve enorme sucesso também pelas questões coetâneas que levantou. Nestes textos Montesquieu reproduz o olhar do Outro distante, na pessoa de dois viajantes orientais, Rica e Usbek, que se propõem fazer um périplo pelo Ocidente com o intuito de conhecer os usos e os costumes dos seus habitantes e governos. Este exercício epistolar de Montesquieu suscitou imediatamente amplo interesse, pelo formato em que se apresentava, uma vez que tal modalidade de escrita tivera grande repercussão na época, mas também e principalmente pelos assuntos iluministas e revolucionários que visava[608]. Montesquieu, intérprete lúcido do panorama político e social do seu tempo, profundo conhecedor dos modelos de

---

[607] Cf. Susana Antas Videira, "Declarações de Direitos do Homem e do Cidadão", *in* A. P. B. Homem (org.), *Grandes Realizações da História do Direito Português*, Lisboa: THD-UL, 2016, p. 32.

[608] No prefácio à mais recente edição portuguesa das *Cartas Persas*, Nuno Júdice destaca a atualidade de Montesquieu e o contributo que prestou à sua época pela observação crítica de uma sociedade que visava transformar: "Todo o livro é, assim, uma antologia de observações curiosas e originais sobre a época, escritas por um espírito inquieto e vigilante do que faz funcionar a sociedade, e obrigando a cada instante a uma leitura em segundo grau das suas descrições aparentemente ingénuas, mas sempre remetendo para essa dimensão crítica do filósofo que pretende contribuir para transformar o mundo regido pelo absolutismo da monarquia, em França, e pelo despotismo do homem, no mundo islâmico. Se o livro foi tão lido e tão glosado em obras que pegam no mesmo esquema de dar voz ao Outro (apesar de isso não passar de um artifício literário), a diferença das *Cartas Persas* reside no olhar implacável, mas ao mesmo tempo curioso e apaixonado, sobre uma realidade de que em muitos aspectos continua actual, o que faz com que o livro de Montesquieu seja não apenas uma curiosidade literária, mas também um apelo à independência do juízo e ao espírito de liberdade que devem ser princípios fundamentais na ordem social." Nuno Júdice, "Prefácio", *in* Montesquieu, *Cartas Persas*, Lisboa: Tinta-da-China, 2015, p. 13.

governação de feição absolutista que configuravam as práticas de Antigo Regime, considerou em particular a Liberdade como um dos mais altos valores para a cidadania e para a garantia dos direitos individuais dos homens. Assim se enuncia a ideia de liberdade montesquina: "A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e se um cidadão pudesse fazer o que elas proíbem, já não haveria liberdade, porque os outros também teriam o mesmo poder."[609] Esta liberdade teria, portanto, origem na adequação dos homens à lei, a qual constituía desse modo uma barreira ao avanço de poderes arbitrários. De facto, o princípio de concretização da liberdade teria que residir na moderação do poder dos governos, uma vez que, para Montesquieu, se não existissem barreiras, a sede de poder seria infinita: "A liberdade política só se encontra nos governos moderados. Mas nem sempre ela existe nos Estados moderados; só existe quando o poder não é abusado; mas é uma experiência eterna que todo o homem que tem poder é levado a abusar dele; vai até encontrar limites. Quem diria! até a virtude precisa de limites."[610] A separação dos poderes[611] era por isso uma via adequada e fundamental para a liberdade dos governos e dos homens: Montesquieu havia colhido esta sua convicção da análise atenta que dedicou ao Parlamentarismo britânico, o qual funcionava assente na independência dos poderes do Rei, da Câmara Alta, e da Câmara dos Comuns. Enriquecido pelos ensinamentos britânicos, as fecundas convicções de Montesquieu haveriam de servir a breve trecho para inspirar a elaboração da Declaração de 1789, bem como funcionar como uma das fontes fundamentais para a Constituição Francesa de 1791. A esta visão político-governativa, que parte da proposta de reestruturação dos principais poderes centrais, associa estreitamente Montesquieu uma feição social fundamental. Apenas na garantia da separação dos poderes residiria a moderação dos governos, sendo que apenas com este mecanismo se travaria o despotismo e se promoveria a cidadania e a liberdade dos homens sob o espírito das leis. Para este sentido particular do contributo de Montesquieu nos aponta Dmitri Lavroff: "Para Montesquieu, a separação de poderes não tem apenas o objectivo de limitar o

---

[609] Montesquieu, *O Espírito das Leis*, *op. cit.*, p. 302 (liv. XI, cap. III).

[610] *Ibidem*, p. 303 (liv. XI, cap. IV).

[611] Cf. Isabel Graes, "Separação de Poderes", *in* A. P. B. Homem (org.), *Grandes Realizações...*, *op. cit.*, pp. 143-145; Michel Troper, "Séparation des Pouvoirs", *DDH*, pp. 899-901.

poder do rei, como pensava Locke, mas também de assegurar um equilíbrio social entre os órgãos que exprimem as principais categorias sociais."[612]

A herança de um dos mais eminentes teóricos das Luzes chega aos nossos dias, pelos articulados constitucionais das democracias modernas, onde se consagra o princípio da separação dos poderes, que, na prática, é tido como um dos selos de garantia do Estado soberano respeitador dos direitos humanos. Zília Osório de Castro corrobora a importância deste legado, sob o signo máximo da liberdade: "Se bem que o epíteto de moderado seja habitualmente atribuído a Montesquieu, o certo é que enunciou de forma definitiva a ideia chave do liberalismo, ou seja, a ideia de liberdade política como um direito individual, base e fundamento do poder institucionalizado e exercido."[613]

3.2.5. O sonho democrático de Rousseau

> Se me tivesse conservado livre, obscuro, isolado, como era do meu pensamento, não teria praticado senão o bem, porque no meu coração não existe o germe de nenhuma paixão nociva. Se eu fosse invisível e todo poderoso como Deus, seria generoso e bom como ele. A força e a liberdade é que geram os homens excelentes. A fraqueza e a escravatura nunca produziram senão malvados. Se eu tivesse possuído o anel de Giges, ele ter-me-ia subtraído à dependência dos homens e tê-los-ia tornado dependentes de mim. Perguntei muitas vezes a mim mesmo, nos meus devaneios, que uso teria feito deste anel: é que a tentação de enganar deve estar próxima do poder. Senhor de satisfazer os meus desejos, podendo fazer tudo sem o perigo de ser enganado por ninguém, que teria eu desejado para o futuro? Uma única coisa: ver todos os corações contentes. JEAN-JACQUES ROUSSEAU[614]

---

[612] D. G. Lavrof, *História das Ideias Políticas: Da Antiguidade ao Fim do Século XVIII*, Lisboa: Edições 70, 2006, p. 196.

[613] Z. O. Castro, "Cultura e Ideias...", *loc. cit.*, p. 24.

[614] J.-J. Rousseau, *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, 3.ª ed., Trad. Henrique de Barros, Lisboa: Cotovia, 2014 [1989], p. 93.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) deixou inéditas reflexões que intitulou *Os Devaneios do Caminhante Solitário*[615], livro que haveria de ser postumamente editado. Autodefinindo-se como um caminhante (no percurso das ideias) solitário (pelo modo como trouxe à luz propostas reformadoras para a sociedade da época, e de certo modo entendidas pelos seus pares como ousadas e controversas), o filósofo genebrino realça com este seu título o lugar especial que concebe para si próprio no quadro do pensamento político ocidental, ou pelo menos no contexto histórico em que viveu[616]. Para o tema dos direitos do homem em particular, o seu contributo será fundamental como veremos. François Rigaux considera-o um "précurseur de la philosophie des droits de l'homme"[617].

Rousseau, cabouqueiro da grande revolução que haveria de se consumar e mudar para sempre os destinos políticos do Ocidente, em conjunto com muitos outros que contribuíram sobremaneira também para influenciar o ímpeto revolucionário (como Montesquieu, Voltaire ou Diderot), viria a morrer antes de 1789. Na verdade, os resultados práticos das Luzes atingiriam o seu auge já fora do tempo de vida da maior parte dos seus fautores. Aqueles que tinham sido os principais caminhantes para a revolução não chegariam a ver os retumbantes efeitos do esforço para o qual contribuíram, em prol dos ideais de liberdade, de justiça, de tolerância, de direitos naturais do homem. O percurso que encetaram de afronta e desmantelamento da construção multisecular de Antigo Regime ficou apenas a meio, mas o esforço teórico que ofereceram aos vindouros revelaria afinal os seus frutos, ainda que fora do tempo útil daquelas vidas em particular.

O particular "caminho solitário" rousseauniano, ao contribuir para o eclodir da Revolução Francesa, e na verdade ter servido também como pavio para a fazer chegar ao seu extremo, haveria de igual modo de funcionar como esteio para a fundamentação de uma das articulações mais caras à filosofia política contemporânea: a questão da democracia em estreita relação com a importância dos direitos humanos[618].

---

[615] *Ibidem.*

[616] Para uma perspetiva atual em torno do Homem e da Obra, veja-se uma recente compilação portuguesa de trabalhos académicos, de K. Benoudis, L. R. Santos, M. J. Almeida (org.), *Jean-Jacques Rousseau: O Homem, a Obra, o Pensamento*, Famalicão: Húmus/Centro de Estudos Comparatistas, 2015.

[617] F. Rigaux, "Les fondements philosophiques...", *loc. cit.*, p. 329.

[618] Sobre estes dois temas em aproximação, veja-se, *e.g.*, I. Cabrita, *O Modelo Chinês para os Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2016. Sobre o tema da democracia em particular em Rous-

O contributo original de Rousseau prende-se desde logo com a sua visão idílica da natureza do homem[619]. Contrariamente a Hobbes (e a Locke), Rousseau tem da natureza humana uma perceção otimista, dissociando o estado natureza de um estado de guerra: "O erro de Hobbes não é o de ter estabelecido o estado de guerra entre os homens independentes e tornados sociáveis, mas de ter pensado que esse estado era algo de natural à espécie, e de ter considerado como sua causa os vícios, quando estes, na verdade, são o efeito."[620] Rousseau recua também perante a natural insociabilidade dos homens apresentada pelos modelos hobbesiano e lockeano e propõe uma natural sociabilidade humana, que nos recorda o paradigma aristotélico-tomista. Por sua vez, será no seio da sociedade, e não antes da sua criação, que o homem se corrompe, por via do surgimento de desigualdades criadas entre os homens, em especial pela instituição da propriedade. No *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755), Rousseau apresenta-nos a sua proposta para uma mitologia política da origem das desigualdades[621],

---

seau, assim afirma João Lopes Alves: "A relação com a democracia é um dos grandes temas políticos do pensamento de Rousseau – senão O tema. Uma das principais virtudes de esclarecimento da sua 'álgebra das liberdades' é que permite perspectivar a democracia não como um regime político particular ao lado de outros, mas como o fundamento de legitimidade de qualquer regime e de qualquer política." João Lopes Alves, "Introdução", *in* J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, Trad. Manuel João Pires, [Lisboa]: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008, p. 35, n. 22. Veja-se sobre este assunto o seguinte capítulo também da autoria de J. L. Alves, "Rousseau: A razão da política", *Rousseau, Hegel e Marx: Percursos da Razão Política*, Lisboa: Livros Horizonte, 1983.

[619] Rousseau haveria de desenvolver neste sentido o conhecido mito do "bom selvagem", logo seguido pelos teóricos do romantismo. Considera-se que as primícias deste mito se reportam, recuando apenas até à época moderna, a M. Montaigne. Cf. Edmund Leach, "Anthropos", *Einaudi*, vol. 5: Anthropos-*Homem*, p. 20.

[620] J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, *op. cit*., p. 63 (liv. I, cap. 2).

[621] O *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* encontrou tradução portuguesa na edição de 1968, da Portugália Editora (Trad. Maria José Marinho e Alberto Ferreira). Existe também uma sofrível edição das Publicações Europa-América (3.ª ed., 1995). Muito recentemente este fundamental escrito de Rousseau teve finalmente nova edição em língua portuguesa, a saber: J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Lisboa: Edições 70, 2020. Outro dos escritos rousseaunianos a merecer reedição será o *Emílio*, cujas últimas edições em língua portuguesa datam de 1940, numa seleção de excertos traduzidos, anotados e organizados por António Sérgio (ed. Inquérito), e de 1990 (ed. Europa-América).

tema fundamental que percorre todo o lastro histórico-filosófico da humanidade, como defendeu recentemente Walter Scheidel[622].

Com o surgimento das desigualdades resultantes da criação da propriedade e das relações de subserviência a ela inerentes, os homens terão a necessidade de se socorrer de um pacto social, ou seja, da outorga de certos direitos naturais à entidade que Rousseau apelida de *vontade geral*[623]. Este pacto será a garantia da paz social e da igualdade entre os homens, bem como do ideal de liberdade rousseauniano, que consiste não em fazer tudo o que se deseja, mas em não ser obrigado a fazer aquilo que não se deseja[624]. A passagem do estado de natureza ao estado social configura desse modo a transição entre o natural instinto do homem e o sentido de justiça pela via da razão[625], assegurando a liberdade civil e a propriedade[626], e consagrando também os designados direitos do cidadão.

---

[622] Cf. W. Scheidel, *A Violência e a História da Desigualdade: Da Idade da Pedra ao Século XXI*, Lisboa: Edições 70, 2018.

[623] Não hesitamos em revisitar o texto rousseauniano e em destacar a sua definição de *contrato social*: "Se, portanto, reunirmos estas condições, e afastarmos do pacto social tudo o que não faz parte da sua essência, constataremos que ele se reduz aos seguintes termos: 'Cada um de nós coloca em comum a sua vontade, os seus bens, a sua força e a sua pessoa sob a direcção da vontade geral, e receberemos colectivamente cada membro do corpo como parte inalienável do todo.'" J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, *op. cit.*, liv. I, cap. 3, p. 66. Sobre o tema do contrato social em Rousseau, cf. C. M. Queiroz, "Jean-Jacques Rousseau e o contrato social", *in* J. Miranda *et alii* (orgs.), *Estudos em Homenagem a Miguel Galvão Teles*, vol. I (2 vols.), Coimbra: Almedina, 2012, pp. 237-246. Para a aproximação do conceito de "contrato" ao tema dos direitos humanos, cf. Pauline Remy-Corlay, "Contrat", *DDH*, pp. 197-200.

[624] Em *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, Rousseau fará um balanço sobre este seu ponto de vista: "Nunca acreditei que a liberdade do homem consiste em fazer o que quer, mas sim em nunca fazer o que não quer, e foi essa liberdade que sempre reclamei, que muitas vezes conservei, e me tornou mais escandaloso aos olhos dos meus contemporâneos. Porque eles, activos, inquietos, ambiciosos, detestando a liberdade nos outros e não a querendo para si próprios, desde que por vezes façam a sua vontade, ou melhor, desde que dominem a de outrem, obrigam-se durante toda a sua vida a fazer o que lhes repugna, e não descuram todo e qualquer servilismo que lhes permita dominar. O seu erro não foi, portanto, afastarem-se da sociedade como um elemento inútil, mas terem-me proscrito como um elemento pernicioso: confesso ter feito poucas vezes o bem mas, quanto ao mal, nunca foi de minha vontade praticá-lo, e duvido que haja no mundo homem que tenha realmente feito menos mal do que eu." J.-J. Rousseau, *Os Devaneios...*, *op. cit.*, pp. 95-96.

[625] Cf. J.-J. Rousseau, *O Contrato Social...*, *op. cit.*, liv. I, cap. 3, p. 69.

[626] Rousseau sintetiza esta importante transição no seguinte passo: "Reduzamos todo este balanço a termos fáceis de comparar. O que o homem perde pelo contrato social é a sua liberdade natural e

Em traços largos, o cidadão rousseauniano, membro do corpo político, é aquele que participa da autoridade soberana, e que se torna súbdito quando se submete a ela[627]. É participante, ou seja, parte activa da mesma. Contribui deste modo para o bem comum, através do pacto social. Ao colocar a sua vontade particular ao serviço de uma vontade geral, que se instituiu tendo por base o corpo político, assegura em contrapartida os benefícios deste mesmo pacto, quando de cidadão passa a súbdito. Garante-nos Rousseau: "Os compromissos que nos ligam ao corpo social não são obrigatórios senão porque são mútuos, e a sua natureza é tal que não é possível trabalhar para outrem sem trabalhar ao mesmo tempo para si."[628] Neste sentido, e sendo impossível trabalhar só para si, em particular, ou só para os outros não usufruindo de qualquer contrapartida, institui-se entre todos os elementos do pacto a ideia de igualdade, pois "comprometem-se todos nas mesmas condições e devem beneficiar todos das mesmas vantagens."[629]

Contudo, para ficar completa, esta ideia de cidadão terá de assentar numa filosofia da educação, sem a qual o sistema da vontade geral não se concretiza, nem são garantidas a liberdade e a igualdade resultantes do pacto. O interesse particular de cada cidadão não se deverá sobrepor aos interesses de outros e, ao mesmo tempo, a esfera privada de cada homem não deverá interferir com a sua pessoa pública. Para existir esta garantia, há que acreditar naquela característica ontológica, mais tarde expressa, de que *todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos.* Só nesta consciencialização os laços de dependência em sociedade passarão a ser de cooperação e a concorrer para uma vontade geral, ao invés de traduzirem desigualdades e a servidão de uns em benefício dos privilégios de outros. A ilustração do homem neste sentido proporciona a concretização deste ideal democrático e humanizante, encarnado no *Contrato Social* de Rousseau, uma construção utópica, em que todos os homens têm o direito ao seu lugar enquanto habitantes de uma sociedade de princípios igualitários[630].

---

um direito ilimitado a tudo aquilo que lhe é necessário; o que ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo aquilo que possui." *Ibidem*, p. 70.

[627] Cf. *Ibidem*, p. 66.

[628] *Ibidem*, p. 90.

[629] *Ibidem*, p. 92.

[630] Sobre o contributo de Rousseau para a teoria dos direitos, cf. L. C. Rosa, "O direito de ser Homem: da alienação da desigualdade social à autonomia da sociedade igualitária na teoria política de Jean-Jacques Rousseau segundo a perspectiva do materialismo histórico e dialético", *Revista*

3.2.6. Das cinzas da Revolução: o homem kantiano como fim em si mesmo

> Kant não é um homem de Estado, não tem o acicate da gestão do Estado no seio do jogo e da relação de forças contraditórias. Ele pensa de acordo com princípios racionais e não em consonância com o cálculo técnico das conveniências. No domínio político, as Luzes significam a época de ascensão e reconhecimento dos direitos do homem e do cidadão, a marcha lenta da afirmação de que toda a soberania do Estado reside na vontade geral como vontade popular. Para o filósofo, a Aufklärung é o tempo das mediações, a época de transição de um limiar em que a soberania do povo não passava de uma Ideia da razão, tão nobre quanto ineficaz, para um outro em que ela encima em letra de forma os direitos sagrados do homem a serem cumpridos e aplicados na vida quotidiana dos Estados. VIRIATO SOROMENHO-MARQUES[631]

Dada a Revolução Francesa, Kant retomará o tema da dignidade do homem[632], que o humanismo renascentista havia destacado, reimprimindo-lhe vigor e relançando-o rumo à sua atual definição[633]. O imperativo categórico constituirá a base para esse novo elã de compreensão e revalorização da dignidade.

Kant apresenta a sua conceção de dignidade baseada na razão humana[634]. O homem tem dignidade porque é dotado de uma característica singular, a racionalidade, que lhe permite avaliar o seu estado de ser no mundo, em conjunto com os que o rodeiam. É, portanto, capaz de pensar sobre o seu lugar, mas ao mesmo tempo ter em conta a sua relação com os demais, numa busca ético-moral que não se fica por

---

Portuguesa de Ciência Política | Portuguese Journal of Political Science, 3, 2013, pp. 11-24. Veja-se também sobre o tema da democracia em Rousseau, M. J. Matos, *Rousseau e a Lógica da Democracia*, Lisboa: Edições Colibri, 2008.

[631] V. Soromenho-Marques, *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, Lisboa: Edições Colibri, 1998, p. 438.

[632] Relembramos que Kant também será considerado um dos autores ideologicamente comprometidos com o movimento revolucionário. Sobre esta perspetiva, veja-se *ibidem*, pp. 393 ss.

[633] Cf. L. R. Santos, "Ética e Antropologia – Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico", *Regresso a Kant: Ética Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012, pp. 123 ss.

[634] Para uma aproximação ao complexo tema da dignidade humana em Kant e para a sua sistemática análise, cf. O. Sensen, *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011.

uma virtuosa demanda apenas por interesse próprio, mas por uma autonomia que assim se afirma em simultâneo com uma noção englobante de humanidade.

No entanto, esta característica da racionalidade há muito que vinha sendo indicada como essencial na definição do homem, desde os gregos, até às formulações medievais e modernas. A grande novidade vulgarizada na perspetiva de Kant (que afinal vinha já sendo esboçada por outros desde a emergência do jusracionalismo) tem que ver com o seu afastamento total perante a esfera religiosa, constituindo uma aperfeiçoada visão secular desta formulação[635], não obstante a dificuldade desta tarefa, como depreendemos na seguinte confissão kantiana: "Ora aqui vemos nós a filosofia posta de facto numa situação melindrosa, situação essa que deve ser firme, sem que possa encontrar nem no céu nem na terra qualquer coisa a que se agarre ou em que se apoie."[636]

O terreno firme onde Kant irá estabelecer os seus fundamentos derivará da faculdade da vontade do homem em adequação às leis, no seguinte sentido:

> "A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo e agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora aquilo que serve à vontade de princípio objectivo da sua autodeterminação é o fim (*Zweck*), e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais."[637]

Ora, esta capacidade de legislar é para Kant específica dos seres racionais, pelo que a adequação da vontade às leis sustenta o imperativo categórico – "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal."[638] – e o decorrente imperativo universal – "Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza."[639] Decorrente destes pressupostos, a proposta de Kant será a seguinte:

> "Admitindo porém que haja alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis deter-

---

[635] Cf. J. R. Novais, *A Dignidade...*, *op. cit.*, vol. I, p. 43.

[636] I. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 1997, pp. 64-65.

[637] *Ibidem*, p. 67.

[638] *Ibidem*, p. 59.

[639] *Ibidem*. Destaque no original.

minadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática.

Ora digo eu: – O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. [...] Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objecto do respeito)."[640]

O imperativo prático desta demonstração, que nos remete imediatamente para um dos sentidos atuais dos direitos humanos, resulta para Kant no seguinte: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio."[641]

O especial lugar reservado a Kant na elaboração de uma teoria da dignidade da pessoa humana tem vindo a ser destacado por diversos autores[642]. A sua importância é mesmo considerada "uma viragem copernicana no pensamento jurídico"[643], pelo modo como coloca a tónica no homem orientado segundo as ideias originárias de liberdade garantida pelas Leis Naturais (*Allgemeine Gesetze*), com vista a uma República garante dos Direitos do Homem (*Recht des Menschen*) [644]. No primado da razão, acima de qualquer outro princípio, reside a chave de Kant para uma definição de dignidade:

---

[640] *Ibidem*, pp. 67-68.

[641] *Ibidem*, p. 69.

[642] Cf., *e.g.*, A. Pavão, A. Faggion, "Kant for and against Human Rights", *in* A. Faggion, N. Sánchez Madrid, A. Pinzani (eds.), *Kant and Social Policies*, s.l.: Palgrave Macmilan, 2016, pp. 49-64.

[643] A. Cortês, *Jurisprudência dos Princípios: Ensaio sobre os Fundamentos da Decisão Jurisdicional*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010, p. 201.

[644] Cf. *ibidem*.

> "A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as acções connosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da ideia da *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá.
> No reino dos fins tudo tem um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então ela tem dignidade."[645]

A "grandeza" e a "solidão"[646] do legado filosófico-político kantiano apenas albergará duas surpreendentes fragilidades concernentes ao ideário dos direitos do homem: a defesa da justiça distributiva (*jus talionis*) coroada pelo seu mais extremo epígono, configurado pela pena de morte[647]; e a recusa do direito de resistência[648].

---

[645] I. Kant, *Fundamentação...*, *op. cit.*, p. 77.

[646] V. Soromenho-Marques, "Os desafios de Marte e a Cidadania: Grandeza e solidão do projecto Kantiano", *A Era da Cidadania...*, *op. cit.*, pp. 137 ss.

[647] Kant será mesmo um dos poucos autores da época que afrontam a incontornável obra de Beccaria, *Dos Delitos e das Penas*, um marco para a evolução do direito penal. Sobre este confronto, veja-se V. Soromenho-Marques, *Razão e Progresso...*, *op. cit.*, pp. 440 ss. Profundo conhecedor e notável sistematizador da Obra filosófico-política de Kant, Viriato Soromenho-Marques não hesita em apontar no legado do filósofo de Königsberg esta fragilidade quanto à sua perspetiva penal: "Em matéria de direito penal, Kant não esteve à altura da sua filosofia, ficando muito aquém das potencialidades que, ainda hoje, a sua reflexão ética e jurídica oferece a quem as queira encontrar. | A deformação de Beccaria, a recusa da abolição da pena de morte, e o falhanço do alegado princípio neo-taliónico, conduzem todos à mesma causa: Kant não conseguiu introduzir na esfera penal a dimensão educativa presente na sua própria concepção de *Aufklärung* e de reforma." *Ibidem*, p. 450. De facto, Soromenho-Marques realçará mais à frente o valor da dignidade, pela "recusa absoluta da pena de morte": "O elemento nevrálgico de uma leitura educativa do direito penal, possibilitadora de um progresso na consciência e no comportamento do criminoso, passa, em última instância, pela recusa da coluna vertebral de toda a concepção de direito retributivo, a saber, a *recusa absoluta da pena de morte*. A verdadeira consideração pela dignidade humana passa efecivamente pelo respeito incondicional da vida, por parte da lei pública. A vontade geral não pode imitar o mais grave dos delitos, sob pena de se estar a assistir a uma vingança parodiando a justiça." *Ibidem*, p. 451.

[648] Sobre a recusa do direito de resistência por parte de Kant no quadro do contrato social, assim analisa Viriato Soromenho-Marques: "A interrupção de uma ordem jurídica, possível apenas numa sociedade politicamente organizada, equivaleria, para Kant a uma inaceitável ruptura com a dinâ-

Não obstante, estas reservas à arquitetura kantiana do direito e da política[649], Kant inscreveu nas páginas da sua magna Obra linhas estruturantes em defesa do universalismo, do cosmopolitismo, da paz perpétua para toda a humanidade[650].

---

mica do progresso contida no coração da filosofia crítica. Isso não significa que o professor de Königsberg comungasse da lógica hobbesiana do mal menor. Ao contrário do autor britânico, Kant insiste na existência de direitos inalienáveis do indivíduo como pessoa e cidadão. Contudo, para a viabilidade e garantia de tais direitos, a existência de um Estado como suporte de uma ordem de legitimidade pública é condição essencial. Mais ainda, todas as declarações jurídico-políticas de Kant vão, em concordância plena com a sua interpretação racional do contrato social, no sentido de reafirmar a dimensão central e reguladora da vontade do povo. Ao contrário da concepção hobbesiana de uma legítima transferência do poder do conjunto da sociedade para os órgãos do Estado, Kant defenderá ser o *conjunto do povo* a verdadeira substância do poder político, a única fonte legítima e permanente do poder institucional." V. Soromenho-Marques, *Razão e Progresso...*, *op. cit.*, p. 389.

[649] Cf. L. R. Santos, J. G. André (coord.), *Filosofia Kantiana do Direito e da Política: Seminário Internacional*, [Lisboa]: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

[650] Cf. I. Kant, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1990. Para a exploração do conceito de "paz", em Kant, e no âmbito das Luzes, cf. P. Nodari, *Ética, Direito e Política: A Paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*, [São Paulo]: Editora Paulus, 2014; veja-se também, em relação com o conceito de federalismo, L. R. Santos, "Filosofia Política: A paz como problema filosófico e a ideia kantiana de federalismo", *Regresso a Kant...*, *op. cit.*, pp. 429 ss.

PARTE II

DA LEGITIMAÇÃO EUROPEIA À LEGITIMAÇÃO PORTUGUESA, UM NOVO VALOR PARA CADA HOMEM

JUSNATURALISMO,

EDUCAÇÃO,

TOLERÂNCIA,

ABOLICIONISMO

1. UMA ANTROPOLOGIA ILUMINISTA

1.1 Questionamento antropológico no ocaso do Antigo Regime: contexto português

> The Enlightenment principle that we can apply reason and sympathy to enhance human flourishing may seem obvious, trite, old-fashioned. I wrote this book because I have come to realize that it is not. More than ever, the ideals of reason, science, humanism, and progress need a wholehearted defense. We take its gifts for granted: newborns who will live more than eight decades, markets overflowing with food, clean water that appears with a flick or a finger and waste that disappears with another, pills that erase a painful infection, sons who are not sent off to war, daughters who can walk the streets in safety, critics of the powerful who are not jailed or shot, the world's knowledge and culture available in a shirt pocket. But these are human accomplishments, not cosmic birthrights. In the memories of many readers of this book – and in the experience of those in less fortunate parts of the world – war, scarcity, disease, ignorance, and lethal menace are a natural part of existence. We know that countries can slide back into these primitive conditions, and so we ignore the achievements of the Enlightenment at our peril. STEVEN PINKER[651]

O questionamento antropológico é perene ao longo da história da Humanidade, por vezes mais timorato, noutras ocasiões manifestando-se com desmedido fulgor e promovendo alterações profundas no modo como o homem se entende a si próprio e à sua mundividência[652]. Na Época das Luzes a questão antropológica agigantou-se e cons-

[651] S. Pinker, *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, 2nd ed., Penguin, 2018.

[652] Sinteticamente, definido como o estudo do homem em todas as suas dimensões, o conceito de antropologia abrange, no entanto, ampla significação. Pode ser entendido em três grandes vertentes: antropologia teológica; antropologia filosófica; antropologia positiva. A *antropologia teológica* e a *antropologia filosófica* são aquelas com as quais dialogaremos em particular, sendo a primeira a base

tituiu-se como berço a partir do qual haveria de nascer o Homem Contemporâneo[653]. Sobre Diógenes, o Cínico, num dos mais emblemáticos episódios da sua vida, que já aqui evocámos anteriormente, diz-se que, vindo ele caminhando em plena luz do dia com uma candeia acesa na mão, lhe perguntaram o que estava a fazer, ao que o filósofo responde: "Estou à procura de um homem."[654] Paradigmática tornava-se também, em plena época das Luzes, a célebre questão kantiana "Was ist der mensch?"[655]

---

fundamental para o estudo do homem e da sua mundividência, na perspetiva de Roque Cabral, que assim a define: "É a exposição sistemática do que sabemos sobre o homem, graças à revelação sobrenatural. Apoiada na palavra infalível da Verdade subsistente, a A. teológica pretende ser a única a dar resposta definitiva e total à pergunta 'que é o Homem?'. Não no sentido de que elimina as respostas das demais A., mas antes porque, integrando-as e elevando-as, só ela lhes confere a devida consistência." Roque Cabral, "Antropologia (A. teológica)", *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 2, col. 664. A *antropologia filosófica* consistirá no seguinte, de acordo com J. Bacelar e Oliveira: "Na sua condição de filosófica, a A.[ntropologia] estudará o homem sob um ponto de vista radicalmente fundamentador, racional e causal, explicativo portanto do ser humano a partir de princípios originais e últimos. Melhor talvez que a modo de 'tratado', poderíamos assim considerá-la como expressiva de uma reflexão onto-antropológica. Nesta se 'teoriza' a imagem projectada pelo próprio sujeito da acção filosófica no objecto mesmo do filosofar." *Ibidem*, cols. 665-666. Quanto à *antropologia positiva*, de acordo com Luís González R., consiste no "estudo do homem, da sua evolução orgânica (A. Física, Paleontologia), das suas relações com o meio ambiente (Ecologia, A. geográfica), da sua expressão verbal (Linguística), das suas obras pretéritas (Pré-história, Arqueologia), da sua organização cultural descritiva (Etnologia), interpretativa (A. social e cultural), eficiente – em vista de uma melhoriadas condições gerais da vida de um grupo, sector ou povo (A. aplicada)." *Ibidem*, col. 668.

[653] A época contemporânea inauguraria novas vias para o pensamento antropológico. Pinharanda Gomes sumariza as questões que se levantam para a antropologia em especial a partir da época das Luzes: "O saber da razão do homem é limitado pela própria deficiência da razão humana, a quem não é dado todo o saber de uma só vez para sempre. Em virtude deste limite, à interrogação aporética 'que é o homem?', a razão pode ser impelida ou à definição de constantes sistematizáveis (que oferecem o risco de uma imersão no igualitarismo, como se a identidade absorvesse as diferenças) ou à compilação das diferenças analisáveis (que oferecem o risco de uma imersão no atomismo do ser humano, como se a diferença absorvesse a identidade, e não houvesse *homem*, como espécie, mas apenas houvesse *homens* como indivíduos, uns de outros separados, e sem possível correlação de género e de espécie). Por isso, o dizer-se que a antropologia significa o estudo do homem equivale a supor que o homem é um ente cienticizável, objectivo e fixo, como se, qual outro fenómeno, pudesse ser por inteiro captado na abstracção científica e na ideação filosófica." P. Gomes, "Antropologia", *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.ª ed., Lisboa: Dom Quixote, 2004, p. 23.

[654] Cf. *supra*, subcap. 1.3. *O homem cosmopolita da munidividência helenística*.

[655] Sobre o lugar desta fundamental (e fecunda) questão no pensamento global de Kant, assim nos ensina Leonel Ribeiro dos Santos: "'Que é o homem?' (*Was ist der Mensch?*) é, como se sabe, uma das

Em sentido amplo, a época iluminista valorizou temas como o interesse pela Natureza, o apelo ao conhecimento, a exaltação do bem-comum e do progresso com vista à promoção do bem-estar geral da sociedade e à felicidade. No cerne desta plêiade de questões que caracteriza a época distingue-se com particular evidência a questão antropológica. Colocado em perspetiva perante Deus e a Natureza, o Homem surge no contexto das Luzes como pedra de toque para o questionamento de toda a mundividência, quer em âmbito filosófico-religioso, por exemplo com a emergência do individualismo, quer em âmbito político-social, com as críticas à sociedade de ordens castradora da mobilidade social, ou ao casamento persistente entre Trono e Altar e à soberania de direito divino.

Não obstante a manifesta simplificação em que uma abordagem preliminar a este tema fundamental para a História das Ideias pode incorrer, podemos dizer que o Iluminismo constitui-se como um complexo quadro teórico que deverá ser entendido nas suas diversas linhas complementares, que entrecruzam a compreensão filosófica, política, social, económica, cultural de uma época paradoxal, ponto de chegada de determinado modo de habitar e compreender o mundo, que se transmutará em renovada forma de compreensão do mesmo, por oposição à sua anterior disposição, e em que a questão antropológica se avulta e se torna o seu cerne, como em poucas épocas históricas. O Iluminismo poderá, portanto, ser definido *latu sensu* como um movimento de tensão entre Antigos e Modernos, com a pretensa afirmação destes sobre aqueles, movimento que incorpora em conjunto com esta dicotomia a apologia das ciências matemáticas e da geometria, a valorização das sensações e da experiência empírica, o primado da Razão, a exaltação do Homem, em conjunto e em tensão com a Natureza e com Deus, a busca pela felicidade, a defesa

---

quatro questões da filosofia, segundo o entendimento que Kant tinha desta, e é mesmo a questão a que se reduzem todas as outras (que posso conhecer? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?). Mas, por muito que o filósofo tenha escrito sobre antropologia 'pragmática', sobre antropologia descritiva e sobre antropologia moral, a questão do homem ficou ainda aberta no seu pensamento." L. R. Santos, *Regresso a Kant...*, *op. cit.*, p. 145. Veja-se também *idem et alii* (coord.), *Was Ist der Mensch?* | *Que É o Homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant,* [Lisboa:] Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010. Recordamos também a mesma questão colocada na *Bíblia*: "[...] que é o homem para te lembrares dele,/ o filho do homem para com ele te preocupares?/ Quase fizeste dele um ser divino; de glória e de honra o coroaste." (*Sl* 8, 5-6); "Senhor que é o homem, para cuidares dele,/ e o filho do homem, para nele pensares?" (*Sl* 144, 3). Para a presença da figura de Diógenes e do cinismo antigo no pensamento de alguns dos mais proeminentes autores das Luzes, apontamos L. Shea, *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2010.

do utilitarismo com vista ao bem-comum da sociedade, a projeção utópica de uma arquitetura social, assente nos princípios do individualismo e do liberalismo[656].

Pela abrangência de temas e problemas que tocou e pela basilar crença na Razão humana, soberana medida por meio da qual o homem se propôs acima de tudo perscrutar todo o mundo ao seu redor e também, em especial, a si próprio, o Iluminismo representa um fenómeno histórico complexo que não se deixa abarcar por leituras unívocas, daí também o fascínio que despertou e continua a despertar[657];

---

[656] Apesar de nos abalançarmos a esta definição da nossa pena, fazemos no entanto notar a grande dificuldade que consiste na definição de "Iluminismo", aqui reportada por Nuno Gonçalo Monteiro: "O Século XVIII é geralmente identificado com o triunfo das chamadas 'Luzes' ou 'Iluminismo', tal como se pode questionar se existiu um único movimento, ou uma pluralidade de movimentos, nacional e regionalmente heterogéneos. Acresce que a cronologia também não é fácil de estabelecer, embora seja certo que os meados do século XVIII marcaram, a vários títulos, um momento de viragem nas sociedades europeias." Nuno Gonçalo Monteiro, "O tempo de Pombal (1750-1777)", *in* R. Ramos (coord.), *História de Portugal*, 4.ª ed., Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010, p. 357. Francisco José Calazans Falcon remete-nos ainda em breve nota para a distinção que se deve ter em conta entre Iluminismo e Ilustração: "Trata-se de entender como Ilustração a corrente de ideias que floresceu no séc. XVIII, e o Iluminismo como tendência intelectual não limitada a qualquer época específica." F. C. Falcon, "As práticas do reformismo ilustrado pombalino no campo jurídico", *Revista de História das Ideias*, vol. 18, 1996, p. 512, n. 2.

[657] Da vasta bibliografia que tem vindo a lume em torno do tema central do Iluminismo, não podemos deixar de referenciar algumas das obras que pontificam como marcos para este estudo, algumas já clássicas, mas que, pelo exercício aprofundado que promoveram à data da sua edição, continuam a iluminar o caminho de quem queira aprofundar o tema, e outras que, mais recentemente, enriqueceram este campo de estudos, com novas perspetivas e análises sistemáticas. Merecem referência, entre outros, V. Ferrone, *Il Mondo dell'Illuminismo: Storia di uma Rivoluzione Culturale*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 2019; J. Robertson, *Enlightenment: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP, 2015; V. Ferrone, *The Enlightenment: History of an Idea*, Princeton-Oxford: PUP, 2015; A. Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, New York: Random House, 2013; D. Edelstein, *The Enlightenment: A Genealogy*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 2010; a trilogia da autoria de J. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights – 1750-1790*, Oxford: OUP, 2011; *idem*, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man – 1670-1752*, Oxford: OUP, 2006; *idem*, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity – 1650-1750*, Oxford: OUP, 2001; P. Hyland, O. Gomez, F. Greensides (ed.), *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader*, London: New York: Routledge, 2003; D. Outram, *O Iluminismo*, Lisboa: Temas e Debates, 2001; U. Hof, *A Europa no Século das Luzes*, Trad. Maria Antónia Amarante, Lisboa: Editorial Presença, 1995; P. Chaunu, *A Civilização da Europa das Luzes*, 2 vols., Lisboa: Editorial Estampa, 1985; T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Translated by John Cumming, London-

uma época, de facto, rica na sua caracterização, que continua a potenciar a devida atenção, com a possibilidade de edição ou reedição de fontes, exploração de vias alternativas de interpretação, estudos comparativos entre os denominados "iluminismos", que manifestaram os seus diversos cambiantes nos variados contextos onde o espírito do tempo encontrou lugar[658].

Em Portugal, a época das Luzes manifestou-se também de forma particular, emparelhando com as denominadas correntes iluministas que superam o termo e conceção generalista de "Iluminismo" enquanto disposição do pensamento ocidental que se apresenta, de forma lapidar, ao abrigo do primado da Razão, sob o *leitmotiv* kantiano "Sapere aude!"[659].

-New York: Verso, 1997; E. Cassirer, *Filosofia de la Ilustracion*, Trad. Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica, 1993; F. C. Falcon, *Iluminismo*, São Paulo: Ática, 1986.

[658] Em particular, em Portugal, a época iluminista revela-se como um vasto campo a merecer a devida atenção pela parte dos estudiosos da cultura portuguesa, nomeadamente pelas possibilidades exploratórias no campo da historiografia que ainda oferece. O estudo deste período tem concitado nos últimos anos renovados olhares académicos. São de referência, por exemplo, na área da história do pensamento filosófico, o fundamental trabalho de P. Calafate (dir.), *HPFP*, esp. o vol. III: *As Luzes*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001; veja-se também A. Coxito, *Estudos sobre Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo*, Lisboa: INCM, 2006; no campo da história religiosa e política, J. E. Franco, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Sécs. XVI a XX)*, 2 vols., Lisboa: Gradiva, 2006-2007; na área do Direito, A. P. B. Homem, *Iluminismo e Direito em Portugal: O Reinado de D. José I*, Lisboa, 1987. Não obstante os trabalhos existentes de enorme valor, e que abrem vias de entendimento para futuros estudos nas diversas áreas do conhecimento, o potencial exploratório deste período histórico para o caso português permanece manifesto. Com vista a colmatar lacunas historiográficas e a dar a conhecer com maior amplitude esta época, encontra-se em curso a edição de obras fundamentais, consideradas pioneiras, que surgiram neste período em Portugal, em língua portuguesa (col. *OPCP*). Também José Eduardo Franco, Pedro Calafate e Viriato Soromenho-Marques se abalançaram a dirigir uma equipa que trará a lume, em 30 vols., a *Obra Completa do Marquês de Pombal*, em grande parte inédita e desconhecida, quer do grande público, quer nos círculos académicos.

[659] Coimbra Martins dá-nos conta da influência das Luzes em Portugal: "A expressão *luz natural* ocorre como sinónimo de 'razão', sobretudo na linguagem de Descartes e dos cartesianos. *Luz e luzes* eram, para os seiscentistas franceses, as capacidades intelectuais, naturais e adquiridas. Mais tarde o plural do termo designa antes o nível de civilização, de conhecimentos, a que se tinha chegado e o espírito filosófico correspondente. Esta acepção teve a seu tempo largo curso em Portugal. Quem se guiava pelas *luzes* era um 'varão esclarecido'; a carência das mesmas era 'barbaridade' ou 'desgraça'; e também entre nós o século XVIII é o 'das luzes'". António Coimbra Martins, "Luzes", *DHP*, vol. 4, p. 86. De facto, o entendimento de que as Luzes não irradiavam sobre o território ibé-

O contexto português integra-se no movimento que tem vindo a ser denominado por "iluminismo católico"[660], extensível de algum modo a todo o quadro ibérico (e itálico), e que procurou encontrar equilíbrio entre uma arreigada tradição

---

rico foi totalmente ultrapassado, como comprova Javier Fernández Sebastián: "La Ilustración ibérica, relegada durante largo tiempo también en el ámbito académico por diversas razones, sólo ha comenzado a estudiarse de un modo riguroso a partir de los años cincuenta. Algunos historiadores pioneros vieron entonces en la recepción de las *rayonnantes* Luces francesas su casi única fuente de inspiración. [...] Desde una perspectiva estrictamente filosófica, la confrontación con el canon de la *Aufklärung* kantiana podría incluso llevarnos a negar la existencia de tal corriente en la península ¿Acaso la cautelosa fórmula con la que Feijoo intenta hacia 1740 extraer el dogma católico del ámbito de lo opinable – *non ultra supere quam oportet sapere* – no suena como una réplica anticipada a la exigencia kantiana de autonomía plena de la razón crítica? Y sin embargo, sabemos que el benedictino, uno de los adelantados de la Ilustración peninsular, luchó por afirmar una esfera científica separada de la teología y abierta a la crítica, basada en la experiencia y en el libre uso público de la razón. Así pues, por moderadas, minoritarias o tenues que puedan parecernos al compararlas con los más deslumbrantes focos occidentales, las Luces españolas y portuguesas del XVIII participan en lo esencial de los valores y actitudes comunes al movimiento paneuropeo del que forman parte." Javier Fernández Sebastián, "Los Espacios – Península Ibérica", *in* V. Ferrone, D. Roche (eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, Versión Española de José Luis Gil Aristu, Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 341. Para uma visão abrangente do panorama português da época, veja-se ainda o clássico trabalho de A. A. Andrade, *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*, Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1966, ou, de menor extensão, o conjunto de ensaios de L. A. O. Ramos, *Sob o Signo das "Luzes"*, Lisboa: INCM, 1988. Consulte-se também, com grande proveito, AA.VV., *Dez Luzes num Século Ilustrado*, Alfragide: Editorial Caminho, 2013; M. R. Bettiol, A. Hohlfeldt (orgs.), *O Século das Luzes: Uma Herança para Todos*, Porto Alegre: Tomo Editorial/Editora Movimento, 2009; A. C. Araújo, *A Cultura das Luzes em Portugal: Temas e Problemas*, Lisboa: Livros Horizonte, 2003; ainda o fundamental trabalho de J. S. S. Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*, *op. cit.*, esp. pp. 147 ss.

[660] Cf. L. C. Moncada, *Estudos de História do Direito*, vol. III, Coimbra, s.d. A ter em conta que nos reportamos aqui ao designado Iluminismo de sentido mais corrente, em sintonia com a seguinte explicação de António Coimbra Martins: "No sentido mais corrente significa o mesmo que *luzes* e corresponde ao francês *lumières*, ao italiano *iluminismo* e ao alemão *Aufklarung*. Noutro sentido, muito diferente e até oposto, corresponde ao francês *illuminisme* e designa portanto, em geral, a doutrina dos que acreditam numa iluminação interior, dos místicos que julgam receber inspirações directas de Deus [...]." António Coimbra Martins, "Iluminismo", *DHP*, vol. III, p. 245. Veja-se também Pedro Calafate, "Iluminismo em Portugal", *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2 (5 vols.), Lisboa-São Paulo: Verbo, 1990, cols. 1316-1326. Para a mesma questão, do outro lado da fronteira ibérica, veja-se, *e.g.*, J. Sarrailh, *La España Ilustrada de la Segunda Mitad del Siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, 2008. Ainda para o caso português, em vez da terminologia de "iluminismo português", Silva Dias preferiu referenciar como "católicos que se situaram

católica e o novel pensamento dos "modernos", insuflado desde a Europa. Este particular iluminismo, de expressão própria, recebeu também fortes influências por via italiana, nomeadamente através de nomes como Muratori ou Genovesi, que diversos autores portugueses seguiram de perto, como por exemplo Luís António Verney. O cruzamento de influências de cariz iluminista com reminiscências da corrente aristotélico-escolástica, que acabarão por ser readotadas, em alguns dos seus aspetos, mesmo após a grande Reforma Pombalina, que visava dissipar as trevas e disseminar as Luzes no Reino de Portugal[661], conferem ao pensamento português avisado da época um quadro particular, em sincretismo de perspetivas, a que se tem vindo a chamar de *ecletismo*[662].

---

dentro dos parâmetros das Luzes." J. S. Dias, "Portugal e a Cultura Europeia (Sécs. XVI a XVIII)", Sept. *Biblos*, XXVIII, Coimbra, 1952, pp. 460-461.

[661] Cf. António Coimbra Martins, "Luzes", *DHP*, vol. IV, pp. 86 ss. De acordo com Coimbra Martins, será necessário distinguir-se entre "luzes joaninas" e "luzes pombalinas": "As primeiras correspondem a um movimento aristocrático (acção dos Ericeiras) e em parte religioso (acção do Oratório), que tem, pelo menos inicialmente, a simpatia e, às vezes, o patrocínio do monarca. As luzes pombalinas resultam de uma ascensão política e de uma acção governativa despótica que tem por objectivo uma metamorfose racional e pragmática do País." *Ibidem.*

[662] Cf. J. S. Dias, "O eclectismo em Portugal no século XVIII", Sept. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, Coimbra, 1972; M. Rovira, *Ecléticos Portugueses del Siglo XVIII*, México, 1958. Assim nos tece António Braz Teixeira a influência iluminista em Portugal: "Entre nós, porém, tal como ocorreu noutros países de tradição católica, como a Itália ou Áustria, o Iluminismo revestiu-se de certos caracteres que o diferenciam do da Europa Central, assistindo-se inclusivamente, nos últimos anos do século XVIII, a um certo refluxo e perda de força do movimento, que tenderá a integrar em si teses e orientações especulativas próprias da anterior e antagónica tradição aristotélico-escolástica, recebendo, por isso, com justiça a denominação de *eclectismo*, por que ficou também conhecido e ainda hoje é designado, com preferência à qualificação de iluminismo que, em geral, lhe é dada." António Braz Teixeira, "A Filosofia Jurídica", *HPFP*, vol. III, p. 65. Complemente-se ainda com o verbete da autoria de José Esteves Pereira, "Ecletismo em Portugal", *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 1990, esp. cols. 16-17. Pinharanda Gomes, tomando em consideração a designação de *ecletismo* por Lopes Praça, assim caracteriza em síntese o iluminismo português: "O nosso iluminismo não abunda em cartesianismo e em idealismo, e abunda em iluminismo italianizante (refiguração inovacionista da escolástica) e em realismo inglês, que, por mais vinculado ao aristotelismo (Bacon, Locke...), tem um eco peculiar no nosso *estrangeiramento*. A diversidade de fontes e a multiplicidade de intenções garante, ao iluminismo português o carácter de ecletismo que já lhe foi assinalado, a pontos de, logo quanto à filosofia dos meados do século XVIII, se tender a designar por *eclética* (Lopes Praça) do que por *iluminista* (Cabral de Moncada). *Iluminismo ecletista* é nome que se ajusta ao movimento da Iluminação portuguesa, na

Sendo possível encontrar-se um afloramento mais pronunciado da primazia da razão no quadro do humanismo português, como já anteriormente salientámos, será durante o séc. XVIII, e com a ação filosófico-cultural dos designados *ericeirenses* nos alvores de Setecentos[663], em especial durante a década de 40, que se dará início a uma manifestação mais evidente das ideias iluministas no nosso país[664]. Para tal contribuíram em grande medida muitos intelectuais e diplomatas que fizeram a ponte entre o panorama cultural europeu da época e o quadro português, dando nota do atraso civilizacional que se vivia por cá, em comparação com o cenário internacional, de abertura às ideias dos chamados "modernos", por oposição aos "antigos"[665]. A par da atividade de diversos nomes a reter para a compreensão deste movimento-tentativa de superação do atraso cultural de Portugal, entre os quais se devem mencionar D. Luís da Cunha, Alexandre de Gusmão, Jacob de Castro

---

qual, e à imitação dos outros povos europeus, há uma degradação da ciência." Pinharanda Gomes, "Iluminismo", *in* idem, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.ª ed., Lisboa: Dom Quixote, 2004 [1987], p. 177. Isabel Banond ensaia também um esboço do conceito de "ecletismo", aproximando-o ao panorama inglês: "Portugal procura emancipar-se da escolástica cultura nacional através do primado da razão e da modernização que o pensamento de Setecentos preconiza. Em associação, tenta-se conjugar estas ideias com a tradição católica, que se opõe tenazmente à renovação plena dessa mesma razão; nisto consiste o ecletismo, o Iluminismo de influência católica mas com a marca de água do empirismo inglês que, por isso mesmo, se demarca decisivamente dos seus congéneres europeus." I. Banond, *História das Ideias Políticas*, Cascais: Princípia, 2014, pp. 215-216.

[663] J. S. Dias, "Bluteau e os pioneiros ericeirenses", *Portugal...*, *op. cit.*, pp. 147-165. Veja-se também O. P. Monteiro, "No Alvorecer do Iluminismo em Portugal: D. Francisco Xavier de Meneses, 4.º Conde da Ericeira", Sept. *Revista de História Lit. Portugal*, vol. I, 1964.

[664] Cf. Pedro Calafate, "Introdução", *HPFP*, vol. III, p. 11. Veríssimo Serrão aponta também o esforço promovido por D. João V na criação de estruturas, no campo político, para o florescimento dos ideários iluministas em Portugal: "Impõe-se reconhecer a D. João V o mérito de haver criado estruturas políticas e um corpo de altos funcionários – diplomatas, magistrados e técnicos – que abriram a Portugal o benefício das Luzes." J. V. Serrão, *História de Portugal* – vol. V: *A Restauração e a Monarquia Absoluta (1640-1750)*, 2.ª ed., revista, s.l.: Editorial Verbo, 1982 [reimpr. 1996], p. 273.

[665] Amândio Coxito refere-se ao âmbito da filosofia em Portugal na época do Iluminismo como "a expressão de um conflito entre os 'antigos' e os 'modernos'". A. Coxito, *Estudos sobre Filosofia...*, *op. cit.*, p. 9. Sobre a dicotomia Antigos e Modernos, veja-se também A. C. Araújo, "Ecos da Querela dos Antigos e dos Modernos", *A Cultura das Luzes...*, *op. cit.*, pp. 25-29.

Sarmento ou Martinho de Mendonça de Pina e Proença, entre outros[666], destaca-se a publicação de dois textos considerados significativos para o desenvolvimento do ideário iluminista em Portugal: um da autoria de Manuel de Azevedo Fortes, a *Lógica Racional Geométrica e Analítica*, datado de 1744, o outro de Luís António Verney, o *Verdadeiro Método de Estudar*, de 1746[667].

Este movimento de contestação nacional apontava criticamente o atraso técnico do nosso país, face ao progresso operado no estrangeiro, sendo que essa ausência ou bloqueio de progresso técnico tinha uma das suas principais causas, se não aquela que resultaria em todas as outras, no bloqueio mental sentido pelos intelectuais coevos[668]. Seria necessário introduzir em Portugal novas formas de pensar que, à luz clara da razão, dissipassem as trevas que subsistiam em diversos âmbitos do pensamento e da vivência dos homens. Uma das vias para essa superação era a afirmação de modernas formas de pensar e de viver que, por oposição às antigas, pudessem abrir os caminhos do progresso e da felicidade humana.

Esta oposição entre Antigos e Modernos, que caracteriza de forma estrutural a época em questão, terá uma expressão forte, se não a mais proeminente, com o debate em torno da ação, em especial, dos Jesuítas, mas também de Oratorianos e Teatinos no nosso país. Tendo a seu cargo o magistério pedagógico difundido a partir

---

[666] Sobre esse conjunto de filósofos, literatos, diplomatas que, saindo de Portugal, circulou pela Europa das Luzes e irradiou para dentro de fronteiras as principais linhas da cultura científica e da mentalidade da época, designados "estrangeirados", veja-se, *e.g.*, António Coimbra Martins, "Estrangeirados", *DHP*, vol. II, pp. 466 ss.; J. B. Macedo, *Estrangeirados: Um Conceito a Rever*, Lisboa: Edições do Templo, [1974]; e remetemos em especial, para o sistemático e problematizante contributo recente de C. L. Silva, "Os 'estrangeirados': uma nobre utopia", *Imaginar o Estrangeiro em Portugal: Ideias, Estereótipos e Mitos – Identidade Nacional em Confronto (Sécs. XVII-I-XX)*, Pref. José Luís Carneiro, Lisboa: Theya, 2021, pp. 39 ss.

[667] Cf. Pedro Calafate, "Introdução", *HPFP*, vol. III, p. 12. Sobre a importância do *Verdadeiro Método de Estudar* para o despontar do Iluminismo em Portugal, assim destacou Banha de Andrade: "Embora se documente à saciedade o contacto com a cultura portuguesa, antes do aparecimento do *Verdadeiro Método de Estudar*, com o movimento intelectual europeu, não há dúvida de que, a partir dessa data, se verifica uma inquietação ainda maior, com reflexos escritos que dominam toda a segunda metade do século. O ensino e o ambiente extra-escolar sentiram-se revolvidos de alto a baixo, sobretudo depois da promulgação dos Estatutos Novíssimos da Universidade de Coimbra." A. A. Andrade, *Vernei e a Cultura...*, *op. cit.*, pp. 233-234.

[668] Para uma introdução a este tema, veja-se, *e.g.*, ainda que datado, o estudo de H. Cidade, *Ensaio sobre a Crise Mental do século XVIII*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1929.

das Universidades de Évora e de Coimbra, e apesar do saneamento de que virá a ser alvo por parte das Reformas Pombalinas, pela sua identificação com os Antigos, a Companhia de Jesus será ao mesmo tempo introdutora em Portugal das experiências mais avançadas da época. A denominada Aula da Esfera, onde lecionaram nomes destacados da ciência experimental coeva, no quadro pedagógico jesuíta, foi, por exemplo, uma das provas desta ação marcadamente inovadora que a Companhia promoveu[669]. O mesmo papel tiveram a congregação do Oratório (pelo magistério do P.e João Batista, por exemplo), bem como os Clérigos de São Caetano (Teatinos), nesta abertura a novas correntes experimentalistas[670].

Ao contrário do que virá a ser apanágio da ação pombalina, que com a sua propaganda marcadamente centralizadora projetou amplamente a ideia de um atraso

---

[669] H. Leitão, *A Ciência na "Aula da Esfera" no Colégio de Santo Antão: 1590-1759*, Lisboa: Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de São Francisco Xavier, 2007; R. Carvalho, *A Física Experimental em Portugal no Século XVIII*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982. Também de referência, o catálogo Sphaera Mundi*: A Ciência na Aula da Esfera – Manuscritos Científicos do Colégio de Santo Antão nas Colecções da BNP*, Lisboa: BNP, 2008.

[670] No estrangeiro também se moviam diversos intelectuais portugueses que contactavam com a ciência mais avançada e davam eles próprios o seu contributo avalizado. Refira-se, por exemplo, o Pe. João Jacinto de Magalhães (1722-1790), que sairia de Portugal após o terremoto de 1755, rumo a Paris, onde se cruzaria com Ribeiro Sanches, e, mais tarde, Londres. Jacinto de Magalhães foi distinto sócio das mais diversas academias científicas da época e contactou diretamente com várias figuras da Europa das Luzes, entre as quais se conta o Marquês de Condorcet. Cf. J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 242. De interesse o elogio que tece a Jean-Jacques Rousseau após a sua morte, deixando o registo da sua admiração, bem como do respeito que mantinha por esta figura controversa à época: "Je puis hardiment assurer tous ceux qui liront cet écrit, que mon désir de connoitre personellement J. J. Rousseau, n'etoit pas chez moi l'effet d'une sotte curiosité de voir un grand homme, ou d'une petite vanité d'être connu de lui. Non. Les malheurs de cet homme célebre; les persécutions du'il a essuyées; l'envie qu'il a excitée; son mérite; ses talens supérieurs; ses erreurs même; tout m'intéressoit à lui; tout m'inspiroit le desir de le voir, & de le connoitre personnellement. [...] J'avoue franchement que je fus alors vivement touché de ces procedes indignes: car tout honnête-homme malheureux a droit à ma compassion; & quelle que soit sa fortune, quelle que soit sa situation à l'égard du Publique, à qui on en impose presque toujours, & qui ne juge que d'après les opinions qu'on a le talent de lui suggérer, je ne saurois m'empêcher d'épouser ses interêts, & de partager en quelque façon l'amertume de son coeur." *Relation du Notice des Derniers Jours de Mons. Jean Jacques Rousseau; Circonstances de Sa Mort; Et Quels sont les Ouvrages Posthumes, qu'on peut assendre, de lui: Par Mons. Le Begue De Presle, Avec Une Addition relative au même Sujet; Par J. H. de Magellan*, Londres: Chez B. White/J. Johnson/P. Elmsly/W. Brown, 1778, pp. 24-25 e 26-27.

enraizado no panorama nacional desde que a "árvore jesuítica" havia sido cultivada pela mão de D. João em Coimbra e em Évora, o papel das ordens religiosas não foi de retrocesso, constituindo-se como uma espécie de contra-motor de um progresso que se fazia por via esclarecida e científica, como durante muito tempo se afirmou, mas antes teve o seu contributo determinante para a introdução em Portugal das mais diversas inovações científicas.

Jesuítas, Oratorianos, Teatinos foram, de facto, vias de acesso para o conhecimento no nosso país. As ideias inovadoras foram sentidas em especial nos estudos filosóficos e científicos[671] e a sua influência viria a revelar-se fundamental para as reformas pombalinas na segunda metade do séc. XVIII, apesar das críticas demolidoras de que foram alvo e que se afirmaram afinal em contracorrente com esta perceção.

De facto, não obstante a penetração, com grande aceitação e difusão no nosso país, das mais caras ideias que viriam a enformar o contexto das Luzes durante Setecentos, aquele que se virá a traduzir de algum modo como espírito iluminista português partiu desde cedo de uma tentativa de conciliação entre os novos ideários filosóficos e o fundamental sentimento católico em que se fundava grande parte do pensamento nacional. A esse entusiasmo inicial de acolhimento, por diversas vias, do espírito do século, na tentativa de acompanhamento do que de melhor se sentia lá fora, seguiu-se a reflexão sobre todas essas novidades e a reinterpretação adequada das mesmas dentro do contexto cultural português. No entanto, acabou posteriormente por se sentir um fechamento progressivo a certos matizes dessas ideias novas. Este processo de receção, reavaliação e fechamento assiste-se, por exemplo, no âmbito dos estudos jusfilosóficos, como nos aponta António Braz Teixeira[672]. Também no âmbito da teologia, assistir-se-á, por exemplo, à constante conjugação entre fé e razão, com a afirmação desta por via daquela.

Na verdade, não só na área da pedagogia, em especial nos estudos filosóficos, como se verá, mas em todo o enquadramento político-cultural português, a penetração do espírito das Luzes, mais ou menos aceite, mais ou menos manifesta, mais ou menos adaptada ao espaço mental em que se derramava, iria semear novos modos de pensar a realidade na política, na religiosidade, em sociedade. A sua germinação nas consciências e mesmo a sua adoção, ainda que muitas vezes apenas em

---

[671] Cf. *e.g.*, A. A. Andrade, "O rumo dos estudos filosóficos nos Oratorianos", *Brotéria*, 42, 1946, pp. 261-283.

[672] Cf. A. B. Teixeira, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 2005, pp. 66-67.

parte, pelos construtores coetâneos da ação político-social, tornava-se impossível de refrear no longo prazo. Os autores e atores do panorama português refletiam nas suas obras o conhecimento atualizado de obras, personalidades e factos internacionais, muitas vezes de forma evidente[673].

Deste panorama de crítica persistente emerge, em contraponto, a afirmação progressiva de uma perspetiva valorativa do homem nos diversos aspetos da sua função central no quadro da história e da cultura[674]. No plano filosófico-teológico, as correntes iluministas dedicam-se, com especial ênfase, à procura e determinação de um renovado espaço para o homem, ajudando à configuração de uma moderna antropologia. Reflete-se sobre os papéis de Deus, da Natureza, e do Homem, conferindo especial destaque a este último na cadeia dos seres, por meio da afirmação de uma natureza humana. Indaga-se a Religião Revelada, por oposição à denominada Religião Natural, decorrente da própria Natureza, onde se encontra inserido o homem. No plano político-social, abre-se espaço à passagem do corporativismo ao individualismo, complementado com a estrutural recusa, no plano dos regimes políticos, do contexto de Antigo Regime, com vista ao Liberalismo. No plano legalista, inicia-se a fixação de uma série de medidas de cariz humanizante no enquadramento jurídico.

Apesar da necessidade de se atender às circunstâncias particulares de cada espaço político-social do continente europeu de então, o fulgor das Luzes, irradiando à vista do homem ocidental (qual Prometeu detentor do fogo que até então era apenas pertença dos deuses e que agora transferia o seu poder para os homens), manifestou-se também em território nacional, com os seus cambiantes e matizes, mas,

---

[673] Sobre a atualização em permanência dos autores portugueses face ao panorama internacional dão-nos conta as inúmeras referências que podem ser encontradas nos escritos portugueses da época, a existência dos livros mais recentes nas bibliotecas particulares, a frequente alusão aos luminares do Iluminismo e suas ideias nas diversas obras. Cf., *e.g.* M. A. Rodrigues, "A Biblioteca de António Nunes Ribeiro Sanches", Sept. *Actas das Congregações da Faculdade de Medicina*, vol. II, Coimbra, 1986; F. B. G. Stockler, *Elogio Histórico de João Le Rond D'Alembert, Pronunciado na Academia Real das Sciencias de Lisboa.*, Lisboa: Na Officina da Mesma Academia Real, 1791.

[674] Oliveira Ramos dá-nos conta que esta novidade acaba por se manifestar dos mais diversos modos: "Como é sabido, o iluminismo contribui para significar aos homens a ideia de que a existência tem lugar no âmbito do processo histórico. De par com tal consciencialização, assiste-se em Portugal à tendência para os indivíduos aporem os seus nomes em fastos da vida portuguesa a fim de deixarem lembrança de si [...]." L. A. O. Ramos, "Doutrina acerca da História em escritores portugueses do século XVIII: Matias Aires e a História", Sept. *Bracara Augusta*, vol. XXVIII, Braga, 1974.

no fundamental, portador de um renovado modo de analisar, interpretar e conceber a realidade humana, nas suas mais diversas idiossincrasias políticas, sociais, económicas, culturais, por meio de uma cada vez maior afirmação dos homens e dos povos como centros granjeadores de prerrogativas e direitos.

1.2 A Natureza e o Homem

> Existe a Natureza do sábio, a Natureza do Moralista, a Natureza do artista, e não é possível compreender verdadeiramente nenhuma delas se não se recupera a unidade, pois não existe senão um homem a braços com os seus problemas; a imparcialidade da própria ciência é uma conquista da moral e uma visão estética. Verificar-se-á em particular que a história da ciência não é a 'mobilação' do espírito pelas sensações, como pensava o empirismo do século XVIII, que muitos sábios tomam ainda por uma verdade, mas uma lenta reforma da consciência por si mesma, para obter enfim o direito de ver a Natureza tal como ela é. ROBERT LENOBLE[675]

> O enraizamento do homem na natureza [...] fez-se no espaço do iluminismo católico, em termos que não determinavam o soçobrar da natureza humana numa concepção 'naturalista'.
> Trata-se de uma inserção do homem na natureza que, do mesmo modo que o enraíza, o eleva, num quadro onde o conceito de criação e suas consequências, no âmbito das relações entre o Absoluto e o criado, ocupam um papel primacial. PEDRO CALAFATE[676]

> [...] Ó estrelas do céu sem fim! / Ó vagas do mar sem fundo! / Será tudo mesmo assim? / Eu e vós, partes do mundo? / Ou o mundo, parte de mim? ANTÓNIO GEDEÃO[677]

---

[675] R. Lenoble, *História da Ideia de Natureza*, *op. cit.*, p. 31.

[676] Pedro Calafate, "A religião natural no século XVIII em Portugal e o seu contexto apologético", *HPFP*, vol. III, p. 423.

[677] A. Gedeão, "Que de mim?", *Poesias Completas (1956-1967)*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1983, p. 27.

O séc. XVIII abriu as portas a um renovado esforço de perceção da Natureza, na sequência daquela que o humanismo renascentista promovera[678], tornando-se uma vez mais mote para reflexões de fundo[679]. Assim inquiria Teodoro de Almeida na sua *Recreação Filosófica*: "Eu quero saber que quer dizer *Natureza*? Se he homem ou mulher? passaro ou bicho? corpo ou espirito? que casta de ente he isso de que tanto se falla?"[680] Promoveu-se a análise, sistematização, explicação, interpretação da Natureza em diversas obras que ganharam nome à época, também em Portugal. De facto, como por demais tem sido vincado, o séc. XVIII foi o século da redescoberta da Natureza[681].

Terá grande fortuna durante a época das Luzes o *Sistema da Natureza*, do Barão d'Holbach[682], autor fundamental para o arvorar das ideias materialistas, ao lado de outros como Jean Meslier (1664-1729)[683] ou La Mettrie (1709-1751). O

---

[678] Cf. R. Lenoble, "Da noção de 'Natureza' do século XVI ao século XVIII", *História da Ideia de Natureza*, *op. cit.*, pp. 31 ss.

[679] Sobre o presente tema, veja-se R. Paniker, *El Concepto de Naturaleza*, Madrid: Instituto Luis Vives, 1951. Sobre a pertinência da revisitação filosófica em torno do tema da natureza nos nossos dias, veja-se o número, inteiramente dedicado a este clássico *topos* do pensamento ocidental, da revista *Philosophica* – n.º 47: *Thinking Nature Today* | *Pensar a Natureza Hoje*, Lisboa: Departamento de Filosofia da FLUL/CF-UL, 2016.

[680] T. Almeida, *Theologia Natural Da Recreação Filosofica, Ou Harmonia Da Razaõ E Da Religiaõ*, t. IX, Lisboa: Na Officina Patriarcal, 1793, p. 81. Destaque no original.

[681] Cf., *e.g.*, E. Cassirer, "La naturaleza y su conocimiento", *Filosofía de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 54-112. Para um testemunho da época, veja-se o contributo de D. Diderot, *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza* [| Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Ensaio sobre a Formação dos Corpos Organizados*], Trad. Introd. e Notas de Luís Manuel A. V. Bernardo, Famalicão: Edições Húmus, 2012.

[682] Segundo Filomena Teixeira de Almeida, D'Holbach, "mais que qualquer outro de entre os 'philosophes', foi o divulgador das Luzes, por excelência, não só por tudo o que dispendeu (*sic*) neste projecto, mas, sobretudo, pela preocupação em deixar-nos um 'Sistema' no qual o Homem pudesse encontrar os fundamentos metodológicos de uma nova prática, susceptível de lhe proporcionar a inteligibilidade do real que outros 'sistemas' lhe retiraram." F. T. Almeida, *O Papel da Natureza na Concepção do Homem em D'Holbach*, Dissertação apresentada à Universidade de Lisboa para obtenção de grau de Mestre em Filosofia, Lisboa: s.n., 1996, p. 12.

[683] Antes de d'Holbach, Jean Meslier confirmara abertamente a sua leitura materialista do mundo: "A matéria tem por si própria o seu ser e o seu movimento. O ser e a matéria são uma e a mesma coisa. O ser é o substancial de tudo, a matéria de ser é o formal de tudo. Tudo consiste no ser e na

materialismo ganhava a sua forma mais recente[684], decorrente das linhas racionalistas começadas a traçar por Descartes ou Spinoza, e seguidos por outros, como por exemplo Malebranche ou Christian Wolff. Contudo, Descartes, Spinoza, Malebranche ou Wolff radicam, em última instância, a razão humana na dimensão divina, bem como articulam igualmente com o plano divino a conceção da Natureza. D'Holbach, subsidiando-se com Locke e Hume, irá descrever a Natureza como entidade autonómica, sem necessidade de a fazer depender de qualquer outra instância. Na Natureza não haverá nada de metafísico, sendo tudo explicável e demonstrável: toda ela se apresenta como uma gigantesca máquina, o grande relógio cósmico, capaz de funcionar isento de alma. Assim revela Amândio Coxito: "Estamos no seio do mecanicismo, em que a natureza se torna senhora e lei de si própria, natureza-máquina, natureza-coisa, sujeita ao determinismo das causas eficientes, excluindo qualquer força animada ou qualquer causalidade final."[685] Tudo é matéria; também a alma humana[686].

---

matéria de ser, e tudo se reduz a isso. [...] A razão natural faz-nos claramente ver isso, por pouca atenção que lhe dêmos. E não é preciso mais para ver claramente que estas coisas não podem ter sido criadas, e se estas coisas não podem ter sido criadas, como acabámos de demonstrar, daqui decorre evidentemente que não há nada de criado e, por consequência, que não existe um criador." J. Meslier, *Memória: Excertos*, Trad. Luís Leitão, Lisboa: Edições Antígona, 2003, pp. 100-101.

[684] Para uma introdução ao tema do materialismo na época em questão, veja-se G. Plékhanov, *Ensaios sobre a História do Materialismo: D'Holbach, Hélvétius, Marx*, Lisboa: Estampa, 1973; R. Desné, *Os Materialistas Franceses*, Trad. Maria José Marinho, Lisboa: Seara Nova, 1969.

[685] A. Coxito, "Natureza, arte, acaso e finalidade na *Física* do Curso Conimbricense", *Estudos sobre Filosofia...*, *op. cit.*, p. 390.

[686] Em síntese, Jean de Viguerie interpreta o essencial sobre d'Holbach: "D'Holbach est un matérialiste. Pour lui tout est matière, y compris ce qu'on appelle l'âme. La matière est movement, le monde est éternel et Dieu n'existe pas. L'homme est matière. Sa pensée est fabriquée par son cerveau. Il n'est pas substantiellement different des animaux. Il se peut d'ailleurs que des animaux convenablement dresses puissent parvenir à l'élocution humaine. Cet homme matière est soumis à la nécessité universelle: 'Dans l'homme, écrit d'Holbach, la liberté n'est que la necessité renfermée au-dedans de lui-même' (*Système de la nature*, chap. XI). La religion est donc pure illusion." J. Viguerie, *Histoire et Dictionnaire du Temps des Lumières*, Paris: Robert Laffont, 1995, pp. 1035-1036. A Obra de Paul Henri Thiry, ou Barão d'Holbach (1723-1789), haveria de encontrar edição em Portugal a partir de 1840, quando surge uma tradução portuguesa do *Systéme Social, ou Principes Naturels de la Morale Politique* (*Systema social ou princípios naturais de moral e de politica, com um exame da influencia do governo sobre os costumes*, vertido por S. P. M., Lisboa: Typografia de A. S. Coelho, 1840). *A Moral Universal ou os Deveres do Homem* haveria de ser publicada em português em 1845.

A experiência como meio de conhecer a Natureza, bem como a sua interpretação através da matemática e da geometria serão os métodos privilegiados para apreender esta realidade que, no séc. XVIII, se coloca como objeto de estudo manifesto aos olhos daqueles que pretendiam dissipar as trevas e lançar luz sobre o grande mistério do universo. A tradução em "linguagem matemática" de toda a realidade em que o homem se encontrava imerso tornava-se possível, assente nos postulados fundamentais de Galileu, Kepler e, depois, Newton[687]. Esta perspetiva assumiria um relevo fundamental para o conhecimento da época, colocando em causa interpretações apenas assentes ou fortemente dependentes de perspetivas metafísicas, as quais deixariam de fazer sentido no quadro coetâneo do conhecimento e das ciências, caso não fossem devidamente reinterpretadas à luz dos novos modelos de compreensão do mundo. O homem passaria assim a dispor de instrumentos para entender a organização de toda a realidade e das leis pelas quais se regia a Natureza, sendo que, por sua vez, ficaria também capacitado de, a partir destas mesmas leis, gerar leis próprias, tornando-se senhor da Natureza, por via da técnica[688]. No entanto, e como aponta Lenoble, "a humanidade levou séculos a conquistar o direito de *ver* a Natureza mais ou menos tal como ela é e a aperceber-se de que ela nem sempre é aquilo que imaginamos."[689]

De interesse para a questão ética como base da política, refira-se a obra *Éthocratie* (1776), para a qual não encontrámos tradução portuguesa.

[687] Sobre a importância de Newton para a concretização das teorias anteriores em torno do conceito de natureza, Cassirer destaca o famoso passo de Alexander Pope: "Newton ha sido el primero que ha llevado el conocimiento de la naturaleza, de las suposiciones arbitrarias y fantásticas a la claridade del concepto, de la oscuridad a la luz. 'Nature and Nature's laws lay hid in night/God said: <Let Newton be> and all was light.' En estos versos de Pope se expresa de la manera más apretada el carácter de la veneración que Newton gozo en el pensamento de la Ilustración." E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración...*, *op. cit.*, p. 61.

[688] Conforme assinala Cassirer, a escola materialista seguirá a via da biologia e da fisiologia: "La consecuencia, por lo tanto, que nos puede garantizar la verdad de la naturaleza, no tiene carácter deductivo, lógico o matemático, sino que es uma conclusión que va de la parte al todo. Com el ser del *hombre* podemos descifrar el ser de toda la naturaleza. La *fisiologia* del hombre se convierte em punto de partida y clave del conocimiento de la naturaleza. La matemática y la física matemática son desplazadas del lugar central que ocupaban y reemplazadas, entre los fundadores de la doctrina materialista, por la biologia y la fisiologia general." *Ibidem*, p. 84.

[689] R. Lenoble, *História da Ideia de Natureza*, *op. cit.*, p. 198.

A tónica preponderante na interpretação da Natureza durante a época das Luzes acabaria por revelar a sua riqueza também pelos diversos campos a que estenderá influências. De facto, distintos âmbitos da realidade passaram a ser entendidos em consonância com este fundamental conceito, como são os casos por exemplo de um direito natural, de uma religião natural, de uma gramática natural. Pedro Calafate destaca-nos esta característica "messiânica" do conceito de Natureza na época do Iluminismo:

> "No coração do debate, introduz-se, de forma expedita um conceito messiânico, cuja assunção permitiria libertar a Humanidade da constrição e do erro. Assim sucederá com o conceito de moral natural ou de direito natural, com o conceito de método natural, no âmbito da lógica, com a ideia de uma ordem natural das palavras, no âmbito das gramáticas filosóficas do século XVIII, ou com a explosão de uma verdadeira retórica do 'natural' no plano dos padrões do gosto.
>
> No período que acreditou fazer recuar a autoridade em nome da razão, invocar a natureza era, afinal, apelar a uma outra autoridade, capaz de se impor pela sua evidência intrínseca e de arrastar em consentimento que se queria universal e necessário."[690]

A articulação entre a ideia abrangente de Natureza e outros campos do conhecimento deve entender-se tendo em conta que aquela representa, neste quadro, como nos explica Pedro Calafate, "não apenas aquela ideia fundamental de conjunto de verdades, conhecidas através da luz natural, mas também outra ideia não menos importante: a de princípio."[691] Com base na assunção deste princípio fundante, onde assentará, por exemplo, o Direito Natural, conceber-se-á também, que "como a própria noção de inteligibilidade que lhe está associada, comporta ainda uma outra acepção, articulada, de forma privilegiada, com a ideia de natureza: a de

---

[690] P. Calafate, *A Ideia de Natureza no Século XVIII em Portugal (1740-1800)*, Lisboa: INCM, 1994, p. 18.

[691] *Ibidem*, p. 13.

ordem e fim"[692], com ela não se coadunando as ideias de acaso nem de artifício, uma vez que afiança um "princípio de ordem"[693].

Desta tendência de redescoberta e reinterpretação da Natureza no seu todo e nos seus diversos moldes de representação, irá decorrer igualmente a incidência sobre a ideia de uma natureza humana, sua redescoberta e reelaboração[694].

Parte integrante que é da Natureza, o Homem reveste-se de condição especial para a interpretar, pois é-lhe atribuído lugar especial pelas suas características que o definem como ser racional e pensante, detentor de vontade, capaz de ação decorrente dessa mesma vontade, e dotado de consciência. Ao mesmo tempo, animal de fragilidade comprovada, constantemente sujeito à fome, à doença, aos infortúnios da vida, necessitado em especial de cuidados na infância, na velhice, na miséria, destaca-se, no entanto, do conjunto dos seres também pela reflexão que consegue tecer sobre si próprio. Subsumindo na noção de Homem o conjunto da Humanidade, este é, com frequência, entendido como um ser especial na cadeia dos seres, muitas vezes interpretado como um patamar intermédio entre Deus e todas as outras criaturas. É sob esta medida que até ao séc. XVIII nos chegam as perceções sobre o Homem, representando aquele o conjunto da Humanidade, dotado de uma dig-

---

[692] *Ibidem*.

[693] *Ibidem*, p. 14.

[694] Georges Gusdorf interpreta esta tendência de valorização da natureza durante o séc. XVIII sob a forma de um mecanismo de "compensação": "Le retour à la nature, exigence de la culture au siècle XVIII, doit être compris comme une réaction de compensation. La révolution galiléenne, mais aussi la révolution technique et industrielle, la révolution urbaine, et même la révolution agronomique, raturant et défigurant l'environnement naturel, suscitent ce retour du refoulé, ce retour aux origines vitales de la condition humaine. Toute nostalgie s'enracine dans le regret des sécurités inoubliées du sein maternel, dans l'exigence d'une patrie où l'être humain se sente chez soi. Le réseau de ces relations archaïques, plus profondément que l'intelligibilité arachnéenne de l'univers du discours, est le soubassement de la présence au monde." G. Gusdorf, *Dieu, la Nature, l'Homme au Siècle des Lumières*, Paris: Payot, 1972, p. 532. Em contexto nacional, assim alude Bluteau à questão de uma natureza humana: "Essencia, como quando se diz, A natureza Divina, Angelica, & humana. Neste sentido, por natureza se entendem todas as entidades creadas, & increadas, corporaes, & espirituaes. A natureza Divina no mysterio da Encarnação, por incomprehensivel, & ineffavel modo se unio com a natureza humana. A natureza Angelica he a primeira de todas as entidades creadas, & incorporeas. A natureza humana he o mesmo que todos os homens por junto, os quaes saõ todos compostos de corpo, & alma." R. Bluteau, "Natureza", *Vocabulario Portuguez, & Latino*, [vol. 5 | K-N], Lisboa: Na Officina de Pascoal da Sylva, 1716, p. 686.

nidade inerente enquanto elemento integrante deste corpo fraternal, que a todos iguala pela bondade divina[695].

No entanto, a reinterpretação do cosmos à luz dos parâmetros mecanicistas e matemáticos enunciados acima ia levando à concretização de uma nova arquitetura da Natureza, arquitetura esta gizada pelo próprio Homem, que, pela mesma capacidade que encontrou em si de conceber um novo modelo descritivo para aquela, se acreditou capaz de engendrar a partir da mesma tudo o que lhe aprouvesse neste seu humano e terreno domínio, como comprova Lenoble: "Tendo recebido de Deus a missão de utilizar este esplêndido joguete que é a Natureza, o homem vai, com efeito, comportar-se para com ela como um engenheiro que já não tem de gerir nela qualquer valor."[696]

Um dos campos em que o Homem se reforçou cada vez mais enquanto "engenheiro" da sua mundividência, afastando mesmo qualquer interpretação a partir da Natureza desta construção e tomando-a exclusivamente na medida da sua orientação humana, foi precisamente o campo político-social, onde se operaram estruturantes mudanças: "Em resumo, no século XVII, o homem toma, perante a Natureza, a atitude de um filho emancipado e a segurança de um jovem senhor. Não lhe pede uma ordem de valores. Tal como a sua teologia, a sua política pode passar sem ela. Bossuet procura o seu princípio 'na Escritura Sagrada'; Descartes começa a entrever o que poderia ser uma mecânica social, aliás bastante distinta da que Hobbes imagina já; ninguém pede já à ordem das esferas celestes modelos de política nacional e europeia."[697] No entanto, chegados ao séc. XVIII regista-se nova tendência, assim avaliada por Lenoble: "Assistimos a um imenso movimento de pêndulo: no Renascimento, o homem tem consciência da sua alma e projecta-a na Natureza, a quem concede também uma alma. No século XVII, em pleno dualismo, reivindica a alma para si mesmo e mecaniza a Natureza. Agora deixa-se de

---

[695] Como nos dá conta Lenoble, esta nova fase de entendimento da natureza decorre de um anterior e diferente período bastante longo: "A fase marcada por esta primeira conquista de uma natureza regida por leis ordenadas para um fim dura, com efeito, mais de vinte séculos. O homem habitua-se a ocupar um lugar no *Cosmos* finalmente regular, onde as forças da Natureza deixaram de ser deuses caprichosos, cujas boas graças havia que captar, onde também elas se vergam a uma lei que é, ademais, obra do Bem." R. Lenoble, *História da Ideia de Natureza*, *op. cit.*, p. 186.

[696] *Ibidem*, p. 271.

[697] *Ibidem*, p. 277.

novo penetrar pelas coisas, mas pelas coisas mecanizadas, e é a Natureza que vai projectar no homem o seu mecanismo e esvaziá-lo da sua alma."[698]

No entanto, será sobre aquele "princípio de ordem" evocado por Pedro Calafate que a ideia de Natureza em Portugal encontrará o seu principal significado, evitando soçobrar às influências do sensismo e do materialismo. Na verdade, os luminares das correntes materialistas não encontraram espaço evidente em Portugal. Nomes como d'Holbach ou Helvécio apenas cabiam nos róis da censura[699]. Não obstante, a ideia de Natureza não deixava de ser tema considerado nos círculos literatos[700], complementando-se com frequência com o questionamento sobre o Homem, nos moldes adequados ao pensamento nacional.

De facto, o conhecimento da Natureza fazia-se sempre numa triangulação com o conhecimento de Deus e com o fundamental lugar do Homem na cadeia dos seres. O pensamento filosófico português do período das Luzes não encontra espaço para se inclinar a um sensismo naturalista sem o sustento último e essencial de Deus. Os principais teóricos das Luzes nacionais não prescindem daquela relação especial que aproxima o Homem do seu Criador[701]. Neste sentido, e ainda socor-

---

[698] *Ibidem*, p. 286.

[699] Cf. *Catalogo de Livros Defesos Neste Reyno, desde o Dia da Criação da Real Meza Cençoria, athé ao prezente. Para servir no Expediente da Caza da Revisaõ.* ANTT, *Real Mesa Censória*, liv. 12.

[700] Veja-se, *e.g.*, o documento designado "Império da Natureza", existente no fundo ANTT, *Manuscritos da Livraria*, n.º 2341. Possivelmente datado da segunda metade do séc. XVIII, será da provável autoria de um Congregado de São Filipe Nery, conforme indicação manuscrita em página preliminar.

[701] De acordo com Pinharanda Gomes, existe uma harmonia que preside à designada antropologia portuguesa, nos seguintes moldes: "A divisão da antropologia em *teológica*, *filosófica* e *científica*, quando inteligida em enquadramentos etários, suscita a hierarquia positivista dos três estados, o teológico, o metafísico e o positivo. A antropologia portuguesa apresenta uma harmonia coexistente dos três modos de abordar o ser do homem: ou segundo o que se sabe por revelação, ou segundo o que se sabe por razão, ou segundo o que se sabe por estudo positivo. A viagem do conhecimento alterna as vias, ora inferindo da antropologia teológica para a antropologia científica, ora superando desta para a antropologia filosófica, que se constitui medianeira entre a ciência e a teologia. A alternância e a organicidade das três vias, que é constante, não contradiz a realidade de, em diferentes tempos, e em diferentes escolas, se haver dado prioridade a uma das vias. De facto, a escolástica prioriza a antropologia teológica, mas é dentro da escolástica que a antropologia filosófica se assume e realiza, originando as vias posteriores que preferem iniciar a caminhada desde os fenómenos positivos para as determinações filosóficas e para as teses teológicas. A imagem do homem como

rendo-nos do entendimento profundo de Pedro Calafate sobre o tema em apreço na época em consideração, reproduzimos aqui de novo parte da epígrafe ilustrativa que utilizámos acima, na abertura deste subcapítulo: "Trata-se de uma inserção do homem na natureza que, do mesmo modo que o enraíza, o eleva, num quadro onde o conceito de criação e suas consequências, no âmbito das relações entre o Absoluto e o criado, ocupam um papel primacial."[702] Assim refletirá, por exemplo, Rafael Bluteau a necessidade de fazer sempre depender de Deus a ideia de Natureza, refutando as correntes materialistas, que remontam à Antiguidade Clássica, e, de alguma forma, aludindo à proposta spinoziana:

> "A esta palavra derão os Filosofos antigos, & sabios da gentilidade varias significações, entendendo por elle o principio de todos os movimentos necessarios, & operações naturaes, & supponhão, que não obrava este principio com razão, & com liberdade, ou por *Natura* entendião a maquina do Universo, com a união, & disposição physica de todas as entidades; outras vezes querião, que *Natura* fosse o mesmo que Deos, não admittindo differença alguma entre a natureza, & o Autor della, & desta opinião foi Plinio, como se vè logo no principio da sua Historia natural."[703]

Por inerência, considera Pedro Calafate que esta necessária dependência se tornava, ao mesmo tempo, garantia suprema do valor humano:

> "O Deus de que se fala em nada se opõe ao progresso da civilização e da história, nem tão pouco à dignificação da existência material do homem. O 'fina-

---

universo (o *microcosmos* do platonismo, do pitagorismo e do aristotelismo platonizante) prevalece nas três vias, enquanto ser entendido como sujeito de saber, que deve ser assumido como *um todo uno*, mesmo quando as aproximações se façam através de parciais disciplinas." Pinharanda Gomes, "Antropologia", *in* idem, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, *op. cit.*, p. 24.

[702] Pedro Calafate, "A religião natural no século XVIII em Portugal e o seu contexto apologético", *HPFP*, vol. III, *op. cit.*, p. 423.

[703] R. Bluteau, "Natureza", *Vocabulario...*, *op. cit.*, [vol. 5 | K-N], p. 685. De um modo abrangente, os nossos teóricos das Luzes dedicaram-se a pensar a Natureza em algum lugar das suas obras. Para além do levantamento de autores feito por Pedro Calafate, no seu incontornável título para o tratamento do tema em perspetiva nacional, *A Ideia de Natureza...*, *op. cit.*, veja-se, por exemplo, também o tratamento do tema em Francisco Stockler, por C. Honório, *A Natureza e o Homem nos Caminhos do Saber e do Poder: Francisco de Borja Garção Stockler (1759-1829)*, Lisboa: INCM, 2012.

lismo utilitário' das criaturas, elemento fundamental da física teológica, determina bem essa 'obrigação' do homem em tomar posse da natureza física, pondo-a ao seu serviço e percorrendo as etapas da civilização e da história. Assim, o desrespeito pela natureza (física) será também um desrespeito pela vida humana."[704]

De facto, os principais teóricos ilustrados do Portugal de Setecentos encontraram no tema da Natureza um importante tópico para reflexão, mas não deixaram de ter no seu horizonte interpretativo, em correlação última com este, uma necessária premissa de Deus.

1.3. Deus e o Homem

> Epicuro e Lucrécio haviam já lançado a Natureza mecânica contra a religião do seu tempo. Mas a ciência deles era demasiado curta para bastar a um destino tão vasto. Ela aplica-se a compreender e, aliás, consegue-o mal, não chega a deitar mão à Natureza. No século XVIII, pelo contrário, Prometeu descobre tantos segredos da Natureza, começa a utilizá-la com tanta sorte, que pode ter esperança no êxito da sua empresa. Os Antigos respeitavam nos males inevitáveis a parte da Necessidade providencial à qual há que submeter-se por meio de uma resignação do coração. Os Modernos, servindo-se do determinismo para captar as forças hostis, crêem que só neles e na sua técnica reside o segredo da felicidade. Por outras palavras, o seu domínio do mundo físico, torna-se o meio de roubar a Deus não só o império das coisas como a fé e a alma dos homens. Mais, graças ao atomismo psicológico e às novas morais utilitárias, extensão ao homem das leis da mecânica cósmica, pretende expulsar-se da alma todo o mistério e toda a inquietação 'sobrenatural'. ROBERT LENOBLE[705]

> Nos séculos XVII e XVIII, uma importante corrente da filosofia europeia ocidental transformou o Deus Pai omnisciente, omnipotente

[704] P. Calafate, *A Ideia de Natureza..., op. cit.*, p. 22.

[705] R. Lenoble, *História da Ideia de Natureza...*, *op. cit.*, p. 304.

> e manipulador, constantemente interferindo no destino humano e não-humano, em Razão Divina, ordenadora do mundo tal como ele se apresenta; assim, na medida em que os seres humanos individuais conseguem através da razão, decifrar a ordem do universo e manipulá-lo, tornam-se eles próprios divinos. EDMUND LEACH[706]

A par da Natureza, o Homem surge como detentor de uma centralidade fundamental no quadro das Luzes[707]. Época em que a observação, a análise, a descrição e a reflexão sobre toda a mundividência estão em plena efervescência, busca-se igualmente a definição mais exata de Homem, apesar da sua manifesta dificuldade, frequentemente apontada – de resto, desafio perene, como nos ensina Manuel Sérgio: "O Homem, é tão difícil defini-lo como ignorá-lo."[708] No entanto, não obstante as questões alimentadas em torno da natureza do Homem, releva-se o seu lugar privilegiado em toda a Criação, como ser especial na escala dos seres de ordenação divina, nomeadamente no quadro do pensamento nacional coetâneo.

Rafael Bluteau (1638-1734), no seu *Vocabulário Portuguez, e Latino*[709], fornece-nos a seguinte definição-base do conceito de "Homem" à época: "Homem. Criatura, que tem natureza humana, Animal racional, capaz da Graça Divina, & da Gloria eterna. Aos moços naõ menos, que aos velhos compete o nome de Homem,

---

[706] Edmund Leach, "Anthropos", *Einaudi* – vol. 5: Anthropos-*Homem*, p. 27.

[707] Cf. Giuseppe Ricuperati, "Valores, Ideas, Lenguajes – Hombre de las Luces", *in* V. Ferrone, D. Roche (eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 21-33; M. Vovelle (dir.), *O Homem do Iluminismo,* Trad. Maria Georgina Segurado, Lisboa: Presença, 1997.

[708] M. Sérgio, *Para uma Epistemologia da Motricidade Humana: Prolegómenos a uma Nova Ciência do Homem*, Lisboa: Vega, 2018, p. 83.

[709] O *Vocabulario Portuguez, e Latino*, da autoria de Rafael Bluteau, constituiu um marco fundamental para a questão lexicográfica em Portugal. A sua publicação, em 10 vols., entre 1712 e 1728, antecipando em largos anos a publicação da famosa *Encyclopédie*, que haveria de vir a lume apenas a partir de 1751, traz à luz um vasto *corpus* lexicográfico da língua portuguesa e latina acompanhado de considerações enciclopédicas. Em aproximação ao monumento liderado por Diderot e d'Alembert anos mais tarde, o esforço de Bluteau oferece meritórias e alargadas explicações concetuais para os termos que apresenta. Tendo sido publicado ao longo de vários anos e com diferentes locais de edição e oficinas editoriais entre alguns dos volumes, mencionaremos a partir de agora esta obra lexicográfica apenas pelo seu autor e título, seguido da indicação de volume e páginas citadas. Remetemos para a bibliografia final toda a demais informação que completa a rigorosa referência dos diversos volumes desta obra.

porque significa toda a especie em geral."[710] Prossegue Bluteau com o elenco de diversos autores desde a Antiguidade que encomiaram o Homem, desde Trismegisto, que refere o homem como "hum Deos terrestre, mortal, assim como Deos he hum homẽ celeste, immortal", a Favorino, que destaca não haver no mundo "cousa mayor, que o homem", passando pelos teólogos, que o designam de "*Omnis criatura*", e Aristóteles, que o vê como "*Microcosmos*", ou "*Mundo pequeno*". No entanto, a grandeza humana encontra-se comprometida com a existência do pecado:

> "He cousa notável, que o peccado, causa de todas as lagrimas, deixasse ao homem taõ ridículo. O homem, compendio das perfeiçoens do universo, he o epilogo das miserias. Em nacendo, começa a morrer, & vivendo, continua. Quer pobre, quer opulento, quer súbdito, quer Monarca, sempre lhe falta alguma cousa; se naõ aprende, naõ sabe; se sabe, esquece; se espera, recea; se logra, despreza; se naõ consegue, desespera; consideraçoẽs prudentes o governaõ; paixoens loucas o arrebataõ; prefere a tudo a liberdade, por cousas de nada se cativa; sempre mal contente, do que tem, anda com a mira no que naõ teem; em tudo busca o descanço, em nada o pode achar, amigo finalmente, & inimigo de si proprio idolatra de seu corpo, & homicida de sua alma; he a mais bella, & mais fragil, a melhor, & peor cousa deste mundo."[711]

Acrescenta Bluteau a estas características paradoxais uma outra indispensável para a caracterização humana: "Aquelle, que ajuda, ampara, & favorece, que he proprio dos homens ajudarem-se huns aos outros, & quem falta a esta humanidade, naõ parece homem."[712]

De facto, sobre a dificuldade da definição de "Homem" para a época, encontramos frequentes testemunhos. Francisco de Pina e Melo, na sua *Balança Intellectual* (1752), assim comenta a carta sobre a Filosofia daquele "Anonymo" autor do *Verdadeiro Método de Estudar*:

> "Eu naõ quizéra para aqui outro exemplo mais, que a mesma conciencia dos Mestres: ainda das coizas mais conhecidas, como, por exemplo, o *homem*, se julga taõ impropriamente, como se vê na definição de *animal racional*. Dizer,

---

[710] R. Bluteau, "Homem", *Vocabulario...*, *op cit.*, [vol. 4 | F-J], p. 43.

[711] *Ibidem*, p. 44.

[712] *Ibidem*, p. 46.

que esta definiçaõ naõ he própria, será das mayores blasphemias, que se digaõ aos Peripateticos; mas nenhum Philosopho ignora, que para ser boa huma definiçaõ, deve ser mais clara, que a coiza definida. Deve constar de genero proximo, e de ultima diferença, e naõ deve ter nada superfluo.

E a definiçaõ de *animal racional* he muito mais escura, que a mesma coiza, que se define; porque se naõ póde julgar com ella, que o homem he huma coiza vivente; que entende, e imagina; que quer, e naõ quer; e que anda de huma para outra parte, segundo lhe dá na vontade.

O *animal* também naõ he o seu genero proximo, nem o *racional* a sua ultima diferença; porque o homem mais convêm em genero com os Anjos, que com os brutos, e naõ póde haver diferença ultima, aonde ha taõ próxima semelhança. Se esta definiçaõ naõ tem nada de superfluo, he inegavel, que tem muito de diminuta; pois constituindo se o ser de homem na uniaõ, que tem a alma com o corpo, fica sendo também essencial a uniaõ na definição do homem."[713]

Da dificuldade de se encontrar uma definição para o que é o *homem*, fica expressa a certeza de que este tem de ser definido na sua configuração em tensão e em complemento entre corpo e alma, bem como na sua caracterização entre animalidade e racionalidade, ficando a prevalecer a segunda característica. Revela-se ainda a afinidade da figura dos homens com a compleição dos Anjos. O entendimento acerca do Homem passará então também por uma definição de natureza humana. Na parte de comentário dedicada à Metafísica, Pina e Melo destaca o seguinte[714]:

"A natureza humana só se póde dizer universal de algum modo, pela semelhança dos individuos, de que se compõem: esta palavra *natureza* he hum

---

[713] F. P. Mello, *Balança Intellectual, Em Que Se pezava o merecimento do Verdadeiro Methodo de Estudar; Que Ao Illustrissimo, E Excellentissimo Senhor Marquez de Abrantes Offerece Francisco de Pina e Mello, Moço Fidalgo da Casa Real, e Academico da Academia Real*, Lisboa: Na Officina de Manoel da Silva, 1752, pp. 131-132. Antonio de Moraes Silva irá definir "Homem" do seguinte modo, igualmente bifronte: "Individuo da especie humana, dotado de corpo organico, e alma racional imortal, capaz de aperfeiçoar as suas faculdades por estudo, e observação, ou ensino." A. M. Silva, *Diccionario Da Lingua Portugueza Recopilado Dos Vocabularios Impressos Até Agora, E Nesta Segunda Edição Novamente Emendado, E Muito Acrescentado*, t. II, Lisboa: Na Typographia Lacerdina, 1813, p. 117.

[714] Pina e Melo referencia em rodapé a fonte em que se estriba: Azevedo Fortes, *Lógica Racional*, p. 145 (ed. da época).

termo abstracto, que naõ tem existencia, nem realidade alguma, e só se póde aplicar a muitas coizas entre si semelhantes; e á natureza humana, que chamamos *Natura, ut fic,* fóra do conceito, he huma quyméra.

Dizer, que quando concebemos *homem*, naõ concebemos mais, que todos os homens em cõmum, ou que naõ distinguimos, se he Pedro, Paulo, ou Diogo, e que por esta razaõ concebemos huma coiza universal, he huma subtileza bem desnecessaria para a firmeza dos conceitos; pois a idéa, que eu fórmo de homem, he inseparavel de qualquer individuo racional, e sensitivo, que com esta palavra se me representa; pois por mais que a pertenda separar o meu discurso, esta de tal sorte unîdo á singularidade, que ainda que finjaõ o contrario os Peripateticos com as suas precisoẽs intrínsecas, ou extrínsecas, se quizérem proceder de boa fé, haõ de confessar, que nunca pudéraõ conceber a idéa de *homem*, sem juntamente conceberem a sua differença individuante; e suposto, que se me nomeia hum homem que eu naõ conheça, instantaneamente concebo, que este homem ha de ter, ou Pauleidade, ou Petreidade, &c. Póde-se admitir algum universal *in representando, aut significando*; mas estes universais servem mais para a Rhetorica, que para a Philosophia."[715]

O destaque do conceito de *homem* durante a nossa designada época das Luzes testemunhava o interesse crescente para com o tema. Disso davam testemunho também as traduções que encontravam lugar entre nós sob esta inspiração, de que destacamos, por exemplo, a edição do *Ensaio sobre o Homem*, de Alexander Pope. De contornos deístas, a tradução deste famoso título de um dos mais emblemáticos poetas ingleses haveria de sair do prelo por terras lusas em 1769, com a licença da Real Mesa Censória[716].

---

[715] F. P. Mello, *Balança Intellectual..., op. cit.*, pp. 134-135.

[716] A. Pope, *Ensaio sobre o Homem, Poema Filosofico de Alexandre Pope, Traduzido do Original Inglez na Lingua Portuguesa Por A. Teixeira*, Lisboa: Na Off. De Antonio Vicente da Silva, 1769. Alexander Pope constituiu-se como um dos mais importantes autores ingleses de todos os tempos, tendo sido na sua época dos mais lidos e referenciados pelos seus contemporâneos, e um dos mais conhecidos filósofos ingleses em Portugal. Cf. Pedro Calafate, "A inserção do homem na natureza", *HPFP*, vol. III, p. 411. O seu *Essay on Man* (1734) mereceu grande fortuna no quadro internacional, sendo considerado um dos veículos difusores do deísmo. Sobre Pope em Portugal, veja-se M. A. Seara, *Alexander Pope,* Essay on Criticism *e* Essay on Man*: A Sua Repercussão em Portugal*, Tese de Licenciatura em Filologia Germânica apresentada à FLUL, 1941. Dissertação que apresenta uma panorâmica geral introdutória sobre a vida do poeta (pp. 5-17), seguida de um capítulo dedicado às

Não obstante, a ligação entre o Homem e Deus continuou a ser fundamental na sua dependência e subordinação daquele a Este, e no quadro daquela acima referida triangulação também com a ideia de Natureza, não apenas nos campos da filosofia natural ou da teologia natural, mas inclusive nas incursões pelos meandros de uma história natural e de uma física experimental. Assim nos documenta Pedro Calafate a coexistência entre ciência e filosofia religiosa:

> "[...] a ciência coexistiu e estimulou uma filosofia religiosa. Entre nós, ao longo da segunda metade do século XVIII, não será fácil encontrar autores que se oponham de forma clara e sistemática à corrente da física teológica. Desde aqueles que se apresentam com uma feição crítica mais vincada, como Verney ou Teodoro de Almeida, passando pelos mais moderados, como Cenáculo ou Soares Barbosa, pelos canonistas como António Ribeiro dos Santos, pelos naturalistas como Domingos Vandelli ou José Mayne, todos afirmarão a solidariedade entre a ciência e a religião, defendendo a legitimidade do simbolismo das criaturas, como também da leitura científica da natureza. Todos apontarão para a consideração simbólica da natureza e o conhecimento que configura como um conhecimento 'natural' de Deus, pois que depende do puro e simples exercício das faculdades racionais. Por outro lado, como vamos ver, esta leitura do 'livro da natureza' não se quedava, entre nós, pela mera afirmação de um causalismo universal, como farão os partidários da suficiência da religião natural, mas aponta, antes, para a afirmação da contingência das criaturas, apelando para a ideia de uma 'criação continuada' e para a 'presença' de Deus no mundo."[717]

---

linhas principais do *Essay on Cristicism* (pp. 18-29), e outro do *Essay on Man* (pp. 30-45). Encerra com as páginas subordinadas à repercussão dos referidos ensaios, especialmente em Portugal (pp. 46-55), aludindo às primeiras traduções existentes, e referindo alguns dos autores que conheceram e referenciaram a obra de Alexander Pope entre nós, como a Marquesa de Alorna, Anastácio da Cunha, ou José Agostinho de Macedo. Sobre Pope em Portugal na época das Luzes, veja-se também C. Honório, *A Natureza e o Homem...*, *op. cit.*, pp. 561 ss. Cecília Honório discorre sobre Pope a partir de Hernâni Cidade, pelo que só tem em conta a tradução portuguesa de 1817 do *Ensaio sobre o Homem*. No entanto, a primeira tradução deste incontornável título do poeta de língua inglesa no nosso país é bastante anterior, na edição de 1769, acima referenciada.

[717] Pedro Calafate, "Ciência e Religião", *HPFP*, vol. III, pp. 315-316.

Tanto o "livro da Natureza" quanto a natureza excecional do Homem teriam que ser concebidos dentro de um quadro mental em que Deus aparecia à cabeça do sistema do mundo, garantindo continuamente uma ordem cosmológica eterna, a qual, mesmo em momentos onde, com grande facilidade, se abriria espaço ao questionamento sobre o acaso e sobre o afastamento divino, como por ocasião do terremoto de 1755[718], prevalecerá, em grande medida, a fé na Providência e a certeza de "Deus no mundo"[719].

1.4. Religião Natural e Revelação

> Religião, n. Uma filha da Esperança e do Medo, que explica à Ignorância a natureza do Desconhecido. AMBROSE BIERCE[720]

> O religioso é onde tudo se desenha, mesmo quando não sabemos. Isso que nos está falando sem nos falar. EDUARDO LOURENÇO[721]

> O homem nunca se aproxima dos deuses de mãos vazias e com um olhar transparente. Falar das relações do homem com a religião não teria concretamente – sociológica e psicologicamente – nenhum sentido se não se precisasse que tais relações variam com as culturas, e que variam com as culturas precisamente porque, no seio de cada uma destas, todo o homem é formado pela religião antes mesmo de ter com ela uma relação consciente. M. A.[722]

---

[718] Sobre o impacto internacional do terramoto no pensamento filosófico e teológico, veja-se uma síntese em V. Soromenho-Marques, *Razão e Progresso...*, *op. cit.*, pp. 172 ss. Para o tremendo impacto deste fenómeno no quadro português da época, veja-se, *e.g.*, A. C. Araújo *et alii*, *O Terramoto de 1755: Impactos Históricos,* Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

[719] Cf. W. J. Bulman, R. G. Ingram (ed.), *God in the Enlightenment*, New York: OUP, 2016.

[720] A. Bierce, *Dicionário do Diabo*, Sel. e trad. de Rui Lopes, Pref. Pedro Mexia, Lisboa: Tinta-da-China, 2006, p. 140.

[721] E. Lourenço, "Sei tanto agora que tenho quase cem anos como quando tinha dois", *Público*, 31.07.2017.

[722] M. A., "Religião", *Einaudi* – vol. 30: *Religião-Rito*, p. 198.

Assistiu-se, da parte dos teorizadores que enformaram a época iluminista em Portugal, à discussão sobre a necessária ligação entre Religião Natural e Revelação. Aquela não surgiu independente desta no quadro nacional, antes se considerou o entrosamento de ambas, como é manifesto em diversos autores e obras. Neste sentido, explica José Esteves Pereira, no quadro do estudo aprofundado que dedicou ao pensamento de António Ribeiro dos Santos, um dos mais eminentes teóricos das Luzes no nosso país: "Houve, assim, lugar para a apropriação do conceito de religião natural por uma teologia que a utiliza, separando-se de especulações filosofistas – uma teologia que não se confunde, pois, com qualquer tipo de teoria natural de sociedade."[723] Há que distinguir, porém, entre duas valências da religião natural, como nos apresenta de igual modo Esteves Pereira:

> "O problema da religião natural tem de ser encarado por dois lados. Há o problema da religião natural, enquanto esta é entendida como afirmação da necessidade humana, de inteligibilidade e coesão social: assim a apresentam os pensadores e apologetas cristãos; e há a religião natural como base de um racionalismo de crença, a qual se consolida com o pensamento deísta. Nesta última perspectiva, a razão humana suspende-se relativamente à comunicação da mente divina (*legislatio*), e à providência (*gratia*) [...]. É este estatuto teológico que os deístas contestam, e é a isto que Ribeiro dos Santos reage, apresentando a necessidade da religião natural, com os olhos postos na sua insuficiência."[724]

Fora das fronteiras nacionais o debate em torno de uma religião natural oferecia como um dos seus produtos o deísmo, e, acoplando-lhe a Revelação, fazia depender este conjunto da própria Natureza. Sobre esta temática foram fundamentais, por exemplo, as obras de John Toland, *Christianity not Misterious* (1696), ou de Matthew Tindal, *Christianity as Old as Creation* (1730)[725]. Associavam-se razão e revelação, que fundamentavam em conjunto uma normatividade moral, que se queria universal, e a que, por via da razão, todos os homens poderiam aceder.

---

[723] J. E. Pereira, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII: António Ribeiro dos Santos*, Lisboa: INCM, 2005, p. 100.

[724] *Ibidem*, p. 100, n. 1.

[725] Sobre o tópico da religião natural, haveria de vir também a lume, em 1779 (póst.), a conhecida obra de D. Hume, *Diálogos sobre a Religião Natural*, Trad., introd. e notas Álvaro Nunes, Lisboa: Edições 70, 2005.

Em certa medida, podemo-nos socorrer do entendimento de Kant sobre uma distinção entre o teólogo bíblico e o teólogo racional para uma aproximação a este importante tema das Luzes. Em *O Conflito das Faculdades* (1798), o filósofo de Königsberg irá dar-nos conta da tensão entre estes dois tipos de teólogo, em abertura para o primado da razão que assiste a todo o homem enquanto ser digno no quadro da humanidade: "O teólogo bíblico é, em rigor, o *erudito escriturista* para a *fé eclesial* que se funda em estatutos, i.e., em leis que decorrem do arbítrio de outro; pelo contrário, o teólogo racional é o *erudito* da razão quanto à *fé religiosa*, por conseguinte, aquela que se baseia em leis interiores que se podem deduzir da razão própria de todo o homem."[726] Deste quadro particular, Kant traça um quadro mais englobante para o problema que apresenta: "E, entre o *ortodoxismo* sem alma e o *misticismo* que mata a razão, a doutrina bíblica da fé, tal como pela razão consegue desabrochar a partir de nós próprios, é assim a verdadeira doutrina religiosa, fundada no *criticismo* da razão prática, agindo com força divina no coração de todos os homens para a sua melhoria de raiz e unindo-os numa Igreja universal (embora invisível)."[727] A que acrescenta mais à frente: "O Deus que fala mediante a nossa própria razão (moralmente prática) é um intérprete infalível, universalmente compreensível, desta sua palavra, e não pode haver de modo algum nenhum outro exegeta legítimo da sua palavra (por exemplo, de modo histórico), porque a religião é um puro assunto da razão."[728] A fé inquebrantável de Kant na razão não se incompatibilizaria, no entanto, com a afeição do filósofo ao Cristianismo, antes lhe assiste "um grande apreço" como nos comprova Artur Morão na introdução que faz à tradução do opúsculo kantiano[729].

Necessariamente razão e fé andaram de braço dado nas disputas de muitos teorizadores das Luzes, estreitamente ligadas à dialética entre religião natural e religião revelada. Em Portugal, esta complementaridade foi notória. A religião natural andou a par da religião revelada, constituindo-se como as duas faces de uma mesma

---

[726] I. Kant, *O Conflito das Faculdades*, Trad. Artur Morão, Covilhã: UBi, 2008, p. 50. Edição disponível no portal *LusoSofia*, em www.lusosofia.net/.

[727] *Ibidem*, p. 77.

[728] *Ibidem*, pp. 85-86.

[729] Artur Morão, "Apresentação", *in* I. Kant, *O Conflito das Faculdades*, *op. cit.*, p. 13.

moeda, estabelecendo-se, de acordo com Pedro Calafate, "um interessante diálogo entre razão e revelação, natureza e graça, religião natural e religião revelada."[730]

António Ribeiro dos Santos refletirá sobre a questão de Deus e sobre a necessária subsidiariedade da religião natural pela religião revelada na abertura do seu *De Sacerdotio et Imperio* (1770)[731]. Regressará o canonista ao tema em *A Verdade da Religião Christaã* (1787) – segundo José Esteves Pereira, "obra essencial para a compreensão dos fundamentos mentais vigentes na sociedade da segunda metade de Setecentos"[732]. Ribeiro Sanches, um dos nossos emigrados que mais próximo andou do modo de pensar a religião e a natureza fora dos parâmetros das Luzes nacionais, manteve-se no eixo de defesa da complementaridade entre a religião natural e a revelação, apesar de na sua biblioteca pessoal contar com algumas obras fundamentais que contrariavam a perspetiva da complementaridade configurada pela sobreposição da Revelação, como a paradigmática obra de Tindal, *Christianity as Old as Creation*[733].

---

[730] Pedro Calafate, "A religião natural no século XVIII em Portugal e o seu contexto apologético", *HPFP*, vol. III, p. 426.

[731] O capítulo funciona como pórtico da obra, antecipa a numeração dos restantes capítulos, e intitula-se precisamente "Dissertatio Singularis: De Deo, De Religione Naturali, ac Revelata". Os subcapítulos revelam os principais alvos de Ribeiro dos Santos no quadro do tema que o ocupa: §I. De Deo: Adversus Atheos, Pantheistas, & Epicureos."; "§II. De Religione Naturali: Adversus Politicismi Sectatores, ac Naturalistas Pelagianos."; §III: De Religione Revelata: Adversus Deistas, & Indifferentistas Universales, Paganos, Judæos, atque Mahumedanos." A R. Portucalensis, *De Sacerdotio, Et Imperio Selectæ Dissertationes Queis Præmittitur Dissertatio De Deo, De Religione Naturali, Ac Revelata, Tanquam Earum Basis, Et Fundamentum*, Pro Supremo Juris Canonici Gradu Obtinendo, In Academia Conimbricensi Publice Propugnandæ, Olisipone: Ex Typographia Regia, 1770, pp. 7 ss. Conforme nos aponta José Esteves Pereira, Tindal, Collins e Toland constituem a tríade fundamental do deísmo inglês que Ribeiro dos Santos irá afrontar: "Mathew Tindal (1657?-1733), Anthony Collins (1676-1729) e John Toland (1670-1733) – um trio que o canonista Ribeiro dos Santos enfrenta – são os expoentes máximos do deísmo inglês, com imediata ressonância no continente europeu. Todos devem sobremaneira ao pensamento de Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes representa, com efeito, a ruptura definitiva com o pensamento tradicional, na senda aberta pela exigência crítica de Descartes e pela discriminação entre 'filosofia' e 'metafísica', tratada em Spinoza." J. E. Pereira, *O Pensamento Político...*, *op. cit.*, p. 106, n. 2.

[732] *Idem*, "O 'enciclopedismo' de António Ribeiro dos Santos (1745-1818)", *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 36, 2017.

[733] Cf. M. A. Rodrigues, *A Biblioteca de António Nunes Ribeiro Sanches*, Coimbra: Publicações do Arquivo da Universidade de Coimbra, 1986, p. 9. Sobre a importância da biblioteca pessoal

De resto, vários foram os autores (entre os quais também o Pe. Teodoro de Almeida, ou Bento José de Sousa Farinha, que defendeu a insuficiência da lei natural se defendida apenas sobre os alicerces da razão humana[734]), que expressaram nas suas obras e dissertações a necessidade da religião revelada para o entendimento da religião natural. Assim interpreta, em suma, Pedro Calafate, esta tendência geral da época em Portugal:

> "A natureza humana comporta uma abertura a Deus, por ser feita à sua imagem e semelhança, e a inserção, nessa natureza, do sobrenatural e da graça, *nunca pode ser vista como uma intrusão, mas, sim, como a realização da plenitude humana*. Se bem que o homem seja naturalmente inclinado ao seu fim último, ele não pode alcançar apenas pela força da natureza e sem o auxílio da graça, em virtude da própria eminência desse fim. Há, no próprio âmago da natureza humana, uma aptidão 'natural' para receber a graça, logo, o 'diálogo' entre o catolicismo e o deísmo é muitas vezes um diálogo impossível, por partirem, cada um, de diferentes conceitos de natureza humana.
>
> É este carácter finito e limitado, arrastando consigo uma 'docilidade racional', que torna insuficiente uma religião natural, no sentido em que o propusera o deísmo, assim como levará à recusa de uma concepção antropológica meramente 'naturalista', onde a relação com o divino assentasse apenas na manifestação natural de Deus, tanto interna (lei natural) como externa (ordem e harmonia do Universo)."[735]

---

de Ribeiro Sanches, e ainda que fora do nosso âmbito de estudo, não resistimos a remeter para as considerações historiográficas de Maria Helena Carvalho dos Santos sobre a constante preocupação que ocupou Sanches ao longo da sua vida, para que a biblioteca fosse vendida ao seu país de origem: "Que importância poderia ter tido para a cultura portuguesa a aquisição da biblioteca organizada, lenta e criteriosamente, por Ribeiro Sanches, numa síntese dos seus interesses pessoais e profissionais, mas também no conhecimento das preocupações de um intelectual português do século XVIII? A resposta parece só uma: teria sido a obtenção de um importante conjunto de documentos para o estudo sociológico, político e científico do século XVIII." M. H. C. Santos, "A questão da biblioteca de Ribeiro Sanches", *História*, n.º 49, novembro de 1982, p. 35.

[734] Cf. Pedro Calafate, "A religião natural no século XVIII em Portugal e o seu contexto apologético", *HPFP*, vol. III, pp. 425-426.

[735] Pedro Calafate, "A religião natural no século XVIII em Portugal e o seu contexto apologético", *HPFP*, vol. III, pp. 431-432.

Francisco de Pina e Melo assim refletirá também, assertivamente, sobre a necessidade da religião revelada, refutando deístas e outros:

> "Pelo mesmo modo, e naõ com agudezas escolasticas se mostra aos Deistas, (que negaõ todo o genero de Religiaõ, suppondo, que basta adorar a Deos com hum culto interno) que nenhum mortal póde comprehender o modo, com que o mesmo Senhor quer ser adorado, e servido; e sendo necessario, que Deos o revéle, bem se vê, que ha necessidade de huma Religiaõ revelada, em que o nosso Creador seja servido, e adorado segundo a alta disposiçaõ da sua Divina Magestade.
> Deixo de ponderar outros argumentos, que se dispoem contra os Turcos, Judêos, Indifferentistas, Libertinos, &c; mas ainda que exceda a minha brevidade, naõ me atrevo a passar em silencio, o que se funda naquelle formidavel prejuizo de negar-se a Divindade, a Immortalidade, e a Religiaõ revelada[736].

Assim o confirmará também, em fonte da época, por exemplo Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas em Instrução Pastoral sobre "as virtudes da ordem natural", de 1785, de que aqui deixamos igual nota:

> "A Natureza é Deus. A Natureza é em Deus uma Fonte, e um Centro de Leis originais, Princípios de muitas outras, que são Regras de Justiça, e Virtude. [...] Ela ensina justiça: Ela obriga a ser obedecida; porém jamais para lhe ser acabadamente fiel poderá o Homem dispensar-se da Graça, e Auxílios da Revelação."[737]

A ligação entre religião revelada e religião natural fez-se deste modo permanente entre os nossos teóricos, tornando-se contributo fundamental para o entendimento da constelação Homem-Natureza-Deus no quadro de uma antropologia portuguesa da época das Luzes[738].

---

[736] F. P. Mello, *Balança Intellectual...*, *op. cit.*, pp. 205-206.

[737] [M. Cenáculo], *Instrução Pastoral do Excellentissimo, e Reverendissimo Senhor Bispo de Béja sobre as Virtudes da Ordem Natural*, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1785, pp. 12-13.

[738] Cf. *ibidem*, pp. 423-433. Silvestre Pinheiro Ferreira, na sua *Teodiceia* (1845), que haveria de se manter inédita de modo integral até 2005, dará também nota de um continuado entendimento da necessidade em se complementar religião natural e religião revelada. Cf. S. P. Ferreira, *Teodiceia ou Tratado Elementar da Religião Natural e da Religião Revelada*, Pref. António Braz Teixeira, Trad. Rodrigo S. Cunha, Lisboa: INCM, 2005.

1.5. A Felicidade como Direito

É que, para nós, homens, o futuro está encoberto. Nós fazemos da felicidade o fim, e na verdade o fim completo em qualquer circunstância e de um modo total. ARISTÓTELES[739]

Num certo país apareceu um homem com duas cabeças.
Foi considerado um monstro, e não um homem. Noutro país apareceu um homem que estava sempre feliz. Foi considerado um monstro, e não um homem. GONÇALO M. TAVARES[740]

---

[739] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, p. 40. Permitam-nos partilhar também, apesar de longo, um destacado excerto de Heródoto sobre o tema da felicidade. Nas *Histórias*, no episódio protagonizado por Sólon e Creso (liv. I, 31-32), este último, soberano oriental, pergunta a Sólon qual será o homem mais feliz. Sólon responde que, em boa verdade, não se deve perguntar isso a um homem antes de ter morrido: "Sólon, porém, respondeu: 'Ó Creso, estás a interrogar uma pessoa que bem sabe como a divindade é toda inveja e perturbação, e as tuas perguntas visam assuntos humanos. Ao longo do tempo, vemos muitas coisas que não queremos e sofremos muitas outras. Situo o limite da vida, para o homem, em setenta anos. [...] De todos estes dias que constituem setenta anos, num total de vinte e seis mil e duzentos e cinquenta, cada um deles não traz nada de semelhante ao outro. Sendo assim, ó Creso, para o homem tudo é contingente. Tu pareces-me muito rico e rei de muitos homens. Mas, à pergunta que me fazes, não posso responder, antes de saber que terminaste bem a tua vida. De facto, quem for muito rico não é mais feliz do que aquele que tem apenas o necessário para o dia-a-dia, se a fortuna o não acompanhar e se não acabar em bem os seus dias, na posse de tudo o que há de bom. Muitos dos homens ricos são, na verdade, infelizes, ao passo que muitos que vivem na mediania, são felizes. Quem for muito rico mas infeliz, tem duas vantagens sobre aquele que é apenas feliz, ao passo que este tem muitas sobre o rico infeliz. O primeiro pode melhor satisfazer os seus desejos e suportar uma grande desgraça que o atinja; o segundo é-lhe superior no seguinte: não é capaz de suportar a desgraça e o desejo à semelhança daquela, mas a sua boa sorte os afasta dele; não sofre enfermidades, doenças, males; tem filhos bons e é bem constituído. Se a isto tudo ainda acrescentar um belo fim de vida, é este o homem que procuras, este o que merece ser chamado feliz. Contudo, devemos ainda abster-nos de o qualificarmos de feliz, antes de ele morrer; digamos apenas que tem boa sorte. Ora, não é possível, sendo homem, reunir todas estas qualidades, tal como nenhum país se basta a si mesmo, mas tem uns produtos, e outros lhe faltam. O que tiver maior número deles, é o melhor. Assim também um só ser humano não é auto-suficiente. Se tem uma vantagem, outra lhe falta. Quem possuir muitos bens durante a vida e depois a terminar por forma aprazível, será justo que receba o título da minha parte, ó Rei. Mas é preciso examinar o fim de tudo, pois o deus já voltou com as raízes para cima muitos, a quem havia mostrado a felicidade." *Hélade*, pp. 251-252. De resto, a reflexão sobre a felicidade humana é tópico perene no pensamento ocidental. Para uma perspetiva global sobre o tema, partindo da sua conceção filosófico-antropológica e religiosa para a sua expressão no campo jurídico, veja-se S. T. Leal, *Direito à Felicidade*, São Paulo: Almedina, 2017.

[740] G. M. Tavares, "Um homem", *O Senhor Brecht e o Sucesso*, Posf. de Alberto Manguel, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2018, p. 61.

De acordo com Paul Hazard, foi durante a época das Luzes que o homem descobriu o direito à felicidade: "A felicidade tornava-se enfim um direito, noção que se substituía à de dever. Porque ela era a finalidade de todos os seres inteligentes, o centro para que tendiam todas as suas acções, porque ela era o valor inicial, porque esta afirmação, *Quero ser feliz*, era o primeiro artigo de um código anterior a qualquer legislação, a qualquer sistema religioso, ninguém perguntava se já havia merecido a felicidade, mas antes se obtinha a felicidade a que tinha direito. Em vez de: 'Sou justo?' esta outra pergunta: 'Sou feliz?'"[741] Hazard segue este raciocínio, que remete para a noção hoje geralmente aceite do florescimento histórico da noção de direitos humanos proclamada pela Declaração Universal de 1948 e decorrente mais diretamente das declarações de direitos de finais do séc. XVIII. No entanto, se percorrermos a Declaração de 1789, não encontramos qualquer referência a um "direito à felicidade", apenas o desígnio de garantir a "felicidade de todos"[742]. De igual modo, a Declaração da Independência dos Estados Unidos, havia consagrado a expressão "pursuit for happiness", mas também este histórico documento não apresenta a felicidade como um direito adquirido[743].

---

[741] P. Hazard, *O Pensamento Europeu no Século XVIII*, 3.ª ed., Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 32.

[742] A expressão surge a abrir a *Declaração*, no parágrafo que antecede a enumeração dos artigos: "[...] a fim de que as reclamações dos cidadãos, fundadas doravante sobre princípios simples e incontestáveis, se voltem sempre para a manutenção da Constituição e para a felicidade de todos." Para o texto da DDHC, seguimos a tradução de V. Soromenho-Marques, *Direitos Humanos...*, *op. cit.*, pp. 101 ss.

[743] Relembramos a expressão no seu famoso contexto: "Consideramos que estas verdades são evidentes, que todos os homens nasceram iguais, que foram dotados pelo seu Criador de certos direitos inalienáveis, que entre esses estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade." Para o texto da Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 4 de julho de 1776, seguimos a tradução portuguesa apresentada em anexo à seguinte edição: A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *O Federalista*, Trad., introd. e notas de Viriato Soromenho-Marques e João C. S. Duarte, Lisboa: Edições Colibri, 2003 (2.ª ed. pela FCG, em 2011), pp. 535 ss., por sua vez reprodução daquela publicada originalmente em *Constituição dos EUA*, Anotada e seguida de Estudo sobre o sistema constitucional dos Estados Unidos por Nuno Rogeiro, Trad. Maria Goes, Lisboa: USIS/Gradiva, 1993, pp. 9-84. A menção à felicidade já havia sido feita também, por exemplo, na Declaração dos Direitos da Virgínia, de 12 de junho de 1776, mas também não expressando *strictu sensu* um "direito à felicidade", apenas a busca pela mesma: "Que todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes, e têm certos direitos que lhes são inerentes, dos quais, quando entram num estado de sociedade, não podem por qualquer espécie de pacto privar e despojar a sua posteridade, nomeadamente, o usufruto da vida e da liberdade com os meios para adquirir e possuir propriedade e perseguir e obter

Poder-se-á então falar num "direito à felicidade" como direito humano, quer na época de eclosão dos direitos do homem, quer atualmente? Na verdade, também em todo o texto da Declaração de 1948, não existe uma única referência a um "direito à felicidade", e, em relação às suas anteriores congéneres, nem mesmo faz referência à palavra "felicidade". Em que medida se pode, portanto, fazer esta associação entre a ideia de felicidade como direito humano que se impôs gradualmente, em especial desde a era iluminista?[744]

Em definição atual, a felicidade pode traduzir-se no seguinte conceito proposto por Roque Cabral: "Satisfação experimentada pelo sujeito ao realizar-se aquilo para que tendia ou aspirava. Esta parece ser a acepção geral fundamental, que está na base das inúmeras definições e variedades de F. apresentadas pelos diferentes autores. Segundo um uso não inteiramente uniforme, mas bastante comum, a F.[elicidade] é mais espiritual que o prazer, e menos completa que a beatitude, a qual seria a F.[elicidade] plena."[745] A realização com sucesso dos objetivos "para que tendia ou aspirava", implicando de algum modo o livre desenvolvimento do sujeito

---

felicidade e segurança." Para o texto da Declaração dos Direitos da Virgínia, seguimos a tradução de V. Soromenho-Marques, *Direitos Humanos...*, *op. cit.*, pp. 93 ss.

[744] Cf. S. T. Leal, *Direito à Felicidade*, *op. cit*.

[745] Roque Cabral, "Felicidade", *EVSXXI*, vol. 11, col. 1008. Miguel Real contribuiu recentemente também para uma definição do conceito: "A *felicidade* nasce quando emerge na consciência o momento sintético do pleno acordo entre a representação harmónica do corpo e a representação harmónica e realizada dos desejos de posse e domínio, gerando esta dupla harmonia na consciência de si o sentimento de satisfação, de realização, de completude, de plenitude. O ser natural (o corpo) e o ser social (o indivíduo, o cidadão, o crente, o empresário, o trabalhador, o pai, o filho...) encontram-se em harmonia no interior de cada plano ou fragmento da existência e o seu campo de possibilidades em estado de realização, seja por expansão, seja por esgotamento. O sentimento de felicidade é, assim, projectado, por comportamentos visíveis, para a totalidade da comunidade, harmonizando interior e exterior, satisfazendo a consciência de si do indivíduo. | Ser feliz é possuir e evidenciar a consciência de si plena de harmonia, tanto na posse quanto no domínio, tanto no corpo quanto no espírito ou pensamento." M. Real, *Nova Teoria do Mal: Ensaio de Biopolítica*, 3.ª ed., Alfragide: D. Quixote, 2012, pp. 144-145. O autor desenvolveu posteriormente esta sua definição no ensaio *Nova Teoria da Felicidade*, Alfragide: Dom Quixote, 2013. Para uma semântica do conceito de felicidade em Portugal, veja-se M. A. Costa, *A Ideia de Felicidade em Portugal no Século XVIII entre as Luzes e o Romantismo: Eticidade, Moralidade e Transcendência*, Dissertação de Doutoramento em História e Teoria das Ideias, Lisboa: UNL/FCSH, 2007, pp. 15 ss.

naquele sentido que desejava, permitirá de certa forma associar a felicidade também a um direito humano[746].

De facto, e apesar da lacunar expressão "direito à felicidade" nas declarações de direitos do final de Setecentos, que proclamaram os direitos do homem, o tema da felicidade foi um dos temas-chaves da época das Luzes – um autêntico *leitmotiv* para a valorização humana individual, mas também coletiva[747], assim o afirma Manuel Afonso Costa: "A ideia de felicidade é uma ideia recorrente em toda a reflexão ocidental, mas particularmente relevante, senão obsessiva, a partir do movimento jusnaturalista europeu que continua para dentro da época das luzes."[748] Defendia-se a procura do bem-estar permanente entre os homens, numa espécie de "paraíso terrestre", que poderia ser alcançado durante o período de uma vida humana. A melhoria das condições trazidas pelo progresso civilizacional, com o aumento da esperança média de vida, ou a diminuição da mortalidade infantil, permitiram atribuir uma maior estima à vivência humana[749]. Entre nós, José da Cunha Brochado assim registava o valor da vida: "A vida, meu amigo, falando como homem,

---

[746] Não deixam de ser frequentes as alusões à felicidade enquanto direito humano. Veja-se, por exemplo, a seguinte ocorrência, pelo Papa Francisco, na encíclica *Laudato Si'* (I, IV, 43), de 24 de maio de 2015: "Tendo presente que o ser humano também é uma criatura deste mundo, que tem direito a viver e ser feliz e, além disso, possui uma dignidade especial, não podemos deixar de considerar os efeitos da degradação ambiental, do modelo actual de desenvolvimento e da cultura do descarte sobre a vida das pessoas." Papa Francisco, Laudato Si' | *Louvado Sejas: Sobre o Cuidado da Casa Comum – Segunda Carta Encíclica do Papa Francisco*, Lisboa: Paulus Editora, 2015, p. 35. Consulte-se ainda https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2018-12/pope-francis-70-years-universal-declaration-human-rights.html. Veja-se também Adam Curle, "Happiness as a right", *The International Journal of Human Rights*, vol. 2, 3, 1998, pp. 77-83. De igual modo, M. H. C. Santos (coord.), *A Ideia de Felicidade*, Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII, 2003 (esp. cap. "O direito à felicidade", pp. 42 ss.).

[747] Alexander Pope considerava que a fonte da felicidade era para todos: "A Causa Universal (te lembro, ó Homem) / Obra, não por parciais, por gerais leis / E põe não no bem de um, mas no de todos / O que chamamos só Felicidade. / Não há bem de que goze um Indivíduo, / Que também não pertença a toda a espécie: / Não há Tirano altivo, ou fero armado, / Não oculto eremita em si contente." A. Pope, *Ensaio sobre o Homem...*, *op. cit.*, pp. 68-69.

[748] M. A. Costa, *A Ideia de Felicidade...*, *op. cit.*, p. 6.

[749] P. Chaunu, *A Civilização...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 144 ss.

deve ser o principal objecto das nossas afeições."[750] Ao mesmo tempo, e também fundamental para esta transformação do valor da vida humana, considera-se que foi de igual modo a esperança de uma felicidade terrena, mais imediata e ao alcance de todos os homens, por oposição à bem-aventurança obtida no Paraíso Celestial como prémio de uma vida terrena vivida em sintonia com o Reino de Deus, que promoveu o entusiasmo dos homens na busca de um lugar ideal e feliz no Reino do Homem. Assim nos ilustra Paul Hazard: "Será preciso confiar a felicidade à outra vida? As sombras do além serão demasiado variadas, diluídas; não haverá mesmo sombras, mas não se sabe que substância eterna, de que é impossível conceber as formas. Não haverá mesmo auréolas, nem harpas, nem concertos divinos. Agarremos a felicidade na terra. Depressa, é urgente, amanhã já não é certo, o dia que passa é que importa: coitado de quem se baseia no futuro; asseguremo-nos duma felicidade inteiramente humana. Assim raciocinam os novos moralistas, que se puseram à procura da felicidade no presente."[751]

Diversos foram os escritos que trataram este *topos* na época das Luzes. O *Télémaque*, de Fénelon, ou *Du Bonheur*, de Fontenelle, são dois eminentes exemplos desse espírito[752].

---

[750] J. C. Brochado, *Cartas*, Sel., pref. e notas de António Álvaro Dória, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1944, p. 140.

[751] P. Hazard, *A Crise...*, *op. cit.*, p. 227.

[752] Fénelon, de nome próprio François de Salignac de la Mothe (1651-1715), publicou *Les Aventures de Télémaque* em 1699. Também Fontenelle tratou o tema em *Discours sur le Bonheur*. Surgiu a primeira edição portuguesa do Telémaco, em 1765, pela Regia Officina Silviana. Muitas outras se seguiram. Sobre a influência de *Fénélon* no espaço luso-brasileiro, veja-se F. A. Cristóvão, "Presença de Fénelon no espaço literário luso-brasileiro: Subsídios para um estudo", in *Les Rapports Culturels et Littéraires entre le Portugal et la France: Actes du Colloque*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1983, pp. 135-150. Sobre o tema da felicidade na época das Luzes, pelo ponto de vista da literatura, veja-se o recente trabalho de J. R. Kjærgård, *Reimagining Society in Eighteenth-Century French Literature: Happiness and Human Rights*, New York-Oxon: Routledge, 2018. Vejam-se ainda o clássico título de R. Mauzi, *L'Idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Françaises au XVIII^e Siècle*, Paris: Armand Colin, 1960; e D. McMahon, *Uma História da Felicidade*, Lisboa: Edições 70, 2009.

Em Portugal, alguns foram os eruditos que seguiram esta inspiração[753]. Teodoro de Almeida ou Francisco de Pina e Melo são dois dos nomes que acerca deste aspeto nos dão evidente exemplo[754].

Francisco de Pina e Melo, em carta datada de 1755, dedica largo espaço a dissertar sobre a felicidade: "A felicidade, he hum ente abstracto, e quimerico, em que trabalharaõ de balde todos os Philosophos antigos: esta foi a pedra philosophal das seitas, ainda mais incógnita, que a da quimica."[755] O insigne escritor prossegue descrevendo como as seitas dos estoicos e dos epicuristas trataram o tema: os primeiros colocando "a felicidade na virtude"; os segundos "no gosto"[756]. Seguiram-se os Cirenaicos, os Peripatéticos, os Académicos, com considerações sobre a amizade.

Após caracterizar a amizade como um bem contingente (em conjunto com outros bens da alma e do corpo, como sendo a justiça, a prudência, a fortaleza, a tem-

---

[753] Cf. M. A. Costa, *A Ideia de Felicidade...*, *op. cit*. Em especial, a ficção é sempre um veículo fundamental de consciencialização, como nos refere Jonas Kjærgård: "Literature had the ability to concretize abstract questions of liberty, equality, and happiness, and to question them using the examples of ordinary men and women, friends and foes. The combination of literature's emotional appeal, individual focus, and imaginary commitment allowed it to co-establish that new social imaginary within which the struggles to define the happiness of all took place." J. R. Kjærgård, *Reimagining Society...*, *op. cit.*, p. 4. Por exemplo, o romance *Aventuras de Diófanes* (em primeira edição intitulado *Máximas de Virtude e Formosura*) seguirá a obra de Fénelon, facto de que se terá notícia direta na sua 2.ª ed.: "Imitando o Sapientissimo Fenelon na sua Viagem de Telémaco". T. M. S. Orta, *Aventuras de Diófanes*, Ed. crítica Maria de Santa-Cruz, Lisboa: Caminho, 2002, p. 253, n. 1. Também em Matias Aires, irmão de Teresa Margarida da Silva e Orta, encontramos o tema da felicidade, tratado na sua *Carta sobre a Fortuna*, que Miguel Real considera constituir "uma espécie de ética da felicidade". M. Real, *Matias Aires: As Máscaras da Vaidade*, Pref. António Braz Teixeira, Lisboa: Sete Caminhos, 2008, p. 59.

[754] Ousando fornecer uma nota de atualidade sobre a temática considerada no âmbito da cultura portuguesa, refere-se Portugal e os Portugueses como um país mais triste que feliz. Na verdade, a felicidade que alguns portugueses exibem é muitas vezes entendida como algo que não lhes é inerente, como ironiza Miguel Esteves Cardoso: "A felicidade, em Portugal, é considerada uma espécie de loucura. Porquê? Porque os Portugueses, quando vêem uma pessoa feliz, julgam que ela está a gozar com eles. Mais precisamente: com a miséria deles. Não lhes passa pela cabeça que se possa ser feliz sem ser à custa de alguém." M. E. Cardoso, *Os Meus Problemas*, Porto: Porto Editora, 2013, pp. 123-124. Rui Zink ironiza também o desígnio da felicidade entre os Portugueses no seu livro *Luto pela Felicidade dos Portugueses: Auto-ajuda para Tempos Difíceis*, Lisboa: Planeta, 2012.

[755] F. P. Mello, (Carta) *Sr. N. S. P. De V.* (Montemór o Velho, a 20 de janeiro de 1755), s.l.: s.n., p. 1.

[756] *Ibidem*.

perança, a gentileza, a robustez, a boa reputação, a saúde, a formosura, que são sempre variáveis, inconstantes), disserta também sobre a convivência entre todos os homens, descrevendo o início da natural sociabilidade:

> "E se este laço he taõ enredado [a amizade], que como ao nó gordiano, se lhe naõ achaõ os extremos, naõ tem menos embaraços a convivencia. Podia-se reputar por hum bem de grande preço o estabelecer o homem hum agrado universal, e reciproco entre os indivíduos da sua especie, pois a sua mesma congenitura o manda ser sociavel. Viveraõ os homens pelos bosques, e pelos desertos, á maneira de brutos, e instituiraõse as povoaçoens para se lograr a companhia, e o trato civil, que he hum bem, que todos os instantes nos está propondo a Natureza. Devese este racional ajuntamento, segundo a fábula, á harpa de Amphion, e á Cythara de Orpheo, das quais fingiraõ os Gregos, que atrahiaõ os penhascos, e suspendiaõ as correntes; e segundo a historia, ás leis, com que elles convocaraõ os homens das Selvas para as Cidades, allegorizadas na harmonia das cordas, e na suavidade do canto. Perderaõ os homens a grosseria dos montes, e conservaraõ a braveza, que lhe tinhaõ communicado as soledades, e as penas se ajuntaraõ, logo se distinguiraõ: Os mais ardentes se fizeraõ singulares, ou com a destreza, ou com a violência; e esta foi a Origem dos Ricos, dos nobres, e dos poderosos: Os mais froxos cederaõ ao engano, ou á força, e ficaraõ submergidos na escuridade da plebe. He certo que tanto o plebeo, como o nobre, o poderoso, e o rico todos tem a mesma alma, e o mesmo corpo, que saõ as duas substâncias que o constituem; o demais he hum accidente instavel, e estrangeiro, e que naõ devera fazer alguma differença attendivel. E muito menos aquella, que os poderosos consideraõ do plebeo ao nobre, e do nobre ao grande. Eu naõ pertendo condemnar estas distinçoens, porque, á imitação do Ceo, se deve governar a Terra com differentes jerarchias; mas quizera que a distancia, que vai de humas a outras, naõ rasgasse a aliança, com que nos unio geralmente a Natureza."[757]

Em seguida reflete sobre a nobreza hereditária e sobre o modo como muitos homens tratam os outros de modo inadequado, tentando rebaixá-los, sem razão, só porque se encontram em posições mais vantajosas na sociedade. Discorre depois

---

[757] *Ibidem*, pp. 6-7.

acerca da sabedoria e se esta é um meio seguro para se atingir aquela quimérica felicidade. No entanto, assim assevera no imediato:

> "A sabidoria poderia dar melhor fundamento á felicidade do homem, se ella naõ fosse hum ente taõ quimerico, como a mesma felicidade. Este seria o bem, em que naõ tivesse alguma jurisdiçaõ a contingencia. Na povoaçaõ; na soledade; em casa, ou no campo; na saude, ou na doença; na affliçaõ, ou no gosto; na pobreza, ou na riqueza; na honra, ou na deshonra; na fidalguia ou na mecânica; seria sempre hum homem feliz se chegasse a ser verdadeiramente sabio."[758]

Apesar de muito procurarem os homens entender tudo o que os rodeia, quanto mais conhecem, mais longe se sentem da verdadeira sabedoria: "[...] e o desejo de saberem, que he taõ natural ao espirito humano, lhes faz parecer mais suaves, que o mel, estes exquisitos majares, mas depois de digeridos se fazem no estomago mais amargosos, que a theriga, porque chega o desengano de naõ se encontrar aquella substancia, que tanto se procurava."[759] Também não será, portanto, por esta via o caminho para a felicidade.

Em seguida Pina e Melo refere a riqueza como uma das vias apontadas por muitos para a felicidade: "Parece que o Ouro encerra em si todas as felicidades, que apetece ao homem. Quem o possue, naõ só hé rico, mas gentil, discreto, ilustre, sabio, engraçado, e goza de todas as mais qualidades, que nos concede a fortuna."[760]

---

[758] *Ibidem*, p. 11. Sobre o tema da felicidade associada à educação, veja-se, mais tarde, da autoria de Feliciano de Castilho, o livro *Felicidade pela Instrucção*, Lisboa: Typ. Da Academia R. das Sciencias, 1854. Cf., na parte III da presente edição, o subcap. 4.2. *Educação para a Igualdade: Perspetivas Socialistas*.

[759] F. P. Mello, (Carta) *Sr. N. S. P. De V....*, *loc. cit.*, p. 12.

[760] *Ibidem*, p. 14. Camilo Castelo Branco virá mais tarde colocar também a presente questão, no seu romance *Onde está a Felicidade?* (1856), acabando por, ironicamente, concluir que esta se encontra numa boa maquia: "Não te aflija esse zelo do bem-estar de Augusta... O teu amor-próprio pode irritar-se; mas deixá-lo: deves acreditar que não influis nada na vida daquela mulher. Sabes o que é a felicidade em Augusta? É o esquecimento. Sabes onde se encontra o esquecimento? A mitologia diz que é no Letes; eu, que não sou pagão, digo que é nas mil diversões que oferece o dinheiro. Em suma, queres saber ONDE ESTÁ A FELICIDADE? | — Se quero!... | — Está debaixo duma tábua onde se encontram cento e cinquenta contos de réis... E adeus. Vou ao baile." C. Castelo Branco, *Onde Está a Felicidade?*, Lisboa: Livros Horizonte, s.d., p. 262. Destaque no original.

Conclui Pina e Melo esta carta com a afirmação de que a verdadeira felicidade para o homem estará não nos preceitos de uma "Ethica profana"[761], mas nos de uma ética "sagrada":

> "O unico bem, em que o homem pode constituir huma sólida felicidade, naõ he com os preceitos da Ethica profana, mas com os da sagrada. A paz e o socego de huma consciencia pura hê a que se pode chamar felicidade verdadeira. *A uniaõ da alma com o Summo Bem*, diz S. Agostinho, *he a que faz o homem felice*. Aquelle, que conseguir esta suavissima aliança sera o mais rico na maior pobreza, o mais amado nos maiores desprezos, o mais bem reputado nas maiores injurias, o mais sabio na maior ignorancia, o mais illustre na maior vileza, o mais gentil na maior deformidade, o mais sadio nas maiores doenças, o mais justo, o mais moderado, o mais forte, o mais constante, o mais prudente."[762]

Neste mesmo sentido apontará o Pe. Teodoro de Almeida, no seu *Feliz Independente*:

> "Este grande desejo que temos de ser felizes na vida prova que este estado é possível. Não há sede tão ardente nem fome tão insaciável como a que temos da felicidade. A agulha tocada no íman, buliçosa, desassossegada, inquieta, não descansa até achar o seu norte; já se move para um lado, já para o outro; anda e desanda, até dar com ele; e só então é que sossega. Esteja embora o pólo lá no fim do mundo e coberto com as águas do mar Glacial; a agulha quer ao menos de longe pôr nele os seus olhos; e, em vendo, fica como absorta e imóvel e sem pestanejar o está sempre mirando; e ainda que se volte o mundo e se revolva sobre o seu eixo, não o perde de vista. Pois assim é o coração do homem, com o desejo da felicidade: vós o sabeis.
>
> Pois de onde nos veio, amigos, este desejo inato? De onde, senão do Ser supremo. Vós bem vedes, que Ele foi quem formou o coração que nos deu; e, sem dúvida, Ele é quem plantou na nossa alma esta inclinação tão forte para

---

[761] Banha de Andrade apontou para um manuscrito de Francisco de Pina e Melo com a designação *Ethica Christan ou Reforma dos Ethicos de Aristoteles*, em ANTT, Mesa Censória, n. 232. Cf. A. A. Banha de Andrade, "Melo, Francisco de Pina e", *ESXXI*, vol. 19, col. 643. Este escrito inédito desenvolve o tema aflorado na presente carta em consideração.

[762] F. P. Mello, (Carta) *Sr. N. S. P. De V....*, *loc. cit.*, p. 15.

uma completa alegria; porque não são estes desejos como outros que também sentimos e somente procedem da corrupção da natureza e sua depravação. Dizei-me, agora: obrigar-nos-ia Deus a desejar um impossível? Se este Pai universal não tivesse em todo o mundo uma só gota de água, para que nos havia de dar a sede? Só para ter o cruel gosto de nos ver estalar sem remédio? Não, não pode Deus obrar deste modo; e ou me haveis de negar que tenhamos este desejo inato de sermos felizes na vida ou conceder que é possível o conseguir esse estado. Disse Misseno e calou.

Na verdade, meu irmão (responde Sofia), que a bem reflectir, este desejo da completa felicidade é uma voz da natureza que, sem consultar o nosso alvedrio, fala no nosso coração e o obriga a que a busque. Eu observo que tudo o que procede da vontade humana é sujeito à variedade e capricho; e jamais o mundo todo concordou senão no que é ímpeto inato da natureza. Deus que a formou, é quem com a sua Mão nos impele, excita e obriga a que desejemos o estado feliz: Ele é logo quem me persuade, sem cessar, a que o busque; e, por conseguinte, há-de ter neste mundo o tesouro que com tanto empenho quer que procuremos: ao que respondeu Misseno."[763]

Teodoro de Almeida, no entender de Zulmira Santos, não entendia a Fé Cristã como uma barreira à liberdade, antes concilia aqueles termos que para muitos se faziam à época irreconciliáveis no sentido da emancipação do homem: "De uma forma ou de outra, a fortuna editorial de *O Feliz Independente* mostra que o oratoriano conseguiu fazer circular a concepção expressa em outras obras menos divulgadas, de que o homem *pode* e *deve* ser feliz no interior da fé cristã. Espiritualmente, o Pe. Teodoro de Almeida integra-se num movimento de Devoção ao Sagrado Coração de Jesus e opõe-se ao sector iluminista que entendia a Fé Cristã como impedimento para a total liberdade de pensamento postulando, contrariamente, a articulação entre Fé e Luzes."[764]

---

[763] P. T. Almeida, *O Feliz Independente*, Ed. Zulmira C. Santos, Porto: Campo das Letras, 2001, p. 73.

[764] Zulmira C. Santos, "O Feliz Independente... Do P.e Teodoro de Almeida: A teoria literária como forma de cultura no século XVIII", *Problemáticas em História Cultural*, Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1987, p. 190. No entanto, a mesma estudiosa, em leitura que faz à argumentação censória tecida aquando da publicação da obra, relembra: "A Real Mesa Censória obrigou Teodoro de Almeida a alterar não apenas o título – a obra chamava-se inicialmente *O Feliz por si mesmo* – mas também passagens diversas que, no entender dos seus deputados, permitiam a confusão com

Mas será facto que a tendência para o desenraizamento da felicidade do campo de uma moral teológica para se instalar no campo da ética, auxiliado pela revalorização desta disciplina, reforçará a crença da realização dos homens num paraíso terrestre. O *Verdadeiro Método de Estudar* haveria de ser um dos principais construtores desse caminho por terras lusas. Diz-nos Verney que entende por ética "aquela parte da filosofia que mostra aos homens a verdadeira felicidade e regula as ações para a conseguir."[765] Importava ao filósofo utilizar-se dessa "coleção de preceitos que a luz de uma boa razão mostra serem necessários ao homem para fazer ações honestas, e também úteis à sociedade civil"[766]. Essa "coleção de preceitos", a ética, seria, neste sentido, fundamental para experimentar da melhor forma a vida em sociedade, com vista a uma felicidade terrena.

Talvez de alguma forma, sobre essa vontade iluminista de estabelecer na terra o paraíso dos homens, Voltaire, em 1759, tenha escrito como última frase do seu *Candide*[767] o mote "Il faut cultiver notre jardin", em alusão ao jardim de um paraíso, agora imperativamente terrestre[768].

---

princípios estóicos, ao fazerem residir a felicidade no domínio tranquilo das paixões e não na graça especial concedida por Deus." Zulmira C. Santos, "Introdução", *in* P. T. Almeida, *O Feliz Independente...*, *op. cit.*, p. 21.

[765] L. A. Verney, *Verdadeiro Método...*, *op. cit.*, p. 420.

[766] *Ibidem*, p. 421.

[767] Cf. Voltaire, *Cândido ou o Optimismo*, Trad., Anotação e Posf. Rui Tavares, Lisboa: Tinta-da-China, 2006.

[768] Socorremo-nos também da análise de João Medina àquilo que apelida de "nova ética" no contexto nacional: "Uma nova ética, baseada em conceitos e ideias novas – Saint-Juste diria mais tarde que a Felicidade era uma ideia nova na Europa ('*le bonheur est une idée neuve en Europe*'), significando com isso uma nova visão da sociedade como perfectível e uma humanidade que seria humanamente salva –, vinha substituir a velha crença teológica numa ordem imutável e desejada independentemente da vontade dos homens. Daí também uma nova atitude vital de esperança e combate, de reforma e humanismo de que Voltaire, como veremos, seria arauto persuasivo e escutado, resumindo na sua elegante fórmula, aparentemente hedonista, a nova forma da mente europeia quanto às fainas dos homens no mundo sublunar: 'é preciso cultivar o nosso jardim'. Só em 1759, ao publicar o seu romancezinho subversivo, no mesmo ano em que Pombal expulsava de Portugal os padres de Loyola, Voltaire tiraria de facto todas as consequências do terremoto lisboeta, propondo que se substituísse o optimismo falso e beato de Pangloss, forma imbecil de anuir a todos os demandos dum demiurgo maldoso e até cruel, por uma moral prática toda humana, fundada no trabalho, no esforço colectivo dos homens, baseada na esperança e na fé no progresso da espécie humana." João Medina, "Cândido em Portugal ou Voltaire e o terramoto de Lisboa de

1.6. O Progresso, o Homem e a História

> Todo o homem deve ter ao menos umas ideias gerais da História do Mundo. Sem estas ideias vive o Homem no Mundo, como às cegas; confundindo o antigo com o moderno, e o moderno com o antigo; e não sabendo distinguir nem tempos; nem sucessos, nem pessoas. ANTÓNIO PEREIRA DE FIGUEIREDO[769]

> No século XVIII surge uma plêiade de ideias que se irão pautar como essenciais para o pensamento político do mundo moderno. Por um lado, a ideia das 'luzes naturais da Razão', que norteiam os homens na busca da maioridade e da autonomia. A segunda ideia é a de 'natureza', reabilitada no século XVIII e sentida então como acolhedora. Por fim, temos a ideia de 'História', porque o século XVIII, seja como for, é reconhecidamente o século da História.
> Trata-se então de uma razão crítica, que rejeita qualquer metafísica e se sedimenta na experiência. Porém, as instituições e os homens não são apenas boa e reta razão, que se autoimpõe limites; os homens são também História ou, dito de outra forma, dá-se uma das querelas mais mediáticas de que há memória: a luta entre a tradição e o progresso. Assinale-se que a divergência mais importante nesta configuração representada pelo pensamento inglês prende-se precisamente com a noção de um princípio dinâmico, que apela à História, por contraponto à tese estática ou racional, que no continente fazia carreira e enformava a ideia do indivíduo e, depois, do cidadão. Ponderando as duas teses, é fácil perceber que o seu objeto de eleição é o mesmo: o ser humano. Por outro lado, ambas as conceções subalternizam, quando não rejeitam, conotações teológicas na justificação do Homem. ISABEL BANOND[770]

"Que é, pois, o tempo? Quem o poderá explicar facilmente e com brevidade? Quem poderá apreendê-lo, mesmo com o pensamento, para proferir uma palavra acerca

---

1755", in *idem* (dir.), *História de Portugal: Dos Tempos Pré-históricos aos Nossos Dias* – vol. VII: *Portugal Absolutista*, Alfragide: Clube Internacional do Livro, 1995, pp. 372-373.

[769] A. P. Figueiredo, *Compendio das Epocas, e Successos Mais Illustres da Historia Geral*, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1782, p. III.

[770] I. Banond, *História das Ideias Políticas*, *op. cit.*, p. 192.

dele? Que realidade mais familiar e conhecida do que o tempo evocamos na nossa conversação? E quando falamos dele, sem dúvida compreendemos, e também compreendemos quando ouvimos alguém falar dele. O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei: no entanto, digo com segurança que sei que, se nada passasse, não existiria o tempo passado, e, se nada adviesse, não existiria o tempo futuro, e, se nada existisse, não existiria o tempo presente."[771] A presente reflexão é de Santo Agostinho. Será uma das mais conhecidas, se não talvez a mais conhecida, sobre o fundamental conceito de tempo. Registando esta mesma definição agostiniana, Manuel Antunes reflete de igual modo sobre o tempo em articulação com a História: "História concerne o tempo, é essencialmente tempo."[772] No entanto, nem sempre o homem concebeu o tempo da mesma forma.

Remontando uma vez mais ao pensamento grego, ali o tempo foi concebido de forma cíclica. Tal como concebemos as estações do ano, os Gregos atendiam a uma repetição periódica do tempo à semelhança das dinâmicas da natureza. A esta forma de interpretar o tempo associava-se também uma visão pessimista de conceber a humanidade, de que o mito das Idades é o principal testemunho. Uma vez mais, foi Hesíodo, em *Trabalhos e Dias* (vv. 109-201), quem nos legou em primeira mão um dos principais testemunhos acerca desta fundamental construção da mitologia grega[773]. Da Idade do Ouro à Idade do Ferro, a humanidade, nascente naquela primeira idade, tinha vindo a decair até este último estádio[774].

---

[771] Santo Agostinho, *Confissões*, XI, XIV, 17. Citamos a partir da seguinte edição: S. Agostinho, *Confissões*, Trad. e Notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Introd. Manuel Barbosa da Costa Freitas, Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria da Silva Rosa, Ed. Bilingue, 2.ª ed., [Lisboa]: INCM, 2004, p. 567.

[772] *OCPMA*, t. I, vol. II, p. I, p. 26.

[773] Cf. Hesíodo, *Teogonia...*, *op. cit*., pp. 96-99.

[774] À Idade do Ouro seguem-se a de Prata, a do Bronze, a dos Heróis e, por último, a já referida Idade do Ferro. Esta é a pior das idades e, não sendo ainda a última, não augura futuro melhor para a humanidade, como nos transmite Marília Futre Pinheiro: "Os homens levam uma existência penosa, de dores e aflições, mas ainda assim não atingiram o ponto máximo da decadência. É que, por muito pessimista que seja esta visão da Humanidade, aguarda-a, todavia, um futuro ainda mais sombrio. Chegará o dia em que também esta raça de homens mortais será aniquilada por Zeus, quando os recém-nascidos já nascerem com as fontes grisalhas e a Vergonha (*Aidôs*) e a Justiça (*Nemesis*) se retirarem para o Olimpo, abandonando os mortais. Daí para a frente deixará de haver amor entre

Por oposição à visão cíclica do tempo, amplamente representada no contexto do pensamento grego, bem como a representação da degeneração da Humanidade, ilustrada no mito da Idade de Ouro, o fenómeno judaico-cristão, em especial, haverá de trazer consigo uma renovada visão: uma conceção linear, teleológica, protagonizada por um *homem novo*, encarnação do filho de Deus sobre a Terra e capaz de reproduzir de forma otimista o progresso da vida humana. Assim elabora o Pe. Manuel Antunes, sj, este novo modo de entender a história:

> "O mundo visto, não na perspectiva do evo – ou da eternidade – mas na perspectiva da criação *ex nihilo*, no tempo e com o tempo, a história vista, não como ciclo ou repetição do idêntico, mas como projecto e caminho para o Messias libertador e/ou para o fim dos tempos consumador, e as coisas vistas, não como dominadoras do homem mas como devendo ser por direito e progressivamente sujeitas ao mesmo homem, estas três 'categorias' trouxeram consigo uma profunda mudança de mentalidade."[775]

A ideia de progresso, sendo caracterizável desde o pensamento grego, nomeadamente associada ao mito de Prometeu e às disputas sofísticas[776], bem como tendo a sua expressão em Roma, com a historiografia latina a considerar a progressiva

---

pais e filhos, entre amigos e entre irmãos; todos agirão apenas na mira do lucro e nem o medo do castigo divino os impedirá de praticar os actos mais desprezíveis: justiça, honra, decência, vergonha, passarão a ser palavras vãs. A inveja e o crime instalar-se-ão para todo o sempre e contra o mal não haverá mais remédio." M. P. F. Pinheiro, *Mitos e Lendas...*, *op. cit.*, p. 150. Para uma hermenêutica do presente mito, bem como bibliografia de referência, cf. *ibidem*, pp. 150 ss. O mito das Idades decorrerá da insolência de Prometeu ao roubar o fogo aos deuses para o entregar aos homens, como nos explica a mesma estudiosa: "O mito das raças fornece-nos precisamente a versão desenvolvida dos motivos históricos desta hostilidade declarada do pai dos deuses em relação à raça humana. À primeira vista, não se compreende muito bem o motivo pelo qual Zeus enviou à Terra os homens da raça de ouro, a quem nada havia a censurar. Já se entende melhor, porém, que as raças seguintes merecessem um castigo proporcional à sua insolência e maldade." *Ibidem*, pp. 150-151.

[775] *OCPMA*, t. I, vol. IV, p. 366.

[776] Aristóteles e Platão são fundamentais, como não poderia deixar de ser, para a organização de uma cosmovisão que permite remeter para um certo sentido de progresso na Antiguidade Clássica: "Ao conceberem o universo como um todo inteligível, feito de formas e ideias hierarquicamente dispostas, os grandes pensadores gregos lançaram as bases da ideia de progresso em geral. Além disso, encontra-se já em Platão, em Aristóteles e nos neoplatónicos uma espécie de progresso lógico, a culminar, respectivamente, na ideia de Bem, de Acto puro e Uno primordial e indizível. E a Humanidade é representada,

afirmação da sua história, observada na evolução de aldeia para cidade e posteriormente império, cabeça do mundo (*Roma caput mundi*), atinge destacada importância no quadro iluminista, contexto em que se irão desvelar as suas aporias, como assinala Costa Freitas: "Inicialmente circunscrita a particulares domínios da realidade, a ideia de progresso adquiriu o máximo de originalidade e consistência filosófica a suscitar entusiasmos e oposições, quando, nos tempos modernos e particularmente no Século das Luzes, se transformou em ideologia dominante logo aplicada à evolução social e histórica da Humanidade. Aqui precisamente residem os mais graves problemas que à consciência moderna veio a pôr a ideologia de um progresso linear e ilimitado."[777]

Esta afirmação de um progresso infinito postulado pelos principais autores das Luzes encontraria, na verdade, um casamento perfeito – "dogma essencial"[778], como o classificou Costa Freitas –, com aquela ideia de felicidade que ganhara novo elã para a afirmação do homem também nesta época, como já assinalado.

Operado em especial ao longo do séc. XVII, o desenvolvimento dos estudos científicos trazia a confiança numa nova forma de encarar a vida também com melhorias civilizacionais a todos os níveis. Os avanços da ciência e da técnica acalentavam a afirmação de um homem novo enquanto executor dos seus próprios desígnios[779]. O progresso operava-se não só por via da técnica, mas também influía

---

à semelhança dos indivíduos, percorrendo também uma fase de adolescência, de maturidade e decrepitude." M. B. C. Freitas, "Progresso", *O Ser e os Seres...*, *op. cit.*, vol. II, p. 262.

[777] *Ibidem*, p. 262.

[778] *Ibidem*.

[779] A esta antropologia otimista e progressista, Rousseau iria contrapor uma antropologia de pendor diverso. Socorremo-nos das palavras de Fernando Augusto Machado para dar conta da singularidade da antropologia rousseauniana no seu quadro coevo: "O iluminismo identificará, em última instância, o homem, à sua razão: o percurso daquele será o desta, a sua história será a história da sua razão, o futuro da sua felicidade dependerá do progresso da razão, os métodos do seu conhecimento decorrerão da razão. Será, contudo, diferente, o rumo da antropologia de Rousseau. Neste, a história do homem será lida nos livros da natureza que nunca mente; esquecer-se-ão os tempos e os lugares, e ter-se-á, apenas, em atenção, o homem, isto é, sair-se-á da própria história geral que, embora, desenvolvida, está racionalizada. Pela mesma razão, não atenderá às opiniões dos filósofos que, falando do homem selvagem, descrevem o homem civil." F. A. Machado, "Homem e Liberdade: A Questão do Conhecimento do Homem", *Almeida Garrett e a Introdução do Pensamento Educacional de Rousseau em Portugal*, Rio Tinto: Edições Asa, 1993, p. 29.

nos espíritos, como o apontariam Turgot, ou Condorcet, no conhecimento dos homens e no modo de representação histórica[780].

A visão contrastante que, por esta via, se vai elaborar entre Antigos e Modernos, atribuindo a estes a vanguarda da humanidade e àqueles uma visão antiquada e desadequada aos novos tempos de afirmação do homem na história, será pedra de toque para a cultura iluminista, sendo que, dentro de fronteiras, essa dicotomia representará uma fundamental característica do nosso ecletismo, com as devidas modulações[781], em parceria com a contraposição entre a progressista Europa das Luzes e o retrógrado Portugal, agarrado à escolástica, de que decorrerá a consciência de crise profunda, a que os nossos denominados "estrangeirados" darão corpo.

Neste sentido, a uma leitura otimista da história, enquanto terreno propício à realização plena da humanidade, crença nascente no quadro do séc. XVIII – o "século da História", como nos aponta Isabel Banond, em epígrafe –, juntar-se-á um modo doutrinal de interpretar a própria história, sob a forma de tribunal[782], legiti-

---

[780] Dois dos mais destacados títulos que fizeram escola sobre a ideia de progresso na época das Luzes e que a evocam desde logo nos seus títulos são, de Condorcet, o *Esquisse d'um Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain* (1793-1794), e, de Turgot, o *Tableau Philosophique des Progrès Successifs de l'Esprit Humain* (1750).

[781] Sobre o uso da razão e a noção de aceleração da história à época, Pedro Calafate matiza do seguinte modo o caso português: "Assim sucedeu também em Portugal, embora devamos fazer uma distinção importante: esse tom mais radical, e tantas vezes autoritário e dogmático, transparece mais intensamente nos textos 'oficiais' do pombalismo, como sejam a *Dedução Cronológica e Analítica* (1768), o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* (1771) e os *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772). Já em autores como Teodoro de Almeida, Inácio Monteiro, e mesmo em Verney, notamos uma atitude de maior abertura, em que muitas vezes a certeza cede a vez à verosimilhança. | Em todo o caso, uma das marcas mais características da concepção do tempo e da história entre os nossos iluministas radica numa vincada confiança nas capacidades do presente, na sua potencialidade para construir um futuro brilhante, fruto das conquistas dos 'modernos', das suas realizações científicas e técnicas, definindo uma época particularmente favorecida pela Providência [...]." Pedro Calafate, "A filosofia da história", *HPFP*, vol. III, pp. 26-27.

[782] Sobre o desvirtuamento da história e o modelo de historiador nos dá conta José Eduardo Franco em eloquente excerto: "A história é uma fortaleza de saber muito frágil e suscetível de ser assaltada por tiranos que a podem colocar facilmente ao serviço de interesses mais ou menos desumanos, mais ou menos orientados para fins que não os honestos desideratos de construir um saber ao serviço do esclarecimento e do progresso da Humanidade no seu todo. Por isso, todos os grandes senhorios, reinos, impérios, potentados e regimes tiveram os seus historiadores oficiais e de serviço. Todavia, não temos o direito de condená-los sumariamente, apenas quando traíram intencionalmente a procura da verdade e condicionaram

mado pela confiança inquebrantável na Razão e na sua afirmação enquanto critério único e legítimo de verdade ao dispor do homem[783].

1.7. Uma renovada noção de Humanidade

> Sou homem pela graça de Deus: se és mulher, a minha nobreza é mais elevada que a tua. Sou português: se és hotentote, não tenho dúvidas que te posso marcar um lugar de fila entre os meus concidadãos. Sou pobre: se és rico, há entre nós um abismo formidável que, talvez, nos separe por toda a eternidade. Mas pouco importa: Que sejas pusilânime, ignorante ou orgulhoso, ou ainda mesquinho, sábio ou magnânimo, és sem dúvida uma criatura mortal, e incontestavelmente o meu semelhante, o meu irmão. Nesta qualidade te considero; trata-me da mesma maneira. Que o nosso laço de união seja a humanidade. CAVALEIRO DE OLIVEIRA[784]

---

o conhecimento histórico em favor de ideologias desumanizadoras e opressivas. Aqui sim, a história é descaradamente assaltada e desvirtuada, na medida exata em que é desumanizada. As histórias oficiais dos regimes, das ideologias e de grupos mais ou menos sectários tornam-se muitas vezes uma história tribunal, senhora toda poderosa e julgadora do passado, dividindo-o maniqueisticamente entre bons e maus, entre fortes e fracos. É uma história fortemente produtora de estereótipos ou de visões estereotipadas de pessoas, instituições e correntes. Daí que a história crítica deve aspirar à complexidade das interpretações, desminar o passado dos preconceitos que povoam as suas múltiplas leituras e vencer todos os maniqueísmos que simplificam a realidade, reduzindo-a a uma quase-ficção. O historiador deve constituir-se como um despreconceitualizador, um mestre da compreensão do passado." J. E. Franco, "A História como constru(cria)ção: Uma ciência entre a verdade e a ficção", *Brotéria*, 178, 2014, pp. 266-267.

[783] Pedro Calafate sumariza a filosofia da história na época das Luzes do seguinte modo: "As filosofias da história dominantes na Europa das Luzes são herdeiras directas do linearismo universalista da filosofia judaico-cristã, na medida em que partem da eleição de uma linha de evolução e desenvolvimento rigidamente padronizada, porque dependente de uma prévia opção pela verdade, da qual decorre uma nítida escala de valores. | Sob esta perspectiva, os filósofos das Luzes conceberam uma única história universal que, como o termo indica, abarca ou deverá abarcar todas as sociedades, todas as épocas e culturas, elegendo os conceitos de razão e de natureza, em si extremamente vagos e imprecisos, para 'padrão de aferição' e 'instância de apelação' da legitimidade das épocas e das opções doutrinais que nelas vingaram, sendo em função deste processo que se erguerão os conceitos de 'crise' e 'decadência', bem como os seus opostos mais directos: os de 'progresso' e 'adiantamento'." Pedro Calafate, "A filosofia da história", *HPFP*, vol. III, p. 23.

[784] C. Oliveira, *Recreação Periódica*, Pref. e trad. Aquilino Ribeiro, t. I (2 ts.), Lisboa: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1922, pp. 1-2.

> As first expressed, in 1789, the Rights of Man were mainly an assertion of the desire for individual independence. "All for the individual within Society", implying that the "human species" was created in order to expand and culminate in a multiplicity of units which would each, in isolation, reach their maximum development. This would seem to have been the principal concern and ideal of the 18th century humanitarians. TEILHARD DE CHARDIN[785]

Acerca da tessitura densa de ideias fundamentais que se cruzam, complementam, dissociam e reinventam no largo palco das Luzes, atendemos às palavras de Ana Cristina Araújo, que nos ajuda a traçar a ponte entre o subcapítulo anterior e o presente, registando da seguinte forma a interdependência entre os temas caros à época que analisamos nesta transição: "Sob a égide da razão, a historicidade da ciência reforçava a ideia de que a marcha progressiva da humanidade era inseparável de uma visão unitária do género humano, em constante processo de aperfeiçoamento."[786] De facto, esta "marcha progressiva da humanidade" reunia num só desígnio os diferentes estádios em que homens e povos eram entendidos, quer no domínio da técnica, quer no da moral, considerando-se que, na verdade, por inerência da condição humana lhes estava aberta a via da perfectibilidade e da liberdade[787], iluminada pela razão, que a todos igualmente tocava, sem exceção. Afirmava-se também deste modo uma natural aceitação da unidade do género humano. Acima de qualquer homem ou de qualquer povo encontrava-se o espírito da humanidade, que a todos fraternalmente abraçava, independentemente do espaço ou do tempo vividos[788].

---

[785] T. Chardin, "Some Reflections on the Rights of Man", *in* AA.VV., *Human Rights: Comments and Interpretations – A Symposium Edited by UNESCO*, With an Introduction by Jacques Maritain, Paris: UNESCO, 1948, p. 95. Publicado posteriormente também, em língua francesa: R. P. Teilhard Chardin, "Quelques réflexions sur les Droits de l'homme", *Enseignement des Droits de l'Homme*, vol. IV, Paris: UNESCO, 1985, pp. 7-8.

[786] A. C. Araújo, *A Cultura das Luzes...*, *op. cit.*, p. 28.

[787] A perfectibilidade e a liberdade são as duas características naturais que Rousseau encontra em toda a humanidade sem exceção e que dão lugar à desigualdade entre os homens. Cf. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre a Origem...*, *op. cit*.

[788] De notar que esta visão de uma humanidade conjunta e fraterna não era unânime. Se por um lado havia aqueles que encontravam na bondade natural do homem (Rousseau) ou na sua tendência à simpatia (Hume, Smith) o princípio moral da sociabilidade e da união entre todos os ho-

Este sentimento de uma humanidade comum registou-se também nas fontes do nosso séc. XVIII, defendendo a igualdade entre todos os homens, para lá de qualquer distinção de género, raça, condição social, credo[789]. Disso nos dá notícia a epígrafe que destacamos da pena do Cavaleiro de Oliveira, que ressalta da primeira página do seu *Amusement Périodique*[790]. Também Verney nos fornece um entendimento de Humanidade, na sua obra intitulada *Metafísica*. Ao definir o que é um não-ente, o autor propõe como um dos exemplos para este debate o conceito de Humanidade. A ideia que fazemos dela é retirada da perceção sobre o conjunto dos homens. Apesar de não ser algo que exista realmente, conseguimos concebê-la, por associação a algo que de facto existe[791].

---

mens, outros havia que consideravam o homem naturalmente egoísta, o qual só entrava em sociedade aproximando-se do outro por necessidade (Hobbes, Locke, Mandeville). Cf. Stefanie Buchenau et Philippe Hamou, "Humanité", *in* A. Piette, J.-M. Salankis (dir.), *Dictionnaire de l'Humain*, s.l.: Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2018, pp. 249-250. Veja-se também R.-J. Dupuy, *L'Humanité dans l'Imaginaire des Nations*, s.l.: Julliard, 1991.

[789] Atualmente, de acordo com Roque Cabral, o conceito de "humanidade" pode ser definido em quatro sentidos: "*a)* essência ou natureza humana, i. é, aquilo que faz que um homem seja homem; *b)* solicitude do homem pelo seu semelhante, ou filantropia em sentido amplo, abrangendo vasta gama de formas; *c)* processo de formação do homem, de humanização (a *paideia* dos Gregos); *d)* género humano, ou conjunto de todos os homens." Da interdependência inerente a estes patamares de entendimento de "humanidade", assim nos confere a reflexão deste especialista: "Facilmente se vê como entre si estão relacionados estes vários significados: o segundo (psicológico-ético) e o terceiro (pedagógico) derivam, como normas da vida social e do desenvolvimento individual, da estrutura essencial do ser humano, enunciada pelo primeiro (ontológico); finalmente, o quarto sentido explicita a potencialidade multiplicativa da essência que o primeiro afirma." Roque Cabral, "Humanidade", *EVSXXI*, vol. 15, cols. 128-129.

[790] Excertos do *Amusement Périodique* (1751) haveriam de ser traduzidos e publicados por Aquilino Ribeiro, em 1922, sob o título de *Recreação Periódica*, edição que também seguimos.

[791] Refere do seguinte modo o original verneiano: "Com o não-ser está relacionado o ente de razão, que é exposto na Ontologia mais extensamente do que muitos pensam. Porém, o ente de razão existe apenas nas nossas ideias, não podendo existir exteriormente a elas. Estão neste caso todas as ideias abstraídas pela mente, como "humanidade", "rotundidade" e outras deste género, dado não existir em parte alguma a humanidade separada de um determinado homem; e a rotundidade, de um determinado corpo redondo. O mesmo acontece com todas as relações, as privações e as negações; elas apenas existem na nossa mente, sendo, porém, concebidas por ela como se fossem algo inerente a um objecto. De facto, eliminando todos os pensamentos, deixariam de existir todas as relações, todas as privações e todas as negações." L. A. Verney, *Metafísica*, Introd. e Trad. Amândio

Na verdade, esta afirmação de unidade do género humano, semelhante ao que acontecia fora de fronteiras, como um modo de apreender as diversas realidades humanas sob o chapéu comum deste conceito-chave do Iluminismo, encontrar-se-ia em contraponto com uma mentalidade identitária vincada, que estabelecia diversos modos de *ser português*. Consideramos pertinente nesta ocasião abordar liminarmente de que forma se foi concebendo, ao longo dos tempos, o quadro identitário nacional, depois integrando a noção de humanidade enquanto unidade do género humano, veiculada durante Setecentos.

É sabido que a construção de uma identidade nacional digladiou-se com algumas questões dramáticas. A primeira residiu no facto de, não obstante se formular a noção do *ser português* (de uma "identidade lusa"), reflexão espoletada pela inclusão e posterior desincorporação da monarquia católica, na verdade "[...] os Portugueses não eram apenas isso; que eram também (e sobretudo) católicos, que eram (muito menos) europeus, que eram hispânicos; que eram, depois, minhotos ou beirões; vassalos do rei ou de um senhor; eclesiásticos, nobres ou plebeus; homens ou mulheres. E que sendo tudo isto, sem deixarem de ser portugueses, eram portugueses de uma maneira muito menos nítida e unidimensional do que o que hoje supomos, à luz dos paradigmas de distinção nacional (agora, em português) estabelecidos desde o século passado."[792] A segunda teve que ver com o confronto entre aqueles a que se chamam *castristas* e *estrangeirados*. O que estava aqui em causa, como nos formulam Ana Cristina Nogueira da Silva e António Manuel Hespanha, era saber "se o particular modo de ser da nação portuguesa (no que ele tinha de bom e de mau) estava enraizado na própria natureza das coisas ou se era apenas a epidérmica consequência de costumes sociais ou políticos reformáveis."[793] Identificavam-se com a primeira hipótese os *castristas* e com a segunda os *estrangeirados*, como é sabido.

Mas a principal característica da identidade nacional antes do advento das Luzes foi, de facto e acima de tudo, a correlação inseparável entre ser "Português" e ser "católico", numa combinatória entre o "sentimento superior de identidade"

Coxito, Fixação do texto latino Sebastião Tavares de Pinho e Andria Patrícia Seiça, Coimbra: IUC, 2008, p. 216.

[792] Ana Cristina Nogueira da Silva, António Manuel Hespanha, "A identidade portuguesa", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IV: *O Antigo Regime (1620-1807)*, p. 19.

[793] *Ibidem*.

e "o sentimento de identidade gentilícia e reinícola"[794]. A este modo de entender a identidade portuguesa, no casamento firme entre a identidade reinícola e a identidade católica, juntar-se-á a mundividência determinante do "carácter providencial da nação portuguesa e do próprio reino."[795] O espírito messiânico atravessaria a literatura e a política da época seiscentista e traria Portugal para a cabeça do Quinto Império, onde todos os povos do mundo se reunificariam em fraternidade universal sob os auspícios do Cristianismo, superando a cisão da *res publica christiana* provocada pelo advento do Protestantismo. Ao mesmo tempo, reafirmava-se a nação portuguesa, pela independência do jugo castelhano, através da Restauração – mercê divina que tinha em vista a reafirmação da missão universal portuguesa na consagração do Paraíso na Terra. No entanto, como nos confirmam os historiadores Silva e Hespanha, a catolicidade prejudicava a unidade gentílica e reinícola: "Os heterodoxos não apenas não faziam parte da nação portuguesa [eram 'homens de (outra) nação (judaica)'], como, estando fora do grémio da fé, estavam também fora do grémio civil e político. Eram atingidos por interdições profissionais, matrimoniais, simbólicas e, ultrapassados certos limites, incorriam mesmo na desnaturalização. Ou seja, a identidade portuguesa permanecia, por cima, aberta a poderosos factores de 'des-identificação'. A vinculação do direito e da política à religião, as rigorosas normas de limpeza de sangue e o puritanismo linhagístico são as marcas mais visíveis dos obstáculos postos pela identidade católica à construção da identidade portuguesa [...]."[796]

Para além desta firme identidade reinícola e gentílica esboçavam-se ainda, por um lado, as identidades europeias – de cariz "culto"[797], e, por outro, a hispânica – mais enraizada[798]. Isto no que respeita às ditas *identidades eminentes*; a par destas conjugavam-se, em nível sociológico mais baixo e interno, as denominadas *identidades particulares*, que Silva e Hespanha identificam com os parentes, os patrí-

---

[794] *Ibidem*, p. 21. Acrescentam ainda estes estudiosos: "Um Portugal não católico seria um paradoxo, pois tanto a gente como a república lusas eram-no justamente porque eram constitucionalmente 'fiéis', 'fidelíssimas'." *Ibidem*.

[795] *Ibidem*.

[796] *Ibidem*, p. 22.

[797] *Ibidem*.

[798] Cf. *ibidem*, p. 24.

cios, os pares[799], em núcleos familiares (que muitas vezes iam além das fronteiras do reino físico, por exemplo, nos casos da nobreza e dos cristãos-novos), em regiões identificadas com as vilas ou cidades a que pertenciam (*patria chica*), ou com as seis províncias do reino[800], por último, em núcleos estatutários, cuja influência se sobrepunha por vezes à própria identidade reinícola, e "fazia com que um nobre português se sentisse mais próximo de um nobre castelhano do que de um peão português."[801] A juntar a estas identidades acrescenta-se por fim a *identidade do reino*, por um lado assente na noção de Lusitanos (em construção negativa, por oposição aos castelhanos – anticastelhanismo[802] –, e, em afirmação positiva, sustentando-se na comunidade natural da Lusitânia – existência de um Portugal *natural*, antes da existência de um Portugal *político*), por outro na noção de vassalos[803].

Com o advento das Luzes a identidade nacional passa a ser observada de modo diferente. As referências ao "género humano" florescem com mais intensidade nesta época, evocando, em sintonia, os valores da universalidade e da igualdade entre todos os homens de todas as nações, independentemente dos lugares ou tempos que habitam.

A humanidade consistia no conjunto do género humano, igual na sua origem, no entanto, desigual no quadro sócio-político, apesar de este último se descobrir como reformável: "Se, para uma antropologia naturalista, as nações (como o clima, a orografia ou a qualidade dos ares e das águas em que os temperamentos se fundavam) eram irreformáveis, agora crê-se na igualdade fundamental do género humano, decorrendo a diversidade do carácter dos povos de factos artificiais, como a educação e a 'polícia', ou seja, as suas leis e o seu sistema de governo."[804] Neste

---

[799] Cf. *ibidem*, pp. 25 ss.

[800] As seis regiões continentais eram Entre Douro e Minho, Trás-os-Montes, Beira, Estremadura, Alentejo, Algarve.

[801] Cf. *ibidem*, p. 28.

[802] Para uma introdução ao tema do anticastelhanismo, veja-se em síntese atualizada, o verbete que faz o ponto de situação conceptual, historiográfico e bibliográfico sobre o mesmo em Sofia Santos e Rui Sousa, "Anticastelhanismo", *in* J. E. Franco (dir.), *Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em Negativo*, vol. 1, Lisboa: INCM, 2018, pp. 320-344.

[803] Cf. Ana Cristina Nogueira da Silva, António Manuel Hespanha, "A identidade portuguesa", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IV, pp. 29 ss.

[804] *Ibidem*, p. 32.

sentido, decorrente da aceitação do carácter reformável dos povos, constituídos por homens iguais, mas sob diferentes governações, umas mais viciosas do que outras ("vícios políticos"), começa-se cada vez mais a perscrutar quais as melhores vias para as devidas reformas políticas e para o melhoramento da vida em sociedade[805]. À luz desta nova mundividência, destacar-se-á a necessidade de reforma profunda do reino de Portugal, ao nível das instituições e das mentalidades, por comparação com o estrangeiro, e preparar-se-á o palco para o "decadentismo que caracteriza as correntes dominantes da cultura portuguesa durante os séculos XIX e XX."[806]

Em simultâneo, a esta significação de ideia de humanidade como o conjunto fraternal de todos os homens, associar-se-ia também aquela de "um tratamento com humanidade", de que floresce a questão filantrópica, humanitarista, de salvação dos povos, ou seja, a ajuda solidária aos mais necessitados em todos os domínios da vida social, quer no interior de uma sociedade, quer entre sociedades.

Na cidade antiga a natureza humana repartia-se: existia a natureza do escravo, a natureza do senhor, a natureza do homem, a natureza da mulher. A mensagem cristã irá abalar esta perceção da natureza humana, na célebre máxima paulina de que não há escravo, nem livre; somos todos iguais perante Deus, e esta igualdade é garante também da mesma liberdade para todos em Deus. O *homo viator*, evocado por Santo Agostinho na *Cidade de Deus*, idealizará também, de algum modo, a representação de uma humanidade acima das diferenças, ainda que definida sob o espírito religioso cristão[807]. A Modernidade virá dar um novo ímpeto à perceção de que os homens, apesar de distantes, no espaço, no tempo, e nas suas diversas idiossincrasias, não deixam de partilhar uma mesma humanidade. Disso tiveram consciência não só os cronistas que registaram os contactos primeiros entre navegadores e povos distantes, como também seria matéria de disputa no quadro dos debates

---

[805] Complementam Silva e Hespanha: "Em todo o caso, estes autores não deixam de estar bem atentos, nas suas preocupações reformistas – porque agora o carácter dos povos é reformável e vale a pena reflectir sobre o tema –, às especificidades dos Portugueses e ao modo de as reformar. Daí que, na linha de uma reflexão de origem humanista sobre os vícios dos Portugueses, se comecem a inventariar sistematicamente os defeitos nacionais, já não tanto aqueles privados, que faziam parte do anedotário seiscentista, mas os vícios 'políticos', ao mesmo tempo causa e efeito do mau governo, que importava reformar." *Ibidem*.

[806] *Ibidem*, p. 33.

[807] Cf. S. Agostinho, *A Cidade de Deus*, 3 vols., 4.ª ed., Trad. J. Dias Pereira, [Lisboa:] FCG, 2011.

teológico-jurídicos de que a Escola Ibérica da Paz deu nota, como já analisado. A unidade do género humano era uma hipótese cada vez mais confirmada e passível de afirmação. O Iluminismo viria retomar-lhe o pulso e aclamá-la ostensivamente. O universalismo postulado no coração da Época Moderna seria, por consequência, também retomado com fervor, ganhando foros de alta bandeira, como nos comprova Jonathan Israel: "Universalism was one of the quintessential characteristics of the Enlightenment."[808]

Neste contexto, e a par do sentido de unidade do género humano atribuído ao conceito de humanidade neste período, os discursos passaram a albergar também, com frequência, aquele outro sentido, o de significado adverbial do modo como devem ser tratados os homens: "humanamente", "com humanidade".

De facto, o humanitarismo foi tópico emergente na época das luzes e os autores portugueses não lhe foram indiferentes. O conjunto da humanidade decorrente da unidade do género humano era constituído por todos os seres humanos, que, por inerência da sua condição, auferiam de uma natural liberdade em prover a sua vida, podendo mesmo almejar a máxima realização particular enquanto indivíduos. No entanto, perante aqueles considerados menos aptos para executarem esse desígnio tão humano com total independência, haveria a necessidade e o dever de lhes prover um mínimo de condições para viverem condignamente, como assinala Gusdorf:

> "A plus fort raison, le respect de la vie commande une attitude positive à l'égard de l'être humain. L'humanitarisme et la philanthropie, caractéristiques de la civilisation des Lumières, ont partie liée avec le développement des sciences naturelles. La vertu nouvelle de bienfaisance développe le thème de la solidarité entre les vivants, y compris les plus humbles, les plus déchus: les pauvres, les malades, les esclaves, les fous, les criminelles même ont droit à la sollicitude éclairée de ceux qui reconnaissent le valeur impérative des liens de l'humanité. Les êtres les plus faibles et les plus exposés, les femmes et les enfants, se voient reconnaître des droits à l'existence sous la forme spécifique qu'elle revêt chez chacun d'entre eux. La curiosité neuve pour l'existence féminine et enfantine est attestée aussi bien par la réflexion des penseurs que par les œuvres des écrivains et des artistes. La réévaluation générale de la vie

[808] J. Israel, *Democratic Enlightenment...*, *op. cit.*, p. 5.

suscite une analyse différentielle de la condition humaine, principe d'un enrichissement de la culture."[809]

Entre nós, o tratamento mais humano para com escravos, por exemplo, é bastas vezes exortado por António Nunes Ribeiro Sanches, a par da crítica constante à permanência de desumanidade pela parte dos senhores perante os seus escravos. Na verdade, os textos doutrinários de Ribeiro Sanches, no que à modernização de um Portugal retrógrado dizem respeito, mostram também a tangência com a valorização do próprio homem, na sua condição e no seu enquadramento dentro da sociedade da época, enquanto protagonista de um tempo de revoluções e detentor de certas e inalienáveis prerrogativas. A Obra de Sanches é pontuada por verdadeiros quadros de respeito e de valorização da pessoa humana enquanto ser universal, igual e livre na sua essência. Para um léxico sanchesiano, é de notar a frequência com que se encontram, nos escritos do médico de Penamacor, a palavra "humanidade"[810] e suas correlatas. São de assinalar passos como o que transcrevemos em seguida, onde se tece, por exemplo, a crítica à escravidão:

> "Se eu pretendera sómente que a Mocidade Portugueza fosse perfeitamente instruida, como ja disse assima, não havia de reprovar a *Escravidam* introduzida em Portugal: o meu intento he que seja dotada de humanidade, de aquelle amor de conservar os seos semelhantes, e de promover a paz e a uniaõ da sua familia, como aquella de toda a sua patria. Mas não he possivel que se

---

[809] G. Gusdorf, *Dieu, la Nature, l'Homme...*, *op. cit.*, pp. 533-534.

[810] O termo "Humanidade" surge definido por Rafael Bluteau, a par de "Natureza humana", como "Benignidade compassiva. Brandura de condiçaõ, sensível aos males alheos." R. Bluteau, "Humanidade", *Vocabulario...*, *op. cit.*, [vol. 4 | F-J], p. 71. Também o termo "Deshumanidade" constitui verbete, com a seguinte definição: "Crueldade. Barbaridade." *Ibidem*, [vol. 3 | D-E], p. 148. O sentido humanitarista presente na obra de Sanches pode, portanto, ser enquadrado na tendência crescente de atenção para com a fragilidade e carência humanas. De acordo com o Pe. Manuel Antunes, o humanitarismo define-se como "sentimento vagamente filosófico de amor pela humanidade, derivado, sobretudo, da concepção de Rousseau relativa à bondade natural do homem e da concepção de Comte relativa à religião da Humanidade." *OCPMA*, t. I, vol. IV, p. 324. Ainda segundo Manuel Antunes, o humanitarismo desenvolve-se em especial a partir do séc. XIX, com a sua materialização em movimentos a favor dos mais desprotegidos e carenciados, bem como dará lugar à fundação de diversas instituições, de que a Cruz Vermelha será exemplo. Cf. *ibidem*. Dentro desta cadência humanitarista, em que também figura Sanches, veja-se o breve artigo de C. Belo, "Ribeiro Sanches, Precursor da Cruz Vermelha", *Jornal do Médico*, XIV, 356, 1949, pp. 560-562.

introduzaõ estas virtudes enquanto hum Senhor tiver um Negro a quem dá hũa bofetada pelo menor descuido; em quanto cada menino, ou menina, rica, tiver o seu negrinho, ou negrinha. Aquella Companhia taõ intima pela criaçaõ altera o ânimo daquelles Senhorenhos, que ficaõ soberbos, inhumanos, sem idea alguma de justiça, nem da dignidade que tem a natureza humana. Eu vivi muitos annos em terras aonde a escravidaõ dos Subditos he geral, e vi e observei que nellas naõ se concebe a idea *da humanidade*, e coração mavioso, capas de obrar acçoens de justiça, de ordem, com aquelle amor para a especie humana. Por esta razaõ naõ creyo que se poderá estabelecer jamais educaçaõ boa nem perfeita naquelle Estado, adonde a Escravidaõ estiver introduzida, ou a tempo, ou sem termo."[811]

Este desígnio de humanização que percorre toda a época das Luzes e a que todas as áreas do saber e da ação dos homens em sociedade não ficarão indiferentes, de um modo ou de outro, pelo menos na sua formalidade, será igualmente objeto de apropriação por parte das instituições e dos atores políticos coevos, que ao hastear a bandeira da humanidade pretenderam inscrever os seus projetos governativos num novel quadro de valores que paulatinamente vinha preparando a entrada na Época Contemporânea.

Também as políticas reformistas gizadas no quadro do consulado pombalino pretenderam inscrever frequentemente nesta dimensão a sua atividade. De resto, os próprios textos oficiais são atravessados não raro por essa dimensão "humanitarizante". Tanto as leis pombalinas, como os textos doutrinários e institucionais exibirão ostensivamente o léxico em voga[812].

---

[811] A. N. R. Sanches, *Obras*, vol. I: *Método para Aprender e Estudar a Medicina* | *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, p. 271. O passo que citamos integra as *Cartas sobre a Educação da Mocidade*. Seguimos, ao longo deste trabalho, a referida edição. Para além desta que temos em referência para todos os passos que citamos, consultámos ainda a edição de 1922 (A. N. R. Sanches, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Nova ed. revista e prefaciada pelo Dr. Maximiano Lemos, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1922). A ter em conta também o projeto de edição *online* das obras de Ribeiro Sanches, levado a cabo pela Universidade da Beira Interior, disponível em http://www.estudosjudaicos.ubi.pt/ribeiro_sanches.html.

[812] Um dos textos atravessados pela linguagem humanitarizante do Iluminismo será, por exemplo, o Regimento de 1774, que será nosso objeto de análise mais à frente, no capítulo dedicado ao tema da tolerância. A legislação abolicionista também se encontrará amplamente pontuada por este espectro lexical.

2. A EMERGÊNCIA DO DIREITO NATURAL, SEMENTE TEÓRICA DOS DIREITOS

2.1. Primeiros Assomos em Portugal

> As regras de 'direito natural' são, portanto, tomadas de posição perante as coisas, desígnios de as ordenar de certo modo, do modo mais adequado à prática humana estabelecida; são, isto é, elementos ideológicos que se pretende fazer passar por (que se julga serem) inerentes a algo de imortal e necessário. ANTÓNIO MANUEL HESPANHA[813]

> A ideia de um Direito Natural-coisa, por assim dizer, de uma reificação do Direito Natural, está muito mais patente num jusnaturalismo iluminista, para o qual, na hipótese mais fluída, ele se traduziria em princípios. Ou seja, o Direito Natural moderno tendeu para um dualismo de cisão entre o natural e o positivo, e é, juntamente com o platonismo, o responsável pela aludida errónea ideia de que o natural é o justo e o positivo é o decaído, com a consequência prática de querer transformar o natural em positivo, subtraindo-lhe a diferença específica e a própria ipseidade. PAULO FERREIRA DA CUNHA[814]

A afirmação do jusnaturalismo e do jusracionalismo no quadro do pensamento ocidental será, como já verificámos, uma das grandes vias para a consolidação dos direitos subjetivos. A época iluminista, com o recurso ao Direito Natural e apelando à primazia da Razão, influenciou igualmente, com as devidas particularidades, a inauguração de uma nova era histórico-jurídica em Portugal, que procurou integrar de modo oficial este novel domínio do Direito[815].

---

[813] A. M. Hespanha, "Prática Social, Ideologia e Direito nos séculos XVII a XIX", Sept. *Vértice*, Coimbra, 1972, p. 28.

[814] P. F. Cunha, "Direito Natural e Jusnaturalismo...", *loc. cit.*, p. 308.

[815] Cf. [A.] P. B. Homem, *Iluminismo e Direito em Portugal: O Reinado de D. José I*, Tese de Mestrado em Ciências Histórico-Jurídicas, Apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito, Lisboa, 1987. Veja-se também N. E. G. Silva, "Período de influência iluminista (1750-1820)", *História do Direito Português: Fontes de Direito*, 7.ª ed., revista e aumentada, Lisboa: FCG, 2019, pp. 439 ss.; M. J. A. Costa, *História do Direito Português*, 5.ª ed. (reimpr.), Coimbra: Alme-

A gradual transição entre um entendimento teológico da jurisprudência para a preferência da sua interpretação tendo como princípio a razão[816] viria a consagrar, a breve trecho, a separação entre os estudos teológicos e os estudos jurídicos, materializada na criação autónoma dos cursos de Teologia e de Jurisprudência, nas Faculdades de Cânones e Leis da Universidade de Coimbra. Esta separação dada ao nível dos cursos pretendia refletir a distinção entre estas matérias, que até então eram ministradas sob um mesmo *curriculum*, e que a partir de então deveriam ser entendidas de forma independente. No entanto, a cisão, apesar de conferida oficialmente na criação das duas faculdades e firmada nos *Estatutos da Universidade*, não viria, afinal, a impedir que um certo sentido teológico fosse perfilhado no entendimento das questões jurídicas, como veremos. Em especial sobre a questão do Direito Natural, disciplina instituída como novidade pela reforma universitária, esta revestiu-se de peculiar caracterização em contexto nacional, mantendo contornos teológicos e em consonância com o espírito católico, fazendo jus ao pendor eclético da época portuguesa das Luzes.

Mas se os *Estatutos* virão a consagrar a disciplina de Direito Natural e a dar-lhe amplo destaque no plano de estudos do primeiro ano dos cursos de Teologia e de Leis, é certo que não foi apenas a partir dessa institucionalização que as teorias jusnaturalistas tiveram presença entre nós. A reflexão sobre aquele tema, que mais

---

dina, 2018; R. M. F. Marcos, *A Legislação Pombalina: Alguns Aspectos Fundamentais*, Coimbra: Almedina, 2006; *idem*, "O jusracionalismo setecentista em Portugal", *in* P. F. Cunha (org.), *Direito Natural, Justiça e* Política: II Colóquio Internacional do Instituto Jurídico Interdisciplinar, Porto: FDUP, 2005, pp. 179-188; L. C. Moncada, "O século XVIII na legislação de Pombal", *Estudos de História do Direito*, vol. I, Coimbra, 1948, pp. 83-126.

[816] Nuno Gomes da Silva explana do seguinte modo essa transição: "É que, na posição do *idealismo escolástico*, a supressão de Deus – *concesso impossibili* – no esquema de raciocínio, é o último argumento, é o argumento *ab absurdum* que servirá para convencer a tese do *voluntarismo*; ora, para a *escola do direito natural*, a eliminação hipotética de Deus, não é já o último argumento de uma polémica de carácter teológico, mas, sim, a premissa de todo um novo sistema que conduzirá à desvinculação do *direito natural* da *teologia*. | Agora, a atenção será consagrada à descoberta das regras que são comuns a todos os homens, regras que são procuradas, livremente, pela razão, sem necessidade de qualquer auxílio da teologia. Aqui, como se já teve a ocasião de apontar, o moderno racionalismo jurídico algo vai mutuar às ciências físicas. Tal como a natureza física se encontra subordinada a leis universais que a razão descobre, assim também ela deve descobrir as leis que regem a natureza humana. Estas são regras, leis, que o são, não por partirem de alguma autoridade, mas, sim, imanentes à própria natureza do homem. O direito natural moderno – imanente e não transcendente – é, pois, constituído por aquelas regras que a razão descobre como sendo necessárias ao convívio humano." N. E. G. Silva, *História do Direito Português...*, *op. cit.*, pp. 463-464.

tarde virá a ser conhecido por Filosofia do Direito[817], regista-se desde os pré-socráticos, em contexto ocidental europeu. De igual modo, em reflexões dispersas por uma diversidade de escritos, em especial tratados ético-políticos, literatura de natureza moral ou na parenética, debruçaram-se em Portugal, desde a nacionalidade e mesmo antes, vários autores sobre a mesma matéria, no sentido de encontrar para o Direito uma definição consensual, a sua essência, o seu primeiro e inabalável fundamento, garante de suprema Justiça[818].

No seu *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) Luís António Verney irá consagrar lugar de destaque ao tema, relevando a sua pertinência fundamental no quadro dos estudos da sua época, tanto no plano dos *curricula* universitários, como também no ensino preparatório (neste último, com o auxílio do ensino da Ética). Designadamente na carta XIII, Verney traça o panorama dos Estudos Jurídicos em Portugal e elabora a sua proposta para a renovação dos mesmos, renovação essa que passaria também pela importância atribuída a uma cultura dos temas históricos por parte dos estudantes de Jurisprudência e de Teologia. Diz-nos Verney: "Nem é possível que eu conheça que coisa é Lei, sem conhecer que se entende e explica com a História que se funda na razão natural, e coisas semelhantes."[819] A esta relação necessária entre o conhecimento da lei e o conhecimento da história junta-se também a necessidade do conhecimento fundamental da Ética, bem como do Direito Natural e do Direito das Gentes para a Política[820].

---

[817] António Braz Teixeira indica-nos que a designação "Filosofia do Direito" é cunhada por Hegel em 1821. Austin, Ahrens e Rosmini serão os autores que de seguida logo a utilizarão, em 1832, 1837, 1841-1845, respetivamente. Em Portugal, terá sido Vicente Ferrer Neto Paiva o primeiro a adotá-la, em 1844. Cf. A. B. Teixeira, *História da Filosofia do Direito...*, *op. cit.*, p. 19. Aproveitamos esta primeira referência ao presente título de Braz Teixeira para indicar que este volume, como confirma o próprio autor no "Prefácio" a esta *História*, constitui um trabalho revisto e ampliado sobre anteriores obras autógrafas de referência em torno desta temática: idem, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983; e os capítulos publicados na obra dirigida por Pedro Calafate, *HPFP*. Como tal, citaremos sempre aquela edição mais recente. Sobre a emergência da Filosofia do Direito em Portugal, tenha-se em conta também o incontornável contributo de L. C. Moncada, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal*, Apresentação de António Braz Teixeira, Lisboa: INCM, 2003.

[818] A. B. Teixeira, *História da Filosofia do Direito...*, *op. cit.*, pp. 19 ss.

[819] L. A. Verney, *Verdadeiro Método...*, *op. cit.*, p. 515.

[820] Cf. *ibidem*, p. 513.

Apesar de o estudo do Direito Natural só vir a entrar de forma oficial nos *curricula* com a Reforma da Universidade de Coimbra, no início da década de 70, as referências ao mesmo já se notam nas décadas anteriores, como no caso do espaço dedicado ao tema na obra verneiana, mas também noutras obras, que confirmam o seu cultivo em Portugal a partir de meados do séc. XVIII.

António Pedro Barbas Homem apresenta-nos dois tempos na difusão do ideário jusnaturalista em Portugal: "[...] um primeiro período que decorre até ao *Compêndio Histórico*, marcado pelos divulgadores católicos dos pensadores jusnaturalistas alemães; uma segunda época, que tem como marcos precisamente o *Compêndio Histórico* e os Estatutos da Universidade, onde a influência directa de Pufendorf, Heinécio e de Wolf é decisiva."[821]

Em tratado jurídico impresso em 1749, intitulado *Universo Jurídico, ou Jurisprudência Universal, Canónica e Cesárea*, da autoria de António Cortez Bremeu[822] e oferecido ao ainda Príncipe D. José, o Direito Natural surge desde logo referido. Diz-nos o presente autor que este se distingue da razão humana da seguinte forma:

> "*Jus Naturale*, o Direito Natural, muitos o confundem, e querem, que seja o mesmo, que o lume da razaõ proprio de todos os homens. Melhor porem o discrevem os que dizem, que o Direito Natural naõ he outra cousa mais que *voluntas Dei necessario obligantis nobis intimata per lumen rationis a Deo Auctore naturae hominibus insitu.* Isto he: *o Direito Natural he a võtade de Deus proposta pelo dictame da razaõ*. De sorte, que assim como a promulgaçaõ da ley naõ he ley, mas só a vontade do Principe; assim o dictame da razaõ naõ he ley, ou Direito Natural; mas sómente promulgaçaõ delle. Mediante o dictame da razaõ conhecemos muitas cousas, que necessariamente somos obrigados fazer como honestas [...]. Da mesma sorte conhecemos outras muitas cousas, que necessariamente havemos deixar de fazer, v.g. *Blasfemar, jurar falso, mentir*, e tudo o que se comprehende no outro principio: *Quod tibi non vis, alteri ne facias. Item,* pelo mesmo dictame da razaõ conhecemos muitas cousas indifferentes, as quaes nem se nos mandaõ, nem se nos prohibem v.g. o *passear*."[823]

---

[821] [A.] P. B. Homem, *Iluminismo e Direito...*, *op. cit.*, p. 63.

[822] Cf. A. C. Bremeu, *Universo Juridico, ou Juris-Prudencia Universal, Canonica, e Cesarea, Regulada pelas disposições de ambos Direitos. Comum, e Patrio.*, Lisboa: Na Offic. de Domingos Rodrigues, 1749.

[823] *Ibidem*, "Titulo unico", ponto 8.

Para António Cortez Bremeu, não colhe, portanto, o Direito Natural o seu fundamento último na razão humana, mas sim em Deus, e esta posição tomada pelo autor opõe-se claramente, pelo modo como é referida, àqueles que defendem um Direito Natural sustentado por outro modo: apenas em suporte racional – como o vinha matizadamente afirmando a escola do direito natural moderno.

Bremeu continua com a identificação preliminar das diversas noções que darão suporte ao seu manual jurídico, reservando um pouco mais à frente novo ponto para a questão sobre a quem obriga o Direito Natural e o Positivo. Por meio das faculdades da razão e da liberdade, apenas ao homem lhe estão consagrados:

> "Perguntará alguém: a quem obriga o Direito Natural, e Pozitivo? Respondo, que obriga àos homens, e só áos homens. [...] Prova-se a nossa resoluçaõ. O direito, ou ley suppoe subjeito dotado de uzo de razão, e com liberdade, capax de obrigaçaõ, e de pena; *atqui*, que só o homem, e naõ os animaes tem estes predicados: logo, só o homem he subjeito áo Direito Natural. A maior prova-se: porque sem uzo da razaõ naõ se conhece a força da ley: e sem liberdade he nenhum o preceito; senão digamos, que se podem impor tambem ás arvores, e às pedras."[824]

Esta explanação liminar dos rudimentos jurídicos aponta ainda a questão sobre se ao Direito Natural se atribui uma natureza imutável, ou se, ao invés, este se reveste de carácter variável ao longo dos tempos e/ou espaços. A posição do jurista faz testemunho do paradigma jusnaturalista: "O Direito Natural assim pelo que respeita aos preceitos gerais, como pelo que respeita aos preceitos particulares é imutável, por mudança propriamente tal: de sorte, que nunca deixa de permanecer; nem pelo costume, ou por dispensa se pode derrogar."[825] O corpo fundamental desta obra encontra-se dividido em dois tratados: um dedicado ao tema da Justiça (com uma disputada única, "Da Justiça em Comum"), outro que trata "Da Prescrição em comum, e em particular" (composto de seis disputadas). O tratamento dado ao Direito Natural por Bremeu prenuncia de algum modo os matizes com que virá a ser recebida a tradição jusracionalista da escola moderna, enquadrando-se no ecletismo característico das Luzes nacionais.

---

[824] *Ibidem*, ponto 10.

[825] *Ibidem*, ponto 11.

2.2. Afirmação do Direito Natural no âmbito dos estudos jurídicos

> Ao longo dos séculos XVII-XVIII, é visível uma estreita ligação entre a evolução da economia e o consenso progressivo, em certas camadas em ascensão, acerca de determinadas categorias de pensamento. A conexão entre o desenvolvimento da economia de troca e o crescente apego às ideias de liberdade, universalidade, contrato, individualismo, tolerância, propriedade e igualdade, entendidas como valores naturais e fundamentais da vida individual e social, é, com efeito, um dado insofismável. Nesta mundividência, o estudo subjectivo do homem e do seu espírito passou a estar na génese de um renovado sistema ético-jurídico cujas traves-mestras e cujo sentido assentavam nas idealidades abstractas do Direito de Natureza, Estado de Natureza e Homem de Natureza. É nesse quadro que, sob o impulso das novas condições históricas, a Escola do Direito Natural faz consagrar, através de velha terminologia, novos conceitos e construções que serão o cerne do sistema jurídico moderno: direito subjectivo, direito real, capacidade jurídica, uma teoria geral do Direito, uma teoria dos contratos, uma específica definição de propriedade, etc.
>
> Os déspotas esclarecidos, confrontados, de uma parte, com a incómoda herança das estruturas político-administrativas dos particularismos medievais, e, da outra, com a tomada de consciência pela burguesia da sua originalidade social e histórica, sentem-se atraídos pelas novas ideias em voga, ideias que, de resto, no campo do direito público, não deixam de lisonjear os seus próprios interesses, na medida em que impõem aos indivíduos a cedência dos seus direitos naturais a um soberano. MÁRIO REIS MARQUES[826]

Publicados em 1772, no quadro da ampla reforma dos estudos, os Estatutos da Universidade de Coimbra vieram estabelecer o novo paradigma universitário[827]. O texto que apresentam afirma desde logo em abertura o seu propósito. Por oposição à referência dos "Scinco Primeiros Corpos de Estatutos Academicos, que

---

[826] M. R. Marques, "O Liberalismo e a Codificação...", *loc. cit.*, pp. 30-32.

[827] Entre outros, veja-se A. C. Araújo (coord.), *O Marquês de Pombal e a Universidade*, 2.ª ed., Coimbra: IUC, 2014; C. T. M. Nunes, *A Universidade de Coimbra e a Reforma Pombalina de 1772*, São Cristóvão: Editora UFS, 2013.

em Portugal, e no Algarve regêram os Estudos das Artes Liberaes, e das Sciencias, em que os Subditos da Minha Coroa se fizeram tão famosos em todas as partes do Mundo"[828], os Estatutos de 1772 abrem com a condenação dos anteriores, os "*Sextos Estatutos* promulgados no anno de mil quinhentos noventa e oito; e a da apparente *Reformação* delles publicada no anno de mil seiscentos e doze"[829]. A necessidade de promulgação destes novos Estatutos assentava no seguinte:

> "E Tendo claramente visto, e ponderado tudo o referido: Por me pertencer como Rei, e Senhor Soberano, que na Temporalidade não reconhece na Terra Superior; como Protector da sobredita Universidade; e como Supremo Magistrado; remover dos Meus fieis Vassalos a intoleravel oppressão de huma tão injuriosa, e prejudicial ignorancia; e facilitar-lhes (quanto possivel for) os meios de serem restituidos á quasi posse das Artes Liberaes, e das Sciencias, de que foram tão temerariamente esbulhados pela sobredita intoleravel oppressão [...]."[830]

Com o objetivo de promover o *Bem Comum dos Vassalos*[831], e combater o estado de ignorância que havia sido promovido anteriormente, os novos Estatutos dividem-se por capítulos consagrados aos diversos cursos universitários a implementar e/ou a reformar. Uma das novidades implementadas no quadro deste fundamental documento pombalino foi precisamente a instituição da cadeira de Direito Natural.

De tipologia subsidiária[832], esta cadeira serviria não só a faculdade de Leis, como também a de Cânones, com vista a potenciar desse modo o interesse pela especiali-

---

[828] *Estatutos da Universidade de Coimbra Compilados Debaixo da Immediata e Suprema Inspecção de Elrei D. José I. Nosso Senhor pela Junta de Providencia Literaria Creada pelo Mesmo Senhor para a Restauração das Sciencias, e Artes Liberaes nestes Reinos, e Todos Seus Dominios Ultimamente Roborados por Sua Magestade na Sua Lei de 28 de Agosto deste Presente Anno.*, vol. 1: *Theologia*, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1772, pp. V-VI.

[829] *Ibidem*, p. VI.

[830] *Ibidem*, pp. VI-VII.

[831] *Ibidem*, p. VII.

[832] As cadeiras de Leis e Cânones definiam-se como subsidiárias, elementares, sintéticas e analíticas. *Subsidiárias* eram as cadeiras de História dos Povos e Direito Romano e Português (Leis), e História da Igreja e do Direito Canónico (Cânones); *elementares* eram as 1.ª e 2.ª cadeiras de Instituições de Direito Romano (L.), e Instituições do Direito Canónico (C.); *sintéticas* as 1.ª e 2.ª cadeiras de Direito Civil – Digesto (L.), a cadeira de Direito Pátrio (L.), a cadeira de Decreto (C.), e as 1.ª e 2.ª cadeiras de Decretais (C.); *analíticas* as 1.ª e 2.ª cadeiras de Direito Romano e Pátrio (L.), e as 1.ª e

zação neste ramo da jurisprudência[833]. De resto, como destaca Paulo Merêa, as cadeiras subsidiárias (onde se inclui o Direito Natural e o Direito Pátrio) "representavam uma completa inovação"[834].

A implementação da cadeira de Direito Natural, que visa promover diretamente esta disciplina junto de um número alargado de alunos, decorre em parceria com a importância crescente dada ao uso da Razão. O Direito Natural tinha nesta a sua principal fonte, tal como se advogava para toda a jurisprudência da época.

A interpretação do Direito feita preferencialmente a partir da luz da razão pretendia relegar para segundo plano outras fontes consideradas desnecessárias a partir de então e pelas quais se tinham pautado as interpretações jurídicas até aí: "A razão, que se fortificara no campo das ciências naturais, irrompe no terreno político-jurídico, onde vai atacar envelhecidas estruturas medievais: uma Razão crítica – uma Razão que tem, apenas, dimensão humana – irá proceder a universal julgamento."[835] Passam a ser criticadas leituras assentes no Direito Romano, e na sua escola de jurisprudência, cujas fontes antigas e métodos se tornam obsoletos. Defende-se, acima de tudo, a interpretação jurídica sustentada pela Boa Razão, princípio as-

---

2.ª cadeiras (em Cânones). Cf. P. Merêa, *Estudos de História do Ensino Jurídico em Portugal (1772-1902)*, Lisboa: INCM, 2005, pp. 10-11.

[833] Cf. *ibidem*, p. 10. A cadeira de Direito Natural, lecionada no primeiro ano para ambos os cursos, viria a constituir-se em duas cadeiras com a Reforma da Universidade de 1805. No primeiro e no segundo ano de Leis e Cânones, os alunos teriam em comum a 1.ª e a 2.ª cadeiras de Direito Natural (1.º ano: Direito Natural; 2.º ano: Direito Público Universal e das Gentes), respetivamente. Cf. *ibidem*, pp. 42-43.

[834] *Ibidem*, p. 12. Os seus professores ficariam nomeados por D. José, a partir do "Decreto dos Despachos da Faculdade de Leis": "Tendo em consideraçaõ aos merecimentos, e Letras dos Doutores na Faculdade de Leys abaixo declarados: Hey por bem nomear para Lentes das cadeiras da mesma Faculdade: a saber: [...] Manoel Pedroso Lima, para a Cadeira de Direito Natural [...] E Hey outro sim por bem nomear para Substitutos das Sobreditas Cadeiras com Privilegios de Lentes aos Doutores: a saber: [...] Manoel Luiz Soares, para Substituto da Cadeira do Direito Natural [...]. O Marquez de Pombal do meu Conselho de Estado, e Meu Lugar Tenente na Fundação da Universidade de Coimbra o tenha assim entendido, e lhe mande passar os despachos necessários." M. Lopes d'Almeida, *Documentos da Reforma Pombalina*, vol. I (1771-1782), Coimbra: Universidade de Coimbra, 1937, pp. 6-7. O compêndio da cadeira de Direito Natural adotado foram as *Positiones de Lege Naturali* e o *De Jure Civitatis*, da autoria de Martini (1726-1800). Sobre Martini, veja-se C. Moncada, *Subsídios para a História...*, *op. cit.*, pp. 27-33.

[835] N. E. G. Silva, *História do Direito Português...*, *op. cit.*, p. 339.

sente na célebre lei com o mesmo nome, de 18 de agosto de 1769[836]. A Lei da Boa Razão constituiu uma espécie de bitola a partir da qual a interpretação jurídica deveria desde então regular-se, bem como constituiu um documento fruto da época, como nos atesta Veríssimo Serrão:

> "Esse documento corresponde ao ideário do tempo, fortemente marcado pelo racionalismo moderno e buscando colher no direito natural a justificação de uma *ratio scripta* que fosse a imagem da *recta ratio*. Entendia-se que a rectidão e a equidade definiam os princípios superiores do Direito. Aquele conceito de raiz antiga passou a ser encarado pelos iluministas na acepção filosófica de que o governo perfeito assentava na razão natural, campo onde o déspota esclarecido bebia os fundamentos do poder político que lhe cabia aplicar, sem oposições nem reservas, para a felicidade dos súbditos."[837]

A revolução pedagógica consumada pelos Estatutos da Universidade de Coimbra de 1772 haveria, no entanto, de saldar-se pouco consistente e o ensino jurídico oficial avançou, assinalado pelas críticas de quem conhecia por dentro aquela realidade[838].

2.3. Um eclético entendimento jusnaturalista

Esta palavra 'direito' tem várias significações. TOMÁS ANTÓNIO GONZAGA[839]

O denominado *Tratado de Direito Natural*[840], de Tomás António Gonzaga, é exemplo de um dos trabalhos executados durante a época pombalina que docu-

---

[836] Sobre a Lei da Boa Razão, veja-se *ibidem*, pp. 468-475; M. R. Marques, "O Liberalismo e a Codificação...", *loc. cit.*, pp. 32-35.

[837] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI: *O Despotismo Iluminado (1750-1807)*, [Lisboa]: Editorial Verbo, 1982, p. 87.

[838] Conforme apontou Paulo Merêa, D. Francisco de Lemos, António Ribeiro dos Santos ou Raimundo Nogueira foram alguns dos que atentaram desde cedo nas debilidades do sistema pedagógico-jurídico português, para as quais se haveria de começar a dar resposta a partir do início do séc. XIX, com a publicação dos alvarás de 1 de dezembro de 1804 e de 16 de janeiro de 1805, por empenho de Monteiro da Rocha, o vice-reitor da universidade à época. Cf. P. Merêa, *Estudos de História...*, *op. cit.*, pp. 30-31.

[839] T. A. Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, *op. cit.*, p. 120.

[840] O manuscrito apresenta o título *Direito Natural Acommodado ao Estado Civil Catholico. Offerecido ao Ill.mo e Ex.mo Snr. Sebastião José de Carvalho e Mello, Marquez de Pombal*. BNP, Coleção Pombalina, cód. 29.

mentam a afirmação desta disciplina em Portugal. Gonzaga tê-lo-á elaborado cerca do ano 1773, com o intuito de se tornar professor da cadeira de Direito Pátrio na Universidade de Coimbra[841].

Conhecido pela dotada veia lírica, que a poesia patente na *Marília de Dirceu* comprovou[842], Tomás António Gonzaga conta, no conjunto da sua Obra, com este

---

[841] Cf. A. Gonçalves, *Um Poeta do Iluminismo: Biografia*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999, p. 73. Tomás António Gonzaga (1744-1810) nasceu no Porto, mas cedo rumou ao Brasil (1752), na companhia dos pais. Voltaria a Portugal (1761) para cursar Leis em Coimbra, onde se graduou (1763-1768), tendo depois exercido o cargo de juiz de fora em Beja (1779-1781). Partiria de Lisboa uma vez mais para regressar ao Brasil (1782), a fim de se tornar ouvidor-geral de Vila Rica (1782-1789). A sua vida passará ainda pela Ilha das Cobras, no Rio de Janeiro (1789-1791), onde esteve preso, bem como por Moçambique (1792-1810), onde acabaria a sua vida no desterro, pelo seu apontado envolvimento na Inconfidência Mineira. O legado de Gonzaga reparte-se "entre a lira e a lei", como faz notar L. Helena, "Tomás Antônio Gonzaga, um Árcade entre a Lira e a Lei", *in* Domício Proença Filho (org.), *A Poesia dos Inconfidentes: Poesia Completa de Cláudio Manuel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga e Alvarenga Peixoto*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996, pp. 557-570. As inúmeras edições de *Marília de Dirceu* apenas seriam suplantadas por *Os Lusíadas*, e a genialidade do poeta continua a merecer destaque nos nossos dias, como nos comprovou F. Cristóvão, em estudo intitulado Marília de Dirceu *de Tomás António Gonzaga ou a Poesia como Imitação e Pintura*, Lisboa: INCM, 2002. Adelto Gonçalves denominou-o recentemente "um poeta do Iluminismo", numa bem documentada biografia, que revê e acrescenta aquela encetada por Rodrigues Lapa na edição das obras do autor, em 1959. Cf. A. Gonçalves, *Um Poeta do Iluminismo...*, *op. cit.* No entanto, o perfil do doutor em Leis constantemente se cruza com o do árcade em *Marília de Dirceu*, tentando garantir de algum modo a sua inocência perante a Inconfidência Mineira (1789), de que teria sido acusado de envolvimento e na sequência da qual fora preso e desterrado: "Realista cauteloso, misturam-se num só perfil o pastor Dirceu e o poeta Gonzaga [...]. Lira e lei se misturam, neste painel gonzaguiano setecentista da lírica arcádica, entramando, num quadro complexo, o poeta, o réu, a lira, a lei e o processo, num conluio em que o lírico e o traçado real da existência se enlaçam, articulando literatura e vida cultural." L. Helena, "Tomás Antônio Gonzaga...", *loc. cit.*, p. 570. A mesma estudiosa não deixa de remeter para idêntica perceção do ensaísta Fernando Cristóvão, que considera Gonzaga um homem imbuído das contradições do seu tempo: "Coexistem e operam nele os dois modelos antagónicos que provocaram a 'crise de consciência' do século XVIII: o do *honnête homme* e o do herói romântico. O primeiro domina-lhe a razão e regula a sua vida social ditando-lhe o dever, a ordem, o respeito às hierarquias, a contenção. O segundo comanda-lhe os sentimentos, dirige a sua vida pessoal insinuando-lhe uma filosofia de valores, que visa, em última instância, uma outra troca fundamental, a da prioridade dos direitos sobre a dos deveres." F. Cristóvão, *Marília de Dirceu...*, *op. cit.*, p. 83.

[842] Na obra lírica de Gonzaga assinalam-se alguns passos de cariz humanizante, de que aproveitamos para deixar referência. Sobre a igualdade das almas e o valor da amizade: "Alma digna de mil avós augustos!/ Tu sentes, tu soluças,/ ao ver cair os justos;/ honras as santas leis da Humanidade:/ e aos teus exemplos deve/ gravar com letras de oiro no seu templo/ a cândida amizade./ Não é, não é de

tratado de juventude, que, como o próprio indica no Prólogo, pretende ser "[...] um livro que contém os princípios necessários para se firmarem nêles as disposições do Direito Natural e Civil. Acharás nêle uma colecção das doutrinas mais úteis, que andam dispersas nos autores de melhor nota."[843] O manuscrito, possivelmente copiado pelo pai de Gonzaga, desembargador da Relação do Porto e homem ligado ao Marquês, que terá acompanhado também o filho na sua elaboração[844], refere, logo na sua primeira página, que se trata de uma oferta a Pombal, oferta esta movida também por "espírito de gratidão"[845]. No entanto, este trabalho subsistiu inédito até meados do séc. XX[846]. Não tendo contado, portanto, com uma edição coetânea, pareceu-nos que seria importante reservar para ele algum espaço, uma vez que não encontramos qualquer outra obra que, àquela época, apontasse em exclusivo neste

herói uma alma forte,/ que vê com rosto enxuto/ no seu igual a morte./ Não é também de herói um peito duro,/ que a sua glória firma/ em que lhe não resiste ao ferro e fôgo/ nem legião, nem muro. [...] Oh! Quanto são duráveis as cadeias de uma amizade, quando/ se dão iguais idéias!/ Se, apesar dos estôrvos, se sustinha/ nossa união sincera, foi por ser a minha igual à tua, e a tua igual à minha." T. A. Gonzaga, Marília de Dirceu *e Mais Poesias*, Com prefácio e notas do prof. M. Rodrigues Lapa, 2.ª ed., Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1944, pp. 104-106. Sobre a igualdade entre os homens independentemente da sua condição social: "Maldito seja aquele, que só trata/ de contar, escondido, a vil riqueza,/ que, cego, se arrebata/ em buscar nos avós a vã nobreza,/ com que aos mais homens, seus iguais, abata." *Ibidem*, p. 172.

[843] T. A. Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, *op. cit.*, p. 13.

[844] Cf. T. A. Gonzaga, *Obras Completas de Tomás Antônio Gonzaga* – vol. I: *Poesias | Cartas Chilenas*, Ed. crítica M. Rodrigues Lapa, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Instituto Nacional do Livro, 1957, p. XIII.

[845] T. A. Gonzaga, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 11. Tomás António Gonzaga justifica-se com o seguinte: "Todos sabem ser V. Ex.ª aquêle Herói, que, amante da verdadeira ciência e desejoso do crédito dos seus nacionais, os estimulou aos estudos dos Direitos Naturais e Públicos, ignorados se não de todos, ao menos dos que seguiam a minha profissão, como se não fôssem sólidos fundamentos dela. E sendo eu um dos que me quis aproveitar das utilíssimas instruções de V. Exa., fôra ingratidão abominável o não lhe retribuir ao menos com os frutos delas." *Ibidem*.

[846] Rodrigues Lapa foi o primeiro a editar o *Tratado* de Gonzaga, tendo gizado uma primeira edição em 1942, que depois editaria com mais cuidado em 1957, no *corpus* das *Obras Completas* do autor, que estamos a seguir nesta publicação. Uma nova fixação do *Tratado de Direito Natural* surgiu em 2004, em edição brasileira, pela Martins Fontes. Cf. Tomás Antônio Gonzaga, *Tratado de Direito Natural*, Org. e Apresentação de Keila Grinberg, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

mesmo sentido e que tratasse como tema principal a questão do Direito Natural[847] – de acordo com Lourival Gomes Machado, "a mais típica das preocupações intelectuais do século XVIII", não obstante o atraso no tratamento de um tema que já algum tempo havia florescido[848].

No *Tratado de Direito Natural*, Tomás António Gonzaga segue autores como Grócio[849] ou Pufendorf, apoia-se largamente em Heinécio[850], não deixa de passar por Hobbes, sustenta-se igualmente em vários dos escritos doutrinários pombalinos, como a *Dedução Cronológica* e o *Compêndio Histórico*. Constituem estas, como as identifica Gomes Machado, "as balizas do pensamento de Gonzaga"[851].

---

[847] Da mesma forma, Lourival Gomes Machado, no seu ensaio dedicado ao tratado de Gonzaga, destaca a relevância deste trabalho académico no quadro ideológico da época: "Sendo óbvio que no caso de um sistema particular – para nós, o *Tratado* – a necessidade dos confrontos torna-se indeclinável, preferiremos acentuar um valor incidental da análise sociológica em nosso caso, pois, tratando-se de um livro que não chegou a ser editado, segundo o critério da história das idéias tradicional, deveria ser relegado à condição de documento subsidiário, senão totalmente abandonado, pois, na realidade, não chegou a causar efeito de qualquer ordem na sucessão evolutiva das idéias. Ora, do ponto de vista que assumimos, o mesmo documento transforma-se em amostra representativa de seu tempo e seu meio, cabendo notar que, na falta de outras peças não-oficiais surgidas ao tempo do pombalismo em Portugal, assume valor de único índice de confronto capaz de permitir-nos a análise da validade efetiva da própria doutrina oficial." L. G. Machado, *O* Tratado de Direito Natural *de Tomás Antônio* Gonzaga, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1953, pp. 15-16.

[848] *Ibidem*, p. 19. Para uma sucinta, mas acurada, abordagem a esta obra de Gonzaga, veja-se A. B. Teixeira, "Tomás António Gonzaga", *História da Filosofia do Direito...*, *op. cit.*, pp. 77-80.

[849] De acordo com Gomes Machado, o *De Jure Belli ac Pacis* de Grócio estaria bem presente para Gonzaga e no meio universitário da época: "Sente-se, em todo o 'Tratado de Direito Natural' que o 'De Jure Belli ac Pacis', na edição comentada de Cocceo, era obra corrente e reverenciada nos meios universitários portuguêses, sendo o conhecimento dos dois Cocceos, de Gronovio e de Heinecio determinado principalmente pelo fato de tratar-se de comentadores de Grócio." L. G. Machado, *O* Tratado..., *op. cit.*, pp. 22-23.

[850] De acordo com Paulo Merêa, Heinécio "foi sem dúvida, graças às suas qualidades de ordem e clareza, o jurisconsulto alemão cuja obra mais se propagou nos países românicos. O seu *mos docendi* estava perfeitamente de acordo com o pensamento da reforma pombalina." P. Merêa, *Estudos de História...*, *op. cit.*, p. 22, n. 43. Johann Gottlieb Heineccius (1681-1741), ou Heinecke, ou, entre nós, Heinécio, foi um jusfilósofo racionalista alemão de larga difusão à época. Em Portugal, Bento José de Sousa Farinha foi o seu tradutor. A primeira edição dos *Elementos de Filosofia Moral de João Gottlieb Heineccio* surgiria no ano de 1793, tendo contado com várias reedições entre nós. Data de 1835 a 4.ª ed. (Typ. Da Academia R. das Sciencias).

[851] L. G. Machado, *O* Tratado..., *op. cit.*, p. 20.

No entanto, apesar de seguir as definições de muitos dos teorizadores em que se baseia, Gonzaga mostra-se crítico perante algumas das posições por estes tomadas, avançando mesmo com alternativas a essas leituras e autoridades. Em simultâneo, apesar de abordar um dos temas clássicos da época assente em autores referenciais para a modernização desta área do Direito, António Gonzaga afirma-se no tratamento do tema assente numa perspetiva teológica[852]. Grócio, figura-charneira no processo de transição entre o pensamento da Escola Ibérica da Paz e a denominada Escola Moderna do Direito Natural, como em capítulo acima verificámos, é, por um lado, autor incontornável para Gonzaga, mas ao mesmo tempo não deixa de estar sob a crítica do estudioso coimbrão. Ainda que não negando a existência de Deus, Grócio promovera o entendimento racionalizante do Direito Natural, trazendo para primeiro plano a razão natural, no entanto, apenas aventa a sua célebre hipótese da inexistência de Deus como reforço ao valor do próprio Direito Natural. Gonzaga, apesar de recorrer com especial frequência ao legado grociano e de exaltar não raro o pensamento deste jusfilósofo de timbre humanista (referenciando várias vezes, ao longo do texto, de forma positiva, o pensamento de Grócio), torna clara a sua posição quanto à principal fonte do Direito Natural, com uma afirmação cáustica (apoiada em Heinécio) contra aquela famosa tirada que fazia escola:

> "Sendo pois o princípio do Direito Natural a vontade de Deus, não podemos subscrever a opinião de Grócio, em que quanto afirma que, se não houvesse Deus, ou êle não cuidasse das cousas humanas, sempre haveria Direito Natural. Esta doutrina repugna à piedade, pois é supor que além de Deus há outro ente, a quem tenhamos obrigação de obedecer, e com quem Deus ti-

---

[852] Sintetiza Gomes Machado esta posição de Gonzaga: "[...] Grócio desenvolveu, primeiro de maneira autônoma, as suas afirmações 'leigas' sobre o direito natural, para depois aludir e reafirmar a origem divina e, só então, ligar as várias partes numa ampla concepção em que a Deus toca a criação primeira, sem excluir, mesmo nesta, uma ordem natural passível de ser descoberta pela razão humana. Já para Gonzaga, não há evidência racional-natural, mas sim a existência divina; só uma vez posta esta última é que dela se deduzem a natureza humana e a social. Numa palavra, Grócio, sem jamais, ousar a impiedade e sempre patenteando sua crença e sua fidelidade à religião, mantém-se num plano de objetividade e positividade digno do conceito de ciência vigente em seu tempo, que ajudou a ampliar. Gonzaga, que veio bem depois, apega-se irremissìvelmente ao princípio teológico, a êle submetendo tôda construção ideológica e sistemática." *Ibidem*, pp. 41-42. Veja-se também F. A. Campos, "A influência da escolástica no Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga", *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 20, n.º 78, abril-junho 1970, pp. 157-174.

vesse a necessidade de se conformar. Heinécio mostra a falsidade desta doutrina do modo seguinte: Para haver obrigação, deve haver antecedentemente lei. Para haver lei, há de haver legislador, e não o há, tirado Deus. Logo, tirado Deus, não pode haver lei natural; e, por conseqüência, nem obrigação."[853]

Heinécio é um dos principais apoios de Gonzaga na exposição da sua tese. Ao invés de Grócio, Heinécio reafirma a primazia de Deus, em detrimento da primazia da razão. O nosso autor firma-se nesta perspetiva, uma vez que, apesar de tratar tema atual que era uma das vias que caracterizavam a transição entre a Idade Moderna e a Contemporânea, advoga a perspetiva teológica para o entendimento do Direito Natural. Conjuga assim, afinal, a tradição com o renovado sentido jusracionalista, acabando, no entanto, por fazer prevalecer a primeira, mantendo-se em linha de continuidade com o pressuposto de um Direito Natural inteiramente decorrente de Deus.

Na verdade, observando a iniciativa de Gonzaga de trazer a lume uma obra sobre um dos temas fundamentais do quadro do Iluminismo, mas matizada cuidadosamente a sua argumentação com as teorias que o salvaguardavam de o seu pensamento ser conotado com doutrinas ímpias, Tomás António Gonzaga acaba por evidenciar num mesmo testemunho tradição e vanguarda. Também tendo em conta o quadro particular de censura em que se escrevia à época, apenas se poderá com certeza afirmar, do nosso ponto de vista, que o escrito merece referência no quadro de um pensamento racionalizante em eclosão e oficialização em Portugal à época[854].

---

[853] T. A. Gonzaga, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 62. Gonzaga reitera esta posição na p. III, no capítulo onde trata "Das Leis em Geral": "Grócio define a lei 'uma regra dos actos morais que obriga ao que é justo'. Heinécio porém não acha boa esta definição, porque nela supõe haver justo e injusto antes da lei. Grócio tanto supôs isto, que chegou a proferir que, ainda que não houvesse Deus, ou havendo, êle não cuidasse nas cousas dos mundo, sempre haveria direito da Natureza, o que de nenhũa sorte se deve admitir, porque, tirado Deus, não podemos conceber legislador, e sem legislador não podemos admitir algum preceito. Desprezada pois a definição de Grócio, transcreveremos a de Heinécio: 'a lei é uma regra dos actos morais prescrita pelo superior aos súbditos para os obrigar a comporem conforme ela as suas acções'. Desta definição não se apartam as que nos deram Pufendórfio e outros varões sábios, razão por que nos não cansamos a referi-las." *Ibidem*, pp. 128-129.

[854] É digno de nota ressaltar como em todo o *Tratado* não se encontram referências a autores célebres coevos, como Rousseau, ou Locke, por exemplo. Adelto Gonçalves assim interpreta, porém, esta opção: "[...] afinal, Gonzaga não seria ingênuo a ponto de argumentar com base em autores

A obra, antecedida da nótula de oferecimento ao Marquês, e do Prólogo, onde o autor explana os motivos que levaram à elaboração da dissertação, é composta por uma introdução, e três partes, subdivididas em capítulos[855].

Tomás António Gonzaga começa por expor os dois motivos que o levaram a escrever esta dissertação: o primeiro motivo, por não existir em língua portuguesa semelhante obra referente à matéria em apreço, apesar da existência de uma tradução de Burlamaqui[856], mas que não atendia a todos os princípios do Direito Natural e apenas aos primeiros. Neste sentido, pretende o autor colmatar uma lacuna que se faz notar para o estudo de uma disciplina que, como o mesmo classifica, é "sumamente útil a todos"[857]. O segundo motivo "foi a necessidade que há de uma obra que se possa meter nas mãos de um principiante, sem os receios de que beba os erros de que estão cheias as obras dos naturalistas que não seguem a pureza da nossa religião."[858] Nomeia concretamente Hugo Grócio, Pufendorf, Tomás Cristiano, Cocceo.

Na Introdução, Gonzaga refere-se desde logo à geração do Homem por Deus, em conjunto com os demais seres. Contudo coube ao homem uma característica especial entre os demais seres: "Criou pois ao homem e o dotou de um princípio inteligente, proporcionado a tão grande fim [...]"[859], para que houvesse algum de

---

cujos livros haviam ardido na fogueira da Mesa Real Censória poucos anos antes. Fosse como fosse, o Gonzaga que se percebe no *Tratado* é um autor contrário à tendência revolucionária que, então, germinava. E, portanto, inimigo das liberdades individuais, um pensador para quem o homem seria uma criatura pervertida que precisa ser freada pelo bridão da autoridade." A. Gonçalves, *Um Poeta do Iluminismo...*, *op. cit.*, p. 74.

[855] A Parte I trata dos "Princípios Necessários para o Direito Natural e Civil", a Parte II trata "Dos Princípios para os Direitos que Provêm da Sociedade Cristã e Civil", a Parte III cuida "Do Direito, da Justiça e das Leis". Entre a introdução da dissertação e o início da Parte I, pode ler-se a indicação "Livro Primeiro". Contudo, no conjunto da obra não há a indicação de qualquer outro livro. Eventualmente, o tratado poderá ter ficado inconcluso, como tem sido apontado por alguns estudiosos, como refere Keila Grinberg, na "Apresentação" à edição de 2004, de T. A. Gonzaga, *Tratado...*, *op. cit.*, p. VII.

[856] Cf. J. D. Burlamaqui, *Elementos do Direito Natural, Compostos por João Diogo Burlamaqui*, Trad. Jozé Caietano de Mesquita, 2 vols., Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, 1768.

[857] T. A. Gonzaga, *Tratado...*, *op. cit.*, p. 13.

[858] *Ibidem*.

[859] *Ibidem*, p. 15.

entre todos os seres que fosse capaz de o reconhecer e lhe proporcionar culto e se aproximar Dele através da Sua Glória. Se na lei natural todos são iguais, porém no Direito Civil é necessário uma adequação da lei e é necessário que haja um soberano para orientação de todos os demais cidadãos, uma vez que, ao contrário do estado natureza em que todos são regidos pela lei natural que a todos iguala, no contexto de uma sociedade, e devido às paixões decorrentes da queda do homem e da perda da justiça e da inocência "com o pecado do primeiro pai"[860], tornou-se necessário recorrer a diferentes leis: "umas leis tais, que, estimulando os bons e atemorizando os maus conciliassem entre todos a união e a paz."[861]

No entanto, a perceção antropológica que nos dá Tomás António Gonzaga ao longo do seu texto deixa transparecer uma certa visão pessimista do género humano. O nosso autor refere-se repetidas vezes à hostilidade e à fragilidade humanas, fazendo eco de alguns dos autores de que se subsidia. Por exemplo, baseando-se em Heinécio, assim sugere numa das primeiras páginas do seu tratado: "É o homem o mais feroz de todos os animais. Nêle dominam as paixões das riquezas, da elevação e outras mais, que não achamos nos brutos. O seu juízo o fêz mais apto para ofender aos seus inimigos e semelhantes; e a não ter um jugo que o domasse, praticaria com eles à maneira dos peixes do mar, donde o maior devora ao mais pequeno."[862] A ferocidade humana anda a par com aquele sentido de fragilidade, que justifica a natural apetência da dependência dos homens entre si: "Que o homem não pode viver feliz sem a sociedade dos seus semelhantes, se prova da fragilidade da sua natureza. Que seria de um menino, de um enfêrmo e de um velho, se a mão piedosa de outro lhe não valera? A sua fraqueza é outra prova evidente de semelhante necessidade."[863]

---

[860] *Ibidem*, p. 16.

[861] *Ibidem*.

[862] *Ibidem*, p. 24. Gonzaga volta a referir-se à ferocidade humana no capítulo dedicado à busca da causa eficiente da sociedade civil: "Ora, sendo o homem por sua natureza um animal sumamente feroz, soberbo e vingativo, quão forte seria a causa que o moveu a deixar aquêle estado, em que não reconhecia superior que coartasse as suas acções, para passar para outro em que havia reconhecer um rei, que, além de lhe limitar a liberdade, o havia tratar como a seu inferior." *Ibidem*, p. 92. Outras referências no mesmo sentido: "É o homem o mais feroz e soberbo de todos os animais [...].", *ibidem*, p. 97; "O homem é um animal inclinado ao mal, sumamente feroz e soberbo; [...].", *ibidem*, p. 114.

[863] *Ibidem*, p. 27.

Esta visão pessimista, que evidencia a fragilidade e a ferocidade humanas, está na base de uma das provas que Tomás António Gonzaga apresenta, a partir de Grócio, para a existência de Deus. Estas características do género humano justificam, afinal, a necessidade de viver sob o primado da lei.

Antes de referir que diversos autores negaram a existência do Direito Natural, erro que "não é menos nocivo à sociedade humana que a péssima doutrina dos ateus"[864] (que negam o próprio Deus), afirma primeiramente a existência de Deus, pela necessidade de um princípio necessário a toda a realidade, partindo desde logo pela demonstração física da existência de Deus. Tudo o que é criado dentro de uma mesma coleção necessita como princípio de algo incriado: "Se se dá uma causa incriada, há Deus; se não há causa incriada, então ou tôdas são criadas por si mesmas ou por outra que exista fora de semelhante coleção. Por si próprias não pode ser, pois ninguém pode ser causa da sua mesma existência; por outra, menos, pois fora da colecção de todas não a devemos admitir. Logo, na colecção de tôdas há uma causa incriada, de quem os mais recebem o primeiro ser."[865] Mais à frente Gonzaga reforça a tese da existência de Deus com a criação do gênero humano, uma vez que, se ele "foi criado em tempo, é certo que êle teve um autor."[866] Ao mesmo tempo dão provas de acreditarem na existência de Deus os mais diversos homens e povos, e mesmo "tôdas as nações mais bárbaras que se têm descoberto, não duvidam desta verdade."[867] Neste sentido, Gonzaga sublinha a necessidade dessa causa universal: "Logo, se em todos os tempos foi constante a persuasão que os homens tiveram da existência de Deus, não podemos deixar de confessar que há uma causa universal que assim o mostra, pois que a devemos conceder tôdas as vêzes que os homens convêm geralmente em uma só cousa. E qual pode ser a causa universal, que assim o mostre, a não ser uma revelação de Deus, conservada por ũa sucessiva tradição, ou voz da Natureza, que não engana?"[868]

Em seguida, no cap. 2.º, dedica-se então à exposição sobre a existência do Direito Natural. Para António Gonzaga, a negação do Direito Natural permitiria a

---

[864] *Ibidem*, p. 23.

[865] *Ibidem*, p. 19.

[866] *Ibidem*, p. 21.

[867] *Ibidem*.

[868] *Ibidem*, pp. 21-22.

cada um atuar conforme lhe aprouvesse: "Os poderosos, os iracundos, se armariam de ferro; tingiriam a todo o instante a terra com sangue dos inocentes e fracos; os pactos não teriam vigor; os estupros e adultérios seriam contínuos; enfim, não se regeriam os homens senão pelos estímulos dos apetites do ódio e da ambição."[869] Vive o homem, portanto, com a necessidade de leis, também porque é "o mais feroz de todos os animais"[870]. Afirmando a existência de Deus como anteriormente se fizera, a partir da existência das coisas criadas, terá de se deduzir a existência de leis que Dele promanam: "Depois de admitirmos o princípio certo de que há Deus, autor de tôdas as cousas, havemos reconhecer uma total obediência às suas disposições. [...] Se pois a nossa conservação está totalmente dependente da vontade de Deus, é bem certo que êle nos é superior; e que, como tal, nos pode prescrever leis, a que tenhamos, como inferiores e dependentes, a obrigação de nos sujeitarmos."[871] Ao mesmo tempo, Deus de facto impôs leis ao homem, uma vez que, tendo-o dotado "de um princípio inteligente; e por consequência capaz do conhecimento do bem e do mal"[872], deu-lhe também a possibilidade de se reger por meio destas leis, pois que se não fosse capaz de assim se reger, não teria Deus dado ao homem estas mesmas leis nem o teria feito dotado deste princípio, uma vez que desse modo estaria Deus a atuar sem se direcionar para um fim, o que seria de todo impossível de acontecer, uma vez que tal procedimento "repugna à natureza de um ente sumamente perfeito o obrar sem ser por algum fim"[873]. Uma outra prova da vontade de Deus é a "exigência que tem o homem do seu semelhante"[874]. Gonzaga aponta o exemplo da necessidade que uma criança tem do seu pai para subsistir e da vontade divina que está associada e esta relação, uma vez que Deus deseja que a mesma criança seja conservada, "porque quem quer os fins, há de querer os meios para eles necessários."[875] Esta obrigação de pai para filho é lei instituída por Deus[876].

---

[869] *Ibidem*, p. 23.

[870] *Ibidem*, p. 24

[871] *Ibidem*.

[872] *Ibidem*, p. 25.

[873] *Ibidem*.

[874] *Ibidem*.

[875] *Ibidem*.

[876] Gonzaga acrescenta ainda que Samuel de Cocceo "prova a vontade de Deus pelo mesmo facto da criação do homem". Decorrente deste exemplo, o autor aponta a criação do homem e da mulher, e

Outra prova apresentada é a da necessidade de o homem viver numa sociedade pacífica e não em guerra, procurando sempre a felicidade. Para tal, o homem necessita de ter presente esse mesmo direito dos outros à felicidade, algo que seria impossível entre as feras. Apenas aos homens foi concedida por Deus essa capacidade:

> "Ora Deus quer que eu viva sociável com o meu semelhante, para poder ser feliz; há de também querer que o meu semelhante me faça feliz. Vivo com os homens, para fugir às iras de uma fera, que me ofende, sem me conhecer o meu direito; e os homens que eu busco para defesa hão de quebrá-lo, quando têm dêle um perfeito conhecimento?"[877]

Tomás António Gonzaga regista ainda outra prova, a partir de Grócio, da existência do Direito Natural tendo por base a consciência humana. Diz-nos Gonzaga: "Não há pessoa que não tenha remorsos, quando executa alguma cousa contra o dictame da sua razão."[878] Fundamenta-se em S. Paulo, na *Carta aos Romanos*, onde o apóstolo refere a inscrição dessa lei no coração de todos, uma vez que, mesmo não a conhecendo por escrito, pela sua consciência têm conhecimento dela e sentem-se merecedores de castigo, caso se afastem da mesma. Uma última prova assenta na "opinião universal de todos", desde os denominados antigos gentios, como Aristóteles, ou Séneca, por exemplo, até às diversas nações existentes, todos confiam na existência da lei: "[...] nem os bárbaros da América e África nos dão testemunho em contrário; logo, havemos de confessar que há Direito Natural; pois que não podemos dizer que todos geralmente se enganam em uma matéria de tanto pêso."[879]

No seguimento, avança-se para a evidência de que o homem, apesar de considerado o Direito Natural, foi dotado por Deus do livre-arbítrio e, por isso, pode ou não cumprir a lei, e seguir ou não os ditames da sua consciência. Esta característica humana é de suma importância:

---

a complementaridade desta criação, alertando para o facto de que estes foram criados com "o fim da propagação" e não quis que "êle se ajuntasse com outro homem, porque lhe criou companheiro de diverso sexo." *Ibidem*, p. 26.

[877] *Ibidem*, p. 27.

[878] *Ibidem*, pp. 27-28.

[879] *Ibidem*, p. 28.

> "O reconhecimento que os homens têm da liberdade para obrarem bem e para obrarem mal, é uma cousa tão útil para a honestidade da vida e tão necessária para a sociedade humana, como a própria confissão de que há Deus, que é o princípio de tudo, e que este nos deu ũa lei."[880]

Contra as doutrinas de Spinoza, ou de Lutero e Calvino, "dois monstros da impiedade"[881], Gonzaga afirma a vontade humana assente nas opiniões de diversas autoridades, e por último na "universal opinião de todos"[882]. Ao homem é dado escolher entre o bem e o mal e essa faculdade que lhe é inerente advém da alma humana[883]. A partir desta constatação vai tratar as diversas formas desta especial faculdade, apontando também a diferença entre liberdade e espontaneidade, esta última referente aos brutos. Elabora essa diferença do seguinte modo:

> "A liberdade atribue-se tão sòmente aos homens, que não só obram livres, mas ainda por vontade. A espontaneidade atribue-se aos brutos, que nada obram por vontade, ainda que obram livres. Assim aquela distingue as acções do homem das acções dos brutos. Esta distingue as dos brutos das operações e movimentos das máquinas, que tudo fazem forçadas."[884]

Uma nota importante que Gonzaga afirma é a de que a vontade goza de uma característica bastante especial: amando sempre o homem a sua felicidade acima de tudo, é impossível ser a vontade humana violentada. No que respeita à liberdade de coação[885], nem mesmo Deus poderá violentar a sua vontade, ainda que a possa mudar:

> "É a nossa vontade tão incapaz de sentir violência alguma, que nem o mesmo Deus a poderá violentar. Poderá, sim, alguma força externa impedir que não

---

[880] *Ibidem*, pp. 28-29.

[881] *Ibidem*, p. 30.

[882] *Ibidem*.

[883] Cf. *ibidem*, p. 31.

[884] *Ibidem*.

[885] Para Gonzaga, a liberdade pode ser de espontaneidade e coação, ou de indiferença e eleição. Define Gonzaga que a liberdade de eleição "é a que pròpriamente se chama 'livre arbítrio', é a que remove da nossa alma tôda a fôrça intrínseca, que a pode violentar a seguir uma e outra cousa." *Ibidem*, p. 32.

executemos as acções externas; mas violentar a nossa vontade a que queira o que na verdade não quer, ou a que não queira o que na verdade quer, é cousa tão impossível, como é ser o amor ódio, e o ódio inclinação."[886]

Podemos dizer que a vontade humana se reveste assim de um carácter sagrado, sendo, portanto, o homem o único a liderá-la, e que nem mesmo Deus pode alterar, apesar de conhecer todas as suas escolhas pelo seu carácter omnisciente. Gonzaga reforça do seguinte modo esta especialíssima característica da humana:

> "Obsta porém a isto que tudo o que Deus prevê há de necessàriamente suceder: Deus *ab aeterno* prevê o que o homem há de obrar; logo, o homem não pode deixar de obrar o que Deus previu; e por consequência não tem arbítrio. Porém se responde que o que Deus prevê há de necessàriamente suceder, porque, como para Deus não há pretéritos, nem futuros, êle está vendo tudo o que há de suceder da sorte que se actualmente estivesse sucedendo; daqui se segue que Deus não tira o livre arbítrio do homem, pois que não prevê o que quer que o homem faça, mas o que o homem há de livremente executar, de tal sorte que, se êle quisesse obrar outra cousa distinta da que obrou, essa mesma havia Deus *ab aeterno* prever."[887]

Daqui decorrem a liberdade e a vontade humanas como características inalienáveis e inerentes, nem mesmo sendo limitadas por Deus.

Gonzaga continua a sua dissertação tratando seguidamente das ações do homem e das suas diversas tipologias (físicas e naturais – não humanas; livres, ou morais – humanas)[888]. Refutando a ideia da existência de dois deuses, "um bom e outro mau"[889], Gonzaga faz assentar a propensão humana para o mal no pecado original, na sequência da sua criação divina:

> "Mas que diremos nós ao apetite, que nos arrebata à execução do mal? Diremos que somente provém da primeira culpa? Sim. Deus criou ao homem recto. Êle pelo pecado se privou da rectidão, em que Deus o criou. Esta culpa

[886] *Ibidem*.

[887] *Ibidem*, p. 33.

[888] *Ibidem*, p. 35.

[889] *Ibidem*, p. 36.

não só contaminou a Adão, mas a todos os seus descendentes. Daqui vem que o rebelar-se a carne contra o espírito do homem, provém de que o espírito se rebelasse contra Deus. Nós pois não poderemos dizer senão que a maldade das acções consiste na discrepância, e a bondade na conformidade que tem com a lei, que é a regra e a norma delas; por isso a maldade e a bondade não constituem ente físico, mas sim moral."[890]

Segue Gonzaga com a definição de consciência, "um tribunal doméstico, que contìnuamente nos absolve ou nos condena"[891], articulando no seu discurso este elemento que toma como importante para interpretar a moralidade das ações humanas: "Ao raciocínio que o entendimento faz sôbre a moralidade das acções, para saber se são justas ou injustas, se chama consciência."[892]

Depois de tratar sobre a consciência, o nosso autor passa a dissertar sobre a ignorância humana e o erro: "Sendo o entendimento a principal potência da nossa alma, e sumamente necessária para alcançarmos o conhecimento da verdade, de que depende uma grande parte do nosso merecimento, são o êrro e a ignorância os dois inimigos que se opõem a que êle nos mostre este importante bem."[893]

Após o capítulo sobre a "Imputação das Ações" (parte I, cap. 5.º), define os dois princípios do Direito Natural, o princípio *de ser* e o *de conhecer*. O princípio *de ser* "não é outra cousa mais do que a origem da obrigação", também chamado a "norma das ações"[894]. Daqui decorre a seguinte afirmação: "O princípio 'de ser' de qualquer lei não pode ser senão a vontade do seu legislador, e não tendo o Direito Natural outro legislador senão a Deus, é certo que há de ser o princípio da sua obrigação a vontade do mesmo Deus."[895] Quanto ao princípio *de conhecer*, este "é uma regra tal que, posta ela, logo se pode conhecer o que nos é proibido ou mandado

---

[890] *Ibidem*.

[891] *Ibidem*, p. 40.

[892] *Ibidem*, p. 39. De acordo com Gonzaga, a consciência pode identificar-se como "antecedente", avaliando antecipadamente ações que se pretendam realizar no futuro, ou "consequente", tendo por objeto ações já realizadas. Distingue ainda Gonzaga, e define, as diversas qualidades de consciências: certa, provável, dúbia, escrupulosa, errónea. *Ibidem*, pp. 39 ss.

[893] *Ibidem*, p. 47.

[894] *Ibidem*, p. 61.

[895] *Ibidem*.

por direito de Natureza."[896] A ele estão ligadas três qualidades: ser claro, certo e adequado[897]. Conclui Gonzaga este capítulo, após rever alguns autores sobre qual será o princípio de conhecer do Direito Natural, concluindo, em sintonia com o pensamento de Heinécio, que esse princípio é o amor[898].

A Parte II do Tratado de Direito Natural de Gonzaga intitula-se "Dos Princípios para os Direitos que Provêm da Sociedade Cristã e Civil". O nosso autor propõe-se tratar nesta parte da sua dissertação dos "princípios em que se deve instruir quem quiser aprender as [disposições] que constituem os santos direitos que provêm da sociedade."[899] Gonzaga adverte desde logo que terá por base principal a sociedade cristã, uma vez que é nessa em que vive. Desta condição parte imediatamente para o capítulo de abertura desta segunda parte, onde discorre sobre e afirma a necessidade da religião revelada, contra as opiniões dos ímpios. É para Tomás António Gonzaga a religião revelada *necessária*, *apenas uma* e *a única verdadeira*. Gonzaga debruça-se também a provar a santidade das escrituras apresentando vários argumentos, o primeiro dos quais destacamos:

> "O primeiro argumento da sua santidade é a pureza e a sublimidade da doutrina que em si encerra. Nós vemos nêles uma perfeitíssima recopilação de todos os direitos da Natureza. Um compêndio de direito civil em tudo justo, em tudo santo. Uma explicação do ofício dos juízes, das obrigações dos pais e dos filhos; dos ofícios da humanidade para com os pobres e peregrinos. Enfim, uns preceitos e uns conselhos dignos em tudo de um legislador e de um Mestre divino. A solidez desta doutrina nos está claramente mostrando que ela não podia sair de um entendimento meramente humano, corrupto e submergido nas trevas da ignorância, quando vemos as doutrinas dos mais antigos sábios cheias de mil erros e de mil quimeras."[900]

O capítulo termina com a demonstração da falsidade das outras religiões. Para tal Gonzaga considera como falsos o paganismo, o judaísmo, a religião maometana.

---

[896] *Ibidem*, p. 63.

[897] Cf. *ibidem*.

[898] Cf. *ibidem*, p. 65.

[899] *Ibidem*, p. 67.

[900] *Ibidem*, p. 73. As outras duas provas para a santidade das escrituras são as profecias e os milagres.

Passa então em seguida a discorrer sobre as características da Igreja cristã, avançando agora pela sua dimensão política. Discorrendo sobre as dimensões do poder da Igreja, Gonzaga sustenta-se em primeiro lugar na unidade da mesma: "Que a igreja de Deus não pode estar com mais de um sumo imperante, é proposição de que só duvidará o destituído de razão."[901] Para tal estabelece o paralelo com a sociedade, que "entre dois sumos imperantes não pode deixar de ser ũa perpétua confusão; porque, mandando um alguma cousa oposta às disposições do outro, nem saberão os súbditos a quem devem obedecer."[902] Daqui conclui: "Logo, não podemos deixar de dizer que na Igreja não pode haver mais do que um só poder supremo: o que se prova bem da unidade que deve ter, pois que ela não pode ser mais do que um só corpo e um só espírito, um só coração e ũa só alma."[903] No entanto, em seguida adverte para uma distinção fundamental no que respeita ao poder. Devem ser distinguidas duas espécies do poder: o poder quanto à propriedade, e o poder quanto ao exercício: "Se falamos da propriedade do poder, é certo que não a deu a um só homem, mas sim à unidade de toda a Igreja. Se falamos do exercício genèricamente tomado, devemos também confessar que Cristo o deu a todos os discípulos, para que êstes o exercitassem; pois que a Igreja não era pessoa alguma para que o pudesse exercitar."[904] Disto retira Gonzaga a força para defender a superioridade do Concílio perante o Papa. Apesar de este ser "Príncipe e inspector universal de toda a Igreja"[905] e de aquele ter igualmente o seu respetivo poder, Gonzaga acresce a estes um outro poder, que valoriza igualmente: "Não basta porém que tenhamos o Concílio, composto de todos os Bispos do cristianismo, por tribunal superior, e que também reconheçamos o primado do Papa. Devemos mais confessar ũa profunda obediência e sujeição ao Bispo do território em que vivemos."[906] Neste sentido, "os Bispos poderão fazer leis e regras políticas para o governo econômico das suas respectivas igrejas; ajuntarem sínodos, conhecerem de fé, contanto que não

---

[901] *Ibidem*, p. 81.

[902] *Ibidem*.

[903] *Ibidem*.

[904] *Ibidem*, pp. 81-82.

[905] *Ibidem*, p. 87.

[906] *Ibidem*, p. 88.

se apartem das doutrinas e sentimentos da universal Igreja."[907] No entanto, apesar destas diversas obediências, o autor alerta para a importância da divisão dos poderes espiritual e temporal, tal como esta foi proposta pelo próprio Cristo, dando a Deus o que é de Deus e a César o que é de César[908]. Desta divisão necessária defende também Gonzaga a ilegitimidade da guerra para fins espirituais: "Se os povos gentios não abraçarem os seus pregadores, nem por isso devemos dizer, como disseram muitos, que o Papa lhes podia fazer guerra per si ou por outros príncipes cristãos [...]."[909]

No capítulo seguinte avança o nosso autor com a definição de sociedade civil, expõe a sua causa e adverte para a necessidade da mesma[910]. Defende que a "causa gravíssima"[911] que levou os homens a constituirem a primeira sociedade foi o medo e o temor, seguindo Pufendorf[912]. Antes desta constituição, os homens no estado da Natureza gozavam de liberdade e igualdade. Assim declara Gonzaga: "Sim, no estado da Natureza em que todos os homens nasceram, todos eram livres, todos eram iguais."[913] No entanto, após o pecado original e uma vez que os homens, decorrente deste, ficaram com maior propensão para o mal, tornou-se necessária a constituição da sociedade e das leis inerentes à mesma, para que todos ficassem sujeitos a prémio e/ou castigo dependendo da sua conduta civil[914]. Adverte ainda Gonzaga para um ponto importante nessa passagem do estado natural para o estado civil:

> "Depois de introduzida a divisão dos domínios, útil e necessária não só para se evitarem as desordens que se seguiram do direito que todos tinham a usarem da mesma cousa, mais ainda para se animarem os homens ao trabalho e cultura das terras, estimulados da natural e congênita ambição, que confusão

---

[907] *Ibidem*.

[908] Cf. *Ibidem*, p. 89.

[909] *Ibidem*, p. 90.

[910] Cf. *Ibidem*, pp. 91 ss.

[911] *Ibidem*, p. 91.

[912] Cf. *Ibidem*, pp. 95-96.

[913] *Ibidem*, p. 92. Gonzaga reitera esta ideia de igualdade quando trata mais à frente sobre a origem do poder (p. II, cap. 6.º): "Eu me persuado que ninguém o negue, pois, fazendo a Natureza iguais a todos, é necessário para reconhecermos mais superioridade a um do que aos outros confessarmos que Deus aprova e confirma o título por que damos a qualquer o poder de governar." *Ibidem*, pp. 100-101.

[914] Cf. *Ibidem*, p. 96.

não seria a do mundo, a não se introduzirem nêle as sociedades civis? O ambicioso não descansaria até não despojar aos outros do domínio dos seus bens, o preguiçoso só pretenderia sustentar-se à custa do trabalho alheio, enfim haveria entre todos uma funesta e sucessiva guerra, vendo-se uns com liberdade de roubarem, e constituídos na precisão de uma continuada defesa dos outros."[915]

Refletirá um pouco mais à frente na sua dissertação sobre o que são os bens e sobre a necessidade dos mesmos para a própria vida dos homens: "São os bens uma espécie de vida. Sem êles, sim, vivem os homens, mas reduzidos a mil calamidades e misérias, e a nossa natureza é tão inclinada a êles, que arriscamos por adquiri-los a própria vida."[916]

No seguimento do exposto, o nosso autor prossegue com a descrição da sociedade civil, tratando sobre o pacto de constituição da mesma, sobre as diferentes formas de governo, considerando a monarquia a melhor forma de governo, e dando a democracia como "a pior de todas"[917]. Reflete em seguida sobre o poder civil, as propriedades do império, as formas como este se adquire, e finaliza esta segunda parte dedicando um capítulo aos "direitos do sumo imperante"[918].

A teoria política defendida por Gonzaga na sua dissertação apresenta amplamente as características do poder que vinham sendo afirmadas pelas diretrizes pombalinas. Em traços largos podem ser apontados, a origem divina do poder civil, sendo que o povo não detém poder algum, detendo "sòmente a faculdade da eleição"[919], bem como "o direito de escolher o seu governo"[920]. Quanto às qualidades do supremo império, Gonzaga enumera-as em quatro pontos, sendo estes "o não reconhecer superioridade alguma"; "o não dar conta e razão de nada"; "o ser superior às suas próprias leis"; "o ser sagrado". Neste sentido, Gonzaga expressa a sua opinião contrária à dos monarcómanos, recusando o direito de resistência e de deposição real da parte do povo, sublinhando as consequências que daí adviriam,

---

[915] *Ibidem*, pp. 96-97.

[916] *Ibidem*, p. 115.

[917] *Ibidem*, p. 99.

[918] *Ibidem*, pp. 113 ss.

[919] *Ibidem*, p. 101.

[920] *Ibidem*.

caso se abraçasse essa via: "Viviríamos sempre em uma continuada discórdia, se por qualquer injustiça houvesse o povo de se armar contra o soberano para o castigar e depor."[921] O rei, tendo recebido o seu poder imediatamente de Deus e mediatamente do povo não reconhece a partir de então nenhum superior a não ser o próprio Deus, e ninguém o poderá depor, nem mesmo o Papa (uma vez que também não dependeu do Papa a sua eleição). Mesmo que pareça o rei obrar mal, este não pode ser julgado por ninguém, muito menos pelo povo: "A minha opinião é que o rei não pode ser de forma alguma subordinado ao povo; e por isso ainda que o rei governe mal e cometa algum delito, nem por isso o povo se pode armar de castigos contra êle. [...] Ao povo, depois que elegeu o monarca, já nada mais toca do que obedecer-lhe e respeitá-lo."[922] No entanto, ao rei não é lícito fazer tudo quanto lhe apetece – relembrando Gonzaga, neste passo, as doutrinas de Maquiavel[923]. Ao rei compete sempre obrar para o bem, pois foi nesse sentido que foi eleito por Deus. No caso de alguns que se assemelhem a tiranos, tratando o seu povo com hostilidade, Gonzaga sustenta-se em Heinécio: "Heinécio diz que ainda que a doutrina teórica seja que a êste se pode resistir, contudo quase que não pode ter exercício na praxe, pois como das acções do rei ninguém pode conhecer além de Deus, não pode haver quem julgue se ele verdadeiramente é inimigo da sociedade ou não é."[924] Neste sentido, também se fundamenta a quarta característica atribuída por Tomás António Gonzaga ao sumo império, o ser sagrado. No entanto, não deixa o autor de rematar esta parte da sua dissertação com uma questão que deixa em aberto, na sequência da sua recusa do regicídio contra um rei supostamente tirano: "Mas

---

[921] *Ibidem*, p. 103. António Gonzaga reafirma esta perpetiva mais à frente, quando trata do caso dos impérios adquiridos por ocupação, defendendo mesmo que no caso de ocupação de parte de um reino por um tirano, o povo deverá ficar sob as suas ordens, mesmo que o seu justo rei seja outro: "A administração de qualquer cousa incumbe ao que estiver de posse dela. Logo, enquanto o injusto conquistador estiver na posse do império, a êle é que incumbe a sua administração. Daqui se segue que, enquanto o povo estiver debaixo do jugo do tirano, não há de obedecer às leis do seu legítimo senhor, mas sim às daquele, não porque estejam por direito desobrigados do seu legítimo soberano, mas porque não estão no domínio dele, sim daquele. Além de que a sociedade não pode subsistir sem algum governo; logo, para o mesmo bem da sociedade, é necessário que o tirano mande o que é preciso e que o povo lhe obedeça." *Ibidem*, p. 112.

[922] *Ibidem*, p. 106.

[923] Cf. *Ibidem*.

[924] *Ibidem*, pp. 106-107.

que muito que não seja lícito ao vassalo o manchar as mãos na pessoa do soberano, quando o mesmo Deus quer que lhe tenhamos uma tal veneração e respeito que não nos atrevêssemos nem a maldizê-lo?"[925] Na verdade, será possível, em consciência, estar-se contra o rei? Ao manter esta questão em aberto, interpretamos que Gonzaga pretende aqui remeter afinal para aquela afirmação que fez anteriormente sobre a liberdade do homem no que respeita à sua vontade interior, aquela "que nem o mesmo Deus a poderá violentar"[926].

Gonzaga prossegue com a enumeração das divisões do império[927] e com os modos de aquisição do mesmo[928], sendo que, neste ponto, se coloca contra o império adquirido por guerra injusta, reforçando a liberdade e igualdade que assiste todos os homens:

> "Todos os homens são iguais e têm direito a que outro não os sujeite; por isso não basta sòmente o ânimo e a ocupação para sôbre êles se constituir um império. Segue-se logo que quem fizer uma guerra sem justa causa e ocupar o reino por meio dela, que êste não adquire mais direito nêle do que adquire o ladrão no adquirido, por meio dos seus roubos e violências."[929]

A Parte II conclui com um elenco dos "Direitos do Sumo Imperante", em que se observa a centralização dos três poderes no monarca[930], o direito de soberania

---

[925] *Ibidem*, p. 107.

[926] *Ibidem*, p. 32.

[927] Quanto à divisão, o império pode ser absoluto ou limitado; segundo Pufendorf e Grócio, também pode ser dividido em patrimonial ou usufructuário/fideicomissário; segundo Bohemero, sucessivo (regularmente ou irregularmente) ou eletivo. Cf. *Ibidem*, pp. 107-110.

[928] Quanto aos modos de aquisição, o império pode ser adquirido por eleição ou por ocupação. Cf. *Ibidem*, pp. 110-111.

[929] *Ibidem*, p. 111.

[930] Sobre o poder legislativo: "[...] o primeiro direito da majestade é o de poder mandar e proibir quanto julgar útil ou nocivo ao sossêgo e felicidade do seu povo." *Ibidem*, p. 113; sobre o poder executivo: "Pôsto assim que o soberano tem direito de pôr leis, havemos daqui deduzir que também o tem para taxar penas aos violadores delas [...]. Ora, sendo as penas o meio de se evitarem as culpas, constrangendo-se aos homens a conformarem-se as suas ações com as leis, quem poderá negar que o príncipe tem direito de as pôr a todos os transgressores das suas leis?" *Ibidem*, p. 114; sobre o poder judicial: "Depois de admitido que o soberano pode legislar e estabelecer penas aos transgressores das leis, havemos também conceder que êle tem o poder de conhecer e julgar das ações dos seus vas-

régia sobre a Igreja, enquanto ao seu corpo político[931], e o direito de poder fazer a guerra[932].

A terceira e última parte do *Tratado de Direito Natural* de Gonzaga trata "Do Direito, da Justiça e das Leis". Para a definição do conceito de Direito, alerta-se para diversas significações:

> "Esta palavra 'direito' tem várias significações. Toma-se por aquela faculdade natural que cada um tem para poder obrar ou não obrar. Toma-se por aquela autoridade e poder que a lei nos dá para podermos obrigar aos outros a que nos dêm ou nos façam certas cousas. Usurpa-se pela qualidade moral pela qual rectamente ou possuímos as cousas ou dominamos as pessoas. Toma-se pela mesma sentença do juiz; enfim, em muitos e em mui diversos sentidos. Mas a sua própria e genuína significação é uma colecção de leis homogêneas, v.g., Direito Natural, a colecção de tôdas as leis que provêm da natureza civil, as de tôdas as que deram os legisladores cada um em seu reino, e vulgarmente as do Império Romano."[933]

---

salos." *Ibidem*, p. 116. Quanto ao poder judicial, sublinhamos que Gonzaga, apesar de defender que "o poder de julgar está todo nos soberanos", ressalva que o mesmo deve recorrer aos ofícios de um corpo de juízes: "Os soberanos porém não podiam exercitar o ofício de julgadores e ao mesmo tempo cuidar dos interesses da sociedade. O cuidado dos interesses públicos de um reino inda não cabe na esfera de um só homem." *Ibidem*. Com respeito ao poder executivo, salientamos das palavras de Gonzaga o poder que o monarca detém de espoliar dos seus bens os vassalos, caso o julgue adequado como pena a exercer para o bem da sociedade. Gonzaga aponta também como castigo a pena última, nos seguintes termos: "Mas parece que não se deve conceder aos soberanos o poder sobre a vida dos vassalos. Quem duvida que os monarcas se fizeram para a conservação dos povos? Logo, parece que não devemos dar o poder de destruir a quem só foi eleito para conservar. Porém se responde que o objecto principal do rei é o bem da sociedade; por isso não se deve conservar um indivíduo dela com prejuízo do todo. Assim como a medicina, que tem por objecto a conservação do corpo, manda contudo que se corte a parte que se corrompe, por não danificar as outras, assim também a mesma lei da conservação manda que o soberano corte e separe da sociedade aquêles membros que houverem de servir de prejuízo e destruição aos outros." *Ibidem*, pp. 115-116.

[931] Gonzaga assinala do seguinte modo esta necessidade: "Do que se segue que nenhumas bulas, nenhuns breves, nenhumas constituições ou decretos, já dos romanos Pontífices, já dos Concílios, terão vigor, enquanto não tiverem o beneplácito do rei." *Ibidem*, p. 118.

[932] *Ibidem*, p. 119.

[933] *Ibidem*, p. 120.

Partindo da divisão proposta por Ulpiano quanto ao Direito, segundo a qual se pode dividir este ramo do conhecimento em Direito Natural, Direito das Gentes e Direito Civil, Gonzaga discorda com esta divisão, primeiramente advertindo que Direito Natural e Direito das Gentes é o mesmo direito, que Deus deu aos homens por meio da razão[934]; em seguida recusando tantas distinções e afirmando o seguinte:

> "Todo o direito ou é natural ou é positivo. O direito, como produz obrigação, há de provir de um superior. As gentes são tôdas iguais, e o que umas constituíram não pode fazer direito para as outras. Daqui deduzo que ou o que as gentes seguem é conforme à natureza racional e exigido pelas necessidades humanas, e então é direito da Natureza, ou que são disposições arbitrárias dos primeiros homens, e então não são outra cousa mais do que um direito civil, seguido e abraçado igualmente por diversos povos."[935]

De acordo com esta divisão bifronte do Direito, advogada por Gonzaga, em Direito Natural e Direito Positivo, passa o autor a fazer a sua divisão do Direito Natural em positivo ou permissivo: positivo, aquele "que proíba ou que mande"[936]; permissivo, aquele "que conceda"[937]. Heinécio terá dividido o Direito Natural em absoluto e hipotético, no entanto, e ainda que Gonzaga tenha clara preferência por este teórico em diversos passos da sua exposição (como de resto já fomos acompanhando acima), o nosso autor não hesita em contrariar neste ponto a doutrina daquele célebre jurista, argumentando do seguinte modo:

> "Perdoe a autoridade de tão grande mestre: não há preceito algum de Direito Natural que seja hipotético. O furto sempre foi absoluto e independente da divisão dos domínios. Deus deu a todos os homens a liberdade e direito para poderem ocupar aquêles frutos que lhe fôssem necessários para a sua conservação. Quem tem o poder de ocupar também tem o poder de reter. Ora su-

---

[934] Gonzaga refere da impossibilidade, ou quase, de se negar este aspecto do Direito Natural: "Só quem for ímpio poderá negar que o Direito Natural não é aquêle que Deus infundiu a todos por meio do discurso ou que a religião para com Deus e outros semelhantes preceitos que se atribuem ao direito das gentes não provêm a todos por meio do discurso da razão." *Ibidem*, p. 121.

[935] *Ibidem*.

[936] *Ibidem*, p. 122.

[937] *Ibidem*.

ponhamos que eu, no estado natural, ocupava os frutos de ũa árvore para a minha sustentação. Não me faria injúria aquêle que me proibisse do domínio deles? Não estaria obrigado a procurar outros, para me ressarcir o incômodo e prejuízo que me resul-//tasse de semelhante furto? Eu estou certo que sim, pois dando-me Deus o direito de reter, todo aquêle que me tirasse a posse do que eu retinha, quebrava o meu direito, e todo o que ofende o direito dos outros fica obrigado a todo o dano que resultar da sua acção. Logo, no estado da Natureza, antes das divisões dos domínios, havia o preceito do furto e já por conseqüência fica não sendo hipotético, como dependente de algum facto humano; de que se segue que a divisão dos domínios não deu causa ou nova matéria para o preceito do furto, mas sòmente uma simples extensão."[938]

Gonzaga prossegue com as diversas divisões do direito positivo, "que é o que provém da simples vontade do legislador"[939], e retoma à questão do Direito Natural, por via de Ulpiano, que volta a combater:

"Temos visto as divisões do direito. Vamos a examinar as palavras de Ulpiano de que se podem tirar algumas palavras sumamente perigosas. Êle diz que o Direito Natural é o que a Natureza ensinou a todos os animais. Para qualquer conhecer que esta proposição é mui alheia da verdade, não carece de mais ciência do que a pouca que podem dar as simples luzes da razão. Dela se pode tirar que há um direito comum aos homens e aos brutos, o que não se pode admitir sem absurdo grande. Todo o direito supõe obrigação, toda a obrigação discurso e liberdade. E que absurdo não se segue de admitirmos aos brutos a liberdade e o discurso? Nós nos poderemos depois livrar da inadmissível consequência de os julgarmos capazes do mérito ou demérito. É verdade que os homens praticam muitas acções que as feras também executam; sim, elas se conservam, elas alimentam os filhos, o que nós fazemos igualmente; mas sempre devemos advertir que entre as acções delas e as nossas há esta grande diferença: que elas tudo quanto executam é por uma simples inclinação da natureza, e nós por obrigação e por direito."[940]

---

[938] *Ibidem*, pp. 122-123.

[939] *Ibidem*, p. 123.

[940] *Ibidem*, pp. 123-124.

Prossegue com a reflexão sobre se as coisas que são proibidas ou mandadas por Direito Natural são assim porque Deus as considera boas ou más, ou se estas são apenas boas ou más porque Deus as proibiu ou mandou. Afirma que a maldade ou a bondade das coisas provêm da sua proibição ou aceitação, nos seguintes termos:

> "Eu confesso que acho fôrça grande neste seu fundamento. Assim digo que a maldade e a bondade dos actos proibidos ou mandados por Direito Natural provêm só da proibição ou mandado de Deus. Pois além dêste, não havemos pôr outra regra da bondade ou da maldade. Daqui tiro que as cousas proibidas por Direito Natural não são proibidas por Deus porque são más, porém que são más porque são proibidas, pois que a maldade só pode provir da proibição. A diferença que vai do Direito Natural ao positivo é que o positivo é meramente arbitrário e o natural não, porque Deus, sendo um ente sumamente santo, há-de proibir o que não fôr concernente à natureza do seu criado."[941]

Depois disto, alonga-se Gonzaga na explicação do conceito de justiça, avançando desde logo com a célebre definição de Justiniano, de acordo com o qual a justiça "é uma constante e perpétua vontade de dar a cada um o que é seu".[942] De entre as diferentes divisões dadas à justiça por diversos autores, Gonzaga inclina-se para a divisão dada por Grócio. Este autor divide a justiça em *expletrice* e *atributrice*. Gonzaga alinha com esta proposta, uma vez que "há um direito que obriga necessidade, e outro não."[943] Prossegue com o seguinte exemplo: "O direito de ressarcir o dano é perfeito, pois me põe uma obrigação rigorosa de o ressarcir e dá direito à pessoa ofendida para que possa exigir de mim a sua satisfação. O direito de remediar ao pobre é imperfeito, pois não só me não põe obrigação rigorosa de o remediar, mas nem dá direito a êle para que exija de mim que o socorra."[944] No seguimento, Gonzaga realça ainda, de acordo com S. Tomás, as partes integrantes da justiça, que são

---

[941] *Ibidem*, pp. 124-125.

[942] *Ibidem*, p. 125.

[943] *Ibidem*, p. 126.

[944] *Ibidem*.

"fugir do mal e fazer o bem"[945], e as potenciais, que serão a religião, a piedade, a observância, a verdade, a graça, o castigo, a liberalidade, a amizade[946].

Passando do conceito de Justiça ao conceito de Lei, Tomás António Gonzaga prossegue, na sua leitura sobre as diversas linhas do Direito Natural, com uma definição clara desta última. Abrindo o cap. 20.º, intitulado "Das Leis em Geral", com a renovada refutação daquela célebre tirada de Grócio de que o Direito Natural existiria ainda que Deus não existisse (aqui com relação à ideia de que pudesse existir justiça e injustiça antes de definida uma lei), o nosso autor apropria-se da autoridade de Heinécio para avançar com a seguinte definição de Lei: "Desprezada pois a definição de Grócio[947], transcrevemos a de Heinécio: 'a lei é uma regra dos actos morais prescrita pelo superior aos súbditos para os obrigar a comporem conforme ela as suas acções'."[948] Avança depois com os diversos tipos de lei, dividida entre lei perceptiva e lei permissiva, entre lei divina e lei humana. Explana também a diferenciação entre lei e conselho, sendo a lei seguida de prémio e castigo, e o conselho não, ao mesmo tempo também que a primeira obriga e o segundo não[949]. Segue-se também a diferenciação entre lei e privilégio, lei e pacto, e lei e direito: "Distingue-se a lei do privilégio, porque ainda que o privilégio seja uma lei, é contudo uma lei particular e esta um preceito universal. Distingue-se do pacto porque êste carece do consentimento de todos os contraentes e a lei sòmente da vontade do superior. Distingue-se enfim do direito, enquanto é uma faculdade que compete à pessoa para poder obrar ou não obrar, porque o direito faculta ao homem o poder obrar, a lei restringe aquela liberdade natural e lhe põe necessidade. Daqui vem que pode qualquer renunciar o seu direito mas não a lei."[950]

Enumera e define Gonzaga a partir de então os diversos requisitos da lei: honesta, não ofensiva, possível, perpétua, feita pelo sumo poder, promulgada, clara e apropriada, que tenha futuro[951]. Carece sempre a lei da obrigatoriedade de ade-

---

[945] *Ibidem*, p. 127.

[946] Cf. *ibidem*.

[947] Grócio define a lei como "uma regra dos actos morais que obriga ao que é justo".

[948] Cf. *ibidem*, p. 129.

[949] *Ibidem*.

[950] *Ibidem*, p. 130.

[951] *Ibidem*, pp. 130-133.

quação à mesma, pelo que Gonzaga avança com a definição de obrigação a partir de Heinécio: "necessidade moral que obriga aos homens ou a darem ou a sofrerem ou a fazerem alguma cousa"[952]. Refere-se ainda a divisão da obrigação em dois tipos: obrigação interna e obrigação externa. Notifica Gonzaga de que, apesar de ambas as obrigações provirem na verdade da lei, que é sempre externa, quanto à obrigação que se diz interna ela assim se designa por obrigar "no fôro da consciência"[953]; a obrigação externa "só provém do mêdo e receio do castigo"[954].

No seguimento desta distinção, refere aquela proposição de Hobbes, em conforme "o direito de mandar nascia tão sòmente do poder irresistível"[955]. Considerando esta uma opinião "bem nociva à sociedade"[956], uma vez que desta poderia entender-se, em último caso, que um ladrão nos poderia dominar, afirma Gonzaga que nem mesmo a excelência deverá ser também razão para exercer esse poder irresistível:

> "Sim, nós vemos que à vista do lôbo se vale o fraco cachorrinho do amparo do senhor, mas daqui não segue que o douto e valente tenham jus para poderem dominar os outros, mas só sim um direito imperfeito para deverem ser preferidos aos outros na eleição do govêrno. Os verdadeiros princípios pois porque alguém pode exigir a obediência dos mais são a dependência em razão da essência, qual é a que tem do seu criador o ente criado, e entre iguais o pacto e a voluntária sujeição daqueles de quem a obediência se pertende."[957]

Termina o capítulo das leis em geral com um apontamento sobre a tipologia das penas a aplicar nos casos em que a lei não seja seguida.

Prossegue Gonzaga com um capítulo intitulado "Das Leis em Particular", em que nos dá definições de Lei eterna, lei natural, lei positiva divina, leis eclesiásticas, lei civil. Merece a pena transcrevermos uma vez mais a voz de Gonzaga, agora para a sua definição de lei eterna: "Lei eterna, tomada no sentido lato, é a suma razão com que Deus governa tudo; tomada no seu sentido estrito, é uma ordenação da

---

[952] *Ibidem*, p. 133.

[953] *Ibidem*.

[954] *Ibidem*.

[955] *Ibidem*.

[956] *Ibidem*, p. 134.

[957] *Ibidem*.

vontade de Deus, pela qual êle *ab aeterno* determinou que haviam obrar as criaturas racionais as cousas necessárias para viverem conforme a natureza racional. S. Agostinho diz que ela é a vontade de Deus, que manda que se guarde a ordem natural e proíbe que ela se altere. Esta lei é a fonte de tôdas as mais e a primeira regra das acções humanas."[958] Continua Gonzaga com o tema, referindo e definindo igualmente o conceito de lei natural: "A lei natural não é outra coisa mais do que a lei divina, participada à criatura por meio da razão, que manda que se faça o necessário para se viver conforme a natureza racional, como racional, e proíbe que se execute o que é conveniente à mesma natureza racional, como racional."[959] De acordo com Gonzaga, e apoiando-se em S. Tomás, Ambrósio e Agostinho, a primeira propriedade que deve ser atribuída à lei natural "é que dos preceitos primários dela não pode haver ignorância que invencível seja.[960]" Gonzaga utiliza o conceito da ignorância invencível do seguinte modo: "Que ignorância invencível pois poderemos nós conceder em uma matéria e notícia que Deus infunde a todos por meio da razão? Só poderemos supor assim, se dissermos que a razão não é igual a todos e que participando Deus esta lei aos homens, como meio para os conduzir à felicidade eterna, não a participa a todos sem diferença alguma, proposição ímpia, pois que dela se segue que então não dá Deus a todos os meios necessários para conseguirem a eterna salvação."[961] Sobre a segunda propriedade da lei natural, refere que é o ser imutável, uma vez que não pode passar a ser nem inútil, nem nociva, uma vez que "não manda senão o que é conveniente ao estado da natureza racional. A natureza racional não pode sentir alteração alguma."[962] Nem mesmo Deus poderá mudar esta Santa lei:

> "Sendo pois o Direito Natural em tudo justo, em tudo santo, é bem certo que Deus não o pode mudar, pois que êle não pode querer cousa que não seja a mais perfeita, nem tão pouco, reprovar o que uma vez aprovou, pois que isto

---

[958] *Ibidem*, p. 135.

[959] *Ibidem*.

[960] *Ibidem*, p. 136.

[961] *Ibidem*.

[962] *Ibidem*.

argúe arrependimento e este a ignorância e a imperfeição, o que sem uma grande impiedade não lhe podemos considerar."[963]

Gonzaga avança, porém, com a objeção de que sendo Deus omnipotente, poderia alterar esta lei, no entanto, sendo um ente perfeito, não irá querer obrar contra essa infinita perfeição, ainda que por vezes pareça, como no caso em que alguém mata a outrem por mandato de Deus, como foi o caso do sacrifício de Isaac pelo seu pai, Abraão. Defende Gonzaga estes casos, salvaguardando o homicídio por mandato divino: "A lei natural proíbe tão sòmente o homicídio; o homicídio é matar o homem a outro sem justo fundamento. Tôdas as vezes pois que alguém mata por mandado de Deus não é homicida. Deus é senhor absoluto das nossas vidas; pode-as tirar tôdas as vezes que muito lhe parecer, e isto não é só per si, mas usando de qualquer homem para instrumento."[964] Expõe em seguida os moldes da lei positiva divina, que pode ser dividida em lei velha, a que Deus atribuiu aos hebreus, e lei nova (também denominada "lei da graça"), aquela ensinada a Cristo[965]; das leis eclesiásticas, universais ou particulares, escritas ou não escritas[966]; da lei civil, que, a partir de Grócio, Gonzaga compara à alma de um corpo: "A lei civil a respeito da sociedade é como a alma de um corpo, que faltando, morre."[967]

Sob a dependência da lei civil, Gonzaga reincide sobre a diferenciação entre obrigação interna (dada na consciência) e obrigação externa (que gera o temor e o receio das penas devidas), explorando agora se as leis civis obrigam no fôro interno. De modo claro, declara:

> "Longe de nós a doutrina dos casuístas que o negam. A lei natural obriga a obedecermos a todos que nos forem superiores. A lei da Natureza obriga no fôro interno; logo, temos a obrigação interna de obedecermos ao soberano como nosso superior. Quem quebra o direito de outro fica obrigado no fôro interno, quem desobedece ao rei quebra o direito dêle. Logo, fica culpado no fôro interno. Além de que a boa razão obriga e pede que as leis obriguem no

---

[963] *Ibidem*, p. 136-137.

[964] *Ibidem*, p. 137.

[965] *Ibidem*.

[966] *Ibidem*, p. 138.

[967] *Ibidem*, p. 139.

fôro da consciência. Que desordem seria a da República, se as leis dela não obrigassem aos seus indivíduos mais do que no fôro externo? Quem perdesse o terror ao castigo poderia executar quanto lhe parecesse. Quem as pudesse iludir ocultamente ficava absolvido da sua obrigação. Esta péssima doutrina não merece outro nome mais do que o de 'peste da sociedade e mãe dos insultos e delitos'."[968]

Daqui decorre a necessidade de todos os vassalos se acomodarem à lei civil estabelecida pelo rei, sob pena de ficarem merecedores de maiores ou menores penas por ele postas, sendo aquela obrigação de se subordinarem ao rei uma obrigação de Direito Natural. Neste sentido, a partir do momento em que "consente no império", o povo deve acomodar-se às leis postas pelo soberano, tendo em conta o seguinte: 1) "A obrigação de se obedecer nasce da superioridade de quem manda e não do consentimento do súbdito."; 2) "A lei de nenhũa forma carece da aceitação do povo.", uma vez que "A lei depende da vontade do legislador."[969] Estas são as linhas gerais com que Gonzaga afere da necessidade das obrigações da parte dos vassalos perante as leis postas pelo rei. E quanto ao soberano perante as suas próprias leis? Diz-nos: "Que o príncipe não é pròpriamente obrigado e sujeito a elas o mostra a razão, pois que implica que êle seja sujeito às mesmas leis a que fica superior. Sendo a natureza da lei o obrigar, ninguém pode estar sujeito à sua própria lei, pois que ninguém se pode obrigar a si próprio."[970] No entanto, ressalva-se que "a razão natural pede que o soberano observe as suas próprias leis, pois é sumamente útil e justo que a parte convenha com o seu todo."[971]

O *Tratado* encerra com um título dedicado à interpretação da lei, que pode ser autêntica, doutrinal ou usual; pode também ser extensiva, restritiva ou declaratória. Dá Gonzaga conta destes diversos modos de interpretar a lei, passando também, no caso da interpretação restritiva, pela definição de equidade, que "é uma espécie de interpretação restrictiva de que temos necessidade de usar tôdas as vezes que, de executarmos o rigor da lei, se seguir algũa injustiça. [...] Esta interpretação é um acto de perfeita justiça. Esta não consente que se castigue ao réu mais do que pede

[968] *Ibidem*, p. 140.

[969] *Ibidem*, p. 142.

[970] *Ibidem*, pp. 143-144.

[971] *Ibidem*, p. 144.

a malícia da sua acção; por isso lhe chamamos equidade, isto é 'justo'."[972] Fora das competências dos magistrados encontram-se modos diversos de execução da lei que apenas poderão ser comandados pelo rei. Uma delas é o privilégio, lei privada, que "é uma faculdade constante concedida pelo monarca para se fazer alguma cousa já contra, já além da lei."[973] Esta faculdade pode ser atribuída igualmente fora dos seus domínios pelo rei, como no caso de privilégios atribuídos aos estrangeiros nos domínios do império. Conclui com a explicação de *costume*, que "não é outra cousa mais do que ũa freqüência de actos externos feitos ao menos pela maior parte da sociedade"[974]; de *dispensa*, que "é ũa relaxação da lei para certo caso"; de derrogação e abrogação, sendo que a primeira "é ũa revogação de parte da lei", e a segunda "é revogação de toda ela"[975].

À semelhança do *Tratado de Direito Natural* de Gonzaga, o *Código de Jurisprudência Natural do Género Humano*, da autoria de António Barreto e Aragão[976], terá sido outro trabalho escrito à época que procurou dissertar sobre o domínio do Direito Natural acomodando-o à realidade portuguesa e, de acordo com António

---

[972] *Ibidem*, p. 147.

[973] *Ibidem*, p. 148.

[974] *Ibidem*, p. 149.

[975] *Ibidem*, p. 150.

[976] A. B. Aragão, *Código de Jurisprudência Natural do Género Humano (1772-1777)*, Pref. António Braz Teixeira, Transcrição e Notas de António Paulo Dias de Oliveira, Lisboa-Linda-a-Velha: MIL Movimento Internacional Lusófono/DG Edições, 2017. Antes deste *Código*, Barreto e Aragão terá sido autor de uma obra publicada em 1771 e intitulada *Historia da Jurisprudencia Natural desde a sua Origem até aos seus progressos, perfeição, e estado actual..., composta por Antonio Barnabé de Elescano Barreto e Aragam*. Segundo Cabral de Moncada, trata-se de "publicação sem qualquer valor científico". Cf. L. C. Moncada, *Subsídios...*, *op. cit.*, p. 28, n. 2. De acordo com o *DBP* – Inocêncio (I, 95; VIII, 98-99), Barreto e Aragão professou como cavaleiro a Ordem de Cristo, foi juiz em Santarém e auditor do Regimento de Cavalaria em Castelo Branco. Entre as obras que lhe são atribuídas, menciona-se a edição do *Demétrio Moderno, ou o Bibliographo Juridico Portuguez*. Ainda de acordo com o *DBP* – Inocêncio, Aragão tê-lo-á apresentado à Mesa Censória, que lhe recusou diversas passagens. Não obstante, editou-se a obra sem atender aos reparos exigidos, sendo que, por edital de 1 de março de 1781, viria a ser proibida. Consequentemente, Aragão terá ainda sido suspenso das suas funções de magistrado durante algum tempo. Cf. [Antonio Barnabé de Elescano Barreto e Aragão], *Demetrio Moderno Ou O Bibliografo Juridico Portuguez.*, Lisboa: Na Officina de Lino da Silva Godinho, 1781.

Braz Teixeira, "com um intento prático-pedagógico semelhante"[977]. Este original, que também se encontrou inédito até há pouco tempo[978], não revela a acuidade do trabalho de Gonzaga no que respeita à sua composição geral, estrutura, conteúdos, e mesmo à sua correção linguística[979], mas constitui semelhante exemplo de um escrito coetâneo acerca da temática, em que se percebem as tensões entre a emergente doutrina do Direito Natural e a persistência da tradição absolutizante do régio poder.

A supremacia do Direito Natural, "Espírito, e recta Razão do mesmo DEUS"[980], garante de todo o quadro universal, natural e político, é pedra de toque da obra de Barreto e Aragão. O nosso autor abre o primeiro capítulo com a seguinte definição de Direito Natural:

> "Um direito tão antigo como o género humano, que nasceu com ele, que é a recta razão do mesmo Deus que desde a sua origem não tem outro livro senão os espíritos, e corações, que sendo Divino, eterno, governa o Universo com a sua sabedoria: um direito, digo, fundamento de todos os outros, como provam em particular os preceitos da Religião revelada, que é o espírito do mesmo Deus, Sábio, Omnisciente, todo poderoso tem já arrogado a si tantas definições, quantas são as Ideias, as invenções, e os sentimentos desta justiça e Jurisprudência Natural.

---

[977] A. B. Teixeira, *História...*, *op. cit.*, p. 81.

[978] Anteriormente, António Paulo Dias de Oliveira transcrevera em tese de mestrado, como anexo, o manuscrito de Aragão, que se encontra no Arquivo Distrital de Évora, CXII/1-16. Cf. A. P. D. Oliveira, *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer Neto Paiva: Contributo para a História da Filosofia do Direito em Portugal no Século XIX*, Dissertação de Mestrado, FCSH-UNL, 1997.

[979] O trabalho não encontra um equilíbrio em extensão e cuidado linguístico entre as suas diversas partes. Encontram-se bastantes erros ortográficos, sintáticos, de pontuação, bem como entendemos que se trata de um manuscrito pouco cuidado pela parte do seu autor. A estrutura da obra apresenta sete livros, com um total de 55 capítulos, sendo que alguns livros têm uma extensão consideravelmente superior a outros (*e.g.* o liv. 2 apresenta apenas um capítulo, contra o liv. 5, com 24 caps.). Não obstante, António Braz Teixeira, no "Prefácio" à recente edição, considera-a "obra completa e acabada, sintética e breve". A. B. Aragão, *Código...*, *op. cit.*, p. 7.

[980] *Ibidem*, p. 11. Destaque no original.

> Este Direito não é outra coisa mais do que um preceito e Lei da Natureza, e seu Autor, promulgada pela razão do género humano para se dar a cada um o que é seu, a Deus o que é de Deus, e aos homens o que é dos homens."[981]

O Direito Natural chega, portanto, ao conhecimento dos homens sob a forma de Lei da Natureza, emanada diretamente do próprio Deus e veiculada ao género humano por via da faculdade da razão, que permite a todos os homens, sem exceção, reconhecerem o sentido da justiça, de dar a cada um aquilo que é seu, bem como "[...] a Deus o que é de Deus, e aos homens o que é dos homens."[982] Por via do espírito, qualquer elemento constituinte do género humano reconhece o sentido do Direito Natural:

> "O Espírito humano, digo o homem tem uma Jurisprudência, a lei que regula as suas acções, escrita não em papel, não em bronze, não em mármore, nem sobre os monumentos, que o tempo aniquila, mas sim no seu coração gravada, pela pena do seu criador. Ali é que a lei Natural escrita com caracteres inteligíveis aos homens de todos os Países, e de todas as Religiões do mundo. A razão é uma só no Universo e ela não existe nem no tempo nem em lugar, a mesma que é em Portugal, em França, Nápoles é na China: se a mesma que foi ontem, será sempre e a mesma em todos os séculos, em todos os países."[983]

O Direito Natural não sendo, portanto, direito positivo, com leis diversas de sociedade para sociedade, entende-o Aragão como "lei de uma Sociedade Geral, digo do Género Humano."[984] Por tal, afirma Aragão: "Tudo o que é contrário ao Direito Natural é nulo."[985] A par deste princípio, a lei natural encontra o seu princípio geral, "o Império da razão"[986], que se desdobra em três princípios gerais puros: "[...] o amor de Deus, o amor próprio, e do Próximo."[987] Aragão alinha com Grócio

---

[981] *Ibidem*, p. 13.

[982] *Ibidem*.

[983] *Ibidem*.

[984] *Ibidem*.

[985] *Ibidem*, p. 14.

[986] *Ibidem*.

[987] *Ibidem*.

na escolha da Razão como primeiro Princípio da Lei Natural, contra as escolhas de outros renomados autores: Hobbes defende que é a própria conservação, Thomasius a própria felicidade, Pufendorf a socialidade, Valentino Alberto a imagem de Deus, Cocceio a vontade divina, entre outros[988]. No entanto, apesar de alinhar com Grócio no sentido racionalizante do princípio do Direito Natural, Aragão deixa claro o fundamento último na autoridade de Deus:

> "O Princípio Geral da Lei Natural, é que a Razão deve ser a nossa guia: ela é que nos governa e as paixões não podem ser efectuadas, sem usurparem o legítimo Império, que ela tem sobre os Espíritos. Eles estão reunidos com as leis naturais tendendo para a sua observância com a obrigação interna e externa, que compreende a autoridade de Deus, que quer que os homens as observem."[989]

Aragão parte da natureza humana para justificar a Lei Natural dada aos homens pela via da razão, a qual é prova da existência do Direito Natural, de que decorre a lei moral que dirige os homens para as suas ações:

> "Todo o direito tomado por um Código de Leis decide a moralidade das acções, e toda a lei Moral, tem por objecto a conduta dos seres livres, e racionais. A Lei Natural é tão antiga como o género humano, e a ideia destas leis é incontestavelmente relativa à Natureza do homem; quer dizer, ela se caracteriza com a essência, com as faculdades, e constituição das suas partes. Com efeito as Leis Naturais são umas reflexões feitas sobre a natureza do homem, sua constituição, suas relações e diferentes estados, que daqui nascem.
> Daqui se segue, que o homem tem necessidade de algumas regras de conduta, que possam ensinar-lhe a dirigi-los conformemente. Isto são as regras da direcção da nossa conduta, estes os meios da felicidade humana, a que chamam Leis Naturais. E a observância destas leis por si só pode procurar-nos a felicidade, a que totalmente aspira a humanidade."[990]

Aragão lapidarmente acrescenta mais à frente, com referência à natureza humana: "A Natureza do homem tem sido, deixe-me assim dizer, o primeiro Juriscon-

---

[988] Cf. *Ibidem*.

[989] *Ibidem*, p. 15.

[990] *Ibidem*.

sulto do Direito Natural. Os Princípios desta Ciência, e humanidade são os mesmos."[991] E neste sentido, sendo Deus o autor do Direito Natural e tendo-o transmitido aos homens por via do Decálogo, "compêndio do Direito Natural"[992], as Leis Naturais que regem o homem na sua conduta moral foram e são as mesmas em toda a parte e em todos os tempos. Caldeus, Egípcios, Chinas, Gregos, Romanos, ou mesmo os Scythos, "ainda que povos menos instruídos"[993], todos tiveram conhecimento do Direito Natural.

Neste sentido, o incumprimento das leis naturais, veiculadas aos homens pela faculdade da razão, violentam o Direito Natural. Este incumprimento perante o Direito Natural provoca "em si também por uma série natural, e desassossego da consciência (?), a perturbação, a corrupção, a desordem das suas faculdades, pelo contrário a observância destas leis faz nascer em nós uma satisfação interior da nossa conduta, uma tranquilidade d'alma, recompensa certa de uma vida virtuosa; e em fim uma generosidade, que companha a boa consciência."[994] Neste sentido, a consciência humana, para Aragão, manifesta-se de acordo com a adequação das ações de cada sujeito aos princípios da moral deduzida das leis naturais decorrentes do Direito Natural. Logo, o não cumprimento das obrigações prescritas pelas leis naturais resulta no oposto ao caminho de virtude e felicidade que Deus requer para o género humano: "Porque a obrigação primitiva destas leis é uma obrigação interna, fundada sobre o que a sua observância conduz à felicidade: ser feliz sem obedecer aos inalteráveis Decretos de Deus promulgados pela Razão, é tão impossível, como é o ser homem sem ter essência."[995] Sobre a importância do Direito Natural, conclui Aragão o cap. 3 ("Da necessidade, utilidade e excelência do Direito Natural") do seu *Código*, legitimando a suma utilidade daquele:

> "Esta ciência é útil, necessária em todo o género de vida, e pela sua excelência se faz, recomendável e digna das tribunas, da Toga, da Loriga, da pena, e da espada, envolvendo as causas das Gentes, dos Soberanos, dos Príncipes, e Re-

---

[991] *Ibidem*, p. 16.

[992] *Ibidem*.

[993] *Ibidem*, p. 18.

[994] *Ibidem*.

[995] *Ibidem*, pp. 18-19.

públicas, tendo por AUTOR O legislador do Género Humano, e por objecto a felicidade de todos os homens."[996]

No entanto, apesar do conhecimento do Direito Natural desde a mais remota Antiguidade e da existência da lei natural desde o nascimento do género humano, alguns autores houve que o negaram, denominados por Aragão de "Incrédulos", como sendo Arquelau, Aristipo, ou Pirro e Carnéades, estes dois últimos dizendo que o Direito Natural "era uma quimera"[997]. A estes, junta Espinosa, que copiara "fiel"[998] o que Carneades ensinara. Outros houve, que apesar de não negarem o Direito Natural o interpretaram de maneira diversa do seu sentido verdadeiro. A estes chama Aragão de "Hereges"[999].

Barreto e Aragão, também na linha de Gonzaga, confirma o entendimento de um Direito Natural em última instância decorrente de Deus. Ambos os autores, que escreveram os seus tratados após a implementação da reforma pombalina do ensino, inscrevem-se numa linha de pensamento grata ao poder político e doutrinário coevo, que ganhara agora também a sua legitimidade nos campos jurídico e pedagógico. Isabel Banond integra estes dois contributos num contexto que denomina de "sequelas da reforma pombalina da universidade"[1000]. Na verdade, a estudiosa refere também, antes destes e inseridos no contexto de pré-reforma, duas figuras incontornáveis do iluminismo português que, de forma algo ousada, se referem ao Direito Natural como independente de uma leitura a culminar no necessário enquadramento de Deus. São eles Ribeiro Sanches e Verney. Aquele, ilustra-nos em poucas linhas Isabel Banond, com palavras corajosas à época enuncia um direito natural "de características eminentemente racionais e laicas". Este considera o Direito Natural como parte fundamental da ética e independente de uma leitura teológica, pelo que também advoga uma semelhante perspetiva racionalizante perseguida por Sanches[1001]. Na verdade, esta leitura em torno da cisão profunda ope-

---

[996] *Ibidem*, p. 19. Destaque no original.

[997] *Ibidem*.

[998] *Ibidem*, p. 20.

[999] *Ibidem*.

[1000] I. Banond, *História das Ideias Políticas*, *op. cit.*, 217.

[1001] Cf. *ibidem*, pp. 216-217.

rada no enquadramento universitário sugere, do nosso ponto de vista, o recuo de uma afirmação do direito natural imbuído de entusiasmo racionalista e o regresso à sua legitimação teológica no palco doutrinal.

Ainda que sendo verdade que os dois textos que analisámos anteriormente tivessem restado inéditos até à atualidade, eles não deixam de refletir o espírito da reforma dos estudos e o enquadramento ideológico que a moveu e que oficialmente se instalou. Restará saber se os seus lídimos autores perfilhavam inteiramente as ideias que promoveram na escrita, ou se, subjacente a esta, outros ideais também os moveram. Esta questão surge em particular pelo exemplo de Gonzaga, cujo percurso dissonante com o regime haveria de ganhar laivos liberalizantes desde o Brasil.

2.4. Uma chave de entendimento universal dirigida pela razão

> Vimos como o apelo para um direito único, certo, claro, universal, repassava a ideologia burguesa.
> Tal direito só podia provir duma fonte tão perene e necessária como a 'natureza', mas tal fonte, sendo perene e necessária, é também uma fonte dócil, capaz de produzir à medida dos desejos. Por isso é que o 'direito natural' – das ewige Naturrecht, como já lhe chamaram – reaparece constantemente no curso da história das ideias sociais, sempre remoçado e correspondente aos anseios dos homens. Talvez ele não seja 'natural', talvez nem seja 'direito', mas é com certeza um outro nome da esperança e da fé humanas numa comunidade mais justa. ANTÓNIO MANUEL HESPANHA[1002]

As profundas transformações em curso, políticas, religiosas, económicas, sociais, culturais, que proporcionaram o novo modo de compreender a realidade inaugurada no pleno coração das Luzes, deixariam a sua marca indelével num dos campos de maior influência para a vida dos homens e dos povos: o campo do Direito[1003]. Essa mudança paradigmática que se legitimava no período iluminista lançava as suas raízes em contexto seiscentista, como testifica Pedro Barbas Homem: "Assim,

---

[1002] A. M. Hespanha, "Prática Social...", *loc. cit.*, p. 22.

[1003] Sobre as amplas e fundamentais transformações operadas no campo do Direito na época das Luzes, veja-se Maria Rosa di Simone, "Valores, ideas, lenguages – Derecho", *in* V. Ferrone, D. Roche (eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 123 ss.

o pensamento jusnaturalista vem a produzir desde o século XVII uma profunda transformação da ideia de Direito, que procura construir a partir da natureza de homem. Em Grócio e Pufendorf esta era a via possível, uma vez demonstrada a impossibilidade de conhecer ou construir o Direito Natural a partir das autoridades, mesmo das Sagradas Escrituras."[1004] No entanto, esta decisiva mudança de paradigma no mundo da jurisprudência formalizava-se, mas não viria a efetuar-se imediatamente na prática, pelo menos não em toda a sua plenitude, como ressalva o mesmo estudioso: "Todo este pensamento filosófico influenciou o Direito, mas a seu devido tempo. Não só pela reacção e persistência da cultura escolástica como pela dificuldade de utilizar imediatamente estes resultados filosóficos na prática do Direito. Houve, então, uma mediação doutrinal, exercida pelos institucionalistas setecentistas."[1005]

O estabelecimento da cadeira de Direito Natural em Portugal no seio da Universidade de Coimbra[1006] inaugurou a época da sua afirmação oficial como uma chave universal de entendimento entre todos os homens, assente na faculdade da razão, de que todos eram detentores. Essa luz natural presente em todos os homens, em todos os lugares e condições, concedida por Deus, era a faculdade humana que aproximava os homens e os igualava ao mesmo tempo que dotava cada um na sua individualidade de uma dignidade particular.

Os principais textos do pombalismo foram a via oficial para a institucionalização e afirmação do Direito Natural em Portugal, sendo que o *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* (1771) e os *Estatutos* da mesma Universidade

---

[1004] [A.] P. B. Homem, *Iluminismo e Direito...*, *op. cit.*, p. 3. Entre nós, António Pedro Barbas Homem destaca que esta renovação se opera com base em contributos filosóficos anteriores de personalidades não diretamente ligadas à área do Direito, como Manuel Azevedo Fortes, Luís António Verney ou António Soares, "ao repensarem os conceitos sobre os quais repousava a ideia de Direito – como os de ciência, opinião, verdade ou moral – possibilitaram a criação das primeiras tensões no sentido de uma consequente renovação do pensamento jurídico." Resolve o estudioso: "Tal renovação do pensamento jurídico, porém, só aconteceria após a reforma da Universidade de Coimbra, e por causa dela." *Ibidem*, p. 63.

[1005] *Ibidem*, p. 7. Este especialista recorda que, no âmbito das Luzes em Portugal, se tem levantado a questão sobre a existência, ou não, de um "verdadeiro Iluminismo jurídico", que se independentiza na sua totalidade do contexto jurídico antecedente. A maioria dos juristas que trataram o tema aponta para um quadro afirmativo, legitimado pelo reformismo pombalino. Cf. *ibidem*, pp. 10 ss.

[1006] Cf. A. C. Araújo, *O Marquês de Pombal e a Universidade...*, *op. cit.*

(1772) refletem, no seu articulado, a importância desta nova disciplina no quadro das reformas pombalinas.

No *Compêndio*, na enunciação dos sucessivos "estragos" perpetrados pelos maquinadores jesuíticos ao ensino nacional, encontra-se o dano causado ao campo do Direito Natural, correspondente ao "Sétimo Estrago e Impedimento."[1007] Desde logo se ressalta a importância desta disciplina:

> "Pois que o *Direito Natural* é notoriamente a Disciplina mais útil e a mais necessária com que os Juristas se devem dispor e preparar para fazerem bons progressos nas Ciências Jurídicas.
> *Primo*: porque ele é o que, servindo-se da pura luz da razão e prescindindo de todas as Leis positivas, dá a conhecer as obrigações que a Natureza impõe ao Homem e ao Cidadão; as obrigações com que todos nascemos para com Deus, para connosco e para com os outros homens; os recíprocos Direitos e Ofícios dos Soberanos e Vassalos e também os das Nações livres e independentes. E com estas noções (verdadeiramente as mais vantajosas ao bem universal da Humanidade) lança os fundamentos mais sólidos de todas as Leis positivas Divinas e Humanas, Canónicas e Civis. Donde se vê ser o estudo da mesma disciplina tão necessário para a Jurisprudência, como são os alicerces para a construção de qualquer Edifício."[1008]

Ainda que coubesse à Ética, parte da Filosofia, analisar os diferentes Ofícios do Homem, perante Deus, perante os outros e perante si próprio, caberia em última instância ao Direito Natural confirmar esses ensinamentos da ética à luz da razão emanada por via divina, sendo de igual modo esta mesma vertente do Direito a base e fundamento de todas as leis positivas. Da sua importância refere o *Compêndio* do seguinte modo:

> "Quem não seguir esta segura estrada, caminhará perpetuamente às escuras, porque caminhará sempre sem as luzes necessárias, cairá facilmente no mesmo labirinto e se perderá nos mesmos cachopos que não puderam evitar os Glo-

---

[1007] M. Pombal, Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, Apres. Manuel Ferreira Patrício, Pref. José Esteves Pereira, Introd. e Coord. José Eduardo Franco e Sara Marques Pereira, Porto: Campo das Letras, 2008, pp. 256 ss.

[1008] *Ibidem*, p. 256.

sadores e Comentadores Antigos que fizeram entender e ilustrar o Direito Civil, sem a instrução da Doutrina do *Direito Natural*. E por mais que se aplique e canse, o que empreender seguir esta carreira no estudo da Jurisprudência, bem pode ter o desengano de que não há-de jamais fazer-se Jurisconsulto perfeito. E como nesta única estrada da verdadeira inteligência das Leis não pode dar-se nem ainda um só passo sem o Direito Natural, quem haverá que não se convença da indispensável necessidade desta importantíssima disciplina para o bom aproveitamento dos Estudos Jurídicos?"[1009]

Deste modo o Direito Natural poderá ser entendido como uma verdadeira chave de entendimento universal entre os povos e os homens, para que haja entendimento entre todos, cristãos ou gentios. A esse entendimento do Direito Natural que abrange todos os povos e Nações dá-se o nome de *Direito das Gentes*:

"Porque para promover a felicidade do Género Humano e livrar as Nações e Repúblicas de guerras com as Nações, é muito necessário que haja uma Legislação Universal que obrigue a todas as Gentes e por nenhuma possa ser desprezada. E é necessário que as Leis por elas promulgadas sejam por todas conhecidas para, por meio delas se poderem decidir, terminar e compor amigavelmente as Controvérsias que entre as mesmas Nações se excitarem, sem ser necessário que elas passem às vias de facto, ou às guerras para se fazerem justiça a si mesmas. E como é indubitável que para este fim, de que tanto depende o bem Universal da Humanidade, não podem bastar nem as Leis positivas Civis, porque (de modo ordinário) só ligam os Vassalos da Sociedade Civil, pela qual foram estabelecidas, nem as Leis positivas Canónicas, porque só obrigam à Congregação dos Fiéis, nem também as leis Divinas, por se levantarem muitas vezes as sobreditas Controvérsias entre nações que, por não

[1009] *Ibidem*, p. 258. Do Direito Natural decorre o Direito Público Universal, ao qual também dá destacada importância o *Compêndio*, na medida em que "[...] esta admirável disciplina notifica também e prega altamente aos Vassalos a obrigação de serem fiéis e obedientes aos seus Soberanos, de observarem as Leis e de contribuírem para as necessidades públicas do Estado, fazendo-lhes ver que todos estes Ofícios lhes são impostos pela Natureza e convencendo-os de que as Leis positivas em que os mesmos soberanos lhos declaram, repetem e formalizam pelo modo competente, não têm por objectivo Direitos Arbitrários e inventados pelos homens, mas sim originalmente ditados pelo Autor da Natureza e todos indispensavelmente necessários para a conservação do Estado, o que muito concorre para mais promover e segurar a inviolável satisfação de tão importantes Ofícios." *Ibidem*, p. 260.

serem Cristãs, não reconhecem a sua Autoridade. Daqui vem a indispensável necessidade que para o dito efeito há das Leis Naturais, porque só estas são as únicas Leis que abrangem a todas as gentes, a todos ligam com a sua Autoridade e por nenhuma podem ser recusadas sem distinção entre Cristãos e Gentios.

As Leis que a Natureza dita às Nações para manter entre Elas a paz e o sossego, para regular os seus respectivos interesses e para decidir as suas contendas são todas da jurisdição do *Direito Natural* e delas se forma e compõe a outra parte desta importantíssima disciplina que goza do nome de *Direito das Gentes*."[1010]

No quadro da reforma dos Estudos Jurídicos, no liv. II dos *Estatutos*, o Direito Natural é de igual modo enunciado como sendo a disciplina fundamental para os que se iniciam nos labores jurídicos, sendo que a razão é a estrela-guia para o mestre que ensinará o Direito Natural:

"O Codigo da Humanidade será sómente o Authentico. Os Preceitos, que a Natureza escreveo nos corações do Homem, serão unicamente os que nesta Jurisprudencia tenham autoridade, e força de Lei.

O Magisterio perpétuo, e sempre indeclinavel, será só o da Razão. Este Lume Divino participado ao Homem pelo Supremo Author da Natureza, será a Estrella, que o encaminhe para não se perder nos cachopos da vã, e desordenada especulação, em que infelizmente tem naufragado grandes engenhos; porque a não ordenáram com as devidas cautelas; e porque se quizeram sujeitar aos errados Sustemas da sua má Filosofia, e aos seus corrompidos costumes.

A Razão será pois a sua primeira Mestra; o Oraculo, a que elle primeiro recorra, e que primeiro consulte. Esta he a Fonte de toda a Legislação da Natureza. Della deduzirá os preceitos naturaes, e por Ella os demonstrará; pondo-os na maior luz, e evidencia, de que Elles possam ser susceptiveis."[1011]

O sentimento universalista de uma humanidade conjunta, que se afirmava no quadro iluminista com ampla expressão na cultura coeva, repercutia-se assim também no fundamental campo jusfilosófico, com aplicação prática nas políticas

---

[1010] *Ibidem*, pp. 261-262.

[1011] *Estatutos da Universidade Coimbra Do Anno De MDCCLXXII* – Liv. II: *Que Contém Os Cursos Juridicos Das Faculdades De Canones E De Leis*, tit., III, cap. V, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1773, pp. 113-114.

governativas, tendo a relação paradigmática entre o Direito Natural e o primado da Razão configurado, em termos teóricos, uma verdadeira chave de entendimento universal entre os homens de todas as épocas e de todos os lugares.

3. RACIONALISMO, INDIVIDUALISMO, CONTRATUALISMO: APLICAÇÕES E CONFRONTOS NO PROJETO POLÍTICO POMBALINO

3.1. O ocaso do Antigo Regime: Iluminismos e a reconfiguração dos poderes

> A prática política não é um produto mecânico da teoria política. Supõem-na, com formulação explícita ou em estado meramente implícito; reflecte-a, com mais ou menos entorses, com mais ou menos desvios; mas obriga-a também a correcções centrais ou periféricas e ajusta-a ao particular das conjunturas dos momentos. É por isso que estudar a teoria política de uma corrente, de um governo ou de uma época não equivale a conhecer a respectiva prática política, e vice-versa. As contradições, as indefinições, as perplexidades, os contágios, são inseparáveis da teoria política, mas são-no, não menos, da prática política e das relações entre uma e outra. O linear não existe no real da História e deve ser expulso da historiosofia.
> JOSÉ SEBASTIÃO DA SILVA DIAS[1012]

> Hoje, o poder político não pretende um domínio completo de todas as relações da vida social. Também ele reconhece a existência de limites ao seu exercício. Limites que, no entanto, são definidos pelo próprio direito político. Tudo se passa como se, partindo de um estádio em que o poder dominasse ilimitadamente todos os níveis e escarninhos da actividade social, o próprio poder se tivesse progressivamente auto-limitado. E, na verdade, isto corresponde com bastante exactidão à evolução da teoria política a partir do séc. XVII que, partindo duma ideia de contrato social em que os indivíduos abandonavam todas as suas prerrogativas nas mãos do Leviathan, foi reconstruindo, embora sob outros modelos teóricos e dogmáticos, os espaços de autonomia dos particulares. Espaços estes que, agora,

[1012] J. S. S. Dias, "Pombalismo e Projecto Político", *Cultura: História e Filosofia*, vol. II, Lisboa: INICT/Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1983, p. 185.

> uma vez alienadas pelos cidadãos as suas prerrogativas políticas, não podem senão decorrer duma concessão do poder, consignada, nomeadamente, na constituição. ANTÓNIO MANUEL HESPANHA[1013]

O ocaso do Antigo Regime, ao longo da época dos "iluminismos" e até ao advento do liberalismo, assenta em grande medida numa reconfiguração de poderes, fruto de uma progressiva recusa de um anterior quadro configurador do Estado e da Sociedade e pela emergência de um novo paradigma de compreensão política, jurídica e social, que se refletirá também naturalmente numa renovada antropologia.

Desde o movimento humanista e da abertura dos povos europeus à totalidade planetária, por via pioneira das explorações marítimas ibéricas, a visão antropológica havia-se alterado profundamente. O encontro com diversos povos e culturas promovera o questionamento sobre inúmeras áreas do conhecimento humano, sobre a natureza do homem, sobre a fé e sobre Deus, de que derivaria aquela fundamental interrogação ético-política da legitimidade das conquistas perante povos conduzidos por chefes e governações autóctones, detentores de uma cultura própria.

A *respublica christiana* havia sucumbido às mãos do período das Reformas e a cisão na fé abriu igualmente o seu espaço a um questionamento religioso cada vez menos tímido. A via da razão revolvia cada vez mais as consciências, esvaziando os homens de um ortodoxo sentimento de crença para dar também lugar a um entusiasmo por tudo o que dizia respeito ao mundo físico e ao conhecimento da natureza e dos homens. As guerras religiosas que assolaram a Europa durante largas décadas desenrolaram-se de igual modo fundamentalmente sob pano de fundo político.

A ideia de Reino de Deus era cada vez mais apropriada politicamente, configurando-se agora em representações semelhantes entre os reinos dos homens, que haveriam de adotar aquele como molde, a fim de o implantarem no século. Era toda uma mundividência que se reinventava, em forte contraste com o seu milenar arquétipo, mas ainda assim à sua imagem, só que diametralmente invertida.

Face a Deus questionava-se a natureza humana, inicialmente configurada numa escala dos seres, em que cabia ao homem um lugar especial mais próximo do patamar divino e distinto de todos os outros animais, florescendo enquanto indivíduo dotado de razão, único e irrepetível, com uma dignidade própria.

[1013] A. M. Hespanha, *As Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político – Portugal Séc. XVII*, Coimbra: Livraria Almedina, 1994, p. 476.

Perante o poder político questionava-se a soberania régia absoluta, de ação tantas vezes arbitrária e acalentadora de honrarias e privilégios que nutriam a sociedade de ódios intestinos entre ordens, grupos e homens.

Perante o poder judicial questionava-se a opressão e a injustiça exercida sobre determinados quadrantes da sociedade, coartando liberdades, criando guetos, impondo penas pecuniárias, patrimoniais, corporais.

De acordo com António Manuel Hespanha, em perspetiva diacrónica no âmbito de uma historiografia portuguesa, a História pode entender-se como "uma história de poderes"[1014], marcada por momentos fundamentais de rutura[1015]. Na verdade, esta transição entre a época moderna e a época contemporânea, acrescentamos, poderá ser entendida como um momento paradigmático de inversão de poderes, denotando-se com especial centralidade a emergência de uma nova autoridade decisiva para a mundividência contemporânea: o poder do indivíduo decorrente de uma alargada revalorização antropológica[1016].

Mas, que é afinal o *poder*?[1017] De acordo com Roque Cabral, em filosofia política, o poder, subsidiado pela noção de autoridade com a qual se encontra em

---

[1014] Colhemos a presente expressão a partir de António Manuel Hespanha, "Prefácio. Uma história de poderes", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IV, p. 6. O insigne estudioso não hesita, de resto, em sublinhar a importância do conceito de "poder" para uma incisiva leitura da História: "Como partimos desta centralidade dos (plurais e descentralizados) mecanismos do Poder, deixámo-nos levar sem grandes resistências pela crença de que, ao descrevermos estes mecanismos, estávamos a contar a história mais decisiva da sociedade moderna." *Ibidem*.

[1015] Hespanha assinala como fundamental momento de rutura na história portuguesa a época pombalina: "É que nos parece que, no plano da história do Poder, as grandes rupturas se verificam com o advento das concepções e práticas políticas centralizadoras do iluminismo, que, em Portugal, se manifestam no reinado de D. José. Assim, 1750 seria, deste ponto de vista, uma data que assinalaria o 'princípio do fim' desta 'sociedade corporativa' de que aqui vamos fazer história." *Ibidem*, p. 7. Para uma visão abrangente sobre a constelação dos poderes anterior a Setecentos, veja-se António de Oliveira, "Poder e sociedade nos séculos XVI e XVII", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VII, p. 11 ss.

[1016] Cf. P. Veyne *et alii*, *Indivíduo e Poder*, Lisboa: Edições 70, 1988.

[1017] Veja-se uma fundamental abordagem ao tema em *Einaudi* – vol. 14: *Estado-Guerra*, pp. 58 ss. Sobre o conceito de "poder" em âmbito geral e também para uma leitura da sua aplicação no âmbito social, apresentamos uma síntese de Mario Stopinno: "Em seu significado mais geral, a palavra Poder designa a capacidade ou a possibilidade de agir, de produzir efeitos. Tanto pode ser referida a indivíduos e a grupos humanos como a objetos ou fenômenos naturais (como na expressão Poder

permanente relação[1018], define-se partindo de vários problemas. Com relação à sua *natureza*: por um lado, enquanto "capacidade de dirigir e aplicar as actividades dos membros da sociedade política à prossecução do seu fim", por outro levantando o dilema se o poder será afinal um "direito" ou uma "função"[1019]. Com relação à sua *origem*: distinguindo entre uma conceção da origem "natural" do poder político, decorrente da própria natureza social do homem[1020], e uma via contratual. Com relação à sua *legitimidade*, serão legítimos os detentores do poder por dois modos: "só pelas circunstâncias, quando só haja um sujeito apto para governar [...] ou por

---

calorífico, Poder de absorção). Se o entendermos em sentido especificamente social, ou seja, na sua relação com a vida do homem em sociedade, o Poder torna-se mais preciso, e seu espaço conceptual pode ir desde a capacidade geral de agir, até à capacidade do homem em determinar o comportamento do homem: Poder do homem sobre o homem. O homem é não só o sujeito mas também o objecto do Poder social." Mario Stoppino, "Poder", *in* N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, *Dicionário de Política*, Trad. Carmen C. Varrialle *et alii*, 2.ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 933. Para o conceito de "poder" e suas diversas aceções no âmbito da História das Ideias, veja-se Richard Schmitt, "Power", *in* M. C. Horowitz (ed.), *New Dictionnary of the History of Ideas*, vol. 5, Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2005, pp. 1876 ss.

[1018] Para um entendimento sobre a relação "poder/autoridade", veja-se *Einaudi*, vol. 14: *Estado-Guerra*, pp. 44 ss.

[1019] De acordo com Roque Cabral, para este dilema têm sido dadas cinco respostas principais: 1) o poder enquanto "direito pessoal, sem função social (sociedades primitivas, monarquias orientais, etc.)"; 2) enquanto "direito pessoal com deveres sociais" (tal como expresso no mundo cristão, e.g. *Rom* 13, 4); 3) enquanto "direito pessoal fictício, deveres sociais reais (Revolução Francesa; as pessoas não têm *potestas*, só a nação)"; 4) apenas enquanto "função social, função objectivada numa instituição, que um magistrado ou funcionário está encarregado de fazer funcionar (muitos autores modernos)"; 5) simultaneamente enquanto função e direito. Esta última leitura é a que Castro Mendes perfilha, entendendo o poder como "*primariamente uma função*, um dever, um serviço (*ministerium*), direito ('objectivo' segundo alguns autores) de governar." Roque Cabral, "Poder", *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 15, col. 343.

[1020] Esta via, ligada à origem divina do poder, assenta no princípio agostiniano expresso em passo célebre da *Cidade de Deus* (V, 9): "[...] assim como Deus é criador de todas as naturezas, assim é autor de todos os poderes". Roque Cabral especifica-nos algumas diferenças dentro desta via, que assume o poder como "hierárquico" (fazendo-o depender de uma escala encimada por aquela entidade de onde deriva o poder). Nesta via o poder poderá, portanto, segundo alguns autores, derivar ou do Papa, ou imediatamente de Deus para o Papa ou para o governante civil (direito divino). Quanto ao poder concreto, defende-se que este é "imediatamente conferido por Deus ao corpo social e por este transferido aos governantes" (Belarmino e Suárez); ou "que Deus confere imediatamente o poder às pessoas legitimamente designadas para governar" (Hauriou, Duguit). *Ibidem*, cols. 343-344.

escolha da sociedade (tal é o modo habitual, seja qual for o processo adoptado)."[1021] Serão considerados ilegítimos os governantes que se imponham contra a vontade do povo, ou que abusem desse poder depois de adquirido (tiranos), ou ainda os que se considerem incapazes ou inaptos permanentes para a governação[1022]. Fruto de longo debate histórico, esta legitimação (por designação ou delegação) é hoje considerada como não decorrente de uma positivação pela parte de Deus, nem por determinação da natureza, uma vez que "segundo esta, todos os homens são fundamentalmente iguais no campo político, sem que algum tenha, por natureza, o poder de obrigar moralmente os outros [...]."[1023]

Em Portugal, a época pombalina pode ser entendida como um momento paradigmático no quadro de uma reconfiguração de poderes. Ainda que sob o monolitismo da designação *Antigo Regime*[1024], a existência de regimes absolutistas que inspiraram uma posterior fixação desta designação não deve ser interpretada de maneira uniforme; o reinado josefino, durante o qual se destaca o consulado de Sebastião José de Carvalho e Melo, permite atestar com propriedade esta perspetiva[1025]. De facto, e com particular respeito à realidade portuguesa, o poder político,

---

[1021] *Ibidem*, col. 344.

[1022] *Ibidem*.

[1023] *Ibidem*. Roque Cabral tem ainda em conta que o poder político se reveste de mais alguns problemas, como com relação às suas *funções* (poderes do Estado e separação dos poderes); com relação à sua *organização* (governo e sistemas de governo); com relação à sua *finalidade e âmbito* (bem-comum e sociedade); com relação à *obediência e resistência* (direito de mandar e direito de resistir); com relação ao *poder político mundial* (a questão de um bem-comum universal). Cf. *Ibidem*, cols. 344-345.

[1024] A expressão "Ancien Régime" é tida como vulgarizada por Alexis de Tocqueville, que a fixa no título da sua obra *L'Ancien Régime et la Révolution* (1858), mas o termo surge logo após 1789, em diversos escritos e discursos revolucionários, marcando a rutura histórica perante uma ordem antiga e a afirmação da nova ordem inaugurada pela Revolução Francesa. Cf. J. Tulard, J.-F. Fayard, A. Fierro, *Histoire et Dictionnaire de la Révolution Française: 1789-1799*, Paris: Éditions Robert Laffont, 1987, p. 521. Veja-se também François Furet, "Ancien Régime", *in* F. Furet, M. Ozouf (dir.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, [Paris]: Flammarion, 1988, pp. 627 ss.

[1025] Jorge Borges de Macedo criticamente adverte para o entendimento monolítico do absolutismo no quadro da historiografia nacional, no seu paradigmático estudo sobre a ação josefina-pombalina no seio da sociedade portuguesa: "Em substituição da concepção monolítica do absolutismo, é necessário, para entender a governação pombalina, tomar o absolutismo com sentido evolutivo e como uma forma terminal de resolver os confrontos que as sociedades comportam, sem que seja posta em

ainda que de carácter absoluto, nunca foi ele próprio reconhecido como ilimitado. O rei pontificava a autoridade, mas nunca deixaram de estar presentes diversos organismos que limitavam e influenciavam os plenos poderes régios[1026]. Estes organismos e instituições configuravam uma sociedade estruturada em diversos grupos sociais com carácter corporativo. Os portugueses reconheciam-se em função dos diversos grupos de que se sentiam parte, sendo que a identidade nacional não seria a mais vincada, como já anteriormente demos conta.

A natureza do poder político viria a tornar-se despotismo iluminado durante o reinado de D. José. O combate assumido a alguns setores da sociedade em particular (largas franjas da aristocracia e a Companhia de Jesus), negando privilégios, a implementação de medidas que uniformizariam a população, quer da Metrópole quer do Ultramar, sob a designação de "vassalos", o exercício do poder com o fim do bem-comum a unificar a sociedade e ao mesmo tempo a combater opositores serão algumas das estratégias acalentadas pela governação josefino-pombalina, inspirada largamente nos ideais iluministas, entre os quais se destacava o da unidade da humanidade por via da razão natural que assiste a todos os homens e povos. Os grupos esboroam-se para abrir espaço ao encontro de todos no conceito de humanidade, mas também perdem a sua força para dar lugar à centralização josefina-pombalina, donde emana o poder direcionado a todos os vassalos, indiferenciadamente. No entanto, em breve, a designação e o conceito de "vassalo" irão, aos poucos, ser questionados, abrindo espaço para a emergência de uma nova realidade que suplantará aquela que carregava ainda a necessidade dos deveres de Antigo Regime: a de indivíduos autodeterminados, cidadãos, e sujeitos de inalienáveis direitos.

---

perigo o funcionamento legal das instituições e a manutenção do poder real de expressão permanente. [...] Nestes termos, o 'início' do governo pombalino precisa de ser abordado como uma ocorrência política superior ao 'sucesso' ou à sorte pessoal não sobrepondo uniformemente a influência pombalina ao governo de D. José e não a estipulando como unitária, ao longo do reinado." J. B. Macedo, "Dialética da sociedade portuguesa no tempo de Pombal", *in* AA.VV., *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da Sua Morte*, Lisboa-Porto: Edições Brotéria/Livraria A. I., 1983, p. 18.

[1026] Cf. António Manuel Hespanha, "Introdução", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IV, pp. 11-12. Veja-se também N. G. Monteiro, *Elites e Poder: Entre o Antigo Regime e o Liberalismo*, Lisboa: ICS, 2003.

3.2. A Legislação Pombalina: Razão, Bem Comum, Felicidade, Humanidade, Religião

> A los deseos de secularización se unieron los que tendían a la igualdad entre sujetos y a la valoración de los indivíduos particulares y sus derechos frente a grupos de pertinência (grémio, família, iglesia, comunidades varias). Em este contexto, el respeto por la persona y la tutela de su bienestar físico y espiritual se elevaron a la categoria de valores primarios, por lo que el fin de la sociedad civil y el critério de juicio acerca de la validez de las leyes tendieron a fundamentarse en una perspectiva utilitarista, además de ética, como teorizaron de modo particularmente explícito Adrien Helvetius, Cesare Beccaria y Jeremy Bentham, para quienes el principal cometido del gobierno es procurar la mayor felicidad posible a los ciudadanos.
>
> Los ideales del individualismo, el utilitarismo, el humanitarismo, la igualdad y el laicismo encuentran respuesta em los proyectos de reforma elaborados en todos los sectores del derecho. MARIA ROSA DI SIMONE[1027]

Considerado das mais amplas e sistemáticas legislações efetivadas na época das Luzes, o avultado empreendimento legalista josefino-pombalino normatizou todas as grandes áreas, bem como os mais pequenos recantos da vida nacional coeva, do comércio à indústria, passando pela agricultura, pela sociedade, pela educação, pela cultura, pela vida pública e pela mais íntima vida privada[1028]. Desde diplomas de largo alcance, quer em termos de aplicação no espaço, quer em termos da sua projeção no tempo, com impacto notório e considerados pioneiros além-fronteiras, até

[1027] Maria Rosa di Simone, "Valores, ideas, lenguages – Derecho", *in* V. Ferrone, D. Roche (eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 126-127.

[1028] Assim nos revela João Abel da Fonseca a amplitude da legislação pombalina: "Na verdade, até então, nunca na História de Portugal, e em toda e para toda a vasta extensão do Império, se produzira, num mero quartel de século, tão copiosa legislação, que prefigurou uma reforma geral da Administração Pública, em todas as áreas da governação." J. A. Fonseca, "Legislação Pombalina vária: Justiça, Propriedade, Instituições, Liberdade e Segurança", in *Ibero-América: Convergências e Reptos: Justiça, Propriedade, Instituições, Liberdade e Segurança – Actas*, II vol., Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2007, p. 411.

leis que regulavam particulares assuntos da vida privada dos vassalos[1029], o desígnio legislativo josefino-pombalino foi-se erguendo de forma paradigmática ao longo de quase três décadas.

A necessidade de uma legislação adequada à realidade do novo séc. XVIII e às necessidades de uma renovada mundividência, no quadro da Europa das Luzes, favoreceu a busca por uma reajustada codificação, que superasse os antigos códigos medievais, agregadores em si de modelos de legislação diversos, entre os quais as fontes do direito romano. Tornava-se cada vez mais imperativa uma uniformização, de acordo com o modelo racionalizante, do vasto *corpus* legislativo que vigorava às portas da Contemporaneidade, e que refletia também ainda as disposições de uma sociedade de ordens, mas a qual aos poucos vinha sendo superada pela emergência do Estado moderno e pela sua tendência de centralização e de igualitarização[1030].

Este esforço levado a cabo ao longo do reinado de D. José, documentado em especial nos três volumosos tomos da *Collecçaõ Das Leys, Decretos, E Alvarás...*, dá testemunho de uma época em mudança no âmbito jurídico-legalista[1031]. É notória a "necessidade codificadora" que se vive. A codificação das leis, se por um lado visa a

---

[1029] A título de curiosidade, relembramos, por exemplo, a famosa "lei dos cornos", instituída pelo documento de 15 de março de 1751: "Ley sobre o caso de devaça contra o delicto de pôr córnos, &c.", *Collecçaõ das Leis, Decretos, e Alvarás, Que Comprehende o Feliz Reinado Del Rei Fidelissimo D. José O I. Nosso Senhor Desde o anno de 1750 até o de 1760, e a Pragmatica do Senhor Rei D. Joaõ o V, do anno de 1749.*, t. I, Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1797. Camilo Castelo Branco relembra essa peça legislativa no seu tom verrino acerca do Marquês: "A quarta creação genuina de Sebastião José de Carvalho é a lei promulgada em 15 de março de 1751 em que se prohibe pendurar cornos epigrammaticos ás portas das pessoas casadas. E não me consta que celebrasse este rasgo civilisador nas actas do centenario. O legislador intendera que tão dura fazenda dentro das casas e à porta da rua era um pleonasmo, um luxo digno de pragmatica repressiva. Sempre grande este marquez! Chegava até aos cornos, não direi da lua, mas dos seus concidadãos." C. Castelo Branco, *Perfil do Marquez de Pombal*, Porto-Rio de Janeiro: Claver & C.ª/L. Couto & C.ª, 1882, p. 108.

[1030] Cf. Maria Rosa di Simone, "Valores, ideas, lenguages – Derecho", *in* V. Ferrone, D. Roche (eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 124.

[1031] Cf. *Collecçaõ Das Leis, Decretos, E Alvarás, Que Comprehende O Feliz Reinado Del Rei Fidelissimo D. José O I. Nosso Senhor Desde o anno de 1750 até o de 1760, e a Pragmatica do Senhor Rei D. Joaõ o V. do anno de 1749.*, t. I, Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1797; *Collecçaõ Das Leys, Decretos, E Alvarás, Que Comprehende O Feliz Reinado Del. Rei Fidelissimo D. José O I. Nosso Senhor Desde o anno de 1761 até o de 1769,* t. II, Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1770; *Collecçaõ Das Leys, Decretos, E Alvarás, Que Comprehende O Feliz Reinado Del.*

unificação das mesmas e rejeita a tradição romana e as diversas fontes jurídicas a que se recorria, por outro lado beneficia a estratégia centralizadora dos estados absolutos, na transição entre as estruturas governativas de Antigo Regime e a passagem para a época contemporânea[1032].

Neste sentido, o novo enquadramento jurídico viria a sustentar não só os propósitos do estado centralizador, mas a apoiar também o novo enquadramento económico-social que emergia, derivado dos mercados industriais que cresciam, *e.g.* com o início da revolução industrial britânica, com a alteração das estruturas de Antigo Regime para a nova dinâmica de mercados (início da época do *cálculo*, que se incompatibilizava cada vez mais com as questões da fé, e em consequência com a anterior perspetiva teológica). Valorizava-se assim também, cada vez mais, a iniciativa individual, reforçando-se a burguesia no que dizia respeito à conquista a breve trecho de determinados direitos.

Rei Fidelissimo D. José O I. Nosso Senhor Desde 31. De Julho de 1769. Até 7. De Abril de 1775, t. III, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1775.

[1032] Assim dá nota desta tendência Mário Reis Marques: "Até aí, as compilações e reformulações recolhiam, reviam e divulgavam a legislação em vigor, mas sem saírem do quadro tradicional das fontes. De facto, o direito comum, moldado pelas sentenças dos tribunais e pelas opiniões dos jurisconsultos, correspondia ao particularismo económico e social característico da estrutura medieval do Império. O pluralismo das fontes do direito (direito justinianeu, direito canónico, direito feudal, privilégios, costumes, estatutos das cidades, etc.) não era mais do que o instrumento legal de preservação dessa estrutura. O direito comum é um direito de *conservação*. Simplesmente, com a dissolução política, religiosa e filosófica da *respublica christiana*, o direito comum entra em crise. A equação *unum imperium-unum ius* está irremediavelmente ligada à racionalidade simbólica das sociedades tradicionais, assente em mitos, concepções religiosas e interpretações ontologizantes do cosmos. A insuficiência e inadaptação do sistema às novas condições históricas (valores de mercado, acção técnica, interpretação científica) tornam-se nítidas quer para os políticos, quer para os juristas. Os modernos Estados absolutos, em tensão com a sua herança, dificilmente se compatibilizariam com um direito que não desse garantias de simplicidade e de uniformidade, isto é, que não fosse um dócil instrumento para a sua política de concentração. A simplicidade e unidade do direito, que levariam à igualdade civil, eram, deste modo, teses que correspondiam a mutações económicas, a necessidades de ordem jurídica, mas também a razões de oportunidade e de *necessidade política*." M. R. Marques, "O Liberalismo e a Codificação...", *loc. cit.*, pp. 48-50.

Uma das paradigmáticas leis pombalinas surgiria em 1769, conhecida hoje vulgarmente como a Lei da Boa Razão[1033]. António Braz Teixeira aquilata do seguinte modo a importância desta peça legislativa:

> "Apresentando-se como um diploma destinado a regular a interpretação autêntica das leis, que competia à Casa da Suplicação, como tribunal supremo do Reino, e a definir o direito subsidiário a que deveria recorrer-se para resolver os casos omissos, a Lei de 1769 vinha operar uma profunda e radical alteração na ordem jurídica portuguesa, ao arvorar a *boa razão*, compreendida nos moldes do racionalismo iluminista e do tipo de jusnaturalismo que dele decorria, como primeiro e superior critério de validade de todo o direito."[1034]

A adoção do direito romano para o quadro jurídico da Europa ocidental foi feita a partir da época renascentista. Desde então todo o direito privado se encontrou norteado pelas diretivas jurídicas romanas, que obnubilavam a valorização da pessoa humana tal como anteriormente afirmada pelos princípios cristãos[1035].

[1033] Mário Júlio de Almeida Costa informa que a denominação de "Lei da Boa Razão" remonta a J. H. Correia Telles, no *Commentario Crítico à Lei da Boa Razão em Data de 18 de Agosto de 1769* (1824). Cf. M. J. A. Costa, "Debate jurídico e solução pombalina", *in* AA.VV., *Como Interpretar Pombal?...*, *op. cit.*, p. 95, n. 25.

[1034] A. B. Teixeira, *História...*, *op. cit.*, p. 74-75. Veja-se também F. J. C. Falcon, "As práticas do reformismo ilustrado pombalino no campo jurídico", *Revista de História das Ideias*, vol. 18, 1996, pp. 511-527. Para perspetivas atualizadas sobre a Lei da Boa Razão, encontra-se no prelo o livro resultante do Congresso *A Lei da Boa Razão de 18 de Agosto de 1769: 250 Anos Depois*, que teve lugar no dia 18 de outubro de 2019, no Palácio Marquês de Pombal, em Oeiras, organizado pelo TH-D-UL, em parceria com outras instituições.

[1035] Apesar de tudo, as fontes romanas do Direito foram fundamentais durante séculos e o seu legado fora incontornável, como atesta Michel Villey: "Como dizíamos ao começar, o ressurgimento do direito romano data do fim do século XI. Então, à Universidade de Bolonha foram postos à consideração o *Digesto* e as *Institutas*, o conjunto do *Corpus Juris Civilis*. Os textos romanos foram estudados com um ardor surpreendente, na Igreja e entre os laicos, e em breve em toda a Europa; e as melhores jurisdições pretendem exigir aos juízes o conhecimento do direito romano. Foi a época dos glosadores (séculos XII e XIII), em seguida a dos pós-glosadores e *conciliadores* (séculos XIV e XV), os mais célebres dos quais foram Baldo e Bártolo. É preciso admirar a extensão da sua ciência e não menos a sua fidelidade ao espírito jurídico romano; se isso não bastasse, rompidos os métodos da escolástica, eles impelem ainda para mais longe a arte da dialética, das definições precisas, das divisões, da técnica da controvérsia. Mas, no conjunto, eles transmitiram-nos fielmente a arte romana da jurisprudência, mantendo no direito o seu carácter de arte flexível e aberta, e não deixando de

A adoção da Lei da Boa Razão, promulgada a 18 de agosto de 1769, é uma das medidas que ajudaram na reconfiguração do panorama jurídico português, decorrentes das influências da criação da chamada escola do Direito Natural e da expansão do jusracionalismo. Apesar de abraçada pelo centralismo pombalino, não pode deixar de ser vista também como contributo indireto para uma renovação do contexto legal no sentido de uma progressiva valorização de outras realidades que não as estritamente indicadas no antigo direito romano. Segundo Sebastião Cruz, a Lei da Boa Razão "foi a primeira manifestação clara, no campo legislativo, das ideias jusracionalistas do Iluminismo conhecidas entre nós, pelo magistério de Verney [...]."[1036] Instituída à luz da *recta ratio*, a "razão natural", "reflecte, no plano filosófico e ideológico, o racionalismo iluminista; serve, no plano das realidades político-sociais, os desígnios centralizadores de Pombal, contribuindo eficazmente para uma centralização das fontes do direito nas mãos do monarca, ou melhor, do seu primeiro-ministro."[1037]

De facto, Verney apontara no sentido da necessidade de uma reforma do sistema jurídico à luz das práticas jusracionalistas da época[1038]. A valorização de certas medidas que se geravam além-fronteiras chegou até nós e influenciaram a reforma legislativa pombalina. A legislação deveria depender das leis eternas e imutáveis, e não de leis particulares, muito menos de leis datadas como aquelas do direito romano que tinham sido promulgadas para determinada época e lugar que já nada tinham que ver com aquele lugar e tempo coevos; essas leis eternas e imutáveis estavam naturalmente dependentes da razão humana; o direito romano ficaria apenas como subsidiário e quando se recorresse a ele deveria ser analisado e interpretado criticamente de forma a que se pudesse retirar dele apenas o que estivesse conforme à razão e fosse por assim dizer ainda "aproveitável", recusando tudo o que dele pro-

---

adaptar as suas soluções às circunstâncias económicas e sociais novas da Europa." M. Villey, *Direito Romano*, *op. cit.*, pp. 84-85.

[1036] Sebastião Cruz, "Lei da Boa Razão", *EVSXXI*, vol. 17, col. 729.

[1037] *Ibidem*, col. 730.

[1038] Cf. L. A. Verney, *Verdadeiro Método...*, *op. cit.*, carta XIII, pp. 498 ss.

viesse e fosse desatualizado, porque fruto da época e do tempo em que foi elaborado (*usus modernus pandectarum*); a legislação deveria ter em conta as suas correspondentes europeias mais avançadas, bem como deveria valorizar ao mesmo tempo o legado jurídico nacional.

À luz da Lei da Boa Razão, o entendimento das disposições jurídicas deveria então assentar em última instância na "razão natural", a Boa Razão. A subsidiar esta interpretação, e à semelhança dos outros exemplos internacionais, figurariam como fontes o direito romano, o direito das gentes, as leis político-económicas. Excluídos ficariam o Direito Canónico, Bártolo (comentários), Acúrsio (*Glosa*).

Defendendo-se o primado da razão natural no exercício jurídico, o próprio direito consuetudinário ficou igualmente submetido a esta, uma vez que *contra legem* também deixara de ser válido. Conclui Sebastião Cruz: "Agora, relegado o Direito Romano para uma posição muito secundária e sentindo-se o Marquês liberto das limitações do direito consuetudinário (cuja validade contra *legem* é excluída), obtém o monopólio da criação do direito encarnando até – bem de acordo com as ideias do 'despotismo esclarecido' – o papel de defensor de uma razão natural. Esta, longe de se manifestar ainda pelo consenso geral, é propriedade de uma aristocracia cultural, à frente da qual se encontra, como protector e mecenas, o próprio monarca."[1039]

Para além da Lei da Boa Razão, com a sua linguagem que atesta o espírito da época no que tocava a uma racionalização do Direito, não raro os diplomas plasmam de igual modo, no seu conteúdo, outras ideias e valores do século, que passavam em muito pelo léxico humanizante em voga. As bandeiras do progresso, da utilidade e do bem-comum acenavam a par com a necessidade de se estabelecerem leis que promovessem a justiça entre todos os vassalos do Reino, quer se encontrassem na Metrópole, quer se encontrassem nos territórios ultramarinos. Na verdade, todos aqueles que eram habitantes das colónias passaram a ser progressivamente considerados, *de jure*, como vassalos de pleno direito, deixando, na letra da lei, de existir diferenças substanciais (casos do Brasil e da Índia); também para o conjunto dos vassalos metropolitanos, pugnava-se pela abolição de diferenciações sociais, rejeitando-se distinções infamantes, como aquela entre cristãos-novos e cristãos-velhos,

---

[1039] Sebastião Cruz, "Lei da Boa Razão", *EVSXXI*, vol. 17, col. 730. Veja-se também P. Merêa, "Direito Romano, Direito Comum e Boa Razão", *Estudos de História do Direito* – vol. I: *Direito Português*, Lisboa: INCM, 2007, pp. 239-245.

ou combatendo velhos privilégios e outras distinções que mais serviam para desunir do que para tornar coesa a sociedade e para aproximar os homens, como veremos.

3.3. Vascolejar paradigmas, ou o despotismo iluminado como "operação de charme"

> Daqui naçe a diferença q alguns graves autores guardão entre fidalgo generoso e fidalgo de claro sangue [...] ho nome de Claro sangue atribuem aos q são de ambos ou de todos os quatro Costados nobres, por nelles não haver mistura [...]. COMPENDIO BREVE NA MATERIA DA NOBREZA E FIDALGUIA DESTE REINO[1040]

Em uníssono com a crítica estrangeira ao atraso cultural que enfermava o Portugal de Setecentos, um conjunto de ilustres portugueses emigrados além-fronteiras legitimava a necessidade de implementação de uma conjuntura política, social, cultural capaz de fazer progredir até aos lugares mais avançados da civilização europeia um país conotado como retrógrado e sombrio. A denominada "crise da consciência europeia" de que Hazard deu sinal, plasmava-se agora na mentalidade portuguesa na dimensão que lhe atribuiu Hernâni Cidade também em texto paradigmático, já datado, das primeiras décadas do séc. XX[1041].

Em contraponto com as ditas nações iluminadas da Europa, sustentavam os insignes *Philosophes* que os países de acento católico, em especial Portugal e Espanha, continuavam a viver na sombra dos Antigos, permanecendo num contínuo atraso cultural e civilizacional que os mantinha irremediavelmente afastados da moderna Europa do Progresso e das Luzes[1042]. Neste tom de desmérito do lugar atribuído

---

[1040] *Compendio Breve na Materia da Nobreza e Fidalguia deste Reino* (ms.), BNP, COD. 962, ([1], 135, [21] fls.).

[1041] Cf. P. Hazard, *A Crise...*, *op. cit.*; H. Cidade, *Ensaio sobre a Crise Mental...*, *op. cit.*

[1042] Javier Fernández Sebastián aponta criticamente o modo pouco informado com que se avaliava do exterior o contexto nacional, deixando o alerta para o necessário matizar do discurso historiográfico em relação a este tema: "'Les Espagnols et les Portugais sont encore en tutelle dans l'Europa.' Esta sentencia de Montesquieu bien pudiera condensar la opinión que en los *milieux savants* se tenía, a mediados del XVIII acerca de un conjunto, el de las dos naciones ibéricas, que en tempos no tan lejanos se había considerado cabeza de Europa y ahora era percibido como un espacio subalterno en el concierto continental. Si a las reflexiones de Montesquieu acerca de la monarquía universal y su declive unimos los reproches a ambas potencias coloniales que salen a relucir en la disputa

aos povos ibéricos no concerto das nações polidas e iluminadas emitiam também parecer os denominados *estrangeirados*, portugueses emigrados nas mais avançadas nações europeias, os quais, pela bitola destas, pretendiam medir o desenvolvimento cultural português, apontando-lhe erros e prescrevendo-lhe reformas para o seu diagnosticado atraso[1043]. Deste contexto de crise e de crítica haveria de emergir a necessidade de afirmar Portugal perante uma Europa que promovia o descrédito luso e que colocava a nação em posição de desvantagem político-estratégica e cultural.

---

histórico-filosófica sobre América (De Pauw, Raynal, Robertson) y las diatribas de Voltaire, Diderot y tantos otros contra la Inquisición, estaremos en condiciones de comprender cuales fueron los pilares de uno de los más persistentes estereotipos negativos del siglo de las Luces. El pliego de cargos contra España y Portugal – dos países que, a decir verdad, los *philosophes* conocieron poco y mal – es archisabido: oscurantismo e ignorancia, fanatismo religioso, crueldad, orgullo, pereza, mal gobierno; un anacrónico contramodelo, en suma, en la civilizada Europa de las *Lumières*." Javier Fernández Sebastián, "Los Espacios – Península Ibérica", *in* V. Ferrone, D. Roche (eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 340-341.

[1043] Importa no entanto aditar que, a par de uma visão retrógrada de Portugal e dos Portugueses, por exemplo, o Cavaleiro de Oliveira não deixou de contrapor uma ressalva a essa avaliação negativa do contexto luso, que testemunhamos com as palavras próprias do autor: "Insistem porém estes doutos dizendo que geralmente falando, he Portugal, de todos os paizes da Europa, o que conserva as mayores ignorancias, e o mayor numero de ridículas e extravagantes preocupaçõens. Concedendo esta verdade, tenho porem o costume de prezentar a estes doutos outra verdade que elles ignoram, e que nam sabem nem podem negar. Os Portuguezes, lhe digo eu, nam sam ignorantes natos, nem inatos para as sciencias. Se guardam preocupaçoens he porque as mamàram com o leite, e porque os exemplos de seus pães, e os preceytos de seus Mestres os reforçaram nellas. [...] Sam porem dotados de huma grande vivacidade, de hum ingenho agudo, de huma vista perspicaz, de huma resoluçam prompta; a sua capacidade, em fim, he vasta, e os seus talentos naturaes sam conhecidos. Que falta pois a estes homens estimáveis por si mesmos, e pelas suas boas qualidades? Falta-lhes, digo, somente as liçoens das novas, sublimes e luminosas doutrinas que estabelecidas no resto da Europa arrincàram os Franceses, os Ingleses, e o que mais he os mesmos Moscovitas, do tenebroso imperio das mesmas ou semelhantes preocupaçoens a que se achavam sujeitos. Abstraçam feita daquella paixam natural, que conduz os homens no louvor dos seus compatriotas, atrevo-me a diser, que os lentos progressos que as ditas doutrinas fizeram em outros paizes, seràm rápidos e portentosos em Portugal, logo que allise der huma divre (*sic*) entrada às experiencias certas, às descobertas proveitosas, aos argumentos nervosos, e às demonstraçoens irresistiveis, com qué os homens mais doutos do Universo, destruiram nelle o imperioso e oneroso Reyno do erro e da preocupaçam." [Cavaleiro de Oliveira], *Reflexoens de Felix Vieyra Corvina de Arcos, Christam Velho Ulissiponense: Sobre a Tentativa Theologica, composta pelo Reverendo e douto Padre Antonio Pereira da Congregaçam do Oratorio de Lisboa*, Londres: Na Officina de Jacob Lister, 1767, pp. 4-5.

Notado o patente atraso, e com vista à modernização nacional, alavancou-se um denso plano de medidas políticas e administrativas sustentadas numa alargada grelha legislativa capaz de estruturar a vida total da nação à luz dos mais altos valores da Europa polida e avançada. O desígnio legislativo josefino-pombalino passou por mostrar aos luminares europeus que Portugal se modernizava, acompanhando-os, e mesmo mostrando-se precursor nalgumas das medidas que assumiu[1044]. A "operação de charme"[1045] lançada pela governação pombalina – expressão notável da pena de José Eduardo Franco e Paulo de Assunção, que perfilhamos para a presente análise, e que, no nosso entender, ajuda a interpretar os intuitos da legislação da época –, foi alargada e sistemática, reestruturou os mais diversos setores, penetrou na moral e nos costumes, indicou e estipulou despoticamente os moldes de vida de toda a nação, desde a Metrópole aos territórios ultramarinos.

Para esta operação que se queria de repercussão internacional, não se escusou a governação portuguesa de assinalar os mais profundos problemas internos, apontar responsáveis e efetivar soluções. Assente na motivação para a modernização da nação, a par do desígnio de uma centralização absoluta do poder do Estado, a governação josefina-pombalina ousou alavancar uma reforma profunda que transfigurava a administração, a política, a religião, a sociedade, a cultura nacionais; ousou vascolejar paradigmas.

De entre as medidas políticas de forte impacto social que nos interessam para avaliar como se estavam a receber as influências humanitarizantes e igualitarizantes que emanavam de além-Pirenéus, podem destacar-se com pertinência, entre outras, a lei de liberdade dos índios (1755), a lei de abolição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos (1773), ou a lei sobre o puritanismo (1768). Com respeito àquelas falaremos mais à frente. Esta última será por agora nosso objeto de análise no quadro das políticas josefinas-pombalinas da sociedade e do Estado. Seria instituída em função da busca de uma maior igualdade entre vassalos e em luta contra privilégios há muito instalados, mas terá igualmente de ser vista pelo ângulo de uma progressiva centralização de poderes.

[1044] Como foi o caso da expulsão dos Jesuítas em 1759, medida considerada pioneira na Europa, ou da promulgação da lei de 1761, enquadrada no esforço de abolição da escravatura, duas leis sobre as quais nos debruçaremos mais à frente.

[1045] J. E. Franco, P. Assunção, *Metamorfoses de um Polvo: (Todos os) Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séculos XVI –XVIII)*, Lisboa: Prefácio, 2006, p. 69.

O tratamento diferenciado e a desigualdade de privilégios atribuídos no âmbito da sociedade de Antigo Regime vinham encontrando à época vozes críticas. Algumas foram as personalidades coevas que assinalavam discrepâncias sociais contraproducentes quer em termos culturais, quer em termos político-estratégicos e económicos. O tema da nobreza de cada homem pelo que produzia e pelas atitudes que demonstrava, e não pelo seu estatuto social adquirido pelo sangue, tornou-se recorrente em especial durante o séc. XVIII. Lá fora, por exemplo, Alexander Pope cede o seu encómio ao valor daqueles que não sendo nobres de linhagem o são por mérito pessoal, uma vez que "Honra, e pudor não vem da Qualidade"[1046]. Já antes havia o nosso Pe. António Vieira notado que a verdadeira fidalguia se encontrava na ação[1047].

[1046] Integramos o adágio de Pope no texto original: "Honra, e pudor não vem da Qualidade:/ Obra bem o que deves, terás honra,/ Alguma diferença faz nos homens/ Fortuna: veste um pano, outro brocado,/ Farda o soldado, o Clerigo batina,/ Tem o Monge cugula, o Rei coroa;/ 'Que coisa (algum dirá) mais diferente/ 'Que coroa, e cugula!' Errais, amigo./ Mais difere do Néscio o homem Sábio./ Se visseis um Monarca feito Monge,/ Ou solto o Sacerdote qual Soldado,/ Achareis que o mérito somente/ Faz o homem digno, e o indigno a falta dele:/ O resto não é mais que loba ou farda." A. Pope, *Ensaio...*, *op. cit.*, pp. 76-77.

[1047] Não nos abstemos de trazer as palavras de Vieira para esta nota, apesar de nos reportamos a um excerto alargado: "Muito tempo há que tenho dois escândalos contra a nossa Gramática Portuguesa nos vocábulos do nobiliário. A Fidalguia chamam-lhe 'qualidade', e chamam-lhe 'sangue'. A qualidade é um dos dez predicamentos, a que reduziram todas as coisas dos Filósofos. O sangue é um dos quatro humores, de que se compõe o temperamento do corpo humano. Digo pois que a chamada fidalguia não é somente qualidade, nem somente sangue; mas é de todos os dez predicamentos, e de todos os quatro humores. Há fidalguia, que é sangue, e por isso há tantos sanguinolentos; há fidalguia, que é melancolia, e por isso há tantos descontentes; há fidalguia, que é cólera, e por isso há tantos malsofridos, e insofríveis; e há fidalguia, que é fleima, e por isso há tantos que prestam para tão pouco. De maneira, que os que adoecem de fidalguia, não só lhes peca a enfermidade no sangue, senão em todos os quatro humores. O mesmo passa nos dez predicamentos. Há fidalguia, que é substância, porque alguns não têm mais substância, que a sua fidalguia; há fidalguia, que é quantidade: são fidalgos, porque têm muito de seu; há fidalguia que é qualidade, porque muitos, não se pode negar, são muito qualificados; há fidalguia, que é relação; são fidalgos por certos respeitos; há fidalguia que é paixão: são apaixonados de fidalguia; há fidalguia que é *ubi*: são fidalgos, porque ocupam grandes lugares; há fidalguia, que é sítio, e desta casta é a dos Títulos, que estão assentados, e outros de pé; há fidalguia, que é hábito: são fidalgos, porque andam mais bem vestidos; há fidalguia, que é duração: fidalgos por antiguidade. E qual destas é a verdadeira fidalguia? Nenhuma. A verdadeira fidalguia é Ação. Ao predicamento da ação é que pertence a verdadeira fidalguia. *Nam genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra voco*, disse o grande Fundador de Lisboa. As ações generosas, e não os pais ilustres, são <as> que fazem

No Portugal de Setecentos foram também várias as vozes que se levantaram contra uma sociedade setorizada por honras e privilégios. Aos poucos passava-se a valorizar mais os homens pelas suas ações e valor intrínseco, do que pela ascendência.

Verney, que analisou aprofundadamente e criticou a realidade nacional pelo ponto de vista educativo-pedagógico, deu sonante nota da consideração em que a nobreza se tinha a si própria, muitas vezes para além do que lhe era devido, destacando, por contraponto, a promoção da nobreza dos homens pela virtude e não somente pelo estatuto social, uma vez que todos, sem exceção, são iguais por natureza:

> "Daqui também nasce que se estimam coisas de que não se deve fazer caso e não se dá à virtude o preço que se deve, ou se chama 'virtude' àquilo que não o é, defeito mui comum das pessoas nobres e grandes. Estes senhores, preocupados com a sua nobreza, chamam a esta 'virtude' e, por legítima consequência, tiram que tudo o mais é vicioso e desprezível. [...]
>
> Nasce este prejuízo, como digo a Vossa Paternidade, de que o grande ignora que a origem de toda a nobreza é a virtude. Esta nobreza, ainda que adventícia, pode-se-lhe chamar *natural*; os empregos são a nobreza *civil*; os filhos destes têm nobreza *hereditária*, que é o ínfimo grau da nobreza. Os homens nasceram todos livres e todos são igualmente nobres."[1048]

---

os fidalgos. Cada um é suas ações, e não é mais, nem menos, como o Batista: *Ego vox clamantis in deserto*." P. A. Vieira, "Sermão da Terceira Dominga do Advento", *OCPAV*, t. II, vol. I, p. 265.

[1048] L. A. Verney, *Verdadeiro Método...*, *op. cit.*, carta XX, p. 426. Verney continua explicando como, pelo seu entendimento sobre a origem da sociedade, se distribui a nobreza: "O direito das gentes introduziu, com as divisões, as repúblicas e monarquias, mostrando a experiência que não se obedecendo a alguém, confundia-se toda a sociedade humana, e mostrando também a boa razão que, no estado em que a natureza humana se acha, não se pode conservar sem obedecer a alguém. O emprego foi causa que se estimassem aqueles primeiros reinantes, porque dependiam todos deles. Com o tempo, passou com o título de herança o que tinha sido eleição, mas muitas repúblicas e talvez as mais famosas, conservaram o governo eletivo. Estes príncipes buscaram entre os cidadões os melhores e mais virtuosos homens, para que lhes assistissem e de quem se servissem na guerra e na paz. Estes foram mais considerados que os outros cidadãos: e este é o princípio de toda a nobreza. Os filhos herdavam dos pais as virtudes e, conseguintemente, a estimação, porque, na verdade, os pais tinham cuidado de os instruir como deviam. Este costume considerou-se por obrigação e, com o tempo, foi o mesmo considerá-los filhos de nobres que julgá-los herdeiros das suas virtudes e estimá-los por este motivo." *Ibidem*, pp. 426-427.

Francisco de Pina e Mello, em carta datada de 1755, coloca também a questão sobre a distinção entre a verdadeira nobreza e a nobreza aparente[1049]. Poucos anos antes, nas suas *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* (1752), Matias Aires encerra este seu ensaio dedicando várias páginas à mesma questão[1050].

[1049] Assim nos refere Pina e Mello: "Se bem considerasse hum nobre as obrigaçoens, em que o pôz o seu nascimento, talvez se encontrasse a nobreza lançada na rua, assim como o outro a Coroa, que naõ se atrevera a levantalla. Dignos saõ de escarneo os que pertendem parecer nobres, naõ com o berço nem com as açoens, mas com a figura. E ainda de maior Zombaria são dignos aquelles, que sem algum merecimento proprio, querem enobrecerse com as proezas alheias, trazendo sempre na boca a antiguidade dos seus titulos, e o esplendor da sua Familia. Amaior parte destes nobres e imaginaõ dispensados da observância das leis, e naõ há privilegio, ainda que se inficione com a vexação, e com a violencia, que naõ julguem inseparavel da sua jerarchia. Isto naõ só contradiz o conceito de hum bem, mas he dos maiores males que sofremos á perversidade humana." F. P. Mello, (Carta) *Sr. N. S. P. De V...*, *loc. cit.*, pp. 9-10. No entanto, na sua *Balança Intelectual* (1752), em resposta ao *Verdadeiro Método* de Verney, distinguia entre Nobreza e Mérito e colocava o conceito de igualdade que então emergia em causa: "Naõ há homem de geraçaõ plebeia, que naõ deseje verificado aquelle *Cives æquare potens* de Silio Italico, sem se querer persuadir, quaõ precisa he a distinçaõ dos nascimentos, assim nas Monarquias, como nas Republicas; porq̃ se todos fossem iguaes, se formaria outro cáos no mundo civîl; pois da differente condiçaõ dos elementos he, que se compoem a harmonîa do Universo, e ainda no Empyreo, aonde parece, que se escusava esta desigualdade, se estabelecêraõ diversas ordens de Jerarquias." *idem*, *Balança Intellectual...*, *op. cit.*, pp. 149-150.

[1050] Cf. M. Aires, *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens*, *in* idem, *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens | Carta sobre a Fortuna*, Pref. António Pedro Mesquita, Fixação do texto e notas de Violeta Crespo Figueiredo e Jacinto do Prado Coelho, 2.ª ed., Lisboa: INCM, 2005, pp. 180 ss. Em contraponto, a noção de desigualdade entre os homens mantinha também os seus defensores, como já referenciámos na nota anterior para o caso de Pina e Melo. A afirmação da desigualdade civil e natural encontra no Marquês de Penalva também expressa convicção: "A differença de homem a homem póde considerar-se ou na ordem natural, ou na ordem civil; na primeira os dotes particulares de cada um, sendo desiguaes em si, e no seu uso, veio a ser impraticavel empecer esta distinção; na ordem civil, como se tratava de premiar estes mesmos dotes, e authorizar estas distinções, foi necessaria consequencia a desigualdade, sem a qual haveria um cáos Politico, á semelhança do outro, de que o Mundo fysico sahio, quando houve separação e ordem nos Elementos." M. Penalva, *Dissertação a Favor da Monarquia, Onde se prova pela razão, authoridade, e experiencia ser este o melhor, e mais justo de todos os Governos; e que os nossos Reis são os mais absolutos, e legitimos Senhores de seus Reinos: Offerecida A Sua Alteza Real O Principe do Brazil Nosso Senhor Pelo Marquez De Penalva.*, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1799, pp. 64-65. Nesta ordem de ideias, Penalva considera também a natureza da Nobreza um dado adquirido entre aqueles que nessa condição nascem, e sendo a mesma hereditária, perpetuar-se-á: "A nobreza pois começou com o mundo, e com elle ha de acabar; e só acabaria antes, se os homens já que são do mesmo barro formados, pudessem no mundo, em quanto a morte os não torna a igualar, ter os mesmos talentos, as mesmas virtudes e os mesmos officios na sociedade." *Ibidem*, p. 66.

A estratificação da sociedade, tendo por base a proveniência dos seus membros, era uma das características fundamentais do quadro de Antigo Regime[1051]. A sociedade de ordens obrigava à hierarquização dos diversos grupos de homens identificados com a posição que ocupavam na pirâmide dos estamentos e, por inerência, dos privilégios. Não que aquele que nascia na plebe tivesse de permanecer para sempre povo, contudo não havia facilidade numa desejada ascensão. Ainda assim, os conjuntos sociais não permaneciam inalterados, registando-se mobilidades entre grupos. Na verdade, essas mobilidades têm vindo a ser comprovadas pelos estudos recentes em torno do tema, contrapondo, aos poucos, aquela ideia monolítica de uma sociedade total ou maioritariamente estanque no quadro de Antigo Regime[1052]. No entanto, e apesar dessas franjas de mobilidade entre grupos distintos, o respeito pelos limites sociais e a manutenção de grupos preservantes de certo estado de "pureza" foram pedra de toque durante longo tempo.

Originariamente, o termo "puritanismo" surge no quadro da sociedade inglesa do séc. XVII, com a separação de determinados grupos da Igreja Anglicana do seu tronco principal e afirmando-se de forma independente do seu terreno de conceção original, de alguma forma, e como expressa Francis J. Bremer, "reformando a Reforma Inglesa"[1053]. Bluteau, no seu *Vocabulário*, contempla a entrada "Puritâno",

---

[1051] Cf., *e.g.*, V. M. Godinho, *A Estrutura da Antiga Sociedade Portuguesa*, 2.ª ed. correcta e ampliada, Lisboa: Editora Arcádia, 1975, esp. cap. III – "A estrutura social do Antigo Regime", pp. 71-116.

[1052] Comprovando a mobilidade social no quadro de Antigo Regime, veja-se, *e.g.*, R. B. Monteiro *et alii* (org.), *Raízes do Privilégio: Mobilidade Social no Mundo Ibérico do Antigo Regime*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Record, 2011. Os organizadores deste volume dão conta, no texto introdutório que apresentam, que a historiografia atual tem vindo a matizar, com pesquisas aprofundadas, a noção de uma sociedade de Antigo Regime fortemente estratificada, encontrando nesta afinal um espaço que permitia movimentação de indivíduos e grupos no quadro dos estamentos. Destaque-se o exemplo das sociedades coloniais, que facilitaram esse processo: "A América portuguesa também gestou uma sociedade marcada por mecanismos de ascensão social, sujeita a valores ibéricos de limpeza de sangue, nobilitações de origem, sacramentados por uma legislação específica para ingresso em ordens militares, cargos públicos e eclesiásticos. Mas, além disso, essa sociedade também ultrapassara barreiras étnicas, políticas, por vezes religiosas e socioprofissionais, levando indivíduos a galgar cargos e privilégios inimagináveis no Velho Mundo." *Ibidem*, pp. 17-18.

[1053] Para uma síntese de referência sobre o puritanismo, veja-se F. J. Bremer, *Puritanism: A Very Short Introduction*, Oxford-New York: OUP, 2009. A expressão que destacamos adotamo-la do capítulo "Reforming the English Reformation". *Ibidem*, pp. 4 ss. Numa perspetiva de sinal con-

relacionando diretamente o conceito com essa mesma aceção anglicana[1054]. No entanto, os termos "puritano" e "puritanismo" encontravam também expressão entre nós com relação à denominada "limpeza de sangue", donde as questões relativas aos judeus e cristãos-novos, e ao cruzamento de linhagens no quadro da nobreza[1055]. Nomeadamente, Alexandre de Gusmão lavrou um texto paradigmático onde afronta, sem pejo e de modo satírico, a questão puritana na sua expressão nacional[1056].

---

trário, veja-se o verbete de Isabel Baltazar, "Antipuritanismo", *in* J. E. Franco (dir), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 1582-1583.

[1054] Assim define Bluteau: "He o nome de certos Calvinistas de Inglaterra, os quaes pretendem que a doutrina que professão he a verdadeyra, & pura doutrina. Os Puritanos saõ inimigos mortaes dos Catholicos. Foraõ causa das perturbaçoens que succederaõ no Reynado de Carlos I. porque não quizeraõ obedecer a huma declaração deste Rey, em que mandava que as Igrejas de Inglaterra, & Escocia tivessem a mesma crença, & usassem das mesmas ceremonias, isto he o que chamão a conformidade. *Puritanus, i. Masc.*" R. Bluteau, *Vocabulario...*, *op. cit.*, [vol. 6 | O-P], p. 834.

[1055] Hugo Fernandez aponta que este termo "puritano" traduz uma corruptela. Afere do seguinte modo: "'Tições' é igualmente o nome dado aos escritos genealógicos infamantes ou depreciativos (também chamados 'nobiliários negros') que, recordando máculas ou 'impurezas' antigas – 'raças infetas' de sangue sobretudo judeu, mas também mouro ou negro – pretendiam desacreditar linhagens nobres tantas vezes concorrentes, alimentando créditos próprios à custa da má fama alheia. Daí a corruptela 'puritano' (e a enganadora analogia estabelecida com o puritanismo inglês do século XVII)." H. Fernandez, "O episódio 'puritano'. Poder régio e aristocracia no Antigo Regime português", *Perspectivas: Journal of Political Science*, vol. 16, 2017, p. 53.

[1056] Não nos abstemos de transcrever o referido texto (apesar de em dimensão algo longa), pelo modo frontal com que Gusmão expõe a problemática: "É necessário saber que cada um de nós na sua árvore de costado até quartos avós tem 32 quartos avós; cada um destes tem outros 32 quartos avós na sua árvore de costa, que ficam sendo nossos oitavos avós e, neste grau, montam para qualquer de nós, 1024 avós – cada um destes, em quarto grau, tem outros 32 avós, que nos ficam em duodécimo grau, e somam neste número 31768 avós; cada um destes, em quarto grau, tem outros 32 avós, que para nós são décimos-sextos avós. Cada um destes, em quarto grau, tem outros 32 avós, que para nós ficam em vigésimo grau, em que somam 32 530 432 avós, que cada um de nós tem em vigésimo grau, por todos os lados, ou ao menos contemporâneos. | À vista do que – quisera me dissessem os senhores puritanos se têm notícia de que todos fossem Familiares do Santo Ofício? E porque os não havia nesse tempo, se a têm, ao menos, de que eles fossem puros? É certo, também, que o vigésimo grau, para nós, ainda não dando a cada geração mais do que trinta e um ou trinta e dois anos, que é bem pouco, deita ao princípio de Portugal; – e quisera me dissessem se nesse tempo em Portugal haveria esse número de pessoas, não havendo mais, além da pequena parte da Galiza, que as províncias de Entre-Douro-e-Minho, Trás-os-Montes e Beira até ao Mondego; que para baixo tudo era Mouros. | Eu posso asseverar que ainda hoje não haverá nele esse número de pessoas, e naqueles tempos apenas se contavam setenta ou oitenta mil pessoas, de ambos os sexos e de todas

Na verdade, apesar de alguma mobilidade social já apontada, linhagens havia que funcionavam fechadas a determinadas dinâmicas sociais. Parte da nobreza de Corte perpetuava as uniões internas, evitando casamentos mistos, por sua vez também dificultando novos dinamismos político-económicos, que vieram a interessar a governação pombalina[1057].

O "Alvará Secretíssimo"[1058], promulgado a 5 de outubro de 1768, veio alavancar na sociedade portuguesa uma paradigmática mudança[1059]. A primeira nobreza da corte passaria a ser obrigada a casar fora da sua casta e a relacionar-se com linhagens

---

as idades. Isto nos confirma o número dos exércitos daquele tempo e não pode haver dúvida para aquela conta, de que havemos de descender precisamente de quanto naquele tempo havia em Portugal, e de muitos estrangeiros. Agora, se todos eles eram puros, têm muita razão os puritanos; mas como naquele tempo não havia Santo Ofício nem Mesa de Consciência, não sei quem nos há-de passar essas certidões?" A. Gusmão, *Genealogia Geral da Naçam Portugueza, pela qual se desvanece a opiniam dos Senhores Puritanos*, BNP, ms. 258, n.º 5; ms. 21, n.º 62. Recentemente transcrito (transcrição de que nos valemos) em P. Calafate (org.), *Portugal como Problema*, vol. II (6 vols.): *Séculos XVII e XVIII – Da Obscuridade Profética à Evidência Geométrica*, Lisboa: Fundação Luso-Americana/Público, 2006, pp. 183-185, a partir da ed. de 1841, *Colecção de Vários Escritos Inéditos Políticos e Literários de Alexandre de Gusmão*. Sobre a mesma questão, veja-se também da autoria de Gusmão o *Discurso Sobre o Puritanismo Feito por Alexandre De Gusmão, Secretário Particular Do Rei D. João V De Portugal*. Cf. ANTT, Manuscritos da Livraria, n.º 818 (15).

[1057] Nuno Monteiro aponta para a competição e questões de hierarquia e classificação que se encontravam em causa nas políticas matrimoniais entre as diversas casas. Cf. N. G. Monteiro, "O 'rei casamenteiro', a hierarquia entre as casas e o episódio puritano", *O Crepúsculo dos Grandes: A Casa e o Património da Aristocracia em Portugal (1750-1832)*, 2.ª ed. revista, Lisboa: INCM, 2003, pp. 129-141.

[1058] O alvará encontra-se reproduzido no *Supplemento á Collecção de Legislação Portugueza do Desembargador Antonio Delgado da Silva pelo Mesmo. Anno de 1765 a 1790*, Lisboa: Na Typ. de Luiz Correa da Cunha, 1844, pp. 181-192. Uma *Cópia do Alvará original por que Sua Majestade aboliu, em benefício da Nobreza da sua Corte, os chamados Puritanos* localiza-se em ANTT, Condes de Linhares, mç. 5, doc. 1. Passaremos a citar o documento pela designação que adaptamos e adotamos da cópia dos Condes de Linhares, na seguinte forma: *Alvará por que Sua Majestade aboliu, em benefício da Nobreza da sua Corte, os chamados Puritanos*. A fixação de texto que seguimos é a do *Supplemento á Collecção...*, *op. cit*.

[1059] Assim considera Lydia Vazquez: "Le nivellement social est l'un des résultats les plus positifs de la période Pombal, certes (en 1750, seuls 23 titres de noblesse sur les 70 existants se voient renouvelés; cf. Veríssimo), mais sa chute ne ralentit pas le progrès portugais et peu nombreux sont les nostalgiques." Lydia Vazquez, "Espagne et Portugal", *in* M. Delon (dir.), *Dictionnaire Européen des Lumières*, Paris: PUF, 1997, p. 419. Sobre este tema do "nivelamento social", veja-se J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit*., vol. VI, pp. 120-125.

detentoras de menores garantias de pureza. O segredo que este alvará constituía ligava-se estreitamente com a necessidade de permanecerem desconhecidas as medidas nele exaradas perante a Europa civilizada, uma vez que, de acordo com o que o texto articula no seu 4.º item:

> "Attendendo a que seria muito indecoroso fazer authenticamente publica a injuria que á Minha Corôa, ou Corpo da Nobreza, e a toda a Nação se seguiria de constar na Europa, que por tanto tempo se tolerárão neste Reino atentados e absurdos tão estranhos na Sociedade Civil, e na União Christãa, como os referidos, Mandei que tudo o acima determinado se reduzisse a este Alvará secretissimo, o qual não descerá a Tribunal algum, nem á Chancellaria, mas antes pelo contrario ficara occulto nos lugares mais recônditos dos Archivos do Conselho de Estado, e da Secretaria de Estado, dos quaes não sahirá, nem se comunicará a pessoa alguma, que não seja das que nelle se achão declaradas."[1060]

De resto, no documento designado *Consulta que precedeo o Conselho d'Estado*, desde logo se especifica que necessário será não revelar a questão do puritanismo nacional à Europa por uma razão em particular:

> "A quarta razão he porque reduzindo-se os taes Puritanos a hum piqueno numero, que quase se conta pelos dedos, sendo tão numerosos os que eles publicão maculados, segue-se que os Estrangeiros, que vêem isto na Corte, ficão persuadidos de que a Nobreza se compõe de hum pequeno numero de Christãos Velhos, e que todos os outros são judeos, acrescendo que os taes Puritanos se não esquecem de assim o divulgarem com a própria jactancia."[1061]

Daqui decorre a evidência de a governação josefina-pombalina matizar uma questão sensível aos olhos da Europa – a questão dos cristãos-novos –, ao mesmo tempo que chama a si plenos poderes para a centralização do Estado e para a afirmação da figura governativa. Em particular contra os Jesuítas também se impunha este alvará, vendo na Companhia a principal responsável das maquinações exis-

---

[1060] *Alvará por que Sua Majestade aboliu...*, *loc. cit.*, p. 184.

[1061] *Consulta que precedeo o Conselho d'Estado*, in *Supplemento á Collecção...*, *op. cit.*, p. 190.

tentes no seio da Corte, ou seja, na verdade, e uma vez mais, os Jesuítas surgem como o principal alvo na mira do poder despótico em ascensão.

Não obstante, o combate que Pombal apresenta à imobilidade social, em especial no quadro da primeira nobreza, permite de alguma forma afirmar que a sua política foi fundamental no sentido de uma progressiva afirmação de maior igualdade entre os diversos membros da sociedade. Permitia-se desse modo ascender na pirâmide estamental também pela via do mérito e qualidades pessoais e não exclusivamente por via de atestação de alta nobreza, abolindo-se assim "aquela exótica seita", que representava uma "quinta essência do Puritanismo" [1062]. Abriam-se assim também maiores possibilidades de ocupação de cargos superiores por todos aqueles que se mostrassem aptos para tal, pelas suas capacidades intrínsecas, e não apenas por aquela denominada nobreza de sangue.

[1062] "Conclusão da Mesa do Desembargo do Paço sobre a odiosa e prejudicial distinção de cristãos-novos e cristãos-velhos" BNP, Col. Pombalina, cód. 649, fls. 157-169, de 16 de fevereiro de 1773, transcrito a partir de I. R. Pereira, *Considerações em Torno da Carta de Lei de D. José I, de 1773, Relativa à Abolição das Designações de "Cristão-Velho" e "Cristão-Novo"*, Lisboa: s.n., 1988, p. 62. Integramos as expressões referenciadas no original: "Para se persuadir uma reforma completa neste ponto, basta reflectir-se que compondo-se estes reinos (no calamitoso estado em que o deixaram os Filipes e em que Vossa Majestade sucedeu neles) de pessoas chamadas cristãs-velhas e de pessoas infamadas a quem indiscretamente chamam cristãs-novas, chegou esta distinção a tal ponto de escândalo que se chegou a formar nesta Corte terceira ordem de indivíduos, chamados cristãos-velhos sem forma (fama?) ou rumor contrário, verdadeiro ou falso, que constituíram no seu esquisito conceito o referido espírito ou *quinta essência do Puritanismo*, sendo bem de admirar se conservasse um reino sem que intestinamente se desvelasse e destruísse com uma tão sediciosa distinção entre as famílias dele que necessariamente as divide, separa e faz inimigas, principalmente versando a distinção em parte tão sensível, qual é a honra e a comum reputação das mesmas famílias. Deu Vossa Majestade princípio a esta famosa obra pela sobre dita terceira ordem que constituía o puritanismo, não consentindo uma tão injuriosa divisão no corpo da nobreza da Corte e lhe fez aplicar um remédio de tão pronto efeito que dissipou logo pelas raízes aquela *exótica seita* de forma que não pode outra vez suscitar-se e não restando mais que outra distinção entre cristãos-velhos e cristãos infamados, já Vossa Majestade deu também princípio à obra da sua abolição no Alvará que anulou, proscreveu e condenou ao fogo os infames e informes róis dos fintados de que (sem poderem ter fé alguma) se tinha valido a malignidade para macular famílias e separá-las da aliança com as outras que não tinham aquela imaginária nota." *Ibidem.* Destaques nossos.

3.4. Da tónica nos deveres à consciência dos direitos: um roteiro por tratados, manuais e catecismos

> Para conhecer o estado do homem não basta olhar só para as suas obrigações; é necessário conhecer também os direitos anexos à humanidade, cuja posse e gozo assegura a lei natural. ALEXANDRE DA SAGRADA FAMÍLIA[1063]

Se quiséssemos constituir um breve léxico político-social representativo do final da época de Antigo Regime em Portugal, não poderíamos deixar de incluir nele a palavra "vassalo". Em especial, a propagandística pombalina e o seu vasto *corpus* legislativo fizeram largo uso deste termo: o conceito que expressava dava sustento ao modelo governativo josefino-pombalino, o qual exigia total respeito ao Príncipe, protetor soberano dos seus súbditos, a quem os mesmos prestavam exclusiva vassalagem, sob a fórmula dos deveres. A política pombalina não se inibia de colocar à cabeça dos seus intentos formais a centralidade do vassalo na aplicação das reformas. A legislação reformista ia surgindo da pena josefina-pombalina em prol "do bem commum dos meus Vassallos"[1064].

Durante Setecentos o conceito de "vassalo" apresentava-se entre nós, de acordo com Bluteau, já como sinónimo de "súbdito" – significação moderna, uma vez que em tempo histórico anterior havia tido entendimento diverso e restrito[1065]. Com

---

[1063] D. Frei Alexandre da Sagrada Família, [*Contra a Escravatura*], *apud* O. P. Monteiro, *D. Frei Alexandre da Sagrada Família: A Sua Espiritualidade e a Sua Poética*, [Coimbra]: Por Ordem da Universidade, 1974, p. 366.

[1064] Veja-se a presença desta formulação, *e.g.*, na *Lei de 6 de Junho de 1755 (Liberdade dos Índios do Grão-Pará e Maranhão)*, in *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), p. 401. A lei de abolição dos róis de fintas constitui também testemunho claro neste sentido sobre a proteção especial conferida aos vassalos: "E porque tendo sido informado, de que o pretexto dos sobreditos Roes e dos Papéis informes, que neles tiveram princípio, se tem feitos gravíssimos danos à reputação, e interesses dos Meus Fiéis Vassalos, cuja honra, e inocência estão debaixo da Minha protecção; [...]." Alvará de Lei de 2 de maio de 1768. Resumo: "ALvará de Ley; porque Vossa Magestade, pelos motivos nelle declarados, he servido reprovar, cassar, anular, e aniquilar, como se nunca houvessem existido, os Roes de Fintas, seus Traslados, e Copias: Prohibindo inteiramente o uso, e retenção deles, na fórma, e debaixo das penas assima declaradas." Para o testemunho impresso, seguimos a reprodução da *Collecçaõ das Leys...*, *op. cit.*, vol. II.

[1065] Assim enquadra Bluteau essa mudança de significação: "Esta palavra, que hoje he synonimo de *Subdito*, antigamente era *Titulo*, & tão honorifico, que a Chronistica del-Rey D. Pedro diz, que no

esta perspetiva protecionista e valorativa do lugar do vassalo na arquitetura do poder, afirmava-se por sinal o Estado despótico, que, ao paternalismo que praticava perante os súbditos, recordava com insistência também os deveres que estes haveriam de garantir perante a Autoridade do Rei e seu Governo. A segurança e proteção prestadas pelo Estado aos seus membros pagava-se com a vassalagem inquestionável no âmbito do despotismo iluminado.

Uma das questões trabalhadas pelo despotismo pombalino para a garantia de que havia fidelidade da parte dos vassalos foi a sistemática atenção à moral e aos costumes, que obtiveram pela parte da doutrinação pombalina igualmente ampla atenção. O estado de polícia reforçava-se no reino. No entanto, a segurança garantida paternalmente haveria de apresentar alto o custo das liberdades.

Um dos textos emblemáticos do pombalismo denunciava, de acordo com os parâmetros do despotismo, a degenerescência da moral nas consciências nacionais, malefício este por sua vez atribuído uma vez mais aos Jesuítas, como uma das causas de desmérito do Reino. O título da obra é elucidativa do seu conteúdo e intento: *Origem Infecta da Relaxação da Moral dos Denominados Jesuitas...*[1066] Alquebrados em boa parte pela danosa ação jesuítica, a moral e os costumes foram um dos campos

---

seu tempo se não costumava ser *Vassallo* senão filho, ou neto, ou bisneto de Fidalgo de linhage." R. Bluteau, *Vocabulario...*, *op. cit.*, [vol. 8 | T-Z] p. 372. Também o Dicionário de Morais dará conta da continuidade desta distinção, relembrando, no entanto, o seguinte: "Finalmente a qualidade de *vassallo*, que começou por dar-se sómente a Grandes, a filhos, netos, e bisnetos de fidalgos de linhagem, (*Cron. Do Sr. D. Pedro I*. c. 10.) se diffundiu aos não figalgos (*sic*); que por seus bens podião manter cavallo, e erão nelle aconthiados, e destes dizia a Lei *se for vassallo*, e d'*ai para cima*, ou *se for pião*. (*Severum*, *Notic. Disc.* 3. §. 21.) e ainda que esta denominação como classe privilegiada parece extincta, e convir hoje a todos os naturaes dos Reinos, e Dominios de Portugal, todavia em rasão do serviço a cavallo, e do que poderem fazer quem os mantém, temos alguns restos do direito de vassalagem na *Ord. Filip.* [...]." A. M. Silva, *Diccionario da Lingua Portugueza...*, *op. cit.*, t. II, p. 835. Para um entendimento geral sobre o original conceito nobiliárquico deste termo durante a época moderna em Portugal, remetemos para os verbetes "Vassalagem" e "Vassalo", da autoria de A. H. de Oliveira Marques e de Ruy d'Abreu Torres, respetivamente, *DHP*, vol. VI, pp. 259-260.

[1066] O título completo apresenta-se do seguinte modo: *Origem Infecta da Relaxação da Moral dos Denominados Jesuitas; Manifesto dolo, com que a deduzíram da Ethica, e da Metafysica de Aristoteles; E obstinação, com que, ao favor dos sofismas da sua Logica, a sustentaram em comum prejuízo: Fazendo prevalecer as impiedades daquelle Filosofo, falto de todo o conhecimento de Deos, e da vida futura, e eterna, Contra a Escritura, contra a Moral estabelecida pelos Livros dos Officios de S. Ambrosio, pelos trinta e sinco Livros dos Moraes de S. Gregorio Magno, pelos Santos Padres, e pelas Homilias de todos os Doutores Sagrados, que constituíram os Promptuarios da Moral Christã, Em quanto a não*

a que a governação pombalina haveria de dar larga atenção. Tornava-se imperioso defender uma sociedade que se apresentasse dentro dos parâmetros de uma moral elevada, com costumes polidos, à guisa da Europa iluminada. Redobrava-se a atenção neste campo. Aos vassalos eram exigidos deveres, em especial perante o rei e o Estado. Só assim se conseguiria evitar o vício e praticar a virtude tão necessária à boa governação e manutenção da paz no Reino. De resto, a tónica sobre os deveres inscrevia-se na mais diversa documentação da época, desde o espetro legislativo que foi surgindo, passando pelos textos doutrinários, até aos variados escritos produzidos por autores diversos, publicados em sintonia com o espírito da época. Refletiam estes escritos uma sociedade dos deveres perante Deus, o Rei, as hierarquias.

No entanto, alguns escritos iam surgindo que, de alguma forma, introduziam aos poucos a necessidade da dignificação dos indivíduos também tendo em conta os deveres que teriam para si próprios e perante os outros homens, bem como a necessidade de serem não somente sujeitos de deveres, mas também detentores de alguns direitos.

Os tratados de moral convertiam-se aos poucos em tratados de política e de civilidade. Dos temas de moral teológica, tratando sobre os vícios e as virtudes à luz dos ensinamentos cristãos, fundados na Lei Natural e no conhecimento de Deus, aos poucos Setecentos viria a produzir escritos que articulavam também com uma progressiva afirmação da moral assente na Razão e nas Leis Naturais, em articulação com os temas da política, da ética e de uma civilidade laicizante.

Em 1765 publicava-se, da autoria de D. Fr. Francisco da Natividade, o volume intitulado *Reflexoens Moraes, e Politicas Sobre as Principaes obrigaçoens do Homem Para Instrucçaõ da Mocidade*[1067]. Logo a abrir o volume, o seu autor solicita a quem dedica a obra (o Revmo. Senhor Fr. Francisco de S. José Souza, "D. Abbade Geral que foi da Congregaçaõ de S. Bento nestes reinos de Portugal, e Principado do Brasil, &c. &c.") que com ele exerça de benevolência para que o trabalho em apreço

---

corrompêram aquelles malignos artificios com lamentavel estrago das consciencias dos Fieis, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1771.

[1067] D. Fr. F. Natividade, *Reflexoens Moraes, e Politicas Sobre as Principaes obrigaçoens do Homem Para Instrucçaõ da Mocidade*, Lisboa: Na Off. De Miguel Rodrigues, 1765. Deste título apresentado no frontispício, difere aquele que se apresenta na primeira página dedicada ao conteúdo da obra, após as autorizações de publicação e o índice geral. Surge aí do seguinte modo: "Reflexoens Moraes, e Politicas Fundadas na Razam Natural. Sobre as principaes obrigaçoens do Homem." *Ibidem*, p. 1.

veja a luz do dia[1068]. A matéria de que irá tratar, informa o autor na nota intitulada "A Quem Ler", "por si mesma se faz recommendavel, e digna de hum escritor do maior merecimento."[1069] E muito provavelmente pelo motivo seguinte poderia não ver esta publicação a luz do dia: "Naõ me aproveitei das luzes superiores, que a Religiaõ nos comunica; porque estas estão sempre brilhando em tantos livros, que continuamente se nos offerecem diante dos olhos; nem também de auctoridades, que me parecem improprias em humas breves reflexões. Usarei sómente de razoens naturaes, que obrigaõ muito a certos entendimentos, que convencidos da verdade, tem por discredito do seu juízo a resistência; [...]."[1070]

Abre o autor as suas reflexões com a primeira obrigação de todas as que o homem tem de respeitar: a obrigação para com Deus. É este mesmo Deus o sustento de toda a criação e por via da razão natural o justifica o nosso autor[1071]. A este mesmo Deus Criador deve sempre atender a criatura (reflexão III); bem assim também deverão os vassalos guardar sempre o respeito e as obrigações ao seu Príncipe, em quaisquer circunstâncias[1072].

[1068] As primeiras palavras são precisamente as seguintes: "Este pequeno volume, que pela matéria, de que trata, he digno da protecçaõ e cuidado dos maiores Homens, necessita pela fórma, que lhe dá a minha penna, de hum socorro poderoso para sahir á luz publica." *Ibidem*, pp. iniciais, não numeradas.

[1069] *Ibidem*.

[1070] *Ibidem*. No entanto, os pareceres de licença dão-se como favoráveis. Por exemplo, o parecer do Santo Ofício abre da seguinte forma: "A Razaõ natural, em que se fundaõ estas *Reflexoens Moraes, e Politicas, que sobre as principaes obrigaçoens do homem* escreveu, e pertende imprimir o M. R. P. M. Fr. Francisco da Natividade Monge da esclarecida Religiaõ Benedictina, logo no principio, só com ler o nome do seu Auctor, insensivelmente me tinha persuadido da sua importante, e utilíssima conducta. [...] Elle he certo que nenhuma materia insta mais aos homens, que a interessante doutrina dos mesmos homens cordatos, e civilizados, para o sagrado culto do Altissimo, para o serviço dos Soberanos, para a conservação das Monarquias, e para a sociedade civil, que devemos observar." *Ibidem*.

[1071] Assim atesta: "He logo claro que só hum Deos increado, independente, summamente sabio, e poderoso, que de si mesmo tem todo o ser, e todo o poder, he o Auctor do Universo. A razão natural nos convence que, se formos averiguar a origem de todas as cousas, havemos encontrar huma, que naõ tenha outra causa; porque aliás, desta haverá outra, e assim iremos sem achar principio; o que a mesma razaõ naõ pode admitir. Esta causa pois, ou primeiro principio, que dá o ser a todas as creaturas, he hum Ente Infinito, Eterno, Sabio, Omnipotente, e Perfeito, que adoramos como Deos, e Senhor Supremo." *Ibidem*, pp. 4-5.

[1072] Clarifica: "Se estas doutrinas, confirmadas com o exemplo dos nossos maiores, se conservassem sempre puras na posteridade, naõ se lamentariaõ tantas desordens, que o mundo tem experimen-

Em 1788, o mesmo autor, pela Rollandiana, publicaria *Sciencia dos Costumes, ou Filosofia Moral*[1073]. Neste escrito, articula a luz da Razão com as Escrituras e a tradição da Igreja, dando nota do mesmo intento logo no título desenvolvido da obra. Nestes pressupostos assenta a presente filosofia moral dirigida à mocidade e aos "que naõ tem maiores estudos". Equipara esta filosofia moral a uma "Ethica Christã Regulada pela Doutrina de J. C.", sentido que reflete desde logo no referido título. Abre o autor a presente obra com a identificação entre Filosofia Moral e Teologia Moral: "Depois do conhecimento de Deos, naõ há Sciencia mais interessante aos homens, do que a Sciencia dos Costumes, a qual se chama Ethica, ou Filosofia Moral; e como boa ordem dos costumes diz necessariamente respeito a Deos, também se dá a esta faculdade o titulo de Theologia Moral."[1074] Foi o sentido da Filosofia Moral incutido ao homem no mesmo momento em que Deus lhe gravou no coração a luz da Razão. No entanto, perdida a graça pelo homem no momento em que se deu o pecado original, o estado de ignorância em que caiu obscureceu-lhe a Razão, passando a ficar dominado pela "tyrannia dos sentidos, e apetites." Será pois necessário rememorar o homem continuamente da importância da luz da Razão e da superioridade da Graça, "que o Restaurador do homem veio merecer-lhe, he quem póde regular a bondade das acções humanas, e restituir lhes aquella boa ordem, que inspira a Lei Natural; a qual he hum raio brilhante da Lei Eterna gravada no coração do homem, que ele escureceo pela culpa."[1075] A Lei Natural é desde logo a origem primordial dos três deveres fundamentais a que devem atender os homens: "Esta Ley produz na creatura racional três officios, ou obrigações geraes; isto

---

tado com horror da mesma humanidade. A relaxação, que alguns menos advertidos introduziraõ nas leis as mais sagradas, explicando-as, e fazendo-as servir aos seus desejos depravados, he quem tem dado os maiores escândalos á innocencia, e pureza dos costumes. A ignorância dos seculos, animada pela malicia, tem riscado algumas vezes da memoria dos homens a lembrança destas leis taõ respeitáveis." *Ibidem*, p. 41.

[1073] Fr. Francisco da Natividade, *Sciencia dos Costumes, ou Filosofia Moral, Dirigida pela luz da Razaõ, pela Escritura, e Tradiçaõ da Igreja: Ethica Christã Regulada pela Doutrina de J. C. Para lição da Mocidade Portugueza, e dos que naõ tem maiores estudos, pelo Doutor Fr. Francisco da Natividade, Olisiponense, Monge de S. Bento, Mestre jubilado em Theologia, Examinador Synodal dos déz do numero do Patriarcado de Lisboa pelo Eminentissimo Saldanha.*, Lisboa: Na Typografia Rollandiana, 1788.

[1074] Fr. F. Natividade, *Sciencia dos Costumes...*, "Idéa Desta Obra", pág. de abertura.

[1075] *Ibidem*.

he para com Deos, para comsigo, e para com os outros homens, ao que se reduzem todas as Leis."[1076] Para o seu ensinamento, quer contribuir o referido autor com o presente compêndio, sempre com olhar posto nos ensinamentos de Jesus Cristo e nas fontes canónicas[1077]. O intento desta publicação, em conjunto com as anteriores *Reflexoens Moraes, e Politicas...*, de 1765, e um Catecismo também da sua expressa autoria, será o de que a Mocidade conheça "o que deve a Deos, a si, e aos outros homens, que saõ os três officios, que obrigaõ o homem, tanto que chega ao uso da razaõ: em huma palavra, para saber o que há de crêr, esperar, pedir, e obrar."[1078] O autor começa a sua "Lição I", dissertando sobre "o estado de natureza depois do pecado" e deixando para trás questões especulativas muito tratadas pelos casuístas[1079]. Recusa igualmente tratar o assunto pelo prisma dos discursos do gentilismo, pois estes se afastam da sã doutrina christã[1080].

Prossegue o autor referindo que da queda do homem no pecado e da culpa em que caiu todo o género humano resultaram quatro efeitos: a privação da justiça

---

[1076] *Ibidem*. Em confronto com esta perspetiva encontrava-se a perspetiva casuísta, que o autor logo imediatamente em seguida refuta, nos seguintes moldes: "Hora he para admirar que querendo os nossos Authores, chamados Casuistas, tratar desta Sciencia dos Costumes, nada digaõ da sua natureza, dos princípios, ou fontes, donde se deriva, da sua corrupção, dos remedios, que lhe podem restituir a sua beleza, e formosura. Enchem grossos Volumes, disputando em várias materias, guiados sómente, ou pela razaõ destituída, e deixada na sua cegueira, ou pela autoridade de outros Casuistas, que se fundaõ nos mesmos principios." *Ibidem*.

[1077] Assim concilia Fr. Francisco da Natividade a presente questão: "Á vista de tantos Escritores desta faculdade parece supérfluo escrever na materia; mas eu considero, que ainda há falta de Compendios breves, e uteis no nosso idioma, para que todos aprendaõ a dirigir os costumes pela luz da razaõ, que só póde bem acertar, quando se corrigem os seus desvios pela Doutrina de Jesus Christo, conforme a mente da Igreja manifesta na uniforme intelligencia dos Padres, nos Concilios Geraes, nas Decisões Pontificias, e dos mais Pastores, que he o canal por onde se conduzem as aguas puras da Doutrina, que em J. C. purissima, e inexaurivel fonte de toda a verdade bebêraõ os Apostolos; e donde chega até o nosso tempo a Tradiçaõ, que se transmite á posteridade, e com ella passa, como de maõ em maõ, a doutrina sã, e se ns comunica pelos sucessores dos Apostolos, e pelos Padres da Igreja." *Ibidem*.

[1078] *Ibidem*.

[1079] *Ibidem*, p. 1.

[1080] Assim nos refere Natividade: "Naõ nos deve servir de guia, nem de Juiz a Moral do gentilismo, nem a dos que vivem fóra do grémio da Igreja, suposto que sábiamente escripta; porque ás vezes degenera, e se desvia da Doutrina de Jesus Christo; ainda que naõ deve ser rejeitada, quando se confórma com as verdadeiras regras dos costumes." *Ibidem*, pp. 1-2.

original; a ignorância; a desordem que experimenta a vontade humana ao desejar o bem, e de onde nasce todo o mal; a desordem sensitiva, "a qual investe toda a ordem da natureza, e penetra os mais ocultos esconderijos do coração humano"[1081]. O Decálogo, inspirado na Lei da Natureza, porém apresentou-se como o guia que Deus ofereceu aos homens para estes seguirem sempre os caminhos da boa razão, ainda que continuamente degenerassem pelos caminhos carnais. Chegaria depois, finalmente, Jesus Cristo, cuja doutrina haveria de se tornar a mais completa ética[1082]. No entanto, a Ética Cristã haveria de ser corrompida, pelas seguintes causas: o diabo, que fez hereges; a mudança, que tem transfigurado a Igreja primitiva, pela relaxação dos costumes; o probabilismo, que substituiu pela mão de muitos os preceitos primitivos da Igreja; por fim, "a falta de conhecimentos da verdade, com que Deos para deprimir os soberbos, e vaõs pensamentos dos homens, os deixa na sua cegueira; e que se póde esperar de hum homem cheio das trévas, em que o involveo o peccado sem o soccorro das luzes superiores?"[1083] Assente nestes pressupostos, desenvolve Fr. Francisco da Natividade a sua ética cristã refletindo sobre o pecado (lições I-II), sobre os atos humanos (lição IV), sobre a consciência (lição V), sobre as regras das ações humanas, ou das leis (lição VI), sobre o Decálogo, seus mandamentos e sobre os ofícios do homem (lições VII a XVIII) – também em particular dos ofícios dos Grandes, dos Eclesiásticos, do homem penitente e dos religiosos.

Em 1813, haveria de surgir, sob a autoria de "Hum Anonimo Portuguez" a obra *Sciencia dos Costumes, ou Ethica Resumida*[1084]. A abrir, o anónimo autor apresenta desde logo como prioridade os direitos, só depois evoca os deveres:

> "O Estado, ou Sociedade Civil deve ser considerada como mãi commum de todos os homens, que nascem no grémio della: ella lhes deve protecção, e defeza não só quanto á vida, mas também quanto aos direitos, que lhes competem como homens, e como Cidadãos. Da mesma sorte cada hum dos ditos

[1081] *Ibidem*, p. 4.

[1082] *Ibidem*, p. 8.

[1083] *Ibidem*, p. 12.

[1084] *Sciencia dos Costumes, ou Ethica Resumida, Accomodada á capacidade de todos, e útil a todo o estado de pessoas: Por Hum Anonymo Portuguez.*, Lisboa: Na Impressão Regia, 1813. O *DBP* – Inocêncio dá-nos conta que a obra foi em tempos atribuída a Manuel Borges Carneiro, mas presume-se que a sua autoria seja do padre sertaginense Manuel Lopes da Matta. Cf. *DBP* – Inocêncio, t. 6, p. 39.

> indivíduos deve considerar-se como membro da Sociedade, e devedor a ella de gratidão, e de serviço: daqui provêm a obrigação do amor, e da fidelidade, e de promover o bem commum da Sociedade. Nem todos podem promover o bem da Sociedade pelos mesmos meios; comtudo há hum commum a todos, e he o mais importante, e vem a ser, os *bons costumes*."[1085]

No entanto, tendo como principal preocupação os costumes, assenta esta reflexão ética (e tendo em consideração aquela possível pertença deste autor anónimo ao mundo eclesial) numa necessária referência às Escrituras:

> "Tendo por verdadeira esta proposição do sabio Genuense: *nenhum Estado he feliz, nem durável sem bons costumes*. Se bem reflectirmos, facilmente conheceremos, que as desgraças, e infelicidades dos Estados provêm dos máos costumes, e das desordenadas paixões dos homens; e que a felicidade dos Estados dimana principalmente da rectidão dos costumes, ou da fidelidade com que os membros da Sociedade cumprem os seus deveres. Conforme a isto he que nos ensina a divina revelação (Proverb. C. 14); que a prática da justiça exalta as Nações, e o pecado faz os povos miseraveis."[1086]

Dirigida também à mocidade, e escrita de modo simples e claro, a obra apresenta os seguintes intuitos:

> "Escrevi em portuguez, posto que só pertendo a utilidade do público, e por estar capacitado de não haver abundancia desta materia na língua vulgar. A obra ainda que pequena he importante pela materia, e posto que não seja completa, póde ser útil, ao menos em falta de outras melhores. Proponho-a com o nome de Sciencia dos costumes, porque com efeito ella tende á direcção dos costumes, expõem os seus principios, e Leis, etc., e he ordenada mais conforme á razão. Não he que eu estime menos a divina revelação; tenho esta por útil, necessária, e existente, e que instrue os homens com mais extensão, e segurança, e della faço menção algumas vezes."[1087]

[1085] *Ibidem*, p. 3.

[1086] *Ibidem*, pp. 3-4.

[1087] *Ibidem*, p. 8.

Em 1815 surgia também anonimamente a obra *Direitos e Deveres do Homem*. Esta publicação é tida como uma tradução livre da famosa obra de Mably[1088]: *Direitos e Deveres do Homem, ou cathecismo moral e philosophico, para instrucção da mocidade. Traduzido livremente por* ***. Em 1819, também sob anonimato, publicavam-se novos *Deveres do Homem*[1089].

Em especial nos manuais de civilidade vai surgindo a necessidade de os homens atenderem a si próprios, aos seus costumes, a uma moral laicizada, e à oportunidade de se moverem na esfera da urbanidade, em que se afirmam progressivamente pelo acesso à cultura, ao teatro, às modas, etc. Os valores dos novos tempos, que aos poucos se iam refletindo nas mentalidades da época e que davam trabalho aos agentes censórios, competiam com as correntes conservadoras que defendiam uma moral assente no respeito à Religião, ao Soberano, à família e aos maiores.

Os Catecismos iam plasmando igualmente uma nova linguagem, que merecia ser incutida desde a mais tenra mocidade, para a formação dos jovens[1090]. Encon-

---

[1088] Cf. *DBP* – Inocêncio, t. IX, p. 133. Diz-nos ainda Inocêncio: "É o mesmo que em 1828 (?) se fez outra edição, ao que me parece em Londres, sob a indicação de Beja, no formato de 8.gr." *Ibidem*. Em 1822 saía à luz *Direitos e deveres do cidadão, por Mably, traduzido e, portuguez*. Lisboa. "Sahiu sem o nome do traductor, que lhe ajuntou varias notas ilustrativas." *DBP* – Inocêncio, t. IV, p. 54. Esta publicação de 1822 foi amplamente divulgada. Veja-se, *e.g.*, a reprodução de um cartaz datado de 1820, a anunciar a sua publicação para breve: "Agora que a faculdade de pensar, e que a razão, attributo o mais nobre, e essencial do homem, [...] regosijamo-nos em poder offerecer aos nossos Compatriotas a traducção de huma das melhores Obras de Mably, e talvez a mais propria, e capaz de lhe mostrar seus direitos, direitos tão somente conhecidos áquelles, que arriscando a liberdade e a vida, procuravão a instrucção nos proibidos escritores, e cultivavão o espírito, apezar dos furores do despotismo." O cartaz refere ainda que a obra sairá em breve, mas que a partir daquele anúncio pode subscrever-se, e indica os locais dessa subscrição: lojas de Narciso Freire Carneiro (Rossio) e de João Henriques (Rua Augusta). Apresenta-se também no cartaz o "Prospecto da Obra", com VIII cartas. Cf. BNP, CT. 1387 P.

[1089] O *DBP* – Inocêncio atribui inicialmente a autoria deste opúsculo a Inocêncio da Rocha Galvão (t. III, p. 226), sendo que dá posteriormente nota de que Galvão haveria sido apenas editor. Os exemplares teriam tido como destino o Brasil. O título completo seria *Deveres do homem ou cathecismo moral, compilado e traduzido de diversos auctores para uso da mocidade. Offerecido ao ill.*mo *e ex.*mo *sr. Conde da Palma, etc., por Euzebio Vanezio, lente substituto da real aula do commercio da Bahia*. Lisboa, impr. Regia, 1819, 246 pp. Cf. *DBP* – Inocêncio, t. X, pp. 85-86.

[1090] Também sobre a fortuna dos catecismos religiosos durante o séc. XVIII, veja-se F. L. Vaz, "O catecismo no discurso da Ilustração portuguesa do século XVIII", *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. X, Lisboa, 1998, pp. 217-240.

tra-se manuscrito na Biblioteca Nacional, o *Cathecismo Portugues, ou Principios de Filosophia, de Moral e Politica, para Instrucçaõ da Mocidade.*[1091] O presente catecismo é inaugurado com a pergunta "Quem sois vós?", cuja resposta apresentada, ao modo usual dos catecismos, é a seguinte: "Homem p.r essencia, Portuguez p.r nascimento, Livre p.r natureza: nascido p.ª amar os meus semelhantes, e irmãos; servir minha Patria, viver do meu trabalho, ou da minha industria; aborrecer a tirania, e a escravidão, e submeter-me ás leis."[1092] As perguntas fundamentais sobre que se entende por Deus, Vida, Morte, virtude, alma, vício desenvolvem-se logo em seguida. No fl. 179 v. surge-nos a pergunta 33: "Quaes saõ os deveres do homem p.ª com a sociedade?" A resposta é a seguinte: "O homem na sociedade deve prestar socorro aos infelizes, obediencia ás leys, amôr, e afabelidade aos seus irmaõs, e semelhantes: ao seu paiz, e ao mundo inteiro deve finalmente as suas Luzes, e as suas faculdades. Todo aquelle, q̃ falta aos seus deveres, perde os seus direitos." Fica deste modo lançado o mote para a pergunta 34: "Quaes saõ os direitos do homem em sociedade?" A resposta entoa já os ideais contemporâneos, a qual não nos abstemos de transcrever na íntegra:

> "Lemitando aquella porçaõ de Liberdade natural, q̃ podia ser perejudicial ao bem commum, os direitos do homem, saõ, de livremente pensar, crêr, expressar, declarar as suas ideas, e conceitos; gozar os fructos do seu trabalho, viver tranquillo na segurança dos seus bens, e pessoas; e oppor sua força a todo aquelle, que tentar oppremi-lo."[1093]

3.5. Um Prometeu Narciso: a revolução despótica do projeto pombalino

> Promulgou-se brevemente uma lei em que se prohibiam quaesquer discursos contra o governo, e se offerecia uma avultada somma

[1091] Indicação de lugar (Calcutta) e data (Anno Domino 1802.) no primeiro fl. No início do manuscrito surge a nota do seu transcritor que o autor deste catecismo seria Matheus Augusto, "natural das "Ilhas, e Bacharel Formado em Filosofia." *Ibidem*, fl. 171 v. (o manuscrito tem início no fl. 171 e termina no fl. 183v.) Existe ainda outra versão manuscrita na BNP para este catecismo, sob a cota COD. 11372/4. O título apresenta-se do seguinte modo: *Cathecismo Portugues ou Principios de Filosofia de Moral e Politica p:ª Instruçaõ da Mocidade*, em 14 pp. (numeração também em fólios: fls. 44-50v.)

[1092] *Ibidem*, fl. 172.

[1093] *Ibidem*, fl. 179 v. e fl. 180.

> a quem denunciasse os culpados. Louva-se hoje muito a administração do marquez de Pombal; mas perguntaremos nós aos homens deste tempo; quereríeis vós um ministro que fizesse tais leis, tendo ao mesmo tempo força para as fazer cumprir? ALEXANDRE HERCULANO[1094]

> Depois desta seva atrocidade, o marquês de Pombal, para ver até onde podia distender-se o elastério da sua infâmia, mandou incendiar a Trafaria. Lembrou-lhe um Nero, um Nero nas proporções da terra e da ralé que recalcava – um Nero da Trafaria! CAMILO CASTELO BRANCO[1095]

> A função da História é esse conhecimento das sociedades vivas, nunca o seu julgamento e enquadramento doutrinário. JORGE BORGES DE MACEDO[1096]

> Um rio subterrâneo percorre a nossa cultura. Ouçamos o seu murmúrio trazendo as suas águas para a luz do dia. Não se trata de ajustar contas com os perseguidores em nome das vítimas. Ouçamos vencedores e vencidos. A história é uma ciência com a vocação da totalidade e só sob o ângulo da totalidade alcançará a meta de ciência. ANTÓNIO BORGES COELHO[1097]

Pode considerar-se o despotismo iluminado, ou esclarecido, um epígono do denominado Antigo Regime, pelo seu enquadramento no final do período que antecipa o advento do liberalismo, e pelo modo como se distingue do absolutismo[1098], em certo sentido apontando para a via liberalizante em determinadas questões político-sociais, não se abstendo, no entanto, de participar do espírito de convicta centralidade régia. Isabel Banond designa-o de "doutrina de resistência"[1099].

[1094] Alexandre Herculano, "O Marquez de Pombal", *O Panorama*, n.º 107, 18 de maio de 1839, p. 154.

[1095] C. Castelo Branco, *Perfil do Marquês...*, *op. cit.*, p. 271.

[1096] J. B. Macedo, "Dialética da Sociedade Portuguesa...", *loc. cit.*, p. 16.

[1097] A. B. Coelho, "Prologo", *Questionar a História: Ensaios sobre a História de Portugal*, Lisboa: Editorial Caminho, 1983, p. 15.

[1098] Cf. Óscar Lopes, "Absolutismo", *DHP*, vol. I, pp. 8 ss.

[1099] Assim justifica Isabel Banond este seu entendimento: "O despotismo iluminado é doutrina de resistência, porque considera estranha toda e qualquer divisão de poderes políticos, sendo o prín-

Apesar das dificuldades que sempre assistem a definições gerais de conceitos historiográficos de manifesta importância, o despotismo iluminado – encimado pelo denominado déspota iluminado (o rei absoluto, ou o valido que assume função determinante para o exercício do poder ao lado da figura régia) – tem sido entendido como a expressão do Antigo Regime na sua fase final, caracterizando-se por medidas reformadoras e centralizadoras de âmbito social, jurídico, político, religioso, no entanto antecipando em certa medida o advento do liberalismo. Em sentido amplo, no campo social, há a superação de grandes diferenciações sociais (pelo menos em termos formais), promovendo-se a igualdade entre os vassalos[1100];

---

cipe o repositório único da soberania do Estado, a quem somente compete obrar pela felicidade do seu povo, sem que este tenha qualquer participação na mesma. Eis a grande diferença em relação ao liberalismo." I. Banond, *História...*, *op. cit.*, p. 194. Quanto a uma relação entre o despotismo iluminado e a filosofia das Luzes, Oliveira Marques faz a seguinte ressalva: "É costume fazer-se o paralelo entre esse vasto corpo de princípios e de actos conhecidos como Luzes ou Iluminismo e a doutrina política do Despotismo Iluminado ou Esclarecido, interpretando-se muitas vezes o segundo como consequência do primeiro. Contudo, o Despotismo Esclarecido pode bem melhor explicar-se como sendo uma fase tardia do absolutismo régio, muito mais em conexão com as grandes mudanças que a Europa sofreu no século XVIII do que com a única influência de uma atitude filosófica." A. H. O. Marques, *História de Portugal*, vol. II: *Do Renascimento às Revoluções Liberais*, 13.ª ed., Lisboa: Editorial Presença, 1998, p. 331. Sobre o conceito de "despotismo iluminado", veja-se também J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 11 ss.

[1100] Para Jorge Borges de Macedo, a "motivação social" do despotismo esclarecido assenta no seguinte: "Com efeito, em nosso entender, nesta fase do absolutismo, o déspota esclarecido é levado a ter de pôr a questão da eficácia política e civil da concepção de uma classe dirigente definida pelo nascimento e, desse modo, superior às outras classes sociais: levantando-se dificuldades à aplicação deste conceito de classe, por virtude da evolução do corpo social em que se insere, a monarquia absoluta, para sobreviver, tem de enfrentar a necessidade de atenuar as incoerências mais comuns do seu regime social. Por meio de leis gerais, de medidas de instrução, de facilidades de circulação e de enriquecimento para todos, procura-se que o livre exercício das forças produtoras, o regime político absoluto, o seu funcionalismo e a grande nobreza não sofram as dificuldades provenientes do facto de toda a estrutura social estar assente em privilégios de nascimento. É esta a motivação social do despotismo esclarecido." Jorge Borges de Macedo, "Despotismo Esclarecido", *DHP*, vol. II, p. 291. Isabel Banond dá-nos igualmente a devida nota sobre a igualdade concedida pelo despotismo: "O absolutismo clássico não leva em linha de conta as questões culturais, por via de regra reservadas para um escasso número de eleitos, quase todos de proveniência religiosa. No despotismo esclarecido, a promoção da cultura e da instrução ocupam lugar elevadíssimo, ainda quando os seus participantes fazem parte dos estratos sociais mais elevados ou com maior facilidade de acesso à cultura, que paulatinamente se vai deslaicizando e abrangendo um leque cada vez maior de não-eclesiásticos. | A desigualdade é característica do absolutismo clássico, enquanto o despotismo esclarecido pro-

no campo jurídico firmavam-se no direito natural e na boa razão as leis que a todos deveriam igualar, ficando acima destas apenas a figura do rei[1101]; no campo político-religioso, superava-se a dicotomia trono-altar pelo fortalecimento absoluto do poder real[1102].

Estas novidades introduzidas na governação nacional, não perfilhavam, no entanto, da total amplitude do programa político-social proposto pelos mais destacados teóricos das Luzes. Na verdade, apesar de chegar a território nacional o conhecimento dos ideais políticos em voga na Europa das Luzes, a sua leitura oficial encontrava-se interdita, tendo ficado uma profusão de títulos inscritos nos anais da censura.

No que toca à questão da origem do poder político[1103], assiste-se à defesa da sua origem divina, não havendo lugar à legitimação popular do mesmo, nem ao direito

---

move a existência de uma igualdade formal negativa, segundo a qual os cidadãos devem, em potência, ser de modo idêntico beneficiados pelo rei. Esta igualdade resulta de ninguém ter direitos políticos senão o monarca, admitindo-se a existência de benefícios pessoais que o monarca outorga discricionariamente e que consistem nas garantias que cada qual pode invocar em presença do rei, como base fundante do desenvolvimento dos seus direitos." I. Banond, *História...*, *op. cit.*, p. 193.

[1101] Nas palavras de Borges de Macedo, "a lei passa a ser a expressão do direito natural e a sua consequência lógica, para assim se delinear pela 'regra do direito' uma compensação salvadora do regime absoluto. A força da lei escrita passa a assentar numa lógica do direito natural; não é, portanto, admissível que quem quer que seja se possa recusar a obedecer a uma lei que emana da 'justa necessidade'. Nesses termos, 'deduzem-se' reformas que devem ser aplicadas." Jorge Borges de Macedo, "Despotismo Esclarecido", *DHP*, vol. II, p. 291.

[1102] Esta centralização absoluta do poder régio, conforme também nos elucida Jorge Borges de Macedo, teria que ter como base fundamentais garantias: "É por isso que o despotismo esclarecido recusava terminantemente aceitar o princípio da separação dos poderes que Montesquieu preconizava e defendia o princípio de uma igreja nacional, que constituiria um suporte para o seu poder; combatia, assim nestas condições, a igreja internacional e papal, que escapava à sua influência política. Consequência inevitável desta posição a respeito das igrejas nacionais era o fim da separação do poder espiritual e do poder temporal; ambos passariam a pertencer, em última análise, ao 'déspota esclarecido'." *Ibidem*.

[1103] Para uma definição de "poder político", Jorge Bacelar Gouveia elucida-nos que este "consiste na produção de comandos que imponham determinados comportamentos, relativamente aos quais revela uma intrínseca aptidão de obrigar, pela força se necessário, ao respectivo acatamento, através do emprego de esquemas de coacção material." J. B. Gouveia, *Manual de Direito Constitucional*, *op. cit.*, vol. I, p. 110. Sobre a importância do mesmo, destaca o mesmo professor que "o poder político se apresenta como uma alavanca indispensável ao estabelecimento de um conjunto de orientações jurídico-normativas, na pressuposição de que a sua existência assenta na natureza social do homem

de resistência[1104]. A legitimação do direito divino do rei encontrava-se bem patente nos escritos doutrinários pombalinos, como por exemplo no seguinte passo da famosa *Dedução Cronológica e Analítica*, a "Bíblia do pombalismo político", como a designa Jorge Borges de Macedo[1105]:

> "Em cuja certeza he Primeiro Principio, notório a todos aquelles, que são medianamente instruidos nas materias do Estado, ser *o Governo Monarquico aquelle, em que o Supremo Poder reside todo inteiramente na Pessoa de hum só Homem: O qual (Homem) ainda que se deve conduzir pela razão, não reconhece com tudo outro Superior (no Temporal), que não seja o mesmo Deos: O qual (Homem) deputa as Pessoas, que lhe parecem mais próprias para exercitarem nos differentes Ministerios do Governo: E o qual (Homem finalmente) faz as Leis, e as deroga, quando bem lhe parece.*"[1106]

---

e do seu Direito (*ubi societas, ibi ius*): apenas na medida em que é necessário regular as relações inter-subjectivas se justifica a pertinência de uma estrutura de poder político." *Ibidem*.

[1104] Cf. P. C. Freitas, "A Concepção do Estado na Época Pombalina", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa | Lisbon Law Review*, vol. LVIX, 2018/2, pp. 43-57. No campo da filosofia política, e de acordo com a tradição cristã, o poder tem origem divina, sendo que podem ser considerados três modos de transmissão desse poder: por via direta, de Deus ao soberano; por via popular, através da comunidade que depositava o poder nas mãos do soberano; por via papal, através da indicação da Santa Sé. A linha jesuíta, em particular, perseguia a perspetiva de Tomás de Aquino e da tradição franciscana, fazendo a defesa da transmissão do poder pela via popular. No entanto, fossem Jesuítas ou outros eclesiásticos, a origem do poder na tradição cristã encontra-se sempre em Deus, como certifica Pedro Calafate: "Com efeito, os autores cristãos, desde a mais remota Idade Média, sempre defenderam como axiomática a tese da origem divina do poder, fundando-se na afirmação de S. Paulo, na Epístola aos Romanos, de que 'não há poder que não venha de Deus', bem como na afirmação de Cristo a Pilatos, ao lembrar-lhe que não teria qualquer poder sobre Ele se lhe não fosse dado do alto. | Tudo o que é tem origem divina, logo, sendo o poder uma realidade, tem necessariamente de ter uma origem divina. Neste ponto, confluíam sempre os teóricos cristãos, sejam os jesuítas, sejam os partidários do estado absoluto sejam, ainda, os defensores da teocracia papal." Pedro Calafate, "A filosofia política", *HPFP*, vol. III, p. 46. Sobre o tema, na sua expressão seiscentista em Portugal, veja-se *idem*, *Da Origem Popular do Poder...*, *op. cit.*

[1105] Para uma síntese sobre esta fundamental obra do *corpus* doutrinário pombalino, veja-se Jorge Borges de Macedo, "Dedução Cronológica e Analítica", *DHP*, vol. II, pp. 277-278.

[1106] J. S. Sylva, *Deducção Chronologica, E Analytica*, I, Lisboa: Na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767, p. 357. No âmbito das teorias da origem do poder político, Jorge Bacelar Gouveia situa o despotismo esclarecido no conjunto das "teorias da origem voluntária e *minoritária* do poder político", que englobam também para este autor a "[...] doutrina marxista-leninista, que preconizou

Apesar de os modelos contratualistas terem eco em algumas das obras dos denominados "estrangeirados", como claramente se comprova, por exemplo, pela pena de Ribeiro Sanches[1107], este *topos* caro ao pensamento político das Luzes acomodar-se-á aos moldes de governação coevos[1108].

---

a ditadura do proletariado, posta em prática nos Estados de inspiração soviética, num totalitarismo de esquerda, afastando do exercício do poder político a generalidade dos grupos sociais e, em contrapartida, somente o fazendo assentar numa concepção económica de pertença a determinada classe social: o proletariado e afins [...]"; e os "[...] totalitarismos de direita, nos regimes fascistas e fascizantes que, negando a democracia, proclamaram a origem do poder político na interpretação do interesse da nação e da organização corporativa, em razão de concepções organicistas e belicistas da sociedade." J. B. Gouveia, *Manual de Direito Constitucional*, *op. cit.*, vol. I pp. 116-117. As teorias da origem voluntária e *minoritária* do poder polítco constituem-se, para Bacelar Gouveia, como "mais recentes e mais heterogéneas do que as teorias anteriores, unificando-se sob o diapasão comum de defenderem a atribuição a apenas um grupo restrito de cidadãos da possibilidade de escolha do poder político, não podendo ser verdadeiramente consideradas democráticas por distorcerem os fundamentos da comunidade política em que se inserem." *Ibidem*, p. 116. Para Bacelar Gouveia, o despotismo esclarecido surge como a primeira destas correntes, "na passagem, dentro do Estado Absoluto da Idade Moderna, ao *Polizeistaadt*, em que o poder político se fundou na iluminação do rei, coadjuvado por toda a sua elite bem-pensante e com o repúdio da sua origem divina." *Ibidem*, p. 116. As anteriores teorias da origem do poder político são a origem *naturalista*, a origem *teológica* e a origem *voluntarista*. Cf. *ibidem*, pp. 111-115.

[1107] Cf. A. M. R. Mendes, *Ribeiro Sanches e as* Cartas sobre a Educação da Mocidade, Dissertação de Mestrado em História Cultural e Política, apresentada na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1991, esp. pp. 303 ss. De acordo com Isabel Banond, a expressão do contratualismo, no âmbito da origem do poder, tomou o seguinte rumo, no quadro português de final de Antigo Regime: "Importa perspetivar o modo segundo o qual algumas questões pertinentes são encaradas na doutrina portuguesa, designadamente a negação da tese da soberania inicial de mediação popular, o que implica a inexistência da liberdade dos povos e o descartar de qualquer *pactum subjectionis* passível de revogação pela comunidade. De igual modo a aceitação da opção oficial do pombalismo e o que respeita ao contratualismo moderno e à origem do poder político. A isto se soma o repúdio pelo tiranicídio ou a aceitação do direito de resistência ativo ou passivo, enquanto as Cortes têm um papel meramente consultivo, sem capacidade deliberativa nem quaisquer poderes que possam impor ao monarca." I. Banond, *História das Ideias Políticas*, *op. cit.*, p. 223.

[1108] Recorde-se, por exemplo, que o *Contrato Social* de Rousseau seria condenado pelo Edital de 24 de setembro de 1770, ainda que não tivesse merecido atenção censória prioritária. A sua condenação teve como principal base a questão relativa à religião civil, que ia de encontro aos princípios da verdadeira religião. Cf. F. A. Machado, *Rousseau em Portugal: Da Clandestinidade Setecentista à Legalidade Vintista*, Porto: Campo das Letras, 2000, pp. 236-238. O *Contrato Social* haveria de ser traduzido e amplamente divulgado em Portugal após a Revolução de 1820, em conjunto com outros títulos de relevo para uma consciencialização para a cidadania, conforme nos atesta Isabel

No campo social, apesar de se assistir ao processo de nivelamento já referenciado, em que todos são vassalos do rei (em solução de igualdade por via desta mesma designação que à época assume o sinónimo de "súbdito", perdendo o seu matiz medieval ligado à questão dos privilégios estamentais), assiste-se à repressão violenta sobre determinados grupos e indivíduos que se apresentam como constituindo potenciais adversários do poder instituído, ou colocando em causa a tranquilidade pública e a paz do reino.

Os quadros da repressão das últimas décadas do Antigo Regime em Portugal são sobejamente conhecidos, bem como as suas principais figuras, também além-fronteiras:

> "This kingdom is governed, under the despot, by Maquis of Pombal, who has rendered his name famous throughout Europe, for his assiduity in promoting the expulsion of Jesuits; and infamous for the bloody scenes, in which, conjointly with the monarch, he imbrued his hands after the conspiracy in 1758; thereby reducing the power of the nobility, which before, in some measure, counterpoised the weight of the crown. The great character given of this minister, seems to me, to be not just; to retain his power, which has been established by destructive and oppressive means; to enrich himself, and gratity his vanity, are his springs of action; the welfare of the state, or happiness of the people, are only secondary considerations: he has rendered the tyranny compleat, and destruction awaits him who dares oppose it."[1109]

Nobre Vargues: "É então que surgem mais algumas traduções significativas já não apenas de textos constitucionais mas de obras teóricas imprescindíveis para a formação política e constitucional dos liberais vintistas, tendo em vista um conhecimento mais alargado dos conceitos em torno do pacto social, dos direitos e deveres do cidadão e do direito público. Refiro-me concretamente às traduções do *Contrato Social* de Rousseau, em 1821, dos Direitos e Deveres do Cidadão de Mably e das Lições de Direito Público Constitucional de Ramon Salas, em 1822, que mereceram elogios e recensões na imprensa periódica coeva." I. N. Vargues, *A Aprendizagem da Cidadania em Portugal (1820--1823)*, Coimbra: Minerva, 1997, p. 137.

[1109] W. Dalrymple, *Travels Through Spain and Portugal, In 1774; With A Short Account Of The Spanish Expedition Against Algiers, In 1775*, London: J. Almon/Burlington-House, Piccadilly, 1777, p. 143. Apesar desta crítica ao despotismo pombalino, algumas páginas adiante o autor releva, no entanto, as alterações que se sentiram nos métodos persecutórios utilizados pela Inquisição, por intervenção da governação josefina: "What a change in this country since the last reign! When the clergy governed the realm; when a bigotted prince, and superstitious people, indulged their enthu-

Tomando a liberdade de usar aqui de breve anacronismo linguístico, em nada se poderá dizer que o espírito dos direitos humanos presidia a qualquer destes episódios, que em seguida vamos elencar e recordar.

O primeiro episódio que destacamos teve lugar em 1757, em torno da criação da Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro e da pioneira região demarcada vitivinícola, com vista à promoção dos vinhos nacionais, à proteção dos seus preços e qualidade, e ao consequente fomento económico. Socorremo-nos do registo historiográfico de Nuno Gonçalo Monteiro para dar nota deste quadro repressivo:

> "A criação da companhia suscitou vivas oposições, quer dos produtores afastados da zona demarcada, quer, desde logo, dos negociantes britânicos. Mas, curiosamente, a expressão maior de resistência veio dos taberneiros e da população mais pobre da cidade do Porto. Em Fevereiro de 1757, aos gritos de 'Viva o Rei! Viva o povo! Morra a companhia!', rebentou na cidade uma sedição que terminou com o saque do edifício da companhia, ao qual se sucedeu um novo alvoroço em Março. Parece que se temia a quebra do número das tabernas, a subida do preço do vinho e a restrição do trabalho para os tanoeiros. A repressão foi levada a cabo por uma alçada logo criada para o efeito, sendo o seu estabelecimento acompanhado da ocupação da cidade por cerca de 3000 soldados durante mais de um ano. Sebastião José demitiu o Senado da Câmara do Porto e dissolveu a Casa dos Vinte e Quatro, organismo representativo das corporações de artesãos da cidade. Depois de uma longa inquirição de testemunhas, foram condenadas à morte 26 pessoas – nestas se incluindo cinco mulheres – e cerca de três centenas viram-se sentenciadas a penas diversas, desde os açoites públicos ao degredo para África e à confiscação dos bens. As forcas com os cadáveres dos condenados foram colocadas em locais destacados da cidade. Mais tarde, as cabeças dos sentenciados seriam espetadas em paus à entrada da cidade, segundo uso de outros tempos. Uma

---

siastic rage, at horrid *Autos de Fea*, in watching the torments, and listening to the dying groans of suffering martyrs. The parade of religion still remains; but the force of bigotry, from the great resort of foreigners, particularly English, is much broken, at least, in the capital. Now the Inquisition only prosecutes, it can neither condemn or punish without the royal sanction. A priest guilty of a crime against society, is pursued by the civil law, which exerts itself over the ecclesiastic." *Ibidem*, p. 149.

repressão para servir de exemplo, portanto! E muito distante do humanitarismo penal que se estava a difundir na Europa iluminada."[1110]

No ano seguinte, em 1758, tem início um dos acontecimentos de maior violência exercida durante o consulado josefino-pombalino: o processo dos Távoras. Na sequência de um alegado atentado ao rei, com disparos sobre a carruagem real quando esta seguia na via pública, foi aberto o famoso processo envolvendo diversas figuras de relevo, que culminou no cadafalso:

"Em Dezembro de 1758, as prisões começaram, atingindo o duque de Aveiro, o conde de Atouguia, o marquês e a marquesa de Távora e os seus filhos, além de muitos outros fidalgos. Com algumas excepções, todos os inculpados ou tinham nascido em Casas de varonia Távora, ou tinham casado com fidalgas nelas nascidas ou delas proximamente descendentes. O processo foi sumaríssimo. Nele foram condenados à morte, para além dos referidos fidalgos, alguns dos seus criados, sob a acusação de terem atentado contra a vida do rei, o mais indiscutível crime de lesa-majestade. O uso do apelido Távora foi proibido. As penas aplicadas aos inculpados no processo foram já muitas vezes descritas, como amplamente difundida foi, tanto na própria época como na posteridade, a iconografia, em particular as gravuras, desse momento ímpar de terror e suplício da História portuguesa. Em Janeiro de 1759, pelas oito horas da manhã, num cadafalso erguido em Belém, a marquesa de Távora mais velha seria decapitada e os corpos dos demais inculpados quebrados até à morte com inusitada crueldade, antes de se largar fogo ao cadafalso."[1111]

[1110] Nuno Gonçalo Monteiro, "O tempo de Pombal (1750-1777)", *in* R. Ramos (coord.), *História de Portugal*, *op. cit.*, pp. 367-368. Para uma análise deste tema, veja-se F. R. Silva, "'Viva El-Rei! Viva o povo! Morra a Companhia' (o lado sombrio da instituição pombalina)", *População e Sociedade*, vol. 16: *A Companhia e as Relações Económicas de Portugal com o Brasil*, 2008, pp. 51-59; *idem*, *Absolutismo Esclarecido e Intervenção Popular: Os Motins do Porto de 1757*, [Lisboa]: INCM, 1990.

[1111] Nuno Gonçalo Monteiro, "O tempo de Pombal...", *in* R. Ramos (coord.), *História de Portugal*, *op. cit.*, pp. 368-369. Veja-se também *idem*, "A 'tragédia dos Távoras': Parentesco, redes de poder e facções políticas na monarquia portuguesa em meados do século XVIII", *in* J. Fragoso, M. F. Gouvêa (orgs.), *Na Trama das Redes: Política e Negócios no Império Português – Séculos XVI-XVIII*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 317-342. António Leite reflete sobre a possibilidade de o processo envolvendo os Távoras ter sido possível contra a vontade do próprio Marquês de Pombal, mas de acordo com o empenho de D. José. Rei e Pombal teriam discordado neste caso. O mesmo terá acontecido para a expulsão dos Jesuítas, episódio de semelhante natureza despótica,

Em 1761 eram condenados à fogueira o Pe. Gabriel Malagrida e o Cavaleiro de Oliveira, este último em efígie. De igual modo sobre este episódio, Nuno Gonçalo Monteiro considera: "Apesar das simpatias que a extinção dos Jesuítas provocara em toda a Europa ilustrada, fizeram-se então ouvir vozes críticas à crueldade de Sebastião José. Sobre o assunto, escreveu Voltaire que 'assim, o excesso de ridículo e de absurdo juntou-se ao excesso de horror.'"[1112]

Em 1775 seria executado "com requintes de crueldade"[1113], o genovês Giambattista Pelle, por ter sido denunciado como mentor do atentado de que foi alvo o Marquês de Pombal, aquando da inauguração da estátua de D. José, no Terreiro do Paço (já então designada Praça do Comércio)[1114].

Perante os manifestos quadros de repressão que configuram o reinado de D. José e o consequente período conturbado que viria a desaguar no advento do liberalismo, ainda assim, o fulgor do despotismo fez inaugurar novas formas de conduzir a governação do reino, que tentaram acompanhar o sentido da História além-fronteiras, rumo à época contemporânea, e que vinham vingando nos espíritos: no

---

mas que terá sido desconsiderado pelo Rei, ainda que Pombal tivesse avançado e concretizado o seu intento. Cf. A. Leite, "A ideologia pombalina: Despotismo esclarecido e regalismo", *in* AA.VV., *Como Interpretar Pombal?...*, *op. cit.*, p. 29. As questões da autonomia governativa do rei ou da suposta dependência régia sob a influência de Pombal continuam em aberto, no entanto, tem-se apontado para uma convergência de vontades, em que rei e valido articularam esforços durante a governação, que preferimos por isso mesmo apelidar de "josefina-pombalina", ainda que Pombal subsista, pela sua alargada e manifesta ação governativa e reformativa, como uma figura indiscutivelmente destacada da governação coeva. Estas hipóteses de interpretação poderão provavelmente vir a ser mais solidamente fundamentadas com os trabalhos em curso levados a cabo no quadro da publicação da *Obra Completa do Marquês de Pombal*, projeto já *supra* mencionado.

[1112] Nuno Gonçalo Monteiro, "O tempo de Pombal...", *in* R. Ramos (coord.), *História de Portugal*, p. 371.

[1113] J. E. Pereira, "O anjo da guarda do Marquês de Pombal", *Revista Portuguesa de História*, t. XXXI, vol. II, Coimbra, 1996, p. 374.

[1114] Camilo Castelo Branco dá conta deste episódio no seu livro *Perfil do Marquês*, transcrevendo o documento em que é estabelecida a sentença, bem como fazendo a sua crítica ao mesmo episódio: "Quem lê o processo do genovez, quanto pode deprehender-se do *Acórdão* rasga as páginas dessa crudelíssima infâmia impressa, ou, se é fleumático, gela de vergonha diante da protérvia e da degeneração a que podem chegar os nossos irmãos evolutivos de pacíficos gorilas. A inocência do homem atassalhado na Junqueira chora e transluz do tenebroso depoimento da unica testemunha." C. Castelo Branco, *Perfil do Marquez*, *op. cit.*, p. 270.

campo do direito a afirmação jusnaturalista, no campo político a tendência laicizante, no campo social o propósito do nivelamento igualitário, no campo cultural e das mentalidades um certo desígnio humanizante e universalizante. Os ventos revolucionários sopravam para dentro do Reino e semeavam novos ideais que haveriam de suplantar os valores de Antigo Regime. A acção político-governativa de Pombal, no quadro do reinado de D. José, se por um lado prometeu e inscreveu na lei novas liberdades e a prescrição de certa igualdade para suprir distinções há tanto tempo dilacerantes no seio da sociedade portuguesa, não deixou de o fazer em compromisso com o sentido absolutizante de administração que perfilhou, centralizando os poderes e constituindo-se despótico. Não obstante, este período-charneira tornou-se fundamental enquanto momento disruptivo, preparando o advento do liberalismo e a Época Contemporânea em Portugal[1115], e, tal como aponta João Medina, o liberalismo haveria de fazer do Marquês o símbolo de uma nova era, sendo que, apesar das políticas repressivas adotadas durante o consulado pombalino, a sua ação continuaria a ser encarada também como útil:

> "Apesar de todas estas legítimas reticências diante da sua figura ou das máculas graves do marquês de aço, os liberais de 1820 e os que desembarcariam no Mindelo em 1832, sentiram-se solidários com o despotismo pombalino, assim como os republicanos demo-liberais não hesitaram em erguer-lhe uma estátua central em Lisboa, embora coubesse a Salazar inaugurá-la em 1934... De qualquer modo, dos estrondosos aríetes de aço atirados pelo pombalismo contra as seculares muralhas da Censura, da Inquisição e do fanatismo religioso resultariam, cerca de meio século depois, a abolição do Santo Ofício e a instauração da liberdade de pensamento e de escrita que o vintismo recolheria como produto final, dialecticamente coroado pelos avanços e recuos das muitas marés duma sociedade trabalhada por erros misturados come (*sic*) contributos positivos dos políticos enérgicos como o marquês." [1116]

[1115] Cf. J. SUBTIL, "Pombal e os Direitos Humanos: detrator e precursor", *Arqueologia do Poder: Do Antigo Regime ao Liberalismo (1640-1865)*, Lisboa: UAL, 2023, pp. 292-321; *idem*, "A legislação josefina-pombalina e os 'Direitos Humanos'", *ibidem*, pp. 323-335.

[1116] J. Medina, *Portuguesismo(s): Acerca da Identidade Nacional*, Lisboa: CH-UL, 2006, p. 145.

4. PARA UM HOMEM DOTADO DE RAZÃO: LIVRE-PENSAMENTO, EDUCAÇÃO, CULTURA

4.1. A apologia do livre-pensamento

Por meio de uma revolução poderá talvez levar-se a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Novos preconceitos, justamente como os antigos, servirão de rédeas à grande massa destituída de pensamento.
Mas, para esta ilustração, nada mais se exige do que a liberdade; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos. Mas agora ouço gritar de todos os lados: não raciocines! Diz o oficial: não raciocines mas faz exercícios! Diz o funcionário de Finanças: não raciocines, paga! E o Clérigo: não raciocines, acredita! (Apenas um único senhor no mundo diz: raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedecei!) Por toda a parte se depara com a restrição da liberdade. IMMANUEL KANT[1117]

Não temos o direito, seja no que for, de estarmos isolados: não nos é permitido nem errar isoladamente, nem isoladamente encontrar a verdade. Pelo contrário, é com a mesma necessidade com que uma árvore se carrega de frutos que de dentro de nós crescem os nossos pensamentos, os nossos valores, os nossos sins e os nossos nãos, os nossos quandos e os nosses ses..., todos ligados por um laço de parentesco, todos relacionados entre si, testemunhos de Uma vontade, de Uma saúde, de Um reino terreno, de Um sol... Agradar-vos-ão estes frutos? Mas que importa isso às árvores! Que nos importa isso, a nós, filósofos...! NIETZSCHE[1118]

[1117] I. Kant, "Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo", *A Paz Perpétua...*, *op. cit.*, p. 13.

[1118] Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral: Um Escrito Polémico*, Trad. e notas de José M. Justo, Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2000, p. 9.

> It is a common saying that thought is free. A man can never be hindered from thinking whatever he chooses so long as he conceals what he thinks. The working of his mind is limited only by the bounds of his experience and the power of his imagination. JOHN BAGNELL BURY[1119]

Foi a partir de Anthony Collins que as palavras *free thinker* e *libre penseur* "ganharam direito de cidade entre os homens"[1120]. No seio do deísmo emergia um grupo de *espíritos fortes* que colocavam a razão acima de qualquer autoridade[1121]. Hazard assim documenta este "tribunal da consciência", que "nem sempre conclui por condenações": "Quando um depoimento lhe parece bastante fundado, aceita-o; quando um facto se conforma com as regras da evidência, admite-o. O livre-pensador

---

[1119] J. B. Bury, *A History of Freedom of Thought*, New York-London: Henry Holt and Company/ Williams and Norgate, 1913, p. 7.

[1120] P. Hazard, *A Crise...*, *op. cit.*, p. 204. Fernando Catroga aponta-nos o ano de 1667 como aquele em que, pela primeira vez, se utilizou o termo *freethinkers*, ligado aos anglicanos liberais e membros da Royal Society de Londres, sendo que, *a posteriori*, esta designação se alargou aos discípulos de Locke (entre eles, John Tolland, com a obra *Christianity of Misterious*, de 1696). Inicialmente termo utilizado fundamentalmente em território britânico, haveria de passar à Europa continental com maior fulgor nos finais do séc. XVIII, mas com especial utilização a partir de meados do séc. XIX, como expressão de laicidade. Cf. F. Catroga, *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil – Uma Perspectiva Histórica*, Pref. Anselmo Borges, Coimbra: Almedina, 2006, pp. 328-329. O mesmo em *idem*, "O livre-pensamento contra a Igreja: A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)", *Revista de História das Ideias*, vol. 22, 2001, p. 256. Para o movimento do livre-pensamento na Europa, em França, em particular, e na Nova Espanha, veja-se P. Álvarez Lázaro (ed.), *Librepensamiento y Secularización em la Europa Contemporanea*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996; J. Lalouette, *La Libre Pensée en France: 1848-1940*, Paris: Albin Michel, 1997; F. C. Ponce de León, *La Libertad de Pensamiento em la Nueva España: Ciudad de México Fines del Siglo XVII*, Ciudad de México: s.n., 2016. Sobre o tema veja-se também J. Barata-Moura, "Sobre a liberdade do pensar: Apenas uma digressão", *in* Luís Machado de Abreu (coord.), *Sob o Olhar de Spinoza*, Actas do Seminário Luso-Hispânico sobre Spinoza, Aveiro: Universidade de Aveiro, 1999, pp. 17-24.

[1121] Sobre a igualdade dos homens pelo uso da razão também já havia Descartes notado o seguinte, nas primeiras linhas do seu *Discurso do Método*: "Não é verosímil que todos se enganem; mas, pelo contrário, isto mostra que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se chama o bom senso, ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; e assim que a diversidade das nossas opiniões não provém de uns serem mais razoáveis do que os outros, mas apenas de que conduzimos os nossos pensamentos por vias diversas e não consideramos as mesmas coisas." Descartes, *Discurso do Método*, Introd. e Notas de Étienne Gilson, Trad. João Gama, Lisboa: Edições 70, 2003, p. 39.

afasta o que lhe parece falso, mas conserva o que lhe parece verdadeiro; muito longe de ser um céptico, bate-se pelo poderio eficaz da razão, que funda a verdade e a justiça."[1122] Estes eram os livre-pensadores; disposição que também foi vista como uma das vias para a felicidade no século das Luzes[1123]. Com o seu *Discourse of Free-Thinking* (1713), Collins tornou-se um dos campeões do livre-pensamento[1124].

Collins inaugura o seu opúsculo com recurso a uma expressão que haverá de se tornar célebre décadas mais tarde (na declaração americana de 4 de julho de 1776), conferindo-lhe a devida importância com que deveria ser considerado:

> "Apologies for *self-evident Truths* can never have any effect on those who have so little Sense as to deny *them*. *They* are the Foundation of all Reasoning, and the only just Bottom on which Men can proceed in convincing one another for the Truth: and by consequence whoever is capable of denying *them*, is not in a condition to be inform'd." [1125]

A aceitação da "autoevidência" de determinadas verdades deverá ser apanágio dos homens, sob pena de incorrerem em absurdos e negarem o verdadeiro conhe-

---

[1122] P. Hazard, *A Crise...*, *op. cit.*, p. 203. Continua Hazard: "Daí a força interior que o anima: com a ideia de que possui um princípio tão evidentemente verdadeiro, que é como que impossível acrescentar-lhe algo que coloque a sua verdade em melhor luz, ganha confiança e segurança: penetrou o grande segredo que nunca os fracos virão a conhecer. Repete deliciado a fórmula mágica que o convence do seu poder sobre os homens e as coisas: *eu penso livremente*." *Ibidem*.

[1123] Assim nos transmite igualmente Hazard esta convicção da época: "Pensar livremente é uma felicidade em si, e além disso um meio de organizar a vida com vista à felicidade. É só à força de pensar que os homens acabam por conhecer a fundo a vida humana e se persuadem que a miséria e as desgraças são a consequência do vício, ao passo que o prazer e uma vida feliz são sempre frutos da virtude. Cícero estava disso bem convencido quando elogiava a felicidade do homem que cumpre os seus deveres com alegria, que regula atentamente todas as acções, que não obedece à lei porque a receia, mas porque a encara como excelente em si. O livre-pensador tem a impressão de que não ouve senão a sua vontade esclarecida, a força lógica que reside na sua razão: é senhor de si como do universo." *Ibidem*, p. 204.

[1124] A primeira edição da obra saiu em 1713, em original inglês. Em 1714 sairia a versão em francês, *Discourse sur la Liberté de Penser*, com segunda edição em 1717. Cf. *ibidem*, p. 205. Sobre o livre-pensamento em Collins, e as relações com Locke, Clarke ou Berkeley, bem como as suas influências e divergências, veja-se P. Taranto, *Du Déisme à l'Athéisme: La Libre Pensée d'Antony Collins*, Paris: Honoré Champion, 2000.

[1125] Cf. A. Collins, *A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by The Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers*, London, 1713, p. 3. Destaques no original.

cimento[1126]. Estando, portanto, os princípios do conhecimento assentes naquelas "verdades autoevidentes", dever-se-á chegar a eles por meio do livre-pensamento, que Collins define do seguinte modo, assumindo no imediato o pensamento livre como um direito do Homem:

> "BY *Free-Thinking* then I mean, *The Use of the Understanding, in endeavouring to find out the Meaning of any Proposition whatsoever, in considering the nature of the Evidence for or against it, and in judging of it according to the seeming Force or Weakness of the Evidence*. This *Definition* cannot, I conceive, be excepted against by the Enemies of *Free-Thinking*, as not including the *Crime* with which they charge *Free-Thinkers*, in order to render them odious to *unthinking People* (for if there is any *Crime* in *Free-Thinking*, that *Crime* must be contain'd in a *Definition* which lays no manner of restraint upon Thinking) and they must allow, that if I vindicate Man's *Right* to *think freely* in the full extent of my *Definition*, I not only *apologize* for my self, who profess to *think freely* every day *de quodlibet ente*, but for all the *Free Thinkers* who ever were, or ever shall be."[1127]

[1126] Transcrevemos o respetivo passo, dando a conhecer as palavras de Collins: "Mere ignorant Men, or Men destitute of those *Principles of Knowledg*, may perhaps be capable of Information: Their Ignorance does not exclude them from assenting to a *self-evident Truth* when they first hear it, nor from admitting any Consequences deducible from it. But Men who deny what is self-evident, are not only destitute of the *Principles of Knowledg*, but must in virtue of such Denial have *Principles* inconsistent with the *Principles of Knowledg*, and consistent with the *greatest Absurdities*. And under that distemper'd State of Mind, it remains only for them to take up with some disorder'd Fancies of their own; or, which is much more common, with the Dictates of artificial designing Men or crack-brained Enthusiasts: for as none else presume to be *Guides* to others in Matters of *Speculation*, so none who think they ought to be *guided* in those Matters make choice of any but such for their *Guides*." *Ibidem*, pp. 3-4. Destaques no original.

[1127] *Ibidem*, p. 5. Destaques no original. Para comprovar a convicção de ser o exercício do livre-pensamento um direito humano, Collins não hesita em apresentar a devida argumentação: "IF the Knowledg of some Truths be requir'd of us by God: if the Knowledg of no Truth be forbidden us by God or hurtful to us; then we have a *right* to know, or may lawfully know, any Truth whatsoever. And if we have a *right* to know any Truth whatsoever, we have a *right to think freely*, or (according to my Definition) *to use our Understandings, inn endeavouring to find out the Meaning of any Proposition whatsoever, in considering the nature of Evidence for or against it, and in judging of it according to the seeming Force or Weakness of the Evidence*: because there is no other way to discover the Truth." *Ibidem*, p. 6. Destaques no original.

A Portugal chegavam ecos do estrangeiro sobre a defesa de um pensamento livre[1128]. Os mais destacados emigrados na Europa das Luzes contactavam com a obra dos autores que à época enformaram esta corrente, no entanto, não havia espaço em território nacional para a afirmação de tal convicção[1129].

No entanto, os "espíritos fortes" haveriam de ser combatidos entre nós. Collins, por exemplo, era conhecido entre os autores nacionais; Ribeiro dos Santos é um dos que lhe tece críticas. Conforme aponta José Esteves Pereira, para Ribeiro dos Santos, na obra *De Sacerdotio et Imperio*, "é a primeira geração livre-pensadora, de fortes amarras racionalistas que está em causa."[1130] Como dirá um dia Nietzsche, "Quantos de nós seríamos livres-pensadores, se não existisse a Igreja?"[1131] Collins e a sua Obra encontravam lugar – aí sim – no *Catálogo de Livros Defesos* do reino, bem como outros defensores do livre-pensamento além-fronteiras[1132]. Pela mão le-

---

[1128] João Lúcio de Azevedo assinala o modo como este apelo circulava clandestinamente dentro de fronteiras: "Ao báratro do fanatismo e ignorância em que a alma portuguesa, no meado do século XVIII, mergulhava, alguns privilegiados espíritos escapavam ainda. Na muralha que oprimia as inteligências havia fendas. A Inquisição, vigilante no interior, perdia seus foros na fronteira. Além de Espanha, tão oprimida como nós, não ia o seu poder, e com os estrangeiros, no reino mesmo, poucas vezes contendia. Os portugueses que em terras estranhas uma vez experimentavam a suave embriaguez do pensamento livre traziam um pouco desse ar vivificante, respirado lá fora, e dele faziam participar algum amigo mais fiel. Outros que, pela posição social e protecção do monarca, se julgavam a coberto de perseguições, arrojavam-se a mostrar o abismo onde a nação resvalava." J. L. Azevedo, *O Marquês de Pombal e a Sua Época*, 2.ª ed., Lisboa: Clássica Editora, 1990, p. 74.

[1129] Fernando Catroga refere que os termos "livre-pensamento" e "livres-pensadores" pouco eram usados fora do território britânico antes do final do séc. XVIII, no entanto, o processo de racionalização da religião progredia um pouco por toda a Europa. Em França, a expressão *libre penseur* haveria de surgir, em 1784, no prefácio a uma edição do famoso livro de Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância*, tendo ganhado o seu principal elã com as Declarações de Direitos. Ainda assim, e conforme prossegue Catroga, "na primeira metade do século XIX, o uso da expressão foi praticamente nulo: encontra-se em escritos do dr. Archam-Bault (1840) e de Victor Hugo (1842). Posteriormente, e em ligação crescente com *libre pensée*, tornou-se mais frequente, vindo a atingir a sua definitiva consagração durante a III República." F. Catroga, "O livre-pensamento...", *loc. cit.*, p. 258. No entanto, a afirmação generalizada do livre-pensamento dar-se-ia a partir de meados do séc. XIX, em especial a partir da Revolução de 1848. Cf. *ibidem*, p. 259.

[1130] J. E. Pereira, *O Pensamento Político...*, *op. cit.*, p. 110.

[1131] Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral*, *op. cit.*, p. 35.

[1132] Anthony Collins era um dos autores cuja Obra se encontrava inscrita nos róis da censura. Cf. referência a Collins, em *Catálogo de livros defesos neste Reino, desde o dia da Criação da Real Mesa*

gisladora de Pombal (Edital de 24 de setembro de 1770), haveriam de ser banidos espíritos fortes, ateus, deístas, como veremos mais à frente[1133].

4.2. A educação como edificadora de um homem novo

> Todo povo que atinge um certo grau de desenvolvimento sente-se naturalmente inclinado à prática da educação. Ela é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual. Com a mudança das coisas, mudam os indivíduos; o tipo permanece o mesmo. Homens e animais, na sua qualidade de seres físicos, consolidam a sua espécie pela procriação natural. Só o Homem, porém, consegue conservar e propagar a sua forma de existência social e espiritual por meio das forças pelas quais as criou, quer dizer, por meio da vontade consciente e da razão. WERNER JAEGER[1134]

José da Cunha Brochado, diplomata português que percorreu a Europa por vários anos entre o final do séc. XVII e meados do séc. XVIII, assim declara, em carta datada de 1698:

> "Confesso tudo o que V. M. me escreve sobre o excelente génio dos nossos compatriotas, mas torno a dizer a V. M. que, enquanto não houver educação, não há-de haver homens. Desta grande arte depende a sua segunda formação ou segunda natureza. A primeira nos distingue mal do resto dos animais; esta nos faz superior a eles. Uma nos formou homens, outra, falando como filósofo, nos iguala aos deuses. Sem educação, a razão mal atina com o homem, e com ela o instinto rende a sua homenagem à razão."[1135]

Cençoria athé ao prezente, reproduzido no estudo de M. A. S. Marques, "A Real Mesa Censória...", *loc. cit.*, p. 137. Também John Tolland, autor de *Christianity not Misterious* (1696), que se inscrevia igualmente na corrente do livre-pensamento, é considerado no *Catálogo*. Cf. *ibidem*, p. 197.

[1133] Cf. *infra*, subcap. 5.5. *Das crenças desumanas e obscuras*.

[1134] W. Jaeger, *Paidéia...*, *op. cit.*, p. 3

[1135] J. C. Brochado, *Cartas*, *op. cit.*, p. 51.

Durante a Época das Luzes, no quadro intelectual florescente em especial a partir da segunda metade de Seiscentos, e em consolidação ao longo de Setecentos, a valorização da razão encontrou-se estreitamente ligada à apologia do livre-pensamento. Nesta relação, a educação haveria de se revelar assim também como uma fundamental via para a conquista do conhecimento, apanágio de um *homem novo*.

O apelo à educação tornar-se-ia pedra de toque das Luzes[1136], valorizando o homem, destacando-o no quadro da natureza e dos outros animais, preparando-o para o desempenho das suas funções no seio de um mundo em mudança, contribuindo também de forma especial para a construção daquela nova antropologia iluminista então emergente[1137].

Em Portugal, Martinho de Mendonça de Pina e Proença (1693-1743) destaca-se pioneiramente como pedagogo no quadro do ideário iluminista de valorização da educação. Se bem que existissem obras anteriores que tinham em conta e davam destaque a diversas ideias pedagógicas, como, por exemplo, os espelhos de príncipes[1138], no entanto, os *Apontamentos para a Educação de um Menino Nobre*

[1136] Refere-nos Fernando Augusto Machado que a educação revestiu-se de grande importância para os mais destacados filósofos das Luzes, desde Locke, a Kant, Basedow, Helvétius, La Chalotais, D'Alembert, ou Diderot, os quais "vão considerar a educação como algo de fundamental e, por isso, ela deve ser publicamente questionada e repensada, quer por imperativos familiares, quer sociais, quer mesmo estatais." F. A. Machado, "Rousseau e as Luzes", *Almeida Garrett...*, *op. cit.*, p. 18. De referir também a importância de Fénelon, que Fernando Alves Cristóvão considera um fundamental precursor das ideias pedagógicas das Luzes, também a antecipar o espírito do Romantismo, cuja obra teve ampla repercussão no espaço luso-brasileiro, nomeadamente por via do *Telémaco*: "Talvez por o *Telémaco* não ser a obra pacífica que parece, mas viveiro de tendências opostas que o Romantismo iria atirar para a luz do dia, é que a sua aceitação foi tão generalizada, até porque, por cima das contradições e alternativas, aparecia como um modelo de acção pedagógica. Daí que, com o *Telémaco*, tivesse nascido um sub-género literário novo, o do *Bildungsroman* que viria a conhecer no *Émile* de Rousseau, no *Wilhelm Meister* de Goethe, no *Henri d'Ofterdingen* de Novalis, alguns dos seus modelos mais acabados a apontarem ainda hoje para um caminho cheio de possibilidades." F. A. Cristóvão, "Presença de Fénelon no Espaço Literário Luso-Brasileiro: Subsídios para um estudo", in *Les Rapports Culturels et Litteraires entre le Portugal et la France: Actes du Colloque*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1983, p. 144.

[1137] Cf. G. Gusdorf, *Dieu...*, *op. cit*. Sobre os "referenciais antropológicos" das Luzes em Portugal, veja-se *HPFP*, vol. III, pp. 401 ss.

[1138] Joaquim Ferreira Gomes elencou um conjunto assinalável de textos anteriores aos *Apontamentos para a Educação de um Menino Nobre*, que constituíram literatura relativa à questão da educação, sem se debruçarem em exclusivo sobre a mesma, bem como dirigida a públicos diversos, em especial

(1734), da autoria de Pina e Proença, contam com um papel destacado no desenvolvimento das ideias iluministas sobre a educação em quadro nacional, também pela inspiração que o seu autor colheu entre os mais destacados pedagogos internacionais da época. Em especial a John Locke e à sua obra *Some Thoughts Concerning Education* (1693) foi o nosso autor beber influências para a elaboração do seu ideário pedagógico[1139]. Consistem estes *Apontamentos* num manual dedicado à educação dos meninos nobres desde a infância, passando pela educação primária e concluindo com a educação destinada à juventude. Não entram, no entanto, nos estudos superiores, e distribuem-se por três matérias essenciais: educação física, educação moral e educação intelectual[1140].

---

a partir da Baixa Idade Média: "Em toda a Europa surgiu um tipo especial de literatura destinada à educação de reis, príncipes, nobres, fidalgos, cavaleiros e senhores, a qual nem sempre apresenta um carácter unívoco, o que fàcilmente se explica, pois, com a evolução das condições sociais, evoluiu não só o *ideal* do 'príncipe', mas até o significado de palavras como *nobre fidalgo, senhor, cavaleiro,* etc.. Pode até pôr-se o problema da legitimidade de englobar, sob a mesma epígrafe, obras a que separa a distância que vai do directório de consciência ao tratado de filosofia política. Há, porém, certas *constantes* que constituem como que o denominador comum que as unifica: quase todas apresentam, como *meta* pedagógica a atingir, o *retrato do governante ideal*; todas se centram em redor de *problemas éticos*. Embora nem sempre excluam a educação *física* e *intelectual*, dirigem-se predominantemente à formação *moral* do 'príncipe'. O seu núcleo central é a exposição das *quatro virtudes cardiais* que, vindas do mundo grego – de Platão, de Aristóteles e dos estóicos –, informaram toda a moral cristã." J. F. Gomes, *Martinho de Mendonça e a Sua Obra Pedagógica, Com a Edição Crítica dos* Apontamentos para a Educaçaõ de Hum Menino Nobre, Coimbra: Universidade de Coimbra/ Instituto de Estudos Filosóficos, 1964, pp. 91-92. De entre essas obras elencadas, contam-se alguns títulos bem conhecidos como, por exemplo, o *Leal Conselheiro* de D. Duarte, ou *O Livro da Virtuosa Bemfeitoria* do Infante D. Pedro. Para o elenco completo, cf. *ibidem*, pp. 96-130.

[1139] Na verdade, Pina e Proença segue bastante à letra o texto lockeano, resultando o texto português em boa parte num decalque daquele. No entanto, não escondeu Proença qual a principal fonte que seguira, indicando mesmo que fora seu intento proceder a uma tradução do texto de Locke, mas que optou por escrever uma obra de raiz. Cf. *ibidem*, pp. 139-143. Foi, de resto, a obra de Martinho de Mendonça fundamental no contexto nacional, como destaca Ferreira Gomes: "Mesmo que Mendonça se tenha limitado a copiar Locke, mesmo que as ideias que expõe não tenham qualquer originalidade, a sua obra é para nós de inegável valor. Foi o primeiro português a *conhecer* a pedagogia de Locke, cujas ideias *aceitou* e introduziu em Portugal, contribuindo assim para nos pôr a par do pensamento europeu." *Ibidem*, p. 143. Para além de John Locke, Martinho de Mendonça colheu também influências em Fénelon e em Rollin. Cf. *ibidem*, pp. 149-161.

[1140] Cf. *ibidem*, p. 163. Sobre a influência dos *Apontamentos* nas futuras reformas pombalinas do ensino, assim aquilatou Ferreira Gomes: "O confronto deste curriculum com os Estatutos do Col-

Como obras pedagógicas de referência no panorama nacional, seguir-se-lhe-iam dois títulos incontornáveis do Portugal setecentista: o *Verdadeiro Método de Estudar* e as *Cartas para a Educação da Mocidade*.

O *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), que surgiria da pena anónima de Luís António Verney (1713-1792), atribuído ao célebre Padre Barbadinho da Congregação de Itália, tornar-se-ia uma espécie de programa do Iluminismo português, sintetizado nas 16 Cartas que o constituem: "Verney assume-se como um *cidadão da república das letras*, que participa na vida cultural europeia, tendo sempre em mente a necessidade de superar o atraso intelectual do reino de Portugal, contrapondo-lhe o que de mais avançado se fazia na Europa."[1141] Este *Verdadeiro Método*[1142] talhado por Verney apresentava, entre as diversas propostas inovadoras no campo educativo, nomeadamente na adequação de disciplinas tradicionais e na introdução de novas disciplinas, igualmente novas propostas que encarnavam o es-

---

legio Real dos Nobres da Corte e Cidade de Lisboa (1761) mostra que Martinho de Mendonça não andou muito longe daquilo que, vinte e sete anos mais tarde, foi oficialmente estabelecido para a formação dos 'meninos nobres'." *Ibidem*, p. 185.

[1141] Adelino Cardoso, "Introdução", *in* L. A. Verney, *Verdadeiro Método...*, *op. cit.*, p. 10. Sobre as diversas vozes críticas existentes à época, escreveu já em tempos António Alberto Banha de Andrade: "Mesmo em Portugal, encontrara ele [Verney] mais de um autor que criticava às claras o estado da cultura, como é o caso de Pina e Proença e de Bluteau, o do Cónego Inácio Garcês Ferreira, o de José Xavier Valadares e Sousa, etc. A força destes exemplos, a nova ordem cultural que irradiava em todos os sentidos e o seu pendor acentuadamente crítico e insatisfeito impeliram-no de modo irresistível para a reforma que delineou nas dezasseis cartas que formam o *Verdadeiro Método de Estudar*." A. A. Andrade, *Vernei...*, *op. cit.*, p. 183. Para uma recente introdução, da autoria de Adelino Cardoso, a esta fundamental obra do nosso Iluminismo, cf. L. A. Verney, *Verdadeiro Método...*, *op. cit.*, pp. 7-31.

[1142] A questão do "método" é fulcral em Verney e no quadro do espírito enciclopedista. Apesar de à margem do nosso tema, não podemos deixar de assinalar esta questão, auxiliando-nos da síntese que nos apresenta Adelino Cardoso sobre o tema: "O cerne do confronto antigos-modernos está no método. Esta palavra adquire uma significação muito ampla no *Verdadeiro método de estudar*, designando: a organização interna das matérias; a ordem pedagógica da sua exposição e elucidação; os dispositivos técnicos, materiais e relacionais que favorecem o processo de ensino-aprendizagem. Por conseguinte, a questão do método não é meramente formal, envolvendo também os conteúdos e o estilo da relação pedagógica. [...] O método tem a função de simplificar, ordenar, clarificar, com o objetivo de facilitar a compreensão das matérias e o juízo a seu respeito. Assim, promove o exercício autónomo da razão e o progresso do saber, ao invés da aceitação acrítica da tradição [...]." Adelino Cardoso, "Introdução", *in* L. A. Verney, *Verdadeiro Método...*, *op. cit.*, pp. 11-12.

pírito da época e promoviam uma "pedagogia do afeto e do reforço positivo"[1143]. Ainda que advogue grande rigor no modo com que os mestres devem guiar os discípulos, para que não sigam tendências perversas[1144], o Barbadinho traz para a liça a defesa de uma pedagogia que recusa os castigos corporais, aqui assinalada em passo bem conhecido da pena verneiana:

> "Também se deve advertir aos mestres que tenham mais empenho em serem amados e respeitados dos discípulos do que temidos pelo castigo. Não é pequeno abuso neste país castigar os rapazes quando não sabem logo a lição, sem distinguir se provém de ignorância ou de malícia. Estes rigorosos castigos pela maior parte produzem tal aversão aos estudos, que não se pode vencer em todo o discurso da vida. Falar a alguns destes no estudo é falar-lhes na morte. Provém isto principalmente da feia carranca com que pintam os estudos, mandando-lhes estudar uma quantidade de coisas, sem saberem que serventia têm, e dando-lhes muita pancada se as não repetem bem. Isto é uma crueldade, como já apontei a Vossa Paternidade em outra carta. [...] Em uma palavra, o castigo deve ser a última coisa, e bem raras vezes, e deve o mestre

[1143] *Ibidem*, p. 14.

[1144] Adelino Cardoso dá-nos conta deste particular aspecto da antropologia verneiana, que segue um entendimento pessimista da natureza humana: "No plano antropológico, Verney segue a orientação jansenista, que, de resto, era comum nas elites portuguesas do século XVIII. O jansenismo, do qual se destacaram as figuras de Pascal e Arnauld, é uma corrente religiosa fortemente antijesuítica, que acentua a impotência do homem para alcançar a perfeição moral por si próprio e contribuir, mediante boas obras, para a sua salvação. Tal visão decorre de uma antropologia pessimista, que considera o pecado original como o acontecimento capital do qual resultou um desequilíbrio entre o corpo e o espírito, rompendo a justa subordinação do corpo e dos desejos carnais ao comando do espírito. De igual modo, o pecado original é a fonte do erro, na medida em que afetou a boa harmonia entre as faculdades intelectuais, libertando a imaginação do controle da razão. No estado 'lapso' ou 'decaído' que é próprio do homem depois da expulsão do Paraíso, é necessário incorporar uma forte disciplina na formação dos jovens de modo a contrariar as tendências perversas de uma natureza desregulada. Por conseguinte, a antropologia verneiana segue uma via distinta das orientações mais típicas do Iluminismo: a) aquela que é protagonizada por J. J. Rousseau, segundo a qual o homem é naturalmente bom, sendo a sua corrupção o efeito pernicioso da civilização; b) a orientação otimista, que define o homem como *um ser perfectível*, isto é, suscetível de um grau sucessivamente mais elevado de perfeição." *Ibidem*, pp. 13-14.

entender que o procurar todas as outras vias não é somente obrigação leve, mas grave."[1145]

Esta pedagogia mais branda em termos de castigos enquadrava-se também numa aprendizagem para a cidadania, em sintonia com o apelo a uma cultura para a paz e a tranquilidade das sociedades e dos povos, que não só Verney, mas também Pina e Proença ou Ribeiro Sanches abraçaram e defenderam nos seus escritos.

Cerca de década e meia mais tarde, as denominadas *Cartas para a Educação da Mocidade* (1760) erigiram-se também no lastro crítico ao formato educativo do reino de Portugal, oferecendo exemplos de rigor, método e humanidade no modo como se deveria ministrar uma adequada pedagogia nas escolas nacionais. António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), seu autor, ilustre cultor das Luzes longe do "velho" e "cadaveroso Reino"[1146], haveria também de propor uma alta cultura da

---

[1145] L. A. Verney, *Verdadeiro Método...*, *op. cit.*, pp. 618-619.

[1146] A famosa expressão "velho" e "cadaveroso Reino" surge em A. N. R. Sanches, *Dificuldades que Tem um Reino Velho para Emendar-se e Outros Textos*, Sel., apresentação e notas de Victor de Sá, 2.ª ed., [Lisboa]: Livros Horizonte, 1980, p. 52. Ainda que lateral à presente análise, não nos abstemos de recordar que a expressão "reino cadaveroso" é mais tarde reabilitada por António Sérgio no seu discurso "O problema da Cultura em Portugal". Cf. A. Sérgio, *Ensaios*, 2, Ed. crítica orientada por Castelo Branco Chaves e organizada por Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, 2.ª ed., Lisboa: Sá da Costa, 1977, pp. 25 ss. Para um estudo de aproximação, problematização e releitura desta expressão entre os dois autores, veja-se A. M. C. Cruz, *Ribeiro Sanches e António Sérgio: Portugal – Um "Reino Cadaveroso" ou uma Questão de Entendimento?* Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Literatura e Cultura Portuguesas – Época Moderna –, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (Departamento de Estudos Portugueses) sob orientação do Professor Artur Anselmo, [Lisboa], 2006. Nesta tese, explora-se a interpretação de que, no texto de Sérgio, "a expressão 'Cadaveroso Reyno', criada pela pena de Ribeiro Sanches em 1777, é totalmente extrapolada no seu significado original, sendo nesta nova acepção que se vulgarizou e credibilizou entre nós." *Ibidem*, pp. 4-5. Não estaria literalmente em causa, no original de Sanches, a adjetivação direta ao reino de Portugal, que Sérgio, de acordo com Alice Caniço Cruz, afere do seguinte modo: "[...] ao termo comparado 'reino', que em Sanches tem o referente genérico de 'hum reino velho', delimita-lhe a amplitude, torna-o concreto e objectivo, referenciando-o como 'Portugal'; ao adjectivo 'cadaveroso', que em Sanches significa 'cheio de cadáveres', transforma-o em atributo implícito da metáfora, acentuando o estranhamento; [...]. Deste modo, passamos do hipotético 'cadaveroso reyno' de Sanches ao concretíssimo Portugal dos séculos XVII e XVIII de Sérgio." *Ibidem*, p. 108. Sobre esta questão, veja-se também A. Anselmo, "Em torno de uma ideia feita: o 'Reino Cadaveroso'", *in* AA.VV., *António Sérgio: Pensamento e Acção*, Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da UCP, vol. II, Lisboa: INCM, 2004, pp. 285-294.

cidadania, assente em larga medida nos fundamentais papéis da pedagogia e da educação, vias tão caras a este médico cristão-novo nascido em Penamacor, e cidadão da Europa iluminada durante a maior parte da sua vida[1147].

As *Cartas* traduzem-se numa aturada compilação do pensamento do autor, visto que aí conseguimos encontrar muitas das linhas de força que configuram a sua Obra. Num cômputo global, nelas descortinamos as perceções de Ribeiro Sanches sobre a relevância da igualdade em sociedade, sem a qual seria impossível o próprio desenvolvimento não só das mentalidades, como também do quadro político e económico do reino; a questão da tolerância religiosa, associada à liberdade de consciência; a forte crítica à escravatura; e, em suma, a importância da veiculação de todas estas noções através da laicização do ensino e da implementação de diversas disciplinas bloqueadas até então como a Física, a História Natural, as Matemáticas, a Astronomia, a Filosofia Moral, o Direito das Gentes, e a própria História Antiga, "Sciencias das quais necessita o Estado para o seu bom governo, e augmento"[1148].

O reino português coevo, como bem nota Sanches na sua reflexão sobre a situação da Educação em Portugal, assentava ainda naquela monarquia a qual se apelidava de "gótica", e que, se outrora servira para constituir e manter territórios, era chegado o tempo de a considerar ultrapassada e desajustada a um estado que se

---

[1147] Sobre Ribeiro Sanches, assim nos expõe Fernando Augusto Machado: "Aderindo com entusiasmo ao paradigma das Luzes, que interioriza ao vivo e de forma entusiástica e decisiva principalmente através do modelo do cientismo mecanicista de Boerhaave, desenvolverá os seus projectos de índoles várias, sob o pressuposto de que a questão educacional não é fundamentalmente de natureza técnico-pedagógica, mas de natureza meteodológica e política, exigindo uma antropologia própria e resolvendo-se segundo um determinado projecto sociopolítico. *Educação para a cidadania*, é uma expressão que caracteriza bem o carácter que envolve os seus escritos nessa matéria. Nesta base, *secularização* e *utilidade pública* constituirão os dois critérios capitais para a organização de um sistema educativo nacional coerente e apropriado do ponto de vista político, social, científico, profissional e moral. *Instrução* e *educação*, *saber* e *método*, *competência* e *cidadania* serão nele pólos distintos, mas complementares e interactivos, em que, todavia, o conjunto dos segundos ganha uma clara proeminência." F. A. Machado, *Educação e Cidadania na Ilustração Portuguesa: Ribeiro Sanches*, Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 14-15. Sobre a proximidade entre as ideias de Sanches, Verney e Diderot e a atualidade dos nossos autores, a par das influências estrangeiras em voga na sua época, nomeadamente neste caso em particular a par das linhas de pensamento de Diderot, veja-se L. Pina, "Verney, Ribeiro Sanches e Diderot na História das Universidades", Sept. de *Studium Generale* do Centro de Estudos Humanísticos, vol. II, n.os 1 e 2, Porto: Publicações do Centro de Estudos Humanísticos, 1955.

[1148] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 259.

queria avançado, justo, igualitário e à altura dos seus companheiros europeus. Encontrava-se esta "monarquia gótica" fortemente assente nos privilégios da nobreza e do clero, e embargava a ascensão de todos os outros que não detinham estes estatutos. O nosso autor apresenta propostas concretas, contrapondo ao tempo da espada e das conquistas, o tempo do trabalho e da indústria; contrapondo aos privilégios e à inércia da sociedade estamental, o tempo do mérito pessoal[1149].

Era certo para Sanches que este tipo de monarquia deveria ser invalidada, por um lado porque já não era adequada ao reino, por outro lado porque claramente lhe era até nociva a vários níveis, pois criava nas mentalidades e nas instituições fortes embargos ao desenvolvimento. Para tal, no plano da educação, para referirmos brevemente, seria necessária a laicização do ensino, que até ao momento se configurava em estreita relação com a autoridade eclesiástica, conservando-a e fortalecendo-a[1150].

Fomentando uma ambiência de crise e de crítica em torno dos critérios educativo-pedagógicos que pintavam ainda nos tons dos Antigos os moldes nacionais em que se educavam a infância e os jovens, as três obras referenciadas apresentam-se como fundamentais no quadro de Setecentos em Portugal[1151]. Trazendo novos ventos do exterior, propõem métodos inovadores, criticando os modelos conside-

---

[1149] Cf. *ibidem*, pp. 268-269.

[1150] Sanches propõe na sua obra pedagógica um novo homem vocacionado para o estado civil, como nos avança Fernando Augusto Machado: "A sociedade requeria mais 'profissões' que a de frade, e o modelo dos habitantes dos mosteiros e dos cabidos mostravam-se completamente inadequados à cidadania de uma sociedade secular que emergia com uma força pujante e constituía a coluna vertebral da mudança de sentido da cultura, da civilização e da política. Eram necessários também aqui, como em Rousseau, *novos saberes* e *novos seres* para um *novo Estado* que não era, em ambos os pensadores, senão o imaginário. Por isso se requeria uma nova educação, instrumento privilegiado dessa mudança, já que as escolas eclesiásticas eram uma afronta à dignidade da ciência, ao bem da pátria e, sobretudo, à natureza essencial do Estado que dos dois parâmetros anteriores é condição. | É nesta base que a proposta sanchiana submete inequivocamente a dimensão instrutiva à educativa. A rejeição da escola de feição escolástica, tem como motivo estrutural preparar bem para eclesiástico, e não para cidadão. Por isso, a alternativa para o novo sistema educativo terá que ter como critério essencial a *utilidade pública*. Dito de outro modo, os saberes não serão um fim em si próprios, mas um meio para constituírem bons cidadãos, pelo que a educação será eminentemente um acto político." F. A. Machado, *Educação e Cidadania...*, *op. cit.*, pp. 27-28.

[1151] Do mesmo modo também já considerou Fernando Augusto Machado estes três autores: "Os três constituirão, afinal, as referências mais paradigmáticas da teorização educacional das Luzes em Portugal." *Ibidem*, p. 12.

rados ultrapassados em que se praticava a educação no reino. Afinal, os seus autores encontravam no seio do ensino nacional um "obstáculo" que era necessário ultrapassar para que nascesse também em território nacional aquele *homem novo* que emergia para a cidadania na Europa das Luzes, de forte sentido crítico perante todo o conhecimento a que tinha o direito de aceder pela via da razão e não por por uma espartilhada via confessionalizante[1152]. Encontrariam alguns dos nossos teóricos esse "obstáculo" no magistério jesuítico, exercido na prática através da vasta rede de escolas da responsabilidade da Companhia de Jesus[1153]. Do exterior chegavam novos métodos naturalistas e experimentalistas, que colidiam ou não se coadunavam com a mentalidade tradicional de influência religiosa com que se encontrava conotado o ensino escolástico[1154]. Entre os mais lídimos críticos da situação

---

[1152] Assinala Fernando Catroga da seguinte forma, para o caso francês: "Pode mesmo sustentar-se que, em França, o desenvolvimento da secularização como laicidade foi ganhando autonomia doutrinal na luta contra a influência da Igreja no campo do ensino. E esta ligação será a pedra-de-toque que a levará à ultrapassagem da mera reivindicação de um Estado aconfessional. Contra um ensino dogmático, ultramontano e antimoderno, impunha-se em síntese, edificar uma 'educação nacional' que fosse alfobre de cidadania." F. Catroga, *Entre Deuses e Césares...*, *op. cit.*, p. 330.

[1153] Do "cativeiro Peripatetico" assim nos fala Pina e Melo: "Na Russia foraõ os Ecclesiasticos, os que se oppozéraõ ás estendidas idéas deste prodigioso Cultor da sociedade humana: em Portugal naõ faltariaõ alguns, que pretendessem anathematizar a nova doutrina. O exemplo dos Russianos podia fundar as nossas esperanças; mas naõ he ainda chegada a hora de sairmos do cativeiro Peripatetico. | Recebemos com hum gosto inexplicável as modas de França, de Italia, de Inglaterra; porêm naõ nos resolvemos a tomar a moda dos seus estudos. Somos como o rebanho, que naõ vay para onde deve hir, senaõ para onde o levaõ: e assim entramos nas escolas mais com a semelhança, que com o raciocínio." F. P. Mello, *Balança Intellectual...*, *op. cit.*, pp. 3-4. José Eduardo Franco traça-nos o roteiro completo das reformas pombalinas, com vista à modernização do ensino, à luz da total eliminação do contributo jesuíta na educação em Portugal. Veja-se especialmente o capítulo "Legitimação antijesuítica das reformas", no seu fundamental estudo crítico intitulado *O Mito dos Jesuítas...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 551-587.

[1154] Sabemos hoje, posição amplamente documentada, do parcial argumento em que esta crítica se encontrou durante longo tempo fundada. Na verdade, tanto a Companhia de Jesus como os Oratorianos mantiveram-se a par das inovações e do ensino experimental mais avançado, tendo de resto contribuído para a penetração dessas novidades em Portugal, facto comprovado, por exemplo, com a instituição da Aula da Esfera, no Colégio de Santo Antão. Para uma documentada incursão sobre este disputado tema, tenha-se nomeadamente em conta a Obra do Pe. João Pereira Gomes, sj, editada em formato seleto por H. Leitão e J. E. Franco (orgs.), *Jesuítas, Ciência & Cultura no Portugal Moderno: Obra Seleta de Pe. João Pereira Gomes, sj*, Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2012. Veja-se também C. Fiolhais, J. E. Franco, "Os Jesuítas em Portugal e a ciência: Continuidades e rupturas (séculos XVI-XVIII), *in* J. E. Franco *et alii* (org.), *Jesuítas e Ilustração: Rupturas e Continuidades*, São Leo-

educativa em Portugal conta-se, desde logo, Verney, mas também Ribeiro Sanches. Sob a influência mais ou menos direta das críticas coevas destas e de outras vozes que se levantavam em demanda da modernização do ensino em Portugal, por oposição ao obscurantismo dos Antigos, se viriam a efetivar as reformas pombalinas neste domínio.

O início da década de 70 do séc. XVIII seria o tempo das reformas do ensino em Portugal, aprofundando e alargando o processo reformista estatizante da educação iniciada após a expulsão dos Jesuítas, e a abolição da sua rede de instituições de ensino, em 1759. Tal como classificou Jorge Borges de Macedo, seria esta uma das grandes fases da governação pombalina[1155]. A reforma universitária levada a cabo logo nos primeiros anos da referida década vinha consumar no reino a aproximação dos métodos e dos programas nacionais aos mais altos parâmetros emanados da Europa das Luzes, representando, conforme nos aponta Ana Cristina Araújo, "o culminar do processo de modernização do ensino científico em Portugal"[1156]. Expulsa a Companhia de Jesus, extinta a Universidade de Évora, reformados os Estudos Menores, criada a Aula do Comércio (Lisboa) e a Aula de Náutica (Porto) em 1759, instituído o Real Colégio dos Nobres da Corte e Cidade de Lisboa em 1761, a reforma da Universidade de Coimbra apresentar-se-ia como o corolário dos esforços encetados para a modernização do ensino nacional, afirmando-se como uma "necessidade imperiosa"[1157]. Em 1770, assistia-se à criação da Junta de Providência Literária, instituição que iria averiguar o estado de decadência do ensino universitário e proceder à

---

poldo: Editora Unisinos, 2019, pp. 112-129; L. E. Oliveira, "Os jesuítas e as reformas pombalinas: Rupturas e Continuidades", *in* J. E. Franco *et alii* (org.), *Jesuítas e Ilustração...*, *op. cit.*, pp. 28-46.

[1155] Borges de Macedo considera esta a quarta e última fase da governação pombalina, na sequência de outras grandes reformas que caracterizam a época pombalina: "Podemos começar por distinguir quatro grandes fases durante a governação pombalina na metrópole: a primeira, já esboçada, que veio até 1760, diz respeito principalmente a problemas estaduais, de organização comercial e de produção agrícola comerciável: o vinho. De 1760 a 1764, a preocupação central incide sobre problemas militares; de 1764 a 1770, em face da crise, verifica-se o reforço dos privilégios mercantis e o melhoramento da cobrança de impostos; de 1770 a 1777, são objecto da maior preocupação com os problemas de ensino (desmantelado pela expulsão dos Jesuítas) e o desenvolvimento da indústria." J. B. Macedo, *O Marquês de Pombal (1699-1782)*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982, p. 20.

[1156] A. C. Araújo (coord.), *O Marquês de Pombal...*, *op. cit.*, p. 8.

[1157] J. F. Gomes, "Pombal e a Reforma da Universidade", *in* AA.VV., *Como Interpretar Pombal?...*, *op. cit.*, p. 235.

elaboração de propostas para a sua reedificação, em 1771 publicava-se o antijesuiticamente bem documentado *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, e, no ano seguinte, em 1772, instituíam-se os novos *Estatutos*, outorgados pelo Marquês de Pombal ao reitor-reformador, D. Francisco de Lemos[1158].

No entanto, os esforços mantidos para o arvorar de uma reforma global do ensino em Portugal à luz do primado da razão, crisol de modernidade, viriam a revelar-se inconsequentes em grande medida pelo estado em que se avaliaria a breve trecho a degradação dos estudos, de que algumas personalidades ligadas à área dariam desde logo nota, nomeadamente Bento de Sousa Farinha, ou Francisco José dos Santos Marnoco[1159]. O desígnio de instituir na Lusa Atenas um dos mais altos modelos do ensino científico das Luzes saldar-se-ia, no entanto, num comprometimento entre esse fito progressista e a adequação ao parâmetros do despotismo iluminado, resultando, no limite, numa afirmação desvirtuada do valor da educação, bem como dos valores da tolerância, da liberdade de pensamento e do enciclopedismo, tal como os entendiam vários teóricos das Luzes, entre os quais os autores portugueses que referenciámos:

> "Marco miliário da ilustração setecentista, estancando à frente no tempo quando iam já volvidas décadas de debate sobre a filosofia, o método e a ciência que deveriam pautar a educação dos mais aptos e bem colocados para servir o Estado e a Nação, a reforma pombalina da Universidade configura uma solução de compromisso entre o movimento das Luzes e a censura que sobre ele se exerce, entre a institucionalização da modernidade científica e a funcionalização política do magistério universitário. Suporte ideal de progresso, a Universidade sofre uma profunda remodelação curricular, mantendo-se, todavia, fechada às grandes conquistas intelectuais do século: a tolerância, a liberdade de pensamento e o enciclopedismo filosófico."[1160]

Entretanto, na Europa das Luzes, o *Émile* (1762), de Jean-Jacques Rousseau, fazia o seu percurso como um dos textos fundamentais no quadro da valorização da educação e da pedagogia para a afirmação do homem-cidadão[1161]. Reis Monteiro en-

---

[1158] A. C. Araújo (coord.), *O Marquês de Pombal...*, *op. cit.*, p. 10.

[1159] F. A. Machado, *Educação e Cidadania...*, *op. cit.*, p. 11.

[1160] A. C. Araújo (coord.), *O Marquês de Pombal...*, *op. cit.*, p. 10.

[1161] Seguimos Fernando Augusto Machado para uma síntese sobre o Emílio, de Rousseau: "Partindo do pressuposto da unidade e coerência do pensamento de Rousseau, que nem a complexi-

contra mesmo no *Emílio* de Rousseau o apelo ao direito à educação *avant la lettre*: "Na verdade, encontramos no *Emílio* de Rousseau os elementos do direito à educação *avant la lettre*, e toda uma Pedagogia consequente. Pode-se argumentar até que a sua verdadeira *revolução coperniciana* (*sic*) consistiu numa *abordagem ético-jurídico-política* da educação."[1162] A articulação entre educação e liberdade afirma-se mesmo, para Fernando Augusto Machado, como "uma relação necessária"[1163]. O homem realiza-se como homem apenas se provido da *liberdade* que lhe é natural fora da sociedade dos homens (a liberdade é para o homem a condição fundamental para se destacar como tal dos outros seres, caso contrário assemelha-se a eles). Neste sentido, somente pela via da educação conseguirá o homem viver em sociedade, aperfeiçoando-se (outra das condições para se destacar como homem é a sua capacidade de *aperfeiçoamento*) e dispondo-se para, no seio do contrato social a que se submete, transferir para a vontade geral os seus direitos originários, tornando-se ator político e social, enquanto que ao mesmo tempo respeitador daquela liberdade e daqueles direitos que também os outros homens de igual modo alienam à vontade geral, bem como defensor da sua própria liberdade[1164].

---

dade, nem a inacabada controvérsia conseguem escamotear, podemos afirmar que o Émile constitui o núcleo fundamental e o ponto de convergência de todas as coordenadas desse pensamento e da obra do autor. No Émile se encontram, projectadas para o indivíduo, as causas da degradação da humanidade e o remédio para a sua recuperação, e se traça, sinteticamente, o perfil da futura cidade, sede do homem novo que o poder da educação permite sonhar." F. A. Machado, "Introdução", *Almeida Garrett...*, *op. cit.*, p. 12. Consideramos ainda de relevo notar que, não só Rousseau, que se tornaria paradigma, mas também um conjunto alargado de autores fundamentais da época, muitas vezes menos referenciados, contribuíram de forma decisiva para tornar o tema da educação, na Época das Luzes, uma das ideias-chaves para uma renovada mundividência. Sobre alguns dos autores que foram relegados para as franjas do cânone, mas cujo pensamento também constitui documento fundamental para a caracterização da época em consideração, veja-se P. Blom, *A Wicked Company: The Forgotten Radicalism of the European Enlightenment*, New York: Basic Books, 2010.

[1162] A. R. Monteiro, *O Direito à Educação*, Lisboa: Livros Horizonte, 1998, p. 23.

[1163] F. A. Machado, "Educação e Liberdade: Uma Relação Necessária", *Almeida Garrett...*, *op. cit.*, p. 47. Para uma perspetiva histórica da emergência de um direito à educação, veja-se A. R. Monteiro, "Emergência e fontes do direito à educação", *O Direito à Educação*, *op. cit.*, pp. 35 ss.

[1164] Socorremo-nos uma vez mais do entendimento clarividente de Fernando Augusto Machado para dar de outro modo este ponto teórico fundamental da Obra rousseauniana: "Dito de outro modo, o homem não pode renunciar à liberdade sem renunciar à condição de homem, não podendo, todavia, renunciar à perfectibilidade, isto é, à sociabilidade, sem renunciar à sua realização como homem. | Esta situação, aparentemente fechada, vai o filósofo resolvê-la, politicamente, através de uma nova ordem civil: a do contrato social.

Os princípios fundamentais da liberdade e da igualdade descobriam em Rousseau um dos seus mais destacados luminares, filósofo que encontra na educação a fundamental via para a concretização daqueles ideais. Outros com ele, apesar das divergências teóricas, tinham também em alta consideração o fomento da educação, como já referenciámos.

Em plena época das Luzes e à beira da proclamação dos Direitos do Homem e do Cidadão não se pode, no entanto, falar num apelo ao direito humano à educação. Na verdade, nem a Declaração Americana, nem a Declaração Francesa aludem à educação como um direito e só quase nos nossos dias se pode evocar este direito específico[1165]. Com efeito, a educação não sendo entendida de forma explícita como um direito, não era certamente dirigida a todos, como bem relembrou Joaquim Ferreira Gomes: "Embora advogada, já no século XVI, por Lutero e por S. José de Calasanz e, no século XVII, por Radtke, Comenius, Franke e S. João Baptista de La Salle, a educação do *povo*, a educação 'para todos', é um facto relativamente recente, quase dos nossos dias."[1166] Não obstante, regista-se desde a constituição francesa de

---

Um novo homem será exigido como habitante para a nova cidade: o ainda inexistente *homem-natural-da-cidade*, que se torna necessário construir. Caberá este papel à educação, que, neste contexto, se vai inscrever 'no coração da dialéctica política' (Philonenko, 1984, III:53), estabelecendo mediação entre o homem e o cidadão. | A educação constituirá, então, um instrumento que, fazendo apelo à vocação social do homem, terá de ser, também, e sobretudo, um instrumento de liberdade. Ser educado vai consistir, fundamentalmente, em aprender a ser livre (que a liberdade também se aprende...) e a ser capaz de se defender de todas as contrariedades resultantes da situação de ser social, sem deixar de ser livre. | Nesta perspectiva, as obras *Du contrat social* ou *Principes du droit politique* e *Émile* não só se implicam, como, mutuamente, se determinam. Elas apresentam o caminho para a saída da degeneração humana já alcançada." F. A. Machado, "Rousseau: O Filósofo da Liberdade e da Educação", *Almeida Garrett...*, *op. cit.*, p. 25.

[1165] Atesta-nos A. Reis Monteiro o carácter formal recente do direito à educação: "[...] um dos 'direitos do homem' reconhecidos e proclamados pela Declaração universal dos direitos do homem, pela primeira vez, a nível universal." A. R. Monteiro, *O Direito à Educação*, *op. cit.*, p. 21-22.

[1166] J. F. Gomes, *Martinho de Mendonça...*, *op. cit.*, p. 91. A expressão do direito à educação encontra-se na DUDH: "Toda a pessoa tem o direito à educação." (art. 26.º); igualmente na Carta de Direitos Fundamentais da União Europeia: "Todas as pessoas têm direito à educação, bem como ao acesso à formação profissional e contínua." (art. 14.º) Não obstante, o acesso à educação continua a ser uma necessidade das necessidades contemporâneas. Refira-se, por exemplo, o reconhecido ativismo de Malala Yousafzai junto das autoridades paquistanesas. Cf. M. Yousafzai (com Cristina Lamb), *Eu Malala: A Minha Luta pela Liberdade e pelo Direito à Educação*, Trad. Maria de Almeida, António Carlos de Andrade e Cristina Carvalho, Lisboa: Editorial Presença, 2013.

1791 o lugar para um "direito à instrução", estreitamente ligado à necessidade de preparação do homem para a cidadania no quadro da república[1167].

4.3. A explosão enciclopédica do conhecimento como direito ao saber

> Conhecer é a forma suprema de a razão humana dominar o mundo, ou seja, de se sentir senhora da vida e da terra habitada. O conhecimento atende a um dos mais profundos desejos humanos, que se liga diretamente à necessidade de dominar e controlar a realidade, seja ela apreendida num dado espaço, seja no plano mais abstracto do tempo. JOSÉ EDUARDO FRANCO[1168]

Academo foi um herói ático, relacionado com o mito de Castor e Pólux, que recebeu sepultura nos arredores de Atenas, no coração de um bosque sagrado, onde Platão viria a implantar a sua escola[1169]. A Academia de Platão (ou Jardim de Academo), fundada entre 387 e 385 a.C., tornou-se lugar de conhecimento na Grécia clássica. Nele se encontravam mestres e discípulos que, em conjunto, refletiam e debatiam os temas candentes da Filosofia, num espaço de circulação das ideias com que se cultivava o pensamento dos Antigos[1170].

Em plena época das Luzes a consagração de um "tempo das academias" resulta à luz do ideário de difusão do conhecimento científico que os Modernos vinham

---

[1167] De acordo com Justin Kissangoula, "Absent de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 mais annocé par la constitution de 1791 qui indique dans ses dispositions fondamentales qu' 'il sera créé et organize *une instruction publique*, commune à tous les citoyens, gratuite à l'égard des parties d'enseignement indispensables pour tous les hommes (...)', l'éclosion du droit à l'instruction a coïncidé avec la proclamation de la République. [...] Présent dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793, le droit à l'instruction ne quittera plus la scène républicaine." Justin Kissangoula, "Instruction (Droit à l')", *DDH*, p. 532.

[1168] José Eduardo Franco, "Introdução", *in* J. E. Franco, C. Trindade (coords.), *Que Saber(es) para o Século XXI? História, Cultura e Ciência na Madeira*, Lisboa: Esfera do Caos Editores/APCA – Agência de Promoção da Cultura Atlântica, 2014, p. 13.

[1169] Cf. P. Grimal, "Academo", *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Coord. da ed. portuguesa Victor Jabouille, 2.ª ed., Linda-a-Velha: Difel, 1992, p. 2.

[1170] Cf. C. Soares, F. Casadesús Bordoy, M. C. Fialho (ed.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa: 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão*, Coimbra-São Paulo: IUC/Annablume Editora, 2016.

conquistando, alcançando estes espaços de partilha do saber uma popularidade especial face aos séculos anteriores[1171].

Começando por apresentar o contexto do Jardim de Academo e o ideário da escola de Platão na Antiguidade, o verbete dedicado ao tema na *Enciclopédie* fixava seguidamente a interpretação de "Academia" para os Modernos: "Académie, (*Hist. Litt.*) parmi les Modernes, se prend ordinairement pour une Société ou Compagnie de Gens de Lettres, établie pour la culture & l'avancement des Arts ou des Sciences."[1172] Distingue-se em seguida os conceitos de Universidade e Academia (coincidentes em latim, mas não na língua francesa), dando nota de que esta difere daquela no seguinte sentido: "Une Académie n'est point destinée à enseigner ou professer aucun Art, quel qu'il soit, mais à en procurer la perfection. Elle n'est point composée d'Écoliers que de plus habiles qu'eux instruisent, mais de personnes d'une capacite distingue, qui se communiquent leurs lumieres & se font part de leurs découvertes pour leur avantage mutuel."[1173]. Quanto à Universidade, esta assenta num corpo de pessoas graduadas, que lecionam tendo por base uma relação subordinante entre professor e aluno, onde este se forma com vista a ascender ao grau daquele[1174].

Espaço de encontro, de partilha, de debate das ideias que enformavam a explosão enciclopédica do saber que se apresentava agora cada vez mais ao dispor dos homens, as academias floresceram em todo o seu esplendor durante a época das

---

[1171] Cf. Françoise Waquet, "Académies en Europe", *in* M. Delon (dir.), *Dictionnaire Européen des Lumières*, *op. cit.*, pp. 13-16. A época renascentista também se caracteriza pela sua atividade académica, ainda que não de tão vasta dimensão, comparativamente com a época iluminista: "Los orígenes de la idea de academia se remontan al siglo XVI. Esta idea quedó configurada de forma decisiva en el siglo XVIII, que fue, sin duda, el momento culminante del movimiento académico. En ella se reflejaron todas las tendências y possibilidades de la Ilustración europea. El movimiento académico señaló al mismo tiempo el inicio del reconocimiento público de la ciencia. La fundación de academias transformó de raiz los hábitos de los eruditos y creó uma comunidade visible de científicos." Hans Erich Bödeker, "Prácticas – Academias", *in* V. Ferrone, D. Roche (eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 220.

[1172] *Encyclopédie, Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de Gens de Lettres*, t. I, Paris: Chez Briasson/David l'aîné/Le Breton/Durand, 1751, p. 52. Seguimos a versão original em linha da *Encyclopédie*, disponível pelo Projeto "The ARTFL *Encyclopédie*", da Universidade de Chicago, em https://encyclopedie.uchicago.edu/.

[1173] *Ibidem*.

[1174] Cf. *ibidem*.

Luzes, tanto na Europa, como transbordando de igual modo a sua existência a diversas colónias[1175]. Nelas se documentavam os espíritos com o que de mais recente se efetuava nos estudos científicos (em especial, numa fase inicial, no campo das Ciências, mas depois também articulando-se e ganhando igual atenção o campo das Letras e das Artes[1176]), ao mesmo tempo que se acedia aos mais diversos conhecimentos do mundo, desde os mais elementares aos mais densos e complexos.

As Academias afirmaram-se também, por isso, como espaços de liberdade, uma vez que nelas se tornava possível o debate alargado das ideias, muitas vezes mesmo daquelas ideias que, no exterior destes mesmos espaços, encontram entraves à sua plena afirmação.

Representaram também espaços onde se cultivava uma igualdade alargada, não apenas entre os membros de cada academia, mas também no universo de todas elas. A circulação de ideias e dos seus protagonistas era feita internacionalmente, constituindo aquilo que se viria a denominar a *República das Letras*: "El movimento académico del siglo XVIII poseía um carácter inequívocamente internacional. Las academias definían institucionalmente la topografía de la república internacional de los eruditos."[1177] Os académicos, independentemente da sua origem, nacionalidade, condição social, permitiam-se assim dialogar e comerciar intelectualmente *inter pares*, vincando a sua pertença, como aponta Françoise Waquet, a "une fraternité universelle, celle du savoir."[1178] Neste sentido, consagraram um tempo novo de aproximação

---

[1175] Françoise Waquet, "Académies en Europe", *loc. cit.*, p. 13.

[1176] Determinantes nesta primeira fase foram a Royal Society e a Académie Royale des Sciences: "Las sociedades privilegiadas por el Estado, como la Royal Society (Londres, 1662) y la Académie Royale des Sciences (París, 1667), fueron modelos de las nuevas formas de organización del trabajo científico centradas em el conocimiento matemático de la naturaleza. La causa de la academia científica estuvo, pues, vinculada desde un primer momento al nuevo principio de un movimiento progresista del saber científico." Hans Erich Bödeker, "Prácticas – Academias", *loc. cit.*, p. 221.

[1177] *Ibidem*, p. 221.

[1178] Françoise Waquet, "Académies em Europe", *loc. cit.*, p. 14. Esta pertença plasmava-se também no discurso universalista e cosmopolita, fundamental cimento das práticas académicas, como refere Waquet: "Au-delà de ces pratiques – pensons encore à l'adoption de règlements et de rituels analogues – qui constituaient les academies en une vaste communauté, il se développa à propos de ces institutions un discours universaliste qui nourrit chez leurs membres un sentiment cosmopolite, la conviction d'appartenir au-delà des frontières politiques et religieuses à une societé internationale." *Ibidem*. Apesar desta uniformidade geral em termos de ideário, não se deve deixar de assinalar o carácter de di-

dos homens independentemente das suas proveniências, sob o signo universalista do saber: "La solidarité qui réunissait ainsi les académiciens dispersés dans le monde entier reposait sur la fiction d'une societé d'égaux poursuivant un but commun. Les éloges académiques, em particulier, définirent un modèle universel d'*homo academicus*, joignant au talent des qualités sociables, poursuivant non des intérêts particuliers, mais le bien général de l'humanité."[1179] Maria Luísa Malato Borralho revê, no espírito surgido nas academias, a afirmação do registo utópico: "Internamente, a academia institui-se como modelo social, como perfeição esférica, não hierarquizada. Na academia, os mestres são, quando muito, os livros. Os homens que os procuram, esses, tornam-se membros fraternos, iguais entre si. Busca-se a unidade de todas as coisas, a forma que une as ideias, o mundo dos conceitos."[1180]

No entanto, nesta autêntica fraternidade do conhecimento, ainda que burguesia e nobreza gozassem de "igualdad de derechos bajo el signo de la ciência"[1181], como assinala Hans Bödeker, e que o movimento académico tivesse permitido uma assinalável mobilidade horizontal e vertical, ainda assim, não foi possível por esta via aos elementos burgueses alcandorarem uma total emancipação, senão apenas certa participação[1182]. Não obstante estes invisíveis espartilhos que teimavam em subsistir, contradizendo afinal o ideal fraternal e universalista subjacente ao espírito destas agremiações de insignes homens, as academias desempenharam uma determinante "função de sociabilidade", tendo constituído lugar privilegiado à partilha de ideias, à conversação, à discussão dos conhecimentos[1183]. A par delas, popularizavam-se também outros espaços de circulação, difusão e debate de ideias, onde

---

versidade formal entre as inúmeras academias que floresceram nesta época, como ressalva também Waquet: "On peut donc à juste titre parler d'une 'Europe des académies'. Une telle constatation ne doit cependant pas dissimuler les differences de nature qui existaient entre ces institutions. A côté des academies officielles, les plus durables et pour cette raison même les plus connues, il exista de nombreuses sociétés privées, réunions plus ou moins formelles, liées à l'initiative et à l'activité d'un individu ou d'un groupe et donc bien solvente éphémères et d'un rayonnement limite." *Ibidem*.

[1179] Françoise Waquet, "Académies en Europe", *loc. cit.*, p. 14.

[1180] M. L. M. Borralho, "'Nem muros, nem cidade': O espírito utópico nas academias portuguesas", *in* AA.VV., *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, vol. I, FLUP, 2004, p. 280.

[1181] Hans Erich Bödeker, "Prácticas – Academias", *loc. cit.*, p. 223.

[1182] Cf. *ibidem*.

[1183] Cf. Françoise Waquet, "Académies em France", *loc. cit.*, p. 15.

se destacam em particular as lojas maçónicas, mas também os salões, ou os gabinetes de leitura. Saliente-se ainda o lugar fundamental dos cafés, que nesta época começam a ser um dos espaços de eleição para a difusão da cultura e a partilha de ideários: "A Europa é feita de cafetarias, de *cafés*. [...] O café é um local de entrevistas e conspirações, de debates intelectuais e mexericos, para o *flanêur* e o poeta ou metafísico debruçado sobre o bloco de apontamentos. Aberto a todos, é todavia um clube, uma franco-maçonaria de reconhecimento político ou artístico-literário e presença programática."[1184] Ampliavam-se ainda os hábitos de leitura, pela revalorização das bibliotecas e pela disponibilização das mais diversas publicações, muitas delas de cariz enciclopédico e livresco.

Portugal não constituiu exceção ao movimento academista e ao elã cutural que se fazia sentir além-fronteiras, ainda que marcado pelo seu contexto específico[1185]. Ao longo do séc. XVIII assistiu-se a uma verdadeira proliferação destes centros de partilha do conhecimento.

No reino surgiram também academias de grande prestígio, como a Academia Real da História Portuguesa, criada por decreto real de 8 de dezembro de 1720, sob a égide de D. João V[1186], ou, mais tarde, já com o beneplácito de D. Maria I, a Academia Real das Ciências de Lisboa, por aviso de 24 de dezembro de 1779[1187]. Nelas circulavam e brilhavam os mais destacados cultores das Ciências, das Artes e das Letras nacionais, bem como os seus académicos internacionais. O enciclopedismo, o gosto pelo conhecimento, o exercício da razão, o pensamento crítico e livre não raro encontravam lugar nestes espaços privilegiados da época. Com elas se correspondiam também as mais altas craveiras nacionais no exílio, insuflando para dentro de fronteiras os ares modernos da Europa das Luzes. Apesar da malha apertada em que a Inquisição mantinha a vida intelectual e cultural da época, a ambiência

---

[1184] G. Steiner, *A Ideia de Europa*, Lisboa: Gradiva, 2005, p. 26.

[1185] Cf. A. A. Andrade, *Vernei e a Cultura...*, *op. cit.*, esp. pp. 60 ss.

[1186] Cf. L. R. Torgal, J. M. Mendes, F. Catroga, *História da História em Portugal: Sécs. XI-X-XX*, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 1996, pp. 20-23; J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, pp. 426-428. Sobre a Academia Real da História, veja-se também I. F. Mota, *A Academia Real da História: Os Intelectuais, o Poder Cultural e o Poder Monárquico no Séc. XVIII*, Coimbra: Minerva, 2009.

[1187] Cf. L. R. Torgal, J. M. Mendes, F. Catroga, *História da História...*, *op. cit.*, pp. 27-31; J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 440-442.

académica permitiu, não raro, dar o ar de sua graça na exposição e debate de temas considerados duvidosos ou de obras afamadas mas pouco recomendáveis. Com esta liberdade, D'Alembert mereceu o rasgado elogio formal de Francisco Garção Stokler, aquando da sua morte, perante a Academia Real das Ciências de Lisboa, denominando-o um amante da humanidade e defensor dos direitos dos homens:

> "Extremamente sensível à amizade, não cessava de prover os interesses, e a glória dos seus amigos: Os seus escritos atestaram esta verdade aos séculos vindouros, mostrando-lhes quanto se esforçou em todo o tempo por sustentar a reputação de Voltaire, e aumentar a fama de seu nome. Amante da humanidade, e da justiça, respeitou constante, e inviolavelmente os direiros [*sic*] dos homens, e procurou sempre beneficiá-los, repartindo com eles os seus bens, com quem se achava intimamente persuadido, de que não devia gozar, do que sobejava às suas necessidades reais, em quanto outros não tinham o que lhes era absolutamente preciso; corroborando deste modo com a prática um princípio de moral, que nos seus Elementos de Filosofia havia teoreticamente estabelecido; e como a sua beneficência não tinha proporção alguma com a mediocridade da sua fortuna, repetidas vezes empenhava em benefício dos desgraçados o crédito dos seus amigos, e a autoridade de que gozava a França, pela superioridade dos seus talentos."[1188]

Com esta mesma liberdade, e constituindo-se de tal forma como uma espécie de ilha do livre-pensamento, a Academia Real da História havia-se ausentado, já

[1188] F. B. G. Stockler, *Elogio Histórico...*, *op. cit.*, p. 48 (publicado posteriormente nas *Memórias* da Academia: "Elogio Histórico de João Le Ronde d'Alembert", in *Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa* – t. I: *Desde 1780 até 1788*, Lisboa: Na Typografia da Academia, 1797, pp. 531-577). Sobre esta livre circulação de ideias que de algum modo pontuava a Academia das Ciências de Lisboa, assim nos documenta também António Pedro Vicente: "Apesar do aperto e vigilância das instituições e da Polícia, as 'perigosas' ideias francesas furavam por vezes a rede apertada. Sem ser significativa a nível nacional essa permissividade, focos existiam que, pelo seu posicionamento no campo cultural, poderiam ser apontados como excepção. Referimos, por exemplo, a Academia das Ciências, considerada pelos mais atentos, um centro de possível expansão das ideias revolucionárias, o que levou a apelidar de jacobino o seu secretário, abade Correia da Serra." António Pedro Vicente, "Panfletos anti-Napoleão", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VIII: *Portugal Liberal*, p. 45.

em 1722, por decisão régia, da censura inquisitorial, bem como, mais tarde, o Seminário de Coimbra receberia autorização para possuir livros proibidos[1189].

A par do labor das academias implantadas nos grandes centros, frequentadas pelas elites intelectuais da época, houve de igual modo espaço aberto à criação de dezenas de outras agremiações do conhecimento dirigidas aos mais diversos espíritos ávidos pelo saber, das mais diversas condições, um pouco por todo o reino, em especial ao longo da primeira metade do séc. XVIII[1190].

Enquanto o culto das academias se firmava, acontecia em simultâneo o surgimento de inúmeras publicações, as quais, muitas vezes também incluindo nos seus títulos a designação de "academia", pretendiam dar a conhecer aos mais diversos públicos, pela via da escrita, o leque alargado dos temas e conhecimentos em voga.

Frei Joaquim de Santa Rita terá sido o autor pouco conhecido de uma das obras mais difundidas da época das Luzes no nosso país: a intitulada *Academia dos Humildes e Ignorantes* (1758)[1191]. Esta obra literária constituiu o repositório de diversas conferências de uma academia imaginária, dirigida não a um público de elite, erudito e culto, mas ao homem vulgar, ao pobre, ao trabalhador, àquele que não tinha acesso aos círculos restritos em que foram concebidas à época um número bastante considerável de academias, também dentro do nosso exíguo ter-

---

[1189] Cf. G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição Portuguesa: 1536-1821*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013, p. 291.

[1190] Atesta Veríssimo Serrão esta tendência, apontando para o seu florescimento ainda antes do elã joanino e alargando-se com vigor para lá do mesmo: "O movimento das academias não ficou circunscrito à fundação joanina, pois desde o século anterior que essa tendência cultural se anunciara entre nós. Pode, todavia, afirmar-se que foi no tempo de D. João V que se gerou o ambiente literário que permitiu criar instituições ou cenáculos para um intercâmbio de ideias de acordo com a moda europeia do tempo." J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 428. Com efeito, destacaram-se inúmeros círculos de eruditos, muitos deles com um papel fundamental comprovado na difusão da cultura e do espírito crítico da época, como aquele criado em torno da figura do Conde da Ericeira, ou outros como a Academia dos Ilustrados, a Academia dos Anónimos, ou a Academia dos Retóricos. Um pouco por todo o país, durante a primeira metade do séc. XVIII assistiu-se de resto à fundação de diversas academias. Cf. *ibidem*, pp. 430-431.

[1191] D. F. J. C. D. S. R. B. H., *Academia dos Humildes, e Ignorantes. Dialogo Entre hum Theologo, hum Filosofo, hum Ermitaõ, e hum Soldado, No sitio de Nossa Senhora da Consolaçaõ*, Lisboa: Na Officina de Ignacio Nogueira Xisto, 1758. José Tengarrinha recusa a atribuição de autoria a Joaquim de Santa Rita, não apontando, porém, qualquer outra. Cf. J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa Portuguesa das Origens a 1865*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2013, p. 111.

ritório: "Uma obra literária setecentista com o objectivo de compendiar o conhecimento, e oferecer uma história universal, inserida num movimento literário bastante comum na época, inspirado pelos enciclopedistas, num exercício de divulgação de conhecimentos e sobretudo da nova Filosofia Natural, onde livros e periódicos transformaram-se em canais de transmissão e sobretudo de vulgarização de ideias. Ideias tocadas pelos ideais dos homens das *luzes*, que ao mesmo tempo alimentaram um negócio bastante lucrativo."[1192] De acordo com Pedro Catarino Luís, o autor da *Academia dos Humildes e Ignorantes* traz-nos uma "obra que pretendia encerrar em si uma súmula do saber dedicada ao homem comum, num verdadeiro espírito do Iluminismo, encarna um papel de laicização do conhecimento. À luz da razão, todos os homens seriam iguais, a sua condição social, o seu credo, sexo, ou raça, não poderiam ser indicadores da sua motivação de aprender. À luz dessa mesma razão qualquer espírito poderia ser iluminado. Esta ideia de 'democratização' do saber aliada às noções de igualdade, dilui-se num certo elitismo existente nas academias que proliferaram durante o século XVIII por toda a Europa."[1193] Outros títulos como *Estrangeiros no Lima* (1785), *Academia Singular e Universal* (1737), *Palestra Admirável* (1759), ou *Recreação Filosófica* (1751), em conjunto com a *Academia dos Humildes e Ignorantes*, "unem-se também por encarnarem um espírito de partilha de ideias e de 'democratização' do conhecimento, pretendendo fazer chegar a sua obra a todos, forma também de educação do povo, combate à ociosidade e em última instância desenvolvimento da nação."[1194] A *Recreação Filosófica*, de Teo-

---

[1192] P. C. Luís, *A Academia dos Humildes e Ignorantes (1758-1770): As Letras e as Luzes para o Homem Comum*, Dissertação de Mestrado em História Moderna, Coimbra: FLUC, 2009, p. 6. Essa mesma edição da *Academia dos Humildes e Ignorantes* foi seguida de uma edição sistematizadora dos seus conteúdos, intitulada *Index das Cousas Mais Notáveis, de que tratam os Seis Tomos das Academias dos Humildes, e Ignorantes. Obra Utilíssima Para todas as pessoas Eclesiásticas, e Seculares, que não têm Livrarias suas, nem tempo para se aproveitarem das públicas.*, Lisboa: Na Offic. de Ignacio Nogueira Xisto, 1764.

[1193] P. C. Luís, *A Academia dos Humildes...*, *op. cit.*, p. 20. O acesso igualitário a esta academia é também destacado pelo autor desta dissertação: "Fundamento ainda mais o carácter fraterno e igualitário que Santa Rita desejou conferir à sua academia imaginária. Na AHI qualquer um podia participar e tinha o direito de falar para igual, qualquer um poderia ser membro da academia, por os requisitos baseavam-se apenas na sua humildade. Ficando assim ilustrada a igualdade existente entre os académicos e os humildes que assistiam às conferências, que eram um e único corpo." *Ibidem*, p. 35.

[1194] *Ibidem*, p. 8. Sobre os *Estrangeiros no Lima*, destaca esta tese a que nos reportamos a particularidade de ser um escrito em que se colocam em diálogo representantes de diversas nacionalidades,

doro de Almeida, será também uma das obras de maior difusão à época e uma das que marcará indelevelmente o movimento enciclopedista de matiz nacional[1195]. Porém, de acordo com Carlos Fiolhais: "Apesar de ter sido uma figura proeminente do Iluminismo católico em Portugal, procurando conciliar da forma mais ampla e perfeita a ciência e a religião, Almeida mostrou na fase final da sua vida algum conservadorismo na defesa dos dogmas religiosos, talvez explicável pelos seus receios de que avançassem entre nós as posições anticlericais, que se foram avolumando em França e se extremaram nos tempos posteriores à Revolução Francesa."[1196]

4.4. Em torno da (des)igualdade dos sexos e da educação das mulheres

> Ao bater-me pelos direitos da mulher, o meu argumento principal está edificado sobre este princípio simples: se não for a educação a prepará-la para ser a companheira do homem, será ela a parar o progresso do conhecimento e da virtude; porque a verdade tem de ser comum a todos ou será ineficaz no que à influência sobre a prática generalizada diz respeito. E como se poderá esperar que a mulher colabore, a menos que ela saiba por que motivo deve ser virtuosa? A menos que a liberdade lhe fortaleça a razão, até que ela compreenda o seu dever, e veja de que maneira ele está ligado ao próprio bem? Se é para as crianças serem educadas de molde a entenderem o verdadeiro princípio do patriotismo, a mãe tem de ser patriota; e o amor à humanidade, do qual brota uma série bem ordenada de virtudes, só pode ser produzido tendo em consideração

tal como no passo seguinte: "Seja esta uma das vezes, em que um Francês com um Inglês, e um Castelhano com um Português falem como sábios, e livres das preocupações vulgares e nacionais. Os homens de letras reconhecem por pátria o mundo inteiro." M. G. L. Bezerra, *Os Estrangeiros no Lima*, Coimbra: Real Oficina da Universidade, 1785, t. I, p. 2.

[1195] Cf. Carlos Fiolhais, "O Padre Teodoro de Almeida e a *Recreação Filosófica*", *in* T. Almeida, *Recreação Filosófica ou Diálogo sobre a Filosofia Natural*, t. I, Lisboa: Círculo de Leitores, 2017, pp. 7 ss. (*OPCP* – vol. 29: *Primeiro Tratado de Física*, coord. Carlos Fiolhais).

[1196] *Ibidem*, p. 15. Francisco Contente Domingues também caracteriza a Obra de Teodoro de Almeida como aquela que "leva mais longe e ao mesmo tempo marca os limites das possibilidades da Ilustração católica portuguesa." A partir de http://cvc.instituto-camoes.pt/ciencia/p47.html. Veja-se também F. C. Domingues, *Ilustração e Catolicismo: Teodoro de Almeida*, Lisboa: Colibri, 1994.

> o interesse moral e civil da humanidade; mas, presentemente, a educação e a situação da mulher excluem-na de tais investigações. MARY WOLLSTONECRAFT[1197]

> Se olharmos por todos os Séculos, e por todos os Países, veremos igualmente as Mulheres igualmente adoradas e oprimidas. O Homem, no mesmo tempo seu escravo e seu tirano, não tem jamais esquecido um só momento de se aproveitar da fraqueza que lhes supõe natural, e abusar da sua injusta e altiva soberba, olhando o animal seu similhante como de uma espécie inferior, e baixa. Abuso e barbaridade nascida da educação. [HUM AMIGO DA RAZÃO][1198]

No quadro de valorização do conjunto da Humanidade, novo elã ganhou igualmente a atenção sobre a questão da mulher. Até ao dealbar da época das Luzes, à figura feminina atribuíam-se diversas virtudes, mas de igual modo numerosos vícios. Anjo e demónio, a mulher tinha a capacidade de ser o mais adorável dos seres, pela sua beleza e delicadeza, mas também tornar-se a mais detestável criatura, pelos seus dotes inatos para a malícia, para a lascívia, entre outros desagradáveis caracteres. Se os atributos femininos eram muitas vezes apresentados nesta compaginação entre pontos positivos e negativos do comportamento e índole das mulheres, não raro prevaleciam os segundos, chegando a mulher ao dealbar da época contemporânea definida em grande medida pelos parâmetros patriarcais de entendimento subalterno da figura feminina. Ainda que autores existissem que, com alguma liberdade, propusessem a figura feminina não apenas pelos seus moldes depreciativos e até lhe atribuíssem uma certa preponderância nos seus escritos, a subalternidade feminina nunca se encontrou colocada em causa, para uma efetiva mudança de paradigma[1199].

[1197] M. Wollstonecraft, *Uma Vindicação dos Direitos da Mulher*, Trad. Elisabete M. de Sousa, Pref. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Lisboa: Antígona, 2017, p. 29.

[1198] *Tratado sobre a Igualdade dos Sexos ou Elogio do Merecimento das Mulheres* [*Offerecido, e Dedicado as Senhoras Illustres de Portugal, por Hum Amigo da Razão*], *in* V. Anastácio (org.), *Uma Antologia Improvável: A Escrita das Mulheres (Séculos XVI a XVIII)*, Lisboa: Relógio d'Água, 2013, p. 248.

[1199] Entre nós, um autor que tratou nos seus escritos a caracterização da mulher, antes da época dos Iluminismos, foi o Pe. António Vieira. No séc. XVII a Obra vieirina reflete não raro os diversos modos de encarar a figura feminina à luz dos parâmetros da época. José Eduardo Franco e Maria Isabel Morán Cabanas, em ensaio premiado, sistematizaram e analisaram com minúcia este tema.

Será no tempo dos Iluminismos que emergirá uma maior preocupação sobre

---

O livro *O Padre António Vieira e as Mulheres*, de título aparentemente desconcertante, consiste no catálogo fundamentado das figuras femininas, fictícias ou reais, inscritas no Sermonário Vieirino e organizadas, por estes dois estudiosos, em perspetiva contrastante, à luz de duas entidades bíblicas fundamentais da estética barroca: Eva, mulher-tentação, e Maria, mulher-redenção. Não é, pois, este nem um indiscreto estudo sobre Vieira, nem um simples levantamento sistemático dos passos em que o padre jesuíta se reporta a figuras femininas; antes é um documento fundamentado, que os seus autores inseriram desde logo, em palavras introdutórias, na necessidade do estudo dos sermonários com o intento da obtenção de "um maior conhecimento das mentalidades, atitudes, doutrinas e comportamentos que dominam a sociedade de uma época determinada." J. E. Franco, M. I. Morán Cabanas, *O Padre António Vieira e as Mulheres: O Mito Barroco do Universo Feminino*, Pref. Tom Earle, Porto: Campo das Letras, 2008, p. 15. Do pecado para a salvação, da demonização do elemento feminino para a manifestação da sua virtude, Franco e Morán Cabanas revelam essa faceta bipolar da mulher no pensamento barroco da época de Vieira: a mulher, um ser inconstante por natureza. A astúcia, o egoísmo, a hipocrisia, a lascívia, faltas terríveis do género feminino. Foram estas que, materializadas em Eva, a primeira das mulheres, a primeira e fatal pecadora, impeliram o Homem para a queda adâmica. Nesta perspectiva, a chamada à parenética vieirense de referências a comportamentos e figuras femininas apela, segundo os autores, à função moralizante de tais exemplos. A mulher, em oposição ao homem, pertence ao interior, à casa, ao convento; o homem ao exterior, à mobilidade, à liderança, daí que a mulher seja considerada uma "edificação" de Deus, ao contrário do homem, que foi uma "criação". Deste modo, por ter sido edificada, e não criada, é um "bem imóvel", a que se deverá restringir a acção. Esta perspectiva misógina, que procura limitar a movimentação feminina, prende-se com a necessidade de evitar a proliferação do pecado, estendido da mulher, maculada desde a sua origem, ao homem. Neste sentido, deve ficar em casa, por um lado para preservar a sua honra, por outro para garantir a harmonia social. Mas, por sinal, tem continuamente "apetite" em sair, e por este motivo, deseja "assemelhar-se ao homem", mais uma vez demonstrando a sua apetência para a transgressão. E mesmo no interior do lar, ou no interior do convento, Vieira aponta para o perigo da vaidade, por meio da presença de espelhos nos quartos das senhoras. É que, segundo a percepção da época, o espelho era um dos meios que o demónio escolhia para manipular o mundo feminino, pelo que havia a necessidade de evitar o culto das aparências, e o excesso de luxo e de simplicidade, tão característicos da época barroca e a que as senhoras estavam bem mais sujeitas, por trazerem sempre consigo a raiz primordial de todos os males. Mas à luxúria, à devassidão, à falta de humildade – "vivemos como se fôramos imortais e não houvesse eternidade", *ibidem*, p. 110 –, opõe-se um caminho de virtude que pode ser trilhado. Através da negação do excesso e do cultivo da modéstia e do recato, a mulher poderá sempre fazer um percurso do Mal para o Bem, tal como o fizera outrora a mais pecadora das mulheres bíblicas: Maria Madalena. A figura arrependida de Madalena, a confissão, a humildade, a oração, a devoção ao Rosário mariano levam a mulher eviana ao encontro do exemplo da Virgem Mãe, redentora de todos os vícios. E se estes são os meios pelos quais o género feminino se pode redimir da sua condição primordial, mulheres houve que através destes merecem o devido destaque no Sermonário de Vieira, entre elas, mártires, santas e até rainhas, ainda que esta coragem feminina de escolher o caminho da virtude seja muitas vezes vista como atitude "varonil"...

o lugar da mulher na sociedade e a necessidade de afirmação de igualdade entre os sexos. Montesquieu assinalará, nas *Cartas Persas*, o seguinte:

> "Há também a questão de saber se a lei natural submete as mulheres aos homens. Não, dizia-me há dias um filósofo muito galante: a natureza nunca ditou tal lei; o domínio que exercemos sobre elas é uma verdadeira tirania; elas permitiram-no por serem mais meigas do que nós e, por conseguinte, mais dotadas de humanidade e de razão; estas vantagens, que lhes dariam com certeza superioridade se tivéssemos sido razoáveis, obrigaram-nas a perdê-la, porque não o somos."[1200]

Foram ganhando paulatinamente terreno algumas vozes que sublinham a importância da valorização feminina, por via de uma educação mais cuidada e abrangente, também com vista à conquista de direitos subjetivos e relevância cívica e política para esta metade da humanidade – que afinal haveria ainda de ser obnu-

---

No entanto, Vieira aborda também no seu Sermonário uma propriedade natural da mulher que a destaca na virtude do seu ser à partida maculado: o dom da maternidade. De facto, é através desta capacidade exclusivamente feminina que as descendentes de Eva, em certa medida, surgem como entidade superior ao homem, segundo os autores da monografia recenseada. O homem foi feito para se tornar pó, a mulher para dar lugar a outro ser. Nesta perspectiva: "Por meio do acto de parir experimenta-se a passagem do não ser ao ser, encontrando-se aí o verdadeiro resumo de toda a Criação." *Ibidem*, p. 146. Neste sentido, "por meio da maternidade atinge-se a imortalidade, já que a sucessão significa uma segunda vida ou uma antecipada ressurreição." *Ibidem*, p. 149. Assim, sendo os homens filhos de mulheres, alguma coisa recebem destas por consequência e, assombro dos assombros, é a inconstância que delas herdam: "A mulher como a Lua, por natureza; o homem como o mar, por influência." E desta aproximação e inerência entre os dois géneros, Vieira descortina a complementaridade do paradoxo genesíaco em causa.
Nestes termos, em nosso entender, José Eduardo Franco e Maria Isabel Morán Cabanas, ao passarem da análise da mulher-pecado para a análise da mulher-redenção ao longo do seu livro, deixam transparecer que Vieira não pretende ser apenas avesso à natureza da mulher, mas denota igualmente que de grandes faculdades está o género feminino dotado: "O estudo comparativo serviu-nos quer para confirmar, quer para relativizar estereótipos tocantes à concepção do universo feminino." *Ibidem*, p. 203. Se é certo que "a visão androcêntrica domina a oratória sagrada de Setecentos", repetem os autores várias vezes ao longo deste estudo, e se é certo que Vieira plasmou nos seus escritos essa percepção misógina e paradoxal que se vivia em plena época barroca (e desde há muitos séculos), é também de notar que o jesuíta era um homem do seu tempo e que, mesmo assim, deixou na sua obra uma aversão às mulheres menos acérrima do que muitos.

[1200] Montesquieu, *Cartas Persas*, Pref. Nuno Júdice, Lisboa: Tinta-da-China, 2015, p. 96.

bilada aquando da aclamação dos Direitos do Homem e do Cidadão em 1789[1201].

[1201] Foi no quadro de Setecentos que a afirmação dos direitos das mulheres, enquanto direitos da humanidade, ganhou destaque, apesar de alguns notórios antecedentes que possibilitam leituras sobre a emancipação no feminino. Localiza-se na época medieval a denominada *Querelle des Femmes*, com origens apontadas em torno da figura de Christine de Pizan, ou de Marie de Gournay, com o seu escrito *Égalité des Hommes et des Femmes* (1622). Sobre estas duas autoras e a famosa "querela", veja-se M. Otero Vidal, "Christine de Pizan e Marie de Gournay, las mujeres excelentes y la excelência de las mujeres", *in* Rosa Maria Rodríguez Magda (ed.), *Mujeres em La Historia del Pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 77-93. Para uma perspetiva abrangente sobre a "querela", veja-se o recente trabalho de A. Dubois-Nayt, M.-E. Henneau, R. Kulessa (dir.), *Discours sur l'Égalité/Inegalité des Sexes em Europe, de 1400 aux Lendemains de la Révolution*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2016. Trata-se do último volume de quatro, dedicados em exclusivo a este tema. Os primeiros três volumes são respetivamente os seguintes: E. Viennot, N. Pellegrin (dir.), *Révisiter la "Querelle des Femmes": Discours sur l'Égalité/Inégalité des Sexes, de 1750 aux Lendemains de la Révolution*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012; A. Dubois-Nayt, N. Dufournaud, A. Paupert (dir.), *Révisiter la "Querelle des Femmes": Discours sur l'Égalité/Inégalité des Sexes, de 1400 à 1600*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2013; D. Haase-Dubosc, M.-E. Henneau (dir.), *Révisiter la "Querelle des Femmes": Discours sur l'Égalité/Inégalité des Sexes, de 1600 à 1750*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2013. No entanto, apenas no contexto revolucionário de finais do séc. XVIII se tem afirmado a existência de um movimento mais alargado em florescimento e consolidação para a defesa dos direitos das mulheres, num quadro de igualdade perante o género masculino, tendo como uma das suas bases fundamentais a valorização da educação feminina. Sobre este tema em especial, veja-se, *e.g.*, A. P. A. F. Rodrigues, *O Despertar da Consciência Cívica Feminina: Identidade e Valores da Pedagogia Feminina de Finais do Século XVIII – Os Casos de Mary Wollstonecraft, Catherina Macaulay e Hannah More*, [Dissertação de] Doutoramento em Estudos de Literatura e de Cultura, [Lisboa]: FLUL/Departamento de Estudos Anglísticos, 2011. Nesta dissertação apontam-se em especial as obras de Mary Wollstonecraft, *Thoughts on the Education of Daughters* (1787), de Catharine Macaulay, *Letters on Education* (1790), e de Hannah More, *Strictures on the Modern System of Female Education* (1799), como contributos de relevo para a afirmação dos direitos no feminino, uma vez que também estas autoras "acreditavam que os defeitos tradicionalmente atribuídos à mulheres não eram de natureza biológica, isto é, não eram inerentes à sua condição feminina, mas antes um produto social, fruto da sua educação e do seu lugar no seio da sociedade." *Ibidem*, p. 10. Esta necessária mudança de paradigma que se reivindicava articulava-se também com a questão de uma mais alargada participação cívica e política: "Assim, este século assiste a profundas convulsões ao nível da mentalidade social, especialmente no que concerne ao modo como as mulheres eram vistas e ao papel que desempenhavam na sociedade, como prova a controvérsia existente relativamente aos direitos das mulheres, não só a nível educacional (a tónica dominante no início do século), mas também a nível cívico e político, mais óbvio no final do século, muito propiciado pelos ventos revolucionários vindos de França e da América do Norte que incentivavam a mulher a adoptar uma postura mais reivindicativa." *Ibidem*. No entanto alerta-nos a autora desta tese para a seguinte ressalva: "Há que salientar o facto de Wollstonecraft, Macaulay e More visarem de forma muito clara a mulher da classe média. A mulher da classe trabalhadora detinha uma

Olympe de Gouges apontaria essa falta por meio da elaboração de uma *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, em 1791[1202]. Seria decapitada em 1793[1203].

A valorização da esfera pública, e a frequência de diversos espaços de convívio cultural (um pouco também à semelhança do que acontecera com alguma timidez durante a época renascentista[1204]) permitiram de igual modo um novo olhar em torno da figura feminina[1205].

---

posição laboralmente activa, mas sem aspirações educacionais ou cívicas. Quer trabalhasse na indústria que tomava já peso significativo, quer na esfera doméstica, a mulher trabalhadora permanecia na dependência masculina familiar e patronal." *Ibidem*, p. 30. Para outros trabalhos fundamentais sobre o tema da mulher e dos seus direitos na época dos iluminismos, tenha-se em conta S. Knott, B. Taylor (ed.), *Women, Gender and Enlightenment*, Basignstoke-New York: Palgrave Macmillan, 2005. Veja-se ainda a expressão da filosofia no feminino durante a Época das Luzes a partir do contributo recente de L. Vanoflen (dir.), *Femmes et Philosophie des Lumières: De l'Imaginaire à la Vie des Idées*, Paris: Garnier, 2020.

[1202] O. Gouges, *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, Trad. Isabel Robalinho, Funchal: Nova Delphi, 2010. Para um fac-símile do texto original, veja-se J. R. Cole, *Between the Queen and the Caby: Olympe de Gouges's Rights of Woman*, Montreal, Quebec: McGill-Queen's University Press, 2011, pp. 233 ss.

[1203] Cf. S. Mousset, *Women's Rights and the French Revolution: A Biography of Olympe de Gouges*, London-New York: Routledge, 2017. Veja-se também Ariella Azoulay, "Olympe de Gouges (1748-1793)", *in* L. J. Marso (ed.), *Fifty-One Key Feminist Thinkers*, London-New York: Routledge, 2016, pp. 93 ss.

[1204] Cf. J. Delumeau, "A educação, a mulher e o humanismo", *A Civilização...*, *op. cit.*, esp. pp. 368-372.

[1205] Cf. M. A. Lousada, *Espaços de Sociabilidade em Lisboa: Finais do Século XVIII a 1834*, Tese de Doutoramento em Geografia Humana apresentada à Universidade de Lisboa, através da Faculdade de Letras, Lisboa, 1996. No caso português, Vanda Anastácio refere-nos que estes espaços contavam (em particular as ditas "assembleias", presididas por mulheres) com diversas figuras femininas de importância destacada no espaço sociocultural da época, como a Condessa do Vimieiro, D. Teresa de Mello Breyner (1739-c. 1793), ou Joana Isabel Forjaz de Lencastre (1745-?). Cf. V. Anastácio, *A Marquesa de Alorna (1750-1839)*, Lisboa: Prefácio, 2009, p. 37. Denota esta estudiosa que o período de vigência mais destacada destas assembleias se deu durante o tempo do Marquês de Pombal, o qual envidou esforços no sentido da modernização da sociedade da época: "A política do Ministro de D. José I procurou, de facto, modificar a condição feminina no sentido de uma aproximação aos costumes do Norte da Europa. Este aspecto é bem visível, por exemplo, na legislação relativa ao luto das viúvas ou ainda no projecto de inauguração de um 'passeio público' aberto às senhoras." *Ibidem*, p. 41. Veja-se também dois trabalhos mais recentes da mesma estudiosa: V. Anastácio, "Women and literary sociability in Eighteenth-Century Lisbon", *in* A. Montoya, A. Gilleir, S. van Dijk (ed.), *Women Writing Back/Writing Women Back: Transnational Perspectives from the Late Middle Ages to the Dawn of the Modern Era*, Leiden: Brill, 2010, pp. 93-110; V. Anastácio, "Notes on the *Querelle des Femmes* in Eighteenth-Century Portugal", *Portuguese Studies*, 31, 1, pp. 49-61.

Durante o séc. XVIII, alguns foram os autores portugueses que apresentaram nos seus escritos a figura da mulher vista à luz da época, sendo possível elencar obras e autores que, de alguma forma, trouxeram para primeiro plano o lugar do feminino no enquadramento sociocultural coevo, sintonizando mesmo, em alguns casos, com um certo espírito de valorização e emancipação que fermentava no quadro das ideias e das mentalidades, com especial destaque a partir do tempo de aclamação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (DDHC), documento que afinal excluía as mulheres como detentoras desses mesmos direitos que se intitularam de universais.

Francisco Xavier de Oliveira, o Cavaleiro de Oliveira, reservou amplo espaço à descrição dos mais distintos caracteres femininos nos seus escritos epistolográficos e jornalísticos. Este autor, que teremos em consideração novamente mais à frente, quando tratarmos sobre o tema da tolerância na época das Luzes, tem nas mulheres um dos *topoi* recorrentes da sua escrita, no entanto, descrevendo-as com frequência sob um ponto de vista ambíguo: "Que huma molher possa ser honesta, fermosa, agradável, e entendida, tambem o creyo, porem que seja o seu Coraçao' sem artificio, e o seu entendimento sem extravagancia, nada creyo."[1206]

[1206] F. X. Oliveira, *Cartas Familiares, Historicas, Politicas, e Criticas. Discursos Serios e Jocosos.*, t. II, Haya, 1742, p. 38. Existe uma reedição das *Cartas*, de Francisco Xavier de Oliveira, por iniciativa de Aquilino Ribeiro, no entanto, optamos por seguir preferentemente a 1.ª ed. das mesmas, em 3 vols., uma vez que esta edição mais recente que referimos consiste numa seleção de cartas e não na sua reedição integral. Deixamos, no entanto, esta referência, por ser das poucas obras do Cavaleiro reeditadas: *idem*, *Cartas*, Sel., Pref. e Notas de Aquilino Ribeiro, 2.ª ed., Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1960.

São as mulheres para o Cavaleiro ciumentas, naturalmente fracas, lascivas, coléricas[1207]; atormentadas e fantasiosas[1208]; interesseiras[1209]. Atribui, no entanto, o Cavaleiro igualdade entre homens e mulheres no que respeita aos defeitos de ambos:

> "Espero que não' recebaes a minha advertencia como critica, e espero que mostreis esta Carta a Mademoiselle Genoveva, para que se persuada, como sempre lhe digo, que deffendo no que sey a igualdade que se encontra nos deffeitos de ambos os sexos."[1210]

Ainda assim, são as mulheres um mal necessário, que Oliveira mimoseia com o seu peculiar génio:

> "Tornando ao nosso caso digno a V. S. que sendo os defeitos do sexo conhecidos pelas mesmas molheres, que nao' há homem tao' amante dellas que lhos

---

[1207] Sobre o ciúme, a fraqueza, a lascívia e a cólera nas mulheres: "O temor de perder o que se ama he muito mais forte no animo das molheres que no dos homens, e sendo a molher naturalmente medrosa, a experiencia nos ensina que em ella sendo Ciosa he summamente destimida. Huma molher instigada do Ciume he muito mais intrépida do que vos na execuçao' de todos os crimes. [...] A molher naturalmente fraca, e precisada a necessitar da companhia, do patrocinio e do governo do homem igualmente o ama, e igualmente teme perde-lo. Sendo ella na minha opiniao' mais constante do que o homem he em amar, recebe com essa qualidade muito mayores impressoens do que nos dos movimentos do amor, e do Ciume. A lascivia he tambem huma poderosa causa do excesso desta payxao', e como a molher (falando com o devido respeito) he mais lasciva do que nos por natureza, essa a obriga como por força a ser muito mais ciosa. Finalmente ou sendo a molher ou mais colerica, ou mais facil a enfurecer-se; e sendo certamente o animal em que a raiva, e a ira mais se conserva, essas circunstancias transformando nas occazioens o seu Ciume em loucura, a capacitao', e a habilitao' à operaçao' das culpas mais horrorosas." F. X. Oliveira, *Cartas Familiares...*, *op. cit.*, t. I, pp. 124-125. Acrescenta o Cavaleiro: "Perdoe-me o bellissimo sexo que venero, porem não' sey dizer que haja animal tao' feroz que tenha a crueldade da molher sendo ciosa." *Ibidem*, p. 125.

[1208] Exemplifica o Cavaleiro: "Era, finalmente como a Senhora Condeça, da qualidade daquelas molheres, que parece que so nascèrao' para faserem desesperar o Genero humano, sendo engenhosas em se atromentarem, e em atromentarem a todos os que vivem com ellas: fallo das que tem sempre a cabeça cheya de visoens, e de fantasias que provao' mais os efeitos de hum Coraçao' enfermo, que os de hum spirito mal disposto, e que são' ordinariamente as victimas da sua própria extravagancia, e obstinaçao'." *Ibidem*, pp. 385-386.

[1209] *Idem*, *Cartas Familiares...*, *op. cit.*, t. II, pp. 267 ss. Em torno dos caracteres das mulheres, veja-se o recente ensaio de L. M. Antunes, *As Malícias das Mulheres: Discursos sobre Poderes e Artes das Mulheres na Cultura Portuguesa e Europeia*, Lisboa: Esfera do Caos, 2015.

[1210] F. X. Oliveira, *Cartas Familiares...*, *op. cit.*, t. I, p. 167.

não' note. [...] O queijo com bichos he a delicia de muitas pessoas, e finalmente a molher com todos os seus podres, he necessaria, e he boa companhia do homem desde o principio do mundo, por juiso, e por disposiçao' do Supremo Creador de todas as cousas."[1211]

São também as mulheres um complemento imprescindível à humanidade:

"Os homens, e as molheres (deyxai-me explicar assim) são' creaturas imperfeitas, sendo como humas ametades huns dos outros. A humanidade dividida em dous sexos, so pella uniao' de ambos se acha propriamente completa. Cada sexo recebeo certos merecimentos de agrados que deve ao outro sexo, e exaqui a mutua communicaçao' de fermosuras particulares que faz a fermosura geral da Natureza."[1212]

Atribui em particular um lugar especial às mulheres portuguesas, considerando-as como as "principaes de todo o Orbe"[1213].

No entanto, o Cavaleiro, para além do espaço que dedica a falar sobre as características do belo sexo, não avança numa direção de emancipação perante a figura masculina, mantendo em destaque as características da mulher ideal enquanto mãe, mulher e amante:

"Nao' forao' as molheres creadas para apurar a alegria, e para adoçar o amertume da vida humana? He certo. Seria logo huma idea baixa, e indigna a de estima-las como objectos proprios somente para satisfazer a vista. Despojando-as assim da grandesa natural do seu poder, as meteríamos ao nível das suas figuras pintadas. A fermosura que acompanhada pella virtude captiva o entendimento, e o coraçao', forma outro objecto que he infinitamente mais nobre. As prendas de huma molher viciosa por grandes que sejao' sao'insipidas,

---

[1211] *Idem*, *Cartas Familiares...*, *op. cit.*, t. II, p. 86.

[1212] *Ibidem*, p. 194.

[1213] Assim nos diz de modo completo Oliveira: "As Damas, e as molheres Lusitanas com as suas virtudes e qualidades, estao' aclamadas pelas principaes de todo o Orbe, e se há terra em que não' logrem soberania he somente na que ainda està por descobrir, a qual devendo-nos pertencer por todas as profecias, e por todos os principios, là parece que estao' já logrando as Senhoras Portuguezas o Imperio de futuro, assim como no mundo conhecido lograo' a Primazia de prezente." *Idem*, *Cartas Familiares...*, *op. cit.*, t. I, p. 62.

e desengraçadas se se compàrao' com os agrados reaes da innocencia, da piedade, da modestia e da sinceridade de *Discriçao*'. Estas, e outras virtudes ajuntao' nova doçura à que he natural ao sexo, e adornao', e conservao' para o dizer claramente a fermosura. Aquella mesma virtuosa graciosidade, e honestidade, que finalmente abandonou huma vez a moça mais modesta, se pode conservar na ternura da May, na fidelidade da Molher, e na prudencia da Amante." [1214]

Na verdade, em carta "a respeito do entendimento, e da Sciencia das molheres", deixa marcada na sua escrita uma visão até de algum modo surpreendente no conjunto dos escritos de um autor que não se abstém de falar longamente sobre as mulheres e de lhes destacar qualidades:

"Nao' he minha tencao' negar que as molheres tem entendimento. Eu mesmo tenho observado o muito que agradao' as que tem juiso, porem nao' posso persuadir-me a que o seu spirito seja acompanhado das circunstancias necessarias para faserem grandes progressos no estudo das sciencias abstractas. Examinar os mysterios da Naturesa, conhecer os Elementos, e fazer estrada pelo abysmo dos seculos, são' cousas muy superiores às suas forças. Cessem pois de nos invejar huma ventagem que temos realmente mais do que ellas da parte do entendimento, e aprendao' emfim a se servir das suas poucas, e pequenas luses para se sogeitarem melhor ao serviço de Deos, e ao dos homens, sem se intermeterem em profundas Philosophias, em elevadas Mathematicas, nem em altas Cavallarias.

[...]

As molheres que conheço com mais juiso digo a V. M. que são' aquellas que não' fasem ostentaçao' do que tem, tendo muito. As que presumem ser Scientificas, Philosophicas, Mathematicas, Rhetoricas, Historicas, Politicas, e Poeticas são' ao mesmo tempo Maleficas, Magicas, Pessimas, Speciosas, Preciosas, e Maledictas molheres de que Deos nos livre, e Guarde a V. M. por muitos annos."[1215]

Fica deste modo o Cavaleiro de Oliveira a meio do caminho de uma defesa completa para a dignificação da mulher enquanto sujeito de plenos direitos. Apesar do largo espaço que dedica ao motivo da mulher no conjunto da sua Obra (o que, na

---

[1214] *Idem*, *Cartas Familiares...*, *op. cit.*, t. II, p. 105.

[1215] *Ibidem*, pp. 230-231 e 234.

verdade, não deixa de ser um contributo importante no percurso para uma consciencialização sobre este tema), Francisco Xavier de Oliveira mantém a postura patriarcal perante o género feminino. Se dúvidas houvesse, numa carta que dedica em exclusivo à educação das mulheres traz-nos à clara luz a defesa da edificação feminina, mas naquele sentido para que sejam boas esposas e mães de família, não sendo necessários mais ensinamentos para além destes[1216].

Apesar da insistência na desigualdade entre homens e mulheres e na consequente aceitação da inferioridade do sexo feminino perante o masculino no quadro da literatura e da cultura portuguesas de Setecentos, será, na verdade, nesta mesma centúria que a *querela das mulheres*, que se reavivava na Europa, se faz sentir igualmente em território nacional.

Alguns escritos iam dando nota do modo injusto como as mulheres eram vistas, enquanto desiguais e inferiores aos homens. Silvestre Silvério da Silveira e Silva (pseudónimo), no livro *Governo do Mundo em Seco* (1748), reserva espaço a referências de interesse enquanto tomadas de consciência acerca do lugar das mulheres. Destacamos um dos passos em que estas são reconhecidas como alvo de injustiça perante os homens:

> "Ao sexo feminino succedeo este desastre, quando Deos creou a Eva de Adaõ, como se a fizera criada delle; e pois a sobmeteo ao seu mando, e ao seu regimen, que ha de succeder, senaõ desagradarem no que fizerem, por mais que façaõ? O dono de huma casa, quebrando hum copo de preço por onde bebia, castigou a huma criada por ter a culpa, já que lhe naõ trouxera a agua em hum pucaro de barro. Enfeitaõ-se os homens, que foraõ criados só para Deos e enfeitaõ se as mulheres, que também foraõ criadas para os homens; porém como eles governaõ, ellas he que pagaõ. [...] E se houver homem taõ lince, que veja o argueiro nos olhos alheyos, e naõ a tranca nos seus, haja quem lhe atire com ela aos lombos, já que elle bota para traz das costas o que faz sem razaõ alguma, e olha para o que fazem os outros com alguma desculpa, e o melhor de tudo será naõ olharem os homens para as mulheres, nem as mulheres para os homens, como dous inimigos encubertos, que passaõ hum pelo outro, trocendo ambos o focinho; já que pódem estar todos na certeza de que naõ he outro o seu cuidado, mais que de se enganarem mutuamente: e entre tanto

[1216] *Ibidem*, pp. 327 ss.

advirtaõ os criticos, que o polido do diamante naõ lhe tira a virtude, e o dourado da pirola naõ lhe desfaz a natureza."[1217]

Quanto a Paula da Graça, tem sido apontada como pioneira enquanto autora de páginas em defesa da igualdade entre mulheres e homens em Portugal. Por oposição aos discursos pontuados pela atribuição à mulher de um lugar recatado, no seio da família, com uma educação vocacionada para este fim, esta autora (de que ainda subsiste a dúvida em torno da veracidade do seu nome, ou pseudonímia) avança pela defesa da igualdade entre os sexos, em opúsculo intitulado *Bondade das Mulheres Vindicada e Malícia dos Homens Manifesta*[1218]. Em resposta ao título *Malícias das Mulheres*, da autoria de Baltazar Dias, editado pela primeira vez em 1640 e reeditado no ano de 1713, a *Bondade das Mulheres Vindicada* serve de apologia, com recurso a uma estrutura literária em verso, às qualidades femininas, contra uma injusta atribuição às mulheres do defeito de maliciosas pelo autor quinhentista. Apelando ao direito natural de defesa[1219], a suposta autora defende o

---

[1217] S. S. S. Silva, *Governo Do Mundo Em Seco, Palavras Embrulhadas Em Papeis, Ou Escritorio Da Razam, Exposto no progresso de hum Dialogo, em que saõ interlocutores hum Letrado, e o seu Escrevente, e as mais pessoas que se propuzerem*, Lisboa: Na Off. De Francisco Luiz Ameno, 1748, pp. 242-244.

[1218] Para a mais recente apresentação e abordagem em torno deste escrito, veja-se M. A. Lopes, "Da igualdade entre os sexos e da opressão das mulheres: alegações de uma portuguesa em 1715", *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2019, pp. 60 ss. Neste mesmo volume, é reeditado na íntegra o opúsculo de Paula da Graça em consideração. Cf. *ibidem*, pp. 341-358. Para uma recente antologia de escritos com incidência na questão feminina, remetemos para o importante trabalho de V. Anastácio (org.), *Uma Antologia Improvável...*, *op. cit.* Com a colaboração de Inês de Ornellas e Castro, José Félix Duque, Pedro Sena Lino, Isabel Morujão e Hugo Neto, Vanda Anastácio apresenta-nos um elenco de diversos escritos portugueses de autoria feminina e masculina que destacam o lugar da mulher nos diversos espaços e tempos em que foram redigidos. O texto *Bondade das Mulheres Vendicada e Malícia dos Homens Manifesta* (Vanda Anastácio preserva a leitura original "vendicada") também encontra transcrição integral nesta antologia. Cf. *ibidem*, pp. 186-199.

[1219] Deste modo fundamenta Paula da Graça o seu discurso: "Também suponho que os homens (ainda falando com aqueles que devemos respeitar por senhores, por doutores e por juízes, a quem não compreendemos, porque só com os do povo galhofeamos) não estranharão que usemos daquele direito natural que tão lícita faz a própria defesa, quando se guarda a moderação que a faz inculpada; porque nisto cuidei tanto que, se os firo, é só com a mesma ação com que vos defendo." P. Graça, *Bondade das Mulheres Vindicada e Malícia dos Homens Manifesta*, *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, p. 345. Seguimos a mais recente reedição do opúsculo, fixado no vol. 14 da *OPCP*, já referenciado.

sexo feminino, num manifesto ímpar, no quadro da época em Portugal, pela igualdade dos sexos[1220]. Com o opúsculo pioneiro de Paula da Graça, inaugurava-se de certa forma uma lenta emergência da escrita no feminino, em defesa da igualdade face ao domínio masculino[1221].

A meio do séc. XVIII, destacamos outra obra versando o tema do universo feminino, esta de cariz romanesco. As *Aventuras de Diófanes* surgem em 1752 (com 2.ª ed. em 1777). Texto da autoria da irmã do autor Matias Aires, traz-nos sem rebuços a linguagem da igualdade de direitos reivindicados para o sexo feminino:

> "Não resplandece em todas a luz brilhante das sciencias; porque eles occupão as aulas, em que não terião lugar, se ellas as frequentassem, pois temos igualdade de almas, e o mesmo direito aos conhecimentos necessários: e o dizerem que as nossas potencias são o refugo das suas, porque não sabemos entender, ajuizar, aprender, e queremos sempre o peior, he sobra de maldade, e insofrível semrazão, quando há sempre nelles mais que reprehender, e nas mulheres muito que louvar, menos naquelas, que muito os atendem, porque eles as arruinão."[1222]

Este romance de Teresa Margarida da Silva e Orta (sob o pseudónimo criptográfico Dorothea Engrassia Tavareda Dalmira) tem sido associado a uma tentativa

---

[1220] Assim verseja, dando como garantia dessa igualdade a alma humana: "Que os filósofos fatais/ que na matéria falaram,/ em que vos fossem iguais/ as mulheres, não acharam/ contraditório, jamais. Todos assentam que não/ (excepto alguns mui borrachos)/ temos real negação,/ pois não são fêmeas ou machos/ as almas com distinção." *Ibidem*, p. 353. Apela ainda para a consciência masculina em defesa dessa verdade: "De tudo, por consequência,/ resulta a vossa maldade,/ e toda a nossa inocência./ Não negarei[s] tal verdade,/ se tiverdes consciência." *Ibidem*, p. 356.

[1221] Fina d'Armada, que propôs uma das primeiras abordagens a este escrito, denominou-o como "primeiro grito revolucionário". F. Armada, *O Livro Feminista de 1715: O Primeiro Grito Revolucionário*, Rio Tinto: Evolua, 2008. Vanda Anastácio considera que até ao séc. XVIII em Portugal a história social das mulheres caracteriza-se por um profundo *silêncio*: "Estudar a história das mulheres como um grupo social, a sua presença no campo intelectual e o modo como se relacionaram com a cultura escrita entre os séculos XV e XVIII é uma tarefa que conduz, necessariamente, a reflectir sobre o sentido do silêncio." V. Anastácio (org.), "O silêncio das mulheres", *Uma Antologia Improvável...*, *op. cit.*, p. 29. De resto, relembramos que o silêncio foi um dos atributos e virtudes da mulher já desde a Antiguidade Clássica. Cf. A. L. Curado, *Mulheres em Atenas: As Mulheres Legítimas e as Outras*, Lisboa: Sá da Costa Editora, 2008, p. 24.

[1222] T. M. S. Orta, *Aventuras de Diófanes*, *op. cit.*, p. 104.

de vindicação dos direitos da mulher. Assim é o entendimento de Maria de Santa-Cruz, na "Introdução" que faz à edição recente deste romance: "Em 1752, 40 anos antes da publicação de *Vindication of the Rights of Woman* de Mary Wollstonecraft, publicavam-se, em Lisboa, *Máximas de Virtude e Formosura*, assinadas com pseudónimo ou criptónimo feminino: Dorothea Engrassia Tavareda Dalmira." A mesma investigadora, não hesita de seguida em relevar, da parte desta autora do séc. XVIII, a "ousadia de reivindicar os direitos da Mulher"[1223].

Cerca de uma década mais tarde surgirão duas cartas dedicadas ao mesmo combate no feminino. Dona Gertrudes Margarida de Jesus (*fl.* 1761) apresenta-se como a autora da *Primeira* e *Segunda Carta Apologética em Favor, e Defensa das Mulheres*, que vêm em resposta a um escrito de vigorosa enfâse misógina, da autoria de Fr. Amador do Desengano (*fl.* 1761): o *Espelho Crítico*[1224].

Mas não só de expressa autoria feminina surgiam os textos que prestavam atenção ao tema do feminino. Cerca de 1790, o autor designado "Hum Amigo da Razão" haveria de dar ao prelo uma breve reflexão intitulada *Tratado sobre a Igualdade dos Sexos ou Elogio do Merecimento das Mulheres*[1225]. Neste tratado as

---

[1223] Maria de Santa-Cruz, "Introdução", *ibidem*, p. 11. Fernando Cristóvão apontara também já para "a reivindicação da dignidade e direitos da mulher", presente nas *Aventuras*. Cf. F. A. Cristóvão, "Presença de Fénelon...", *loc. cit.*, p. 141. Maria de Santa-Cruz considera ainda ser este "sem dúvida, o primeiro romance, em língua portuguesa, assinado por uma mulher; o primeiro romance anti-absolutista e o único do século XVIII; o único romance doutrinário do Iluminismo. E ainda o único que, na sua síntese modelar, critica o governo absolutista, idealiza e legisla uma governação liberalista inspirada em Locke (Livros IV e VI) e faz o prognóstico da independência do 'reino dos bárbaros', educados e, mais tarde, governados pelo rei estrangeiro que os liberta e, regressado ao reino imperial, aconselha a eleição de 'um entre os naturais', pois 'são grandes e por vezes irreparáveis os danos que se seguem de ser o Soberano estrangeiro' (Livro IV). Defende a completa abolição da escravatura. Faz outro prognóstico: o do Terror no Reino de Arnesto, o déspota iluminado (Livro IV)." Maria de Santa-Cruz, "Introdução", *in* T. M. S. Orta, *Aventuras de Diófanes*, *op. cit.*, p. 21. Fernando Cristóvão havia também já considerado "verdadeiramente revolucionária a publicação das Aventuras de Diófanes, ocorrida em 1752, no início do consulado pombalino, estabelecendo com o governo de Pombal o mesmo contraste que valeu ao autor do Telémaco tantas represálias e humilhações." F. A. Cristóvão, "Presença de Fénelon...", *loc. cit.*, p. 145.

[1224] Estes escritos encontram transcrição recente também em V. Anastácio (org.), *Uma Antologia Improvável...*, *op. cit.*, pp. 225-243.

[1225] Opúsculo reeditado em *ibidem*, pp. 247-261.

mulheres surgem, face aos homens, como "o Animal nosso similhante"[1226], com semelhantes deveres:

> "Os deveres dos dois Sexos, sendo nos seus géneros respectivos diversos, são, enquanto ao seu fim, os mesmos; pois que igualmente se encaminham à virtude e à glória: logo preenchidos estes pelos diversos indivíduos, fazem o merecimento igual. O Monarca no Trono, o Magistrado no Tribunal, o Cidadão na Corte, o Soldado no Campo, etc., a todos estes manda a razão e a honra desempenhar o seu ministério no lugar; ou posto que ocupam; donde lhes resulta a sua glória e o seu merecimento. Como ordinariamente só os Homens nasceram para o Trono, para o Tribunal e para o Campo; nada mais fazem quando desempenham com glória estes lugares, senão cumprirem com os deveres que a Natureza e a Razão lhes impõem: logo a Mulher, cujos deveres igualmente impostos pela Natureza e pela razão são o ser honesta, virtuosa, olhar pelo próprio crédito, vigiar sobre a família, fazer a felicidade do seu Esposo, atender à economia da casa, criar os filhos em respeito e virtude, etc., estes deveres, que fazem a sua glória e o seu merecimento, as põem no seu género a par do Soberano, do Magistrado, do Cidadão, do Soldado, etc. pois que, igualmente como estes, satisfazem às leis da Natureza e da razão. Isto concedido, eis aqui estabelecida a igualdade dos Sexos no desempenho dos seus deveres, e matéria bastante para o Elogio do Merecimento das Mulheres, pelo que pertence aos seus talentos, facilidade e faculdade de adquirirem conhecimentos e ideias de tudo o que as cerca."[1227]

Deste modo, são também destacadas como igualmente capazes de desempenhar empregos públicos, entre os quais o autor refere desde logo o acesso ao Trono, onde tantas mulheres desempenham funções, tal como a Rainha de Portugal à época: "E, sem querer fazer o Elogio da nossa Augustíssima Soberana, qual não é o seu merecimento e a sua glória no desempenho do Trono que ocupa? Que provas não vemos em a nossa Soberana Rainha, dos talentos e capacidade do Sexo Feminino?"[1228] Mas aquele ponto em que homens e mulheres se definem radicalmente como iguais é

[1226] *Ibidem*, p. 247.

[1227] *Ibidem*, pp. 247-248.

[1228] *Ibidem*, p. 253.

nas propriedades da alma humana. Desta fundamental característica nos dá conta o ignoto autor, em passo que entendemos por bem destacar, ainda que constituindo excerto de curta extensão:

> "As Mulheres são iguais aos Homens na capacidade da alma, facilidade e faculdade de adquirirem conhecimentos e aplicá-los a um fim racionável, sábio e justo, segundo os seus projectos e intentos."[1229]

Expondo diversos argumentos filosóficos a sustentar as iguais capacidades das almas da mulher e do homem, e tendo como ponto de apoio a rejeição do inatismo das ideias, o autor prossegue com a apresentação de diversos exemplos de mulheres ilustres que vingaram na República das Letras. Em conclusão, no entanto, consideramos que a defesa de igualdade proposta por este "amigo da razão" fica aquém do anunciado; senão vejamos como encerra o opúsculo:

> "Não sejamos, pois, desarrazoados e injustos para quem faz, por tantos modos, a nossa felicidade. Se lhes tributamos tantos obséquios e adorações, quando pertendemos, não sejamos fingidos e ingratos, depois que possuímos. Ponhamos tudo na razão. Os deveres dos dois Sexos, como está mostrado, são no seu género os mesmos, portanto, o merecimento igual. As Mulheres são tão capazes como os Homens para tudo que uns e outros se propõem: e uma Mulher virtuosa, honesta, sábia, económica, prudente, que olha pelo seu crédito e respeito; que adoça os trabalhos do seu Esposo; que lhe faz a existência cómoda e feliz; que sabe instruir a sua família na virtude e Religião; capaz de amar e defender o bem amado; uma Mulher, enfim, que sabe desempenhar com fama e glória os seus deveres, é o melhor tesouro que se pode possuir sobre a terra."[1230]

No final do séc. XVIII damos conta de outro autor que dedica largo espaço, no conjunto da sua Obra, à reflexão sobre a condição feminina coeva. Trata-se de Luís Caetano de Campos, que deu ao prelo a narrativa ficcionada intitulada *Viagens*

[1229] *Ibidem*, p. 254.

[1230] *Ibidem*, p. 261.

d'Altina[1231] – curioso título, que recorda aqueloutro célebre de Jonathan Swift, *As Viagens de Gulliver* (1726). As *Viagens d'Altina* são uma narrativa ficcionada que relata a história da donzela Altina circulando por diversos lugares reais, mas também por um espaço de incerta localização, a terra dos Povos Balinos, onde tudo é diverso do real, mas patente de ser colocado em prática. A narrativa é constituída pelas viagens da protagonista e incorpora diversas outras micronarrativas[1232]. Os temas tratados nestas histórias são diversos, indo da exposição de técnicas e métodos da Agricultura, a breves tratados de Física, com a explicação do movimento das marés, ou do sistema de Copérnico e sua crítica, mas fazem-se também relatos de quadros críticos à escravatura, ou à submissão dos filhos à vontade dos pais no que à escolha livre das suas vidas diz respeito. O autor destaca a necessidade do tratamento do *outro* com humanidade, da busca constante do bem-estar de cada um pelo seu semelhante, de um tratamento justo e com equidade, de acordo com os sagrados direitos da humanidade. Neste quadro, por diversas vezes Caetano de Campos evoca com insistência a igualdade entre homem e mulher. Destacamos um eloquente excerto em que se apela à igual racionalidade das mulheres e ao seu lugar enquanto metade da humanidade: "Que razões podeis alegar, que não sejam inteiramente sofísticas, para desterrar da ordem dos racionais todo o sexo feminino,

---

[1231] Cf. [L. C. Campos], *Viagens d'Altina, nas Cidades Mais Cultas da Europa, e nas Principaes Povoações dos Balinos, Póvos Desconhecidos de Todo o Mundo*, Lisboa: Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira, 1790-1792 (t. I: 1790; t. II: 1791; t. III: 1792). O *DBP* – Inocêncio (vol. V, pp. 235-238; vol. XIII, p. 353) indica-nos que não se sabe ao certo em que ano nasceu Luís Caetano [Altina] de Campos (c. 1750). Terá tido problemas com o poder estabelecido, tendo que fugir para o estrangeiro. Inocêncio denota que o seu nome surge muitas vezes ligado à Intendência de Pina Manique e Matos de Vasconcelos. Homem viajado e adepto das ideias da Revolução Francesa e devoto da *Enciclopédia* (aliás faz o seu elogio expresso nas *Viagens d'Altina*), passou por Londres e por Paris, onde acabaria por morrer, em 1820, deixando inacabada a sua última obra *Rêves des Philosophes Devoilés par l'Examen de la Science de la Nature*, cujo primeiro tomo saiu nesse mesmo ano. Traduziu diversas obras do francês. A sua obra mais conhecida são as *Viagens d'Altina*.

[1232] A presente obra é enquadrável na época de proliferação de narrativas de viagem, algumas das quais tinham também o intuito de servirem de paródia aos inúmeros relatos que se faziam dessa natureza. Ao mesmo tempo, e para além dessa função parodiante, visavam, antes de mais, e de acordo com o que nos indica Vanda Anastácio, "tomar a viagem como ponto de partida para uma reflexão crítica sobre a sociedade do seu tempo." V. Anastácio, "Viajar com a imaginação: Jonathan Swift e Luís Caetano Altina de Campos", *Convergência Lusíada*, vol. 22, 2006, p. 2.

que pelo menos forma metade do Género humano?"[1233] Afirmando a primazia da razão também no horizonte feminino, o nosso autor alude de igual modo, expressamente, à capacidade de as mulheres desempenharem os mesmos cargos que aqueles destinados aos homens (exceção feita à questão da força):

> "Eu perguntei a Cilda, depois de fazer esforços para sufocar o riso, a que esta cena cómica me provocava, se as mulheres eram também soldados, e se faziam a guerra como os homens; e porque não? Me respondeu ela. O Autor da Natureza não pôs mais diferença entre as mulheres, e os homens, do que a necessária para a propagação. Nós temos como eles braços, pernas, e todas as faculdades intelectuais, e o valor, a habilidade, e a disciplina decidem ainda mais do que a força, da sorte dos combates; e nós podemos adquirir como eles todas estas qualidades, sendo conduzidas por uma boa educação. As mulheres são reputadas em todo este Reino tão aptas, e próprias para os empregos como os homens, e não há um só de que elas sejam excluídas, quando os seus merecimentos pes-

---

[1233] [L. C. Campos], *Viagens d'Altina...*, *op. cit.*, t. III, p. 190. No quadro de uma das histórias narradas ao longo das viagens destacamos também um interessante excerto que nos remete para a emancipação da mulher enquanto esposa, mas ao mesmo tempo capaz de levar a cabo a iniciativa de se desvincular do casamento: ""Ah! Infeliz, de quem te queres tu vingar? Daquela de quem a tua maior desesperação é pela não poder fazer feliz? Ao menos não sejas a vítima da tua vingança. Há uma certa natureza de crimes, que se deve abandonar aos remorsos dos culpados; puni-los é quasi autorizá-los. Um mau marido merece acaso uma mulher fiel? De mais, com que direito, e a que título a queres tu punir? Podes ser o seu Juiz, não sendo já seu esposo? Os direitos de mulher, cessaram, quando violou os deveres, que lhos constituíam. Desde o instante, em que formou outros nós, rompeu os teus, e não to ocultou, fingindo uma fidelidade que não tinha; não te entregou, nem te mentiu; deixando de ser só tua declarou que te não era nada, que autoridade te pode ficar sobre ela? Se te ficasse ainda alguma devias abdica-la por amor do teu próprio interesse. Crê-me, sê bom por prudência, e clemente por vingança. Desconfia da cólera, e teme que te conduza aos teus pés." [L. C. Campos], *Viagens d'Altina, Nas Cidades Mais Cultas da Europa, e Nas Principais Povoações dos Balinos, Povos Desconhecidos de Todo o Mundo*, Segunda Edição, t. IV, Lisboa: Na Officina da Viuva Neves e Filhos, 1828, pp. 113-114 (BNP FG586 – microfilme). Este t. IV referenciado, em segunda edição, terá sido o último a ser escrito para o conjunto das *Viagens*, sendo que apenas conseguimos acedê-lo na versão microfilmada disponível na BNP. Zulmira Santos informa-nos que terá sido publicado pela primeira vez em 1793, nos prelos de Simão Tadeu Ferreira (tal como os três primeiros tomos acima referenciados). Z. C. Santos, "Algumas considerações sobre a educação feminina nas *Viagens d'Altina* (1790-1793) de Luís Caetano de Campos", *in* Isabel Almeida, Maria Isabel Rocheta, Teresa Amado (org.), *Estudos: Para Maria Idalina Resina Rodrigues, Maria Lúcília Pires, Maria Vitalina Leal de Matos*, [Lisboa]: Departamento de Literaturas Românicas/FLUL, 2007, p. 973.

soais lho fazem merecer. A experiência tem mostrado até agora, que à exceção da força, não há uma só cousa, em que elas sejam inferiores aos homens."[1234]

Diversos outros quadros humanizantes podem ser identificados ao longo da presente narrativa. O apelo à liberdade humana ou a necessidade da tolerância são temas caros a Caetano de Campos. A par destes, inúmeras considerações negativas se tecem às sociedades da época. Christopher Lund aponta o texto *As Viagens d'Altina* como a crítica velada à sociedade pombalina e pós-pombalina, fazendo o levantamento de diversos pontos em que o autor Luís Caetano de Campos expressa, por meio da narração ficcionada, essa mesma crítica. Lund vê ainda neste texto português de finais do séc. XVIII a confluência com o "evangelho dos Direitos do Homem"[1235], aventando mesmo a hipótese de, por via do tom feminista que atravessa muitos dos episódios da narrativa, estas *Viagens* configurarem em Portugal aquilo que Wollstonecraft ou Ganges representaram no contexto europeu da época[1236].

[1234] [L. C. Campos], *Viagens d'Altina...*, t. I, pp. 230-231.

[1235] C. Lund, "*Viagens d'Altina* as critique of Pombaline Portugal", *Hispanófila*, vol. 123, 1998, p. 91.

[1236] Cf. *ibidem*, p. 95. Luís Caetano de Campos revela-se ainda um autor de grande interesse para o estudo da situação da mulher na transição entre o séc. XVIII e o séc. XIX em Portugal também pelos registos que deixou no periódico da sua autoria *Bibliotheca Universal, Extrahida de Muitos Jornais e das Obras dos Melhores Escritores Antigos e Modernos pelo Author das Viagens de Altina*. Este jornal teve periodicidade mensal, entre 1803 e 1805. De dezembro de 1804 data o n.º XII. O n.º XIII surge já em exemplar datado de 1805, mas sem indicação de mês. É o último número de que temos informação. Os n.os XI e XII surgem como sendo de 1805, mas uma vez que datam dos meses de novembro e dezembro, logo a seguir aos restantes meses do ano de 1804, tratar-se-á, possivelmente, de gralha do impressor. No texto de apresentação da publicação, o autor dá conta que ali irá expor diversos temas, bem como traduzir histórias retiradas de textos estrangeiros (o mesmo nos reflete desde logo o título da publicação). Os temas de eleição serão a Política, a Filosofia, a Moral. Outros serão igualmente tratados, como a História, bem como estórias curiosas de diversas partes do mundo, edificantes, ou apenas apontamentos sobre os mais diversos temas. Caetano de Campos dedica longas páginas à temática da mulher, a que se refere logo na Apresentação. Fornece uma "História Universal das Mulheres por uma Sociedade de Senhoras" desde a Antiguidade Clássica (n.º II), bem como faz um levantamento sobre "As Mulheres da Revolução Francesa" (VII, 1804, Art. I, com continuação noutros números). Sobre a Revolução Francesa, Campos dedica também longos textos a figuras que nela intervieram, como Robespierre (III, Art. III), ou o General Moreau (VII, 1804, Art. IV), ou ainda uma longa incursão repartida por dois números sobre as "Atrocidades dos Jacobinos na Revolução Francesa" (XII, 1804, Art. I, pp. 3-64; XIII, 1805, pp. 65-112). Dedica diversos artigos a temas de Moral, como vícios e virtudes – trata, *e.g.*, "Da gratidão" (II, Art. IV), e "Da ingratidão" (V, 1804, Art. VI) –, bem como destaca valores que tornam os homens dotados de

No entanto, e apesar de se verificarem testemunhos que destacam paulatinamente o lugar da mulher na sociedade da época, esta valorização continuou a dar-se em esfera restrita. Na verdade, e em particular no que tocava à questão da educação, as mulheres pertencentes à alta aristocracia continuavam a constituir um nicho privilegiado, com acesso a uma formação mais acurada[1237]. Será deste nicho que emergirá uma das figuras mais influentes da transição entre o séc. XVIII e o séc. XIX, D. Leonor de Almeida Portugal (1750-1839), a Marquesa de Alorna, incontornável mulher das Luzes e escritora dos temas que enformavam a

humanidade para com os que lhe são próximos (tema que Caetano de Campos tanto refere): "Da Amizade" (I, V, p. 155 ss.); "Da hospitalidade" (IV, V). Inaugura a sua *Bibliotheca Universal* com quase uma centena de páginas dedicada à "Política" (I, Art. I, pp. 3-97). Trata dos "Princípios da Educação" e dos Deveres do Homem também com grande desenvolvimento (IV, Art. II, pp. 18-48). Para além destes temas que nos dizem mais diretamente respeito, destaque-se ainda o interesse patenteado nas páginas deste periódico aos temas da Antiguidade Clássica, à história romana, à tragédia grega, suas origens e seus modos, às artes, à poesia, à ópera, à dança, aos jogos (há um texto com algumas páginas dedicado em exclusivo ao jogo de xadrez), à economia, aos animais (encontramos descrições do elefante, do leão), interesse pelas civilizações do Oriente e pelos seus costumes exóticos. Tem também um texto dedicado às orações dos pagãos. De referência ainda o tema da Medicina, de que já havia tratado longamente nas *Viagens d'Altina* e que retoma neste periódico. Existe um artigo todo ele dedicado à temática específica "Da Vacina" (III, Art. IV).

[1237] A formação feminina ajudava as meninas a serem boas esposas e mães de família, conforme nos aponta Áurea Adão: "As reformas pombalinas incidindo na criação de uma rede estatizada de Estudos menores dirigiram-se à educação dos rapazes. Em fins do século XVIII, era em nome dos seus deveres de mães, de educadoras de seus filhos, que concedia às meninas o direito de frequentar uma aula elementar, particular ou conventual, como lugar de educação moral e religiosa e de aprendizagem dos trabalhos manuais femininos, ou, mais raramente, uma aula de matérias específicas, como meio de inserção no grupo social a que pertenciam." A. Adão, "A necessidade de um ensino público para as meninas, no início de Oitocentos: Das decisões políticas à instalação das primeiras escolas", *Interações*, n.º 28, 2014, p. 56. Teodoro de Almeida foi uma das figuras que se destacaria na promoção da educação feminina em Portugal, em particular pela sua estreita ação relacionada com as Visitandinas. Zulmira Santos releva-nos o lugar que Almeida aufere em conjunto com Pina e Proença, Verney e Ribeiro Sanches, "no limitado conjunto de autores que, em Portugal, no século XVIII, se preocuparam com a discussão e elaboração de programas pedagógicos." Sobre a educação no feminino, Santos sublinha: "Aliás, pelo que respeitava às meninas, estes programas mais não faziam que revalorizar as propostas humanistas, reproduzidas, de algum modo, nos modelos formulados por Fénelon ou Rollin, que muito inspiraram os quadros pedagógicos das Luzes declinados no feminino, sobretudo em Portugal." Z. C. Santos, "Para a história da educação feminina em Portugal no século XVIII: a fundação e os programas pedagógicos das Visitandinas", *in* F. R. Silva *et alii* (org.), *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Porto: FLUP, 2004, p. 993.

resistência da época, entre os quais a preocupação com a questão feminina, como nos aponta Vanda Anastácio:

> "É o caso da recusa do *Despotismo* e do *Fanatismo*, duas palavras muito usadas na época para referir aquilo a que chamaríamos hoje o totalitarismo e a intolerância religiosa. Ao longo de toda a vida D. Leonor empunhará a pena para defender em verso a liberdade de pensamento, o livre arbítrio em matéria religiosa, a liberdade de ação coletiva, a independência individual e o direito de soberania dos povos. É nesta constelação temática que podemos incluir a preocupação recorrente com a defesa da dignidade das mulheres, da sua força moral, capacidades intelectuais e predisposição para a virtude."[1238]

Ainda assim, assistindo-se, no quadro das Luzes, em Portugal, ao surgimento de certas figuras que postulam a igualdade entre homens e mulheres, persistirá maioritariamente a defesa das qualidades femininas no quadro de uma sociedade patriarcal, enquanto mães, esposas, amantes[1239]. É facto que se demanda o alargamento da educação feminina, no entanto, em especial, vocacionado para a esfera privada, não promovendo uma verdadeira reivindicação do direito à educação para o desempenho de direitos cívicos e políticos. Verney, por exemplo, apesar de consi-

---

[1238] Vanda Anastácio, "Introdução", *in* M. Alorna, *Obras Poéticas*, Coord. Carlos Reis, Introd. e Nota Bibliográfica Vanda Anastácio, Lisboa: INCM, 2015, p. 18. Vanda Anastácio aponta alguns dos textos onde Alorna se posiciona em defesa da dignidade feminina, como por exemplo, a "Epístola a Alceste", a "Epístola de Isabel Clesse a seu pai", ou a "Epístola a Natércia". Cf. *ibidem*. Para uma perspetiva global sobre a vida e a Obra da Marquesa de Alorna, veja-se, em especial, V. Anastácio, *A Marquesa de Alorna...*, *op. cit.*; também, de modo sintético, mais recentemente, *idem*, "Nota biobliblibliográfica", *in* M. Alorna, *Obras Poéticas*, *op. cit.*, pp. 31-40. Sobre Alorna e o seu contexto histórico-cultural, veja-se, *e.g.*, A. P. Castro *et alii* (coord.), *Alcipe e as Luzes*, Lisboa: Edições Colibri/Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, 2003. Não queremos deixar também de mencionar o romance documentado sobre o contexto e a figura de Alorna, como personagem incontornável do fim do Antigo Regime em Portugal, pela pena de M. T. Horta, *As Luzes de Leonor*, Lisboa: Dom Quixote, 2011.

[1239] Veja-se, por exemplo, a defesa de um papel mais interventivo da mulher, em especial no que respeita à educação para os valores e para a moral, pelo prelado Azeredo Coutinho. Cf. F. A. L. Vaz, "O pensamento e a acção pastoral do Bispo de Elvas, D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1821)", Sept. *Ibn Maruán: Revista Cultural do Concelho de Marvão*, n.º 5, dezembro de 1995, pp. 94-96.

derar necessária a educação feminina, nomeadamente no *Verdadeiro Método de Estudar*, não entra na defesa da igualdade em sociedade entre homens e mulheres[1240].

Ao mesmo tempo, os espaços de sociabilidade popularizam-se, mas de igual modo as "assembleias" dirigidas por mulheres não deixam de decorrer em casas de família, sob a tutela dos esposos, e no seio das classes altas (aristocracia e alta burguesia), constituindo, como ressalva Vanda Anastácio, "uma liberdade muito relativa"[1241]. Publicações de autoria feminina também eram muito reduzidas, consequência da pouca liberdade com que as senhoras podiam expor os seus escritos: "Tal como a generalidade das mulheres de letras europeias do mesmo período, as intelectuais portuguesas tinham consciência dos limites que lhes eram impostos pela sociedade e pelos costumes do seu tempo. Mesmo quando conseguiam conquistar um lugar no mundo das letras, o seu campo de manobra continuou a ser

---

[1240] É patente que Verney sustenta a igualdade entre homens e mulheres no que toca à alma e ao entendimento, afirmando que a diferença entre ambos reside na questão da educação: "Pelo que toca à capacidade, é loucura persuadir-se que as mulheres tenham menos que os homens. Elas não são de outra espécie no que toca à alma; e a diferença do sexo não tem diferença com a diferença do entendimento. A experiência podia e devia desenganar estes homens. Nós ouvimos todos os dias mulheres que discorrem tão bem como os homens, e achamos nas histórias mulheres que souberam as ciências muito melhor que alguns grandes leitores que nós ambos conhecemos. Se o acharem-se muitas que discorrem mal fosse argumento bastante para dizer que não são capazes, com mais razão o podíamos dizer de muitos homens. Compare Vossa Paternidade uma freira moça da corte com um galego de meses, e verá quem leva vantagem. De que nasce esta diferença? Da aplicação e exercício, que um tem e outro não tem. Se das mulheres se aplicassem aos estudos tantas quantos entre os homens, então veríamos quem reinava." L. A. Verney, *Verdadeiro Método...*, *op. cit.*, p. 644. No entanto, o autor do *Verdadeiro Método* não avança para uma real defesa da igualdade das mulheres no que toca ao acesso a uma educação que não seja vocacionada apenas para o papel de mães, esposas, e ecónomas do lar. Cf. *ibidem*, pp. 644 ss. A apontar para uma emancipação mais avançada, encontrámos alguns versos de Francisco Joaquim Bingre (1763-1856), que consideramos pertinente assinalar, por exortarem à ascensão das mulheres a cargos que não apenas o de esposas e mães: "Neste século das luzes, a ciência/ Das mulheres, tem fama esclarecida./ Ó pena!... Sendo assaz a efervescência/ De seus grandes talentos, tão sabida:/ Porque não são chamadas à igualdade/ Desta nossa moderna Sociedade?/ Talvez que elas também no Parlamento/ Como os grandes varões, sábias, orassem;/ E que, soltando as asas do talento,/ A descobrir o bem melhor voassem!.../ Das nossas precisões conhecimento/ Elas tem: pode ser remédio achassem/ Aos males que nos cercam: há exemplos/ De muitas que acalmaram contratempos." F. J. Bingre, "As Mulheres, Poema Heroico e Apologético em Três Cantos: Das Graças, das Armas e das Letras", *Obras de Joaquim Francisco Bingre*, vol. II, Porto: Lello, 2000, pp. 52-61 (vv. 236-249).

[1241] V. Anastácio, *A Marquesa de Alorna...*, *op. cit.*, p. 42.

restrito." Ainda assim, e auxiliando-nos também do entendimento de Vanda Anastácio sobre o tema: "Conseguiram, contudo, desempenhar um papel, através dessa sociabilidade nova que se lhes oferecia, por intermédio da literatura."[1242]

Apenas o séc. XIX e, com mais expressão, o início do séc. XX viriam a assistir à gradual emancipação feminina em Portugal. Nomes como D. António da Costa, ou Lopes Praça haveriam de levantar as suas vozes na defesa de uma igual dignidade feminina na sociedade do seu tempo[1243]; o movimento mais alargado de emancipação, onde pontificaram Obras como as de Ana de Castro Osório, Adelaide Cabete, Carolina Beatriz Ângelo, ou Maria Amália Vaz de Carvalho, ou a instituição da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas (1908), constituiria um passo importante para expressão efetiva da luta em favor da igualdade de direitos entre homens e mulheres no nosso país[1244], uma demanda afinal ainda em processo[1245].

4.5. Educação para todos? Um fruto persistente do espírito da época

O que singulariza o pombalismo é sobretudo a reforma do ensino, inspirada por António Nunes Ribeiro Sanches, cujas Cartas para a Educação da Mocidade (1760) fornecem a Pombal, e ao reformador Manuel do Cenáculo, os parâmetros de uma nova sociedade em que o povo rural foi tratado como sociedade de metecos, sem necessidade de outra instrução que não fosse a paroquial. As

---

[1242] *Ibidem*, p. 43.

[1243] Veja-se, nomeadamente, J. L. Praça, *A Mulher e a Vida ou a Mulher Considerada Debaixo dos Seus Principaes Aspétos*, Coimbra: Liv. Portugueza e Estrangeira, 1872; D. A. Costa, *A Mulher em Portugal: Obra Posthuma Publicada em Beneficio de Uma Creança*, Lisboa: Typ. da Companhia Nacional Editora, 1892.

[1244] Entre os diversos trabalhos que têm surgido nos últimos anos em torno da condição e da emancipação feminina em Portugal, vejam-se, por exemplo, os trabalhos de A. M. C. Lopes, *Imagens da Mulher na Imprensa Feminina de Oitocentos: Percursos de Modernidade*, [Lisboa]: Quimera, 2005; I. Vaquinhas, *Nem Gatas Borralheiras, nem Bonecas de Luxo: As Mulheres Portuguesas sobre o Olhar da História (Séculos XIX-XX)*, Lisboa: Livros Horizonte, 2005; A. Ventura, *Silêncio e Virtude: Uma História da Maçonaria Feminina em Portugal (1814-1996)*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2016.

[1245] Cf. Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género, *Igualdade de Género em Portugal 2014*, Lisboa, 2015.

> tónicas foram postas nos ensinos secundário e universitário. PINHARANDA GOMES[1246]

A 20 e 21 de abril de 1792 Condorcet apresentava, perante a Assembleia Nacional, o *Rapport et Projet sur l'Organization Générale de l'Instruction Publique*[1247]. Esta proposta, que vinha sendo trabalhada desde o ano anterior pelo Comité de Instrução Pública designado para o efeito, e assente em grande parte nas *Mémoires sur l'Instruction Publique* (1791), também da pena do Marquês de Condorcet, tornou-se um marco de referência enquanto contributo avançado para uma reforma da educação no despontar da Época Contemporânea. Este projeto, "un des plus remarquables textes sur l'éducation produit pendant la période révolutionnaire"[1248], apresentava um plano ideal para definir o futuro da educação, como sintetiza Bronislaw Baczko:

> "Les finalités de l'éducation, définies par Condorcet traduisent sa foi dans l'avenir de la démocratie, assurant le bonheur et l'épanouissement de chaque individu, et dans le progrès indéfini de l'esprit humain. L'instruction a comme but d'offrir à chaque individu la facilité de développer ses facultés naturelles, de pourvoir à ses besoins et d'assurer son bien-être, de connaître et d'exercer ses droits, de perfectionner son industrie. Ainsi, l'instruction établirait entre les citoyens une égalité de fait et rendrait réelle l'égalité des droits reconnue par la loi."[1249]

Neste projeto avançado e universalizante é proposto o ensino gratuito, a educação igual para ambos os sexos, uma instrução pública laica, uma formação cívica continuada para todas as idades, entre outas medidas liberais, numa estrutura de

---

[1246] P. Gomes, "Iluminismo", *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, *op. cit.*, p. 180.

[1247] O *Raport et Projet sur l'Organization Générale de l'Instruction Publique* encontra-se editado, no original, em B. Baczko, *Une Éducation pour la Démocratie: Textes et Projets de l'Époque Révolutionnaire*, 2ème ed., Genève: Librairie Droz, 2000 [1982], pp. 181-258. Seguimos nós também a seguinte edição da época, disponível pela BNF, em https://gallica.bnf.fr: Condorcet, *Rapport et Projet de Décret Sur l'organization génerale de l'instruction Publique, Présentés À L'Assemblée Nationale, Au Nom Du Comité D'Instruction Publique; PM. Condorcet, Deputé du Département de Paris: Les 20 & 21 Avril 1792 l'An 4e. de la Liberté, Imprimés par Ordre de L'Assemblée Nationale,* Paris: De L'Imprimerie Nationale, 1792.

[1248] B. Baczko, "Notice", *Une Éducation...*, *op. cit.*, p. 179.

[1249] *Ibidem*, p. 178.

ensino dividida por escolas primárias, secundárias, institutos, liceus, e a Sociedade Nacional de Ciências e Artes[1250].

Entre os ilustres pedagogos das Luzes que pensaram acerca do valor e do lugar da educação pela medida dos ideais da época[1251], Condorcet lega para a posteridade uma proposta avançada no quadro político-educativo, e acalenta uma educação alargada e direcionada verdadeiramente a todos, e não apenas ao universo masculino, ou a estreitas franjas do universo feminino[1252]. Figura destacada das Luzes[1253], crítico acérrimo da escravidão dos negros[1254], profundo crente nos valores do espírito humano, do progresso e da história[1255], Condorcet, com o seu *Rapport et Projet*, deixa-nos uma importante centelha de modernidade, a apontar para o exercício democrático do poder político, assente no desejo de alargamento da educação ao conjunto total da humanidade.

Pedra de toque no contexto iluminista nacional, a questão da educação tornou-se também preocupação central para os nossos ilustrados e pedagogos, como

---

[1250] Cf. *ibidem*, p. 179.

[1251] Outros, como Mirabeau, Talleyrand, ou Rabaut Saint-Étienne enriqueceram igualmente o pensamento pedagógico da época revolucionária com contributos análogos. Para uma antologia sobre o tema, com referência a estes e outros autores coevos, veja-se também o supra referido título de B. Baczko, *Une Éducation...*, *op. cit.*

[1252] Em artigo de opinião, Viriato Soromenho-Marques destacou-lhe o legado, em conjunto com Dewey e com António Sérgio: "O pioneiro da ideia de que caberia ao Estado assumir a tarefa de organizar uma educação pública e universal foi o genial e republicano Marquês de Condorcet. A leitura das suas Cinco Memórias, apresentadas à Assembleia Legislativa francesa em 1791, constitui ainda hoje um deleite para a razão e o coração: Condorcet 'ousava' incluir as meninas, em igualdade plena com os rapazes, na escolaridade obrigatória! Condorcet, e mais tarde, John Dewey ou o nosso António Sérgio colocam a educação universal na categoria de 'política pública'. Trata-se de pensar o futuro de uma nação a longo prazo, em função de objetivos estruturais e constrangimentos que devem ser superados." V. Soromenho-Marques, "Convicções educativas", *Diário de Notícias*, 15.01.2016.

[1253] Cf. V. Soromenho-Marques, "Condorcet. A condição humana como projecto", *in* AA.VV., *Dez Luzes...*, *op. cit.*, pp. 209-232. Para uma perspetiva global sobre a vida e a Obra de Condorcet, veja-se E. Badinter, R. Badinter, *Condorcet: Un Intellectuel em Politique*, Paris: Fayard, 1988.

[1254] Cf. Condorcet, *Reflexões sobre a Escravidão dos Negros*, Trad. João Tiago Proença, Lisboa: Antígona, 2014.

[1255] Cf. *idem*, *Quadro dos Progressos do Espírito Humano*, Trad. Maria Antonieta Godinho, Lisboa: Cosmos, 1946.

já notado acima[1256]. No entanto, não obstante essa renovada reflexão em torno da educação, com apelo a uma reforma profunda dos estudos em Portugal, assente fundamentalmente nas propostas dos mais insignes estrangeirados, como Verney ou Sanches, subsistia no pensamento e na sociedade da época o espírito de desigualdade, em especial no que dizia respeito ao acesso ao conhecimento e à cultura, como de resto já foi sendo tratado no subcapítulo anterior.

Na verdade, será no âmago da obra dos mais destacados pedagogos do séc. XVIII português que é possível descobrir ideias que contradizem, afinal, em certa medida, as principais propostas que defendem, com vista à valorização da educação e da cultura para a edificação de um *homem novo*. Joel Serrão aponta-nos precisamente os moldes em que se refletia sobre o ensino em Portugal à época, recorrendo aos exemplos de Pina e Proença, Ribeiro Sanches, ou Verney, figuras que "estabelecem o contraste entre o que *é* e o que *deve* ser, eles assumem a necessidade do movimento desejável e possível, no interior do sistema de ensino existente dos meados do século XVIII em Portugal. Ou seja: tais pedagogistas não puseram em causa, porque *não era necessário*, a fundamentação social dos estreitos afunilamentos no acesso aos vários níveis de ensino, realidade sagrada e consagrada, nesse tempo, pela efectiva ascendência e predomínio da nobreza e do clero."[1257]

[1256] Para uma abordagem preliminar sobre o influxo das ideias revolucionárias para a educação em Portugal, veja-se A. Nóvoa, "Notas sobre la influencia de la Revolución Francesa en la Educación em Portugal", *in* G. O. Sauter, M. Puelles Benítez (ed.), *La Revolución Francesa y Su Influencia en la Educación en España*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia/Universidad Complutense de Madrid, 1990, pp. 183-206.

[1257] J. Serrão, "Estutura social, ideologias e sistema de ensino", *Temas de Cultura Portuguesa*, s.l.: Livros Horizonte, 1983, p. 23. Destaques no original. A complementar este quadro histórico, Joel Serrão, em síntese, aponta para as perspetivas de abertura a novos esquemas conceptuais por que o pensamento pedagógico-educativo nacional passa a direcionar-se, nomeadamente a partir do ocaso do Antigo Regime, ainda que em lento desenvolvimento: "Assim, ainda, só a lenta subversão da estrutura social do 'Antigo Regime', de inspiração ideológica burguesa (após 1820 e sobretudo depois da Guerra Civil, de 1832 a 1834) criaria contradições, externas ao sistema de ensino vigente, capazes de permitirem a um Garrett, a um Herculano, a um António Sérgio inovações, ousadias, que seriam *impensáveis* por aqueles que, antes, se haviam arvorado, não obstante, em paladinos de arrojados saltos qualitativos. Isto não significa, claro está, que um Herculano ou um Sérgio tivessem pensado em plena sintonia com os valores dominantes nos seus próprios tempos, o que, aliás, nem sequer sempre aconteceu. Todavia, os horizontes socioculturais a partir donde podiam espraiar a sua imaginação cívica eram *outros*, caldeados pelo curso do tempo, e daí que o liberalismo dum e o democra-

Atentemos em particular em Ribeiro Sanches. Não obstante ser a Obra sanchesiana consentânea com os ideais de liberdade, de justiça e de humanidade veiculados pelas Luzes, encontram-se nela as marcas de uma época por excelência de tensões e antíteses. Dissonante com o espírito geral do seu pensamento universal e igualitário, encontra-se aquela secção temática que Fernando Augusto Machado designa como "O problema dos educáveis ou os preconceitos da igualdade"[1258].

No início do tópico "Da Natureza da Educaçam da Mocidade, e do Objecto que deve ter no Estado onde he nacida", define Sanches a Educação da Mocidade como "aquelle habito adquirido pela cultura e direçaõ dos Mestres, para obrar com facilidade e alegria acçoens úteis a si e ao Estado onde naceo."[1259] Para Sanches, esta primazia da educação como instrumento necessário à emancipação do homem deve ser apanágio de apenas uma parte da sociedade e não de todos os seus constituintes[1260], sob pena de se perder mão de obra necessária a diversos trabalhos de fomento económico:

> "Logo me perguntárão se toda a mocidade do Reyno deve ser educada por Mestres, se o Estado ha de contar entre esta Mocidade o filho do Pastor, do Jornaleyro, do Carreteyro, do Criado, do Escravo e do Pescador? Se convem que nas Aldeas e lugares de vinte ou trinta fogos, haja escolas de ler e de escrever? [...] Com tanta miudeza me detenho nesta classe de Subditos, porque observo nos Autores taõ pouca ponderaçaõ do seu estado; e he por tanto donde depende o mais forte baluarte da Republica, e o seu mayor selleiro e armazem."[1261]
>
> "Os que querem e persuadem que a classe dos Subditos referidos aprendaõ todos a ler e a escrever, e arithmetica vulgar, dizem para provar a sua resoluçaõ que tanto mais se cultiva o entendimento, tanto mais se abranda o coraçaõ; que a piedade e a clemencia saõ tanto mayores virtudes, quanto saõ mayores

---

tismo cooperativo doutro não se tivessem cingido exclusivamente às fronteiras pátrias e aspirassem a pulsações de humanismo universalista." *Ibidem*. Destaques no original.

[1258] F. A. Machado, "O problema dos educáveis ou os preconceitos da igualdade", *Educação e Cidadania...*, *op. cit.*, pp. 87-103.

[1259] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 286.

[1260] Pina e Proença, nos seus *Apontamentos...*, também se dirigira apenas uma parte da sociedade, no caso, debruçando-se sobre a educação dos meninos nobres.

[1261] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 287.

os conhecimentos das obrigaçoens com que nascemos, de adorar o Supremo Creador, de obedecer a nossos Paes e Superiores, e de amar os nossos iguais. He verdade mas esses Auctores levados do seu bom coração assentam estas máximas como se todos os homens houvessem de habitar no paraizo terrestre, ou naõ lhe ser necessário ganhar toda a sua vida, o seu limitado sustento, com o trabalho de suas mãos, e com o suor do seu rosto. Que filho de Pastor quererá ter aquelle oficio de seu pay, se á idade de doze anos soubesse ler e escrever? Que filhos de Jornaleyro, de Pescador, de Tambor, e outros officios vis e mui penosos, sem os quaes naõ pode subsistir a Republica, quereraõ ficar no officio de seos pais, se souberem ganhar a vida em outro mais honrado e menos trabalhoso? O rapaz de doze ou quinze anos, que chegou a saber escrever hũa carta, naõ quererá ganhar a sua vida a trazer hũa ovelha cançada ás costas, a roçar de pella manhaã até noyte, nem a cavar."[1262]

Neste âmbito, o magistério de Sanches pauta-se pela preocupação com um equilíbrio entre o fomento do Reino e o bem-estar geral dos seus súbditos. Atendo-se os governantes às atividades da agricultura, indústria e comércio para proveito do Reino, será avisado considerar o Bem Comum e a sua manutenção, para melhores condições de todos os que dele façam parte, desde os mais altos cargos, às ocupações menos qualificadas. A faceta utilitarista de Ribeiro Sanches, bem patente desde o início do discurso das *Cartas*[1263], apesar de promotora dos ideais de igualdade, humanidade e justiça entre os habitantes do Reino, acaba por dar espaço à necessidade de se manterem, em espaços demarcados, no que toca ao acesso à educação, os diversos agentes-sustentáculo da economia político-social, uma vez que o Bem Comum é aquele a que primeiramente se deve atender para a felicidade geral.

Neste sentido, também a necessidade de manter os espíritos ocupados pelo trabalho e não somente pelo ensino será mais adequado à sociedade, do que submetê-los ao ensino continuado. Primeiro porque, de acordo com Sanches, "Nenhum

---

[1262] *Ibidem*, pp. 287-288. Mais acrescenta Ribeiro Sanches, fazendo o seu pensamento consonante com célebre figura internacional: "Por isso, dizia o Cardeal de Richelieu ja do seu tempo, que todo o proveito que retirava o Estado de tanta escola de ler e de escrever, consistia no rendimento do *Correyo*." *Ibidem*, p. 288.

[1263] Assim o regista Sanches: "Todas as leis que decretar o mais excelente Legislador, todo o trabalho e industria de cada particular, se naõ levar a *utilidade* por ultimo fim, vem a ser a destruiçaõ do Subdito, e do mesmo Estado [...]." *Ibidem*, p. 221.

Reyno necessita de mayor rigor na supressaõ total do ensino de ler e escrever, nem ainda permitido aos Ecclesiasticos de graça, do que o nosso: o clima cria aquelles espiritos altivos, mais para dominar, que para servir; até nos animais domésticos se observa esta indocilidade."[1264] Depois, porque "ter o animo ocupado, he a mayor virtude"[1265], uma vez que combate, desse modo, o ócio e mantém-se útil à sociedade e ao Estado:

> "Naõ necessitaria esta classe do povo de outra educaçaõ do que os Paes e Maens estivessem empregadas no trabalho, e seos filhos, naõ tendo outro recurso para ganharem a vida, seguiriaõ aquelle caminho que exercitavaõ os progenitores e os tutores. Quem trabalha faz hum acto virtuoso, evita o ocio; vicio mayor contra o Estado: e St. Bento achou o trabalho de maons de tanta virtude que o poz por regra e sete oras cada dia. Isto he o que basta para a boa educaçaõ da mocidade plebea."[1266]

Páginas à frente, Ribeiro Sanches vai igualmente aconselhar esta metodologia educativa às colónias, referindo que as escolas nos territórios ultramarinos também deveriam ter certa regulamentação neste sentido. Propondo como único objeto dos territórios colonizados e conquistados a "agricultura universal, e o commercio"[1267], e aconselhando também que apenas aqueles que trabalhassem na agricultura, pesca, mecânica, comércio ou que lecionassem as artes liberais poderiam ser detentores de propriedade: "Deste modo naõ haveria Morgados, Bens ecclesiasticos, No-

---

[1264] *Ibidem*, pp. 288-289.

[1265] *Ibidem*, p. 289.

[1266] *Ibidem*, p. 290. A este passo citado, segue-se a referência de Sanches à imitação, da parte do povo, das boas ou más ações. A educação da plebe depende do modo como os seus maiores procedem. Assim, agirá bem ou mal por imitação ou costume e não por reflexão ou sistema. *Ibidem*, pp. 290-291. Logo, o preconceito da igualdade, no que toca à educação, bem patente no discurso de Sanches, decorre, de acordo com Fernando Augusto Machado, da sua "teoria da imitação". Nas palavras do estudioso: "Com efeito, o povo, como elemento último da cadeia natural do processo de absorção, perde toda a pertinência de emissor, podendo realizar-se plenamente apenas como receptor." F. A. Machado, *Educação e Cidadania...*, *op. cit.*, p. 87. Contudo, no seguimento do discurso, não exclui Sanches a possibilidade do acesso à educação para aqueles que possam, com recurso aos proventos familiares, sustentar os seus estudos. Cf. A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 291.

[1267] *Ibidem*, p. 307.

breza herdada nem estabelecida com terras: porque hũa Colonia deve se considerar no Estado politico, como hũa Aldea a respeito da Capital. Nenhum Governador, Magistrado nem Ecclesiastico com Cargo, ou Jurisdiçaõ, poderia ser Senhor de terras."[1268] Nos territórios ultramarinos seria de igual modo proibido a lecionação de Latim, Grego e Filosofia aos seculares: "Prohibemse as Escolas de Latim, etc., nas Colonias, para evitar o summo prejuízo que causa ao Reyno, que nellas os Subditos nativos possão adquirir honras, e tal estado que sayaõ da classe dos Lavradores, Mercadores, o Officiaes."[1269]

O modelo proposto por Ribeiro Sanches, no que toca ao acesso à educação, tem, portanto, como base principal o regulamentado funcionamento da sociedade em prol do Bem Comum do Estado. Neste sentido, é interessante verificar – e aqui respigamos um breve apontamento que o próprio tirou no seu *Journal*, sob o título "Populacaõ nas Aldeas" – que o autor não deixa de compaginar este ímpeto utilitarista com aquele certo sentido de otimização de recursos sociais, com vista à ocupação de todos os elementos do Estado, sem exceção, em esforços mútuos para uma mesma finalidade. Transcrevemos:

> "Empregar os Velhos, e as Velhas pobres, que naõ tem officio a criar os meninos e Meninas em suas cazas, a custa dos bens Ecclesiasticos, ou do Estado immediatamente.
>
> Os Soldados Invalidos
>
> os Estropiados,
>
> os que naõ tem officio algum, e que saõ capazes de cumprir esta obrigação."[1270]

[1268] *Ibidem*.

[1269] *Ibidem*, p. 308.

[1270] BNP, F. 381 [*Mon Journal*], fl. 126, 22 de abril de 1772. Não deixa de ser interessante destacar aqui o teor da Carta de Lei pombalina saída em 1772 (carta de lei de 10 de novembro), que Rogério Fernandes recorda da seguinte forma: "[...] a política escolar pombalina regulava o acesso ao espaço escolar em termos de discriminação social. A escola primária prevista na Carta de Lei de 1772 (criação dos estudos menores gratuitos) era uma instituição excludente. Dos seus potenciais alunos deveriam deduzir-se os que se empregavam nos 'serviços rústicos' e nas artes 'fabris', os quais assegurando a subsitência dos povos, eram chamados 'os braços e as mãos do Corpo político'. A esses, declarava-se na lei, bastariam as instruções orais do catecismo religioso feitas pelos párocos." R. Fernandes, "A Sociedade Civil e a Promoção do Ensino: O Município e a Instrução Pública em Portugal no século XIX", *in* AA.VV., *As Escolas Conde de Ferreira: Marco Histórico da Ins-*

Neste sentido e, mais uma vez, de acordo com Fernando Augusto Machado: "Este capítulo da igualdade e da universalidade educativas é, ainda agora, história inacabada, e não ofusca, no palmarés do português, como não ofuscou nos seus correligionários enciclopedistas, outras coragens, outras inovações, outras genialidades."[1271] Acrescente-se, em suma, que o conjunto da Obra e ação sanchesianas é modelo demonstrativo do espírito da época, por um lado combativo, por outro conciliatório, por um lado voltado para o progresso e promotor de ideais de vanguarda com vista a uma cada vez maior humanização, por outro, afinal, ainda imbuído da mentalidade do seu próprio tempo.

No entanto, se maioritariamente as ideias educativas reformistas tiveram especial incidência sobre os ensinos secundário e universitário, materializando-se na Criação do Real Colégio dos Nobres, ou na reforma profunda e paradigmática da Universidade de Coimbra, que se soergueu ao magistério jesuíta, liquidando-o em nome da razão, da educação e do progresso civilizacional, dissipando as Trevas e afirmando as Luzes, refutando os Antigos e enaltecendo os Modernos, alguns houve que ensaiaram mais alargadas vias. De notar o empenho de Manuel do Cenáculo no esforço de implementação de escolas primárias no Alentejo[1272]. Jacques Marcadé destaca mesmo este prelado como um verdadeiro revolucionário no sentido de uma cada vez maior abertura da educação ao serviço de todos: "Par sa conception de l'enseignement personnalisé, mais dans une perspective de masse et non dans la perspective étroite des elites de l'Ancien Régime, D. Manuel do Cenáculo est en avance d'un siécle et demi. Non seulement, à l'inverse des philosophes français, il veut ouvrir l'enseignement à tous, mais les consignes données sont telles que ceux qui suivent l'enseignement peuvent en tirer profit."[1273]

---

trução Pública em Portugal, [Sesimbra]: Assembleia Municipal de Sesimbra/Câmara Municipal de Sesimbra, 2009, p. 66.

[1271] F. A. Machado, *Educação e Cidadania...*, *op. cit.*, p. 103.

[1272] J. Marcadé, "D. Fr. Manuel do Cenáculo Vilas Boas (Quelques notes sur sa Pédagogie)", *Arquivos do Centro Cultural Português*, VIII, Paris: FCG, 1974, p. 607.

[1273] *Ibidem*, p. 619. Frei Manuel do Cenáculo foi um dos mais laboriosos promotores da educação e da cultura, abertas a um cada vez maior número de pessoas, através da organização e disponibilização de bibliotecas públicas. Também António Ribeiro dos Santos se lhe equipara neste desígnio. Cf. F. L. Vaz, J. A. Calixto (coord.), *Frei Manuel do Cenáculo: Construtor de Bibliotecas*, Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2006.

Não obstante, quer as grandes reformas, ainda que visando apenas as elites, quer outras variantes do pensamento pedagógico nacional de vistas mais amplas, que enriqueceram o movimento de valorização da educação que se fez sentir no pensamento político-filosófico da época, levaram a uma dilatada reorganização educativa nacional e a uma cada vez maior atenção sobre os valores da pedagogia e da educação, caminho determinante na edificação do *homem novo* contemporâneo, via aberta para a liberdade e para a igualdade.

5. SOMBRAS QUE AS LUZES PROJETAM: COMBATER OS INIMIGOS DOS HOMENS E DOS POVOS

5.1. Uma Companhia contra a Humanidade: questão jesuítica e *renovatio temporum*

> Por isso, penso que não fujo da verdade scientifica vendo no mysticismo jesuitico uma fórma paranoica, que, embora incuravel, devia ser isolada nos manicomios, pelo mal que faz á humanidade. [...] Em trabalho anterior defendi a idéa da relegação dos condemnados em ilha bem perdida por esses mares, onde não possam prejudicar, nem procrear. Com os jesuitas, que menos presam os arrebatamentos mysticos do que as commodidades da vida, haveria uma rasão maior, e é a de arredar todo o perigo de propaganda, que é mal talvez ainda mais grave do que qualquer dos outros malefícios que lhes podemos dever. Seria uma pratica sensata e tranquillamente apontada pelos seculos de atraso que a humanidade lhes deve. N'uma ilha bem perdida, onde não mais se pudessem fartar de riquezas nem mais fanatizar os espíritos ingenuos, e a maior parte das luctas, que fazem a desgraça da humanidade e a todo o momento prendem o homem no seu vôo de progredimento, de vez se teriam extinguido. MIGUEL BOMBARDA[1274]

[1274] M. Bombarda, *A Sciencia e o Jesuitismo*, Lisboa: Parc. A. M. Pereira, 1900, p. 188. Neste mesmo libelo contra os Jesuítas, Miguel Bombarda hasteia a bandeira dos direitos do homem, ideia que destaca em especial nas conclusões, em particular no seguinte excerto que consideramos transcrever: "A humanidade é uma e cada um de nós é fragmento material e funccional do grande todo. Cada um de nós é uma porção da materia viva com que todos os homens se contruiram. O laço que une os homens não é apenas o das relações psychicas que os constituem em sociedade, mas ainda um laço rigorosamente material que os encadeia a todos da mesma geração, como a todos das gerações que passaram e das gerações que estão por vir. D'aqui esta grande lei da fraternidade, que deve conduzir o homem a procurar o abrandamento das luctas

Logo após o cessar das hostilidades que presidiram à Segunda Grande Guerra, soldados Aliados, empunhando material fotográfico e de gravação em vídeo (tecnologia de ponta à época), irromperam, coordenados, por diversos campos de concentração, com o objetivo de captar, com a precisão possível, todas as imagens elucidativas do que aqueles redutos de extermínio tinham comportado até então. A crueza do que viram e as atrocidades constatadas, mesmo após o fim da atividade daqueles lugares de morte, ficaram gravadas para posterior memória, para uso em tribunal de guerra, e advertência do que ali se havia praticado contra a Humanidade. Esta missão-relâmpago, concertada para que o máximo de testemunhos fiéis ficasse em registo, teve como um dos seus fins o não-braqueamento de factos históricos, já à época ameaçados com a iminente intenção de destruição de todas as provas dos crimes humanitários ali perpetrados de forma sistemática, massiva e intensiva. O branqueamento da memória que a partir dali poderia ter o seu início foi feito história, angustiantemente verídica e inquietantemente recente, contra todos os indicativos de um caminhar triunfante da Humanidade para o progresso e tendo por fim último a felicidade.

O documentário encetado por Sidney Bernstein e Alfred Hitchcock, que visou os intentos expostos nas linhas acima, trouxe aos olhos da contemporaneidade a realidade crua de um lugar e de uma época específicos[1275]. De muitas outras atroci-

---

ferinas e a conquista da felicidade dos seus irmãos. [...] Pela humanidade, é o grito de guerra da sciencia. Ainda pelo mundo gemem muita miséria e muita ignorancia; ainda iniquas opressões esbofeteiam os direitos do homem e vilezas o maculam na dignidade dos seus deveres. E' preciso desembraçar d'onde vem tanto mal, é preciso resolver este intricado problema das condições que importam as desgraças sociaes. Tem sido o mais activo papel da sciencia n'este ultimo meio seculo. Muito se tem apurado e esclarecido, e as sociedades adiantadas já entram francamente n'este aberto caminho da prevenção do mal pelo melhoramento das condições em que os povos vivem. Quem diria há cem annos que se pudesse quase extinguir o alcoolismo que vivia enraizado n'um povo, como na Noruega, ou se houvesse de alcançar uma redução da criminalidade pelo abrandamento dos rigores penaes, como na França? Quem nunca sonhou que alguma vez se mitigasse a miseria operaria pela associação, como na Inglaterra, ou chegasse a haver um povo absolutamente cônscio dos seus direitos e dos seus deveres, como na Suissa? Tem sido o papel da sciencia pelas suas conquistas e pela vulgarização do saber. Não está ahi uma verdadeira moral, mesmo a moral mais grandiosa, essa que pelo melhoramento do homem trabalha e ás gerações a vir prepara mais completa felicidade?" *Ibidem*, pp. 151-153.

[1275] Sidney Bernstein, Alfred Hitchcock, *Memory of the Camps* (documentário arquivado à época). O recente documentário *Night Will Fall* (em português, *A Noite Cairá*, 2014), com realização e argumento de Andre Singer, revisita aquele projeto documental de Bernstein e Hitchcock, reabilitando assim um trabalho inconcluso que acabou por ser arquivado, por conter material impressionante, que naquela época poderia ser utilizado para servir uma nova humilhação germânica, como

dades em grande escala, pouco documentadas, perto ou distantes dos nossos coetâneos, se poderia tratar[1276]. A função da História, potenciando em certo sentido um direito humano à informação e ao conhecimento, torna-se fundamental para a aferição de factos passíveis de deturpação através da instrumentalização e da manipulação do pensar, da despromoção da dignidade humana, da valorização do tecnicismo sistemático e burocratizado, da afirmação da "banalidade do mal" [1277].

Depois de Auschwitz-Birkenau, de Belzec, de Treblinka, e de tantos outros lugares desumanizantes, depois de o conceito de Humanidade ter perdido o seu sentido, tornou-se urgente exorcizar o pesadelo, ainda que tal tarefa se afigurasse desde logo impossível, como paradigmaticamente notou Adorno: "[...] escrever poesia

---

havia acontecido no pós-Primeira Guerra, dificultando desse modo a reconstrução e pacificação da Europa e a reabilitação das relações diplomáticas internacionais no pós-guerra.

[1276] Cf., *e.g.*, B. Cieszynska, J. E. Franco, *Holodomor: A Desconhecida Tragédia Ucraniana (1932-1933)*, Coimbra: Grácio Editor, 2013; N. Werth, *L'Île aux Cannibales: 1933 – Une Déportation-Abandon en Sibérie*, Paris: Librairie Académique Perrin, 2006.

[1277] Hannah Arendt debateu com Richard Bernstein o conceito de "banalidade do mal", em aposição ao conceito de "mal radical", que a filósofa enunciara anteriormente, em *As Origens do Totalitarismo* (1951) e em *A Condição Humana* (1958). Cf. António de Araújo, Miguel Nogueira de Brito, "Arendt em Jerusalém", *in* H. Arendt, *Eichmann em Jerusalém: Uma Reportagem sobre a Banalidade do Mal*, Introd. António de Araújo, Miguel Nogueira de Brito, Trad. Ana Corrêa da Silva, Coimbra: Tenacitas, 2003, pp. 22 ss. De acordo com Araújo e Brito, o debate entre Arendt e Bernstein resultou no seguinte: "Segundo ele, enquanto conceito-chave subjacente à noção de 'mal radical' era a *superfluidade*, Arendt desloca a sua atenção, depois do julgamento de Eichmann, para a *ausência de reflexão*. Por outras palavras, o facto de não existir incompatibilidade entre os conceitos de 'mal radical' e de 'banalidade do mal' não significa que esses conceitos não se articulem no contexto de diferentes modos de ver o mal inerente ao totalitarismo. Através do primeiro, Arendt procurou salientar o carácter sem precedentes que o mal adquiriu nos totalitarismos do século vinte, encontrando-o na capacidade destes (*sic*) últimos alterarem sistematicamente a natureza humana, tornando supérfluos os seres humanos, na sua pluralidade, espontaneidade e individualidade. O segundo conceito permitia a Arendt responder a uma questão diferente: como lidar com os actos monstruosos de pessoas que em outras circunstâncias seriam normais e até respeitáveis? Em qualquer caso, a conclusão de Arendt, segundo Bernstein, é a de que não existe 'nenhuma garantia ontológica' na natureza humana que nos projecta contra o mal do totalitarismo." Em suma: "A 'banalidade do mal' é, assim, um conceito que visa fazer face às complexas questões colocadas pelo mal nas sociedades totalitárias, no fundo ao colapso moral do comportamento daquelas que seriam pessoas respeitáveis, em circunstâncias 'normais'." *Ibidem*, p. 26.

depois de Auschwitz é um ato bárbaro, e isto corrói até o conhecimento da razão pela qual hoje se tornou impossível escrever poesia."[1278]

A DUDH seria aclamada em 1948. Documento fundamental, um dos mais importantes de toda a história da Humanidade pela função que desempenhou enquanto símbolo de uma época, a DUDH viria a fixar para a posteridade a dignidade, a liberdade e a igualdade de todos os seres humanos, independentemente de todas e quaisquer condições da mundividência humana, face "a atos de barbárie que revoltam a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os seres humanos sejam livres de falar e de crer, libertos do terror e da miséria, foi proclamado como a mais alta inspiração do homem" (DUDH, "Preâmbulo"). Após o longo período de segregação, instrumentalização e extermínio a que uma enorme parte da humanidade havia sido submetida[1279], intentava-se o regresso à concórdia e ao espírito de fraternidade no seio de todo o universo humano.

[1278] T. Adorno, *Crítica Cultural e Sociedade*, 1949, p. 34. Sobre esta lapidar constatação de Adorno, assim problematizam Paulo Jesus e Maria Helena Jesus, sublinhando a necessidade do tema da Cultura para a equação deste interdisciplinar autor: "Tornou-se uma declaração corrente dizer que Theodor Adorno consideraria impossível escrever poesia depois de Auschwitz. Descontextualizadas, as palavras de Adorno são, por certo, desconcertantes. Porém, integradas no fluxo argumentativo do ensaio 'Crítica cultural e sociedade' (1949), essas palavras situam, num mesmo plano de reificação necrófil, a barbárie de Auschwitz e a ansiedade pela reinvenção pacífica e pacificadora da cultura no pós-guerra. Face à queda abissal do humano civilizado, hiper-racional e burocratizado, *homo insipiens sapientissimus*, Adorno pressente uma qualidade intensiva de não-retorno, uma metamorfose antropológica, uma interrupção da *Poiesis* onde o homem se faz e refaz continuamente entre o Belo e o Bem. O pressentimento cético de Adorno vislumbra uma negação qualitativa do humano pela história e, portanto, uma resposta tragicamente suspensa às questões de possibilidade: Que possibilidade de Cultura depois da degenerescência total da cultura em barbárie? Que possibilidade de passagem da dialética negativa de barbarização, onde submergiu o homem das civilizações, para a Cultura restauradora do humano? O espírito que desceu à reificação do humano inumou a sua própria humanidade e corrompeu, talvez irreversivelmente, a sua capacidade de (re)humanização. Portanto, talvez todos os poemas depois de Auschwitz tenham sabor a gás e a cinza, talvez a própria Arte e a própria Cultura se tenham gaseificado e carbonizado definitivamente nas câmaras desse campo onde todo o húmus se fecundou de matéria orgânica pós-antropológica." P. Jesus, M. H. Jesus, "Ética e Estética: Sobre a Poesia após Auschwitz", *in* M. Formosinho, P. Jesus, C. Reis (coord.), *Ética, Indagações e Horizontes*, Coimbra: IUC, 2018, p. 81.

[1279] Nunca é demais recordar que a ação nazi visou não só judeus, mas também ciganos, homossexuais, maçons, prisioneiros de guerra. De igual modo, homens, mulheres e crianças foram instrumentalizados, com trabalhos forçados, vivendo em condições sub-humanas, sendo submetidos aos mais atrozes testes laboratoriais, massacres e extermínio em massa. Entre a numerosa bibliografia dedicada ao Holocausto,

Não obstante, apesar de em todas as épocas aflorar e muitas vezes afirmar-se com fulgor o conceito de humanidade nas suas diversas idiossincrasias[1280], em concomitância prosseguem também os mais diversos métodos segregacionistas e, *in extremis*, os mais diversos modos de eliminação de indivíduos e grupos considerados indignos de uma mesma vivência conjunta, por motivos políticos, religiosos, sociais, económicos, culturais[1281].

A ideia de Humanidade aclamada pelo século das Luzes exortou ao cuidado para com o escravo, à atenção para com o índio, à valorização da mulher, ao afeto para com a criança, ao amparo perante o órfão e o desvalido, todos eles resgatados de alguma forma para a fraternidade universal, de que faziam parte em igualdade de circunstâncias, tendo por raiz a alma humana. Esta atenção, no entanto, como temos vindo a constatar, verificava-se nas teorias e nos discursos, acabando por não se saldar inteiramente nas práticas, no sentido de uma plena concretização deste ideal enquanto porta aberta à participação de todos no concerto político da humanidade. Tratava-se, portanto, da defesa da ideia de humanidade enquanto conjunto dos seres humanos, no sentido filosófico-antropológico do termo, não de uma humanidade em igualdade que ultrapassasse esse campo teórico, permitindo uma emancipação plena de todos aqueles que, de acordo com as suas circunstâncias, pudessem ser verdadeiramente iguais e livres no concurso das vontades humanas. Ainda assim, a ideia iluminista de humanidade, em avaliação global, atribuiu um renovado valor ao conjunto de todos os seres humanos no quadro da Época Contemporânea.

É facto que esta ideia tão cara nesse Século das Luzes há de ser mais imparcial e proveitosamente analisada para o âmbito historiográfico em que nos movemos se se tiverem em conta as perspetivas caleidoscópicas que conceitos tão estreitamente ligados com a condição humana nos oferecem. É facto que o índio ou o escravo serão vivamente chamados a fazer parte da humanidade durante Setecentos e Oitocentos, no entanto, outros grupos foram perseguidos, combatidos, eliminados, executados,

---

remetemos liminarmente para, *e.g.*, D. Stone, *Concentration Camps: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP, 2019; P. Hayes, J. K. Roth, *The Oxford Handbook of Holocaust*, Oxford: OUP, 2010.

[1280] Veja-se, *e.g.*, R.-J. Dupuy, *L'Humanité...*, *op. cit.*

[1281] Refiram-se, por exemplo, alguns dos grupos perseguidos durante a época medieval e moderna na Europa, como os muçulmanos, as bruxas, os protestantes, os judeus, tidos como "inimigos da raça humana", representada pela *Christianitas*. Cf. J. Bossy, "Inimigos da raça humana", *A Cristandade...*, *op. cit.*, pp. 97 ss.

como se não fossem humanos. Tratava-se, na verdade, de indivíduos e grupos que colocavam em causa o poder instituído ou em fase de afirmação, ou que se poderiam revelar como seus potenciais adversários. Em Portugal, a Companhia de Jesus foi um desses potenciais adversários, combatida, segregada e expulsos os seus membros de território nacional, numa campanha total de propaganda antijesuítica sem precedentes, que viria a ter a máxima repercussão igualmente no estrangeiro[1282].

O fenómeno do antijesuitismo revestiu-se de características transversais, num movimento ostensivo contra a Companhia e os seus membros, que ultrapassou espaços e tempos desde os alvores da criação desta Instituição por Inácio de Loyola. Neste mesmo sentido, José Eduardo Franco, no globalizante mas não menos aprofundado e sistemático estudo que dedicou à problemática, abalançou-se a classificar o antijesuitismo como "um fenómeno originário, universal e quase permanente."[1283]

[1282] Cf. C. Vogel, *Guerra aos Jesuítas: A Propaganda Antijesuítica do Marquês de Pombal em Portugal e na Europa*, Prefácio de José Eduardo Franco, Trad. do alemão por Cristina Osswald, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017. Veja-se também, para o caso espanhol em concreto, M. García Arenas, *Portugal y España contra los Jesuitas: Las Monarquías Ibéricas y la Compañia de Jesús (1755-1773)*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

[1283] J. E. Franco, *O Mito dos Jesuítas...*, *op. cit.*, vol. I, p. 20. Assim nos clarifica José Eduardo Franco esta classificação: "Originário, porque remonta à génese da *Societas Iesu*, começada a constituir-se na década de 30 do século XVI e aprovada pelo Papa Paulo III em 1540; universal, porque assistimos à sua manifestação em todos os cenários onde os Jesuítas desenvolvem uma ação mais ou menos consistente, com visibilidade e impacto social; e quase permanente, porque o antijesuitismo acompanha de forma significativamente fiel a afirmação desta ordem religiosa nos diferentes espaços nacionais, suscitando do outro lado o filojesuitismo mais devoto, que contrabalança aquela reacção hostil." *Ibidem*. Na análise aprofundada que Franco apresenta, não deixa este estudioso de ressalvar que anteriormente outras ordens religiosas tinham contado com fortes oposições às suas dinâmicas da parte da Igreja (como foi, por exemplo, o caso das ordens mendicantes aquando do seu nascimento), no entanto, o fenómeno jesuítico acabou por ser alvo de uma oposição mais acérrima: "O que é realmente novo no movimento de constestação aos Jesuítas é a sua expressão, dimensão e persistência, que acabou por erguer em torno destes religiosos, à escala mundial, um verdadeiro mito negativo." *Ibidem*, p. 21. Em sintético e figurativo período, assim nos transmite Eduardo Franco a imagem desta originária e permanente configuração do mito jesuíta: "O mito jesuíta em Portugal, como acontece, aliás, um pouco por toda a Europa, assemelha-se a uma árvore frondosa que desabrochou e cresceu rápida, ostensiva e poderosamente, com todo o seu vigor, no período do absolutismo de feição regalista no século XVIII, perdurando com a sua vasta sombra durante o século XIX e primeiras décadas da centúria passada. Mas a sua enormidade aprofunda as suas raízes até muito antes, até à própria génese da Companhia de Jesus." *Ibidem*, p. 49. Sobre o conceito de "antijesuitismo", consulte-se uma recente e elucidativa síntese em J. E. Franco (dir.), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 1053 ss.

Concentrando as nossas atenções sobre a época pombalina, onde o antijesuitismo alcandorou desde logo foros de militância[1284], vindo a tornar-se, nas palavras de José Eduardo Franco, "um movimento autenticamente ideológico com carácter político, social e religioso e, em última análise, com sedimentação cultural e mental"[1285], a Companhia "denominada de Jesus", tal como a propaganda antijesuítica se encarregou cedo de sublinhar[1286], e os seus membros foram constituídos destacados adversários da nação e identificados, de forma ainda mais abrangente, como inimigos de todo o género humano. No conjunto da literatura antijesuítica que configurou o mito na época pombalina, em especial nos documentos considerados estruturantes para essa construção ideológica, como sendo a *Relação Abreviada* (1757), os *Erros Ímpios e Sediciosos* (1759), a *Dedução Cronológica e Analítica* (1767-1768), o *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* (1771), ou o Regimento Pombalino da Inquisição (1774)[1287], os Jesuítas são identificados como

---

[1284] O antijesuitismo haveria de desdobrar as suas longas raízes através da História, até à contemporaneidade, numa visão negativa sistemática sobre o *outro*. Cf. *idem*, "A visão do *outro* na literatura antijesuítica em Portugal: De Pombal à Primeira República", *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 12, 2000, pp. 121-142. Assim, o consulado pombalino desenvolveu e projetou em Portugal esse verdadeiro "mito negro" para lá da sua ação, fomentando, de acordo com José Eduardo Franco, "uma cultura e uma mentalidade antijesuíticas que perduraram no tempo, recriando-se e potenciando-se pelos seus mais inesperados herdeiros, as elites liberais, maçónicas, republicanas, socialistas, positivistas e livre-pensadoras dos séculos XIX e XX. Nestes viveiros fecundos, o mito jesuítico de matriz pombalina remanesceu, enriquecendo-se através da acção e da pena de figuras políticas e literárias que elegeram os Jesuítas como o o seu inimigo de recurso preferencial para os seus combates ideológicos, ergendo Pombal como o herói-modelo, o inspirador, o áugure das suas modernas campanhas." *Idem*, *O Mito dos Jesuítas...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 22-23.

[1285] *Ibidem*, p. 21.

[1286] Assinala José Eduardo Franco este estratagema atribuído aos Jesuítas da seguinte forma: "A Companhia de Jesus é uma instituição do mundo ctónico e críptico, marcada com a sina das trevas e pelo destino do mal. Mas bem disfarçada sob o nome santo que ousa encimar – o nome de Jesus. Daí que a literatura pombalina sempre que nomeia esta Ordem tem o cuidado sistemático de referir 'Companhia, denominada de Jesus', que, quer dizer, auto-denominada de Jesus ou que se arroga ilegitimamente de tal nome. Isto para evidenciar a impropriedade de tal aplicação nominal – uma entidade demoníaca designada por um nome santíssimo." *idem*, "A visão do *outro*...", *loc. cit.*, p. 135.

[1287] Cf. *Relaçaõ Abbreviada Da Republica, Que Os Religiosos Jesuitas Das Provincias De Portugal, E Hespanha, Estabeleceraõ nos Dominios Ultramarinos das Duas Monarquias, E da Guerra, que Nelles tem Movido, e Sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portuguezes.*, s.l.: s.n., 1757; *Erros Impios, e Sediciosos, Que Os Religiosos Da Companhia de Jesus Ensinaraõ aos Reos, que Foraõ Justiçados, e Pertenderaõ Espalhar nos Póvos destes Reynos.*, Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor

a origem de todo o mal surgido no seio da nação e de toda a decadência a que chegara Portugal no séc. XVIII[1288].

Numa linguagem panfletária, pejorativa, até mesmo irracional, tendo em conta que se trata de obras escritas em contexto formal e oficial, por altos dignitários ligados ao poder em exercício, mas que atingem não raro o limiar da polidez e ultrapassam-no, estes textos reservam para os membros da Companhia de Jesus os piores qualificativos, colocando-os ao mesmo tempo à margem da humanidade. Aos Jesuítas são atribuídos todos os males que atravessam a sociedade da época, originários desde que a Companhia entrara em Portugal em 1540 e instituíra o seu magistério, em especial a partir das Universidades de Coimbra e de Évora, mas também junto da Corte. A sua maléfica influência fazia-se já sentir também não só na Metrópole, mas nos territórios do Ultramar, em especial nas terras brasílicas, onde dominavam à época vastos territórios e povos, por via das famosas *reduções*[1289]. Os Jesuítas eram vistos como "um estado dentro do estado"[1290] pela influência que man-

---

do Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca, [1759]; J. S. Sylva, *Dedução Chronologica, E Analytica*, 3 vols., Lisboa: Na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767-1768; M. Pombal, Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico...*, *op. cit.*; *Regimento do Cardeal da Cunha (1774)*, *in* J. E. Franco, P. Assunção, *Metamorfoses de um Polvo: (Todos os) Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séculos XVI–XVIII)*, Lisboa: Prefácio, 2006, pp. 419 ss.

[1288] As obras que aqui elencamos seguem o roteiro proposto por José Eduardo Franco, que identificou estes títulos como as obras fundadoras da configuração do mito jesuíta, pelo seguinte ponto de vista: "Cinco obras que consideramos como sendo os catecismos antijesuíticos pombalinos, dado o seu significado programático, a condensação dos argumentos, a sua definição de um estilo discursivo, a sua assunção como referência inspiradora, a sua divulgação nacional e internacional, e a sua recepção e impacte na cultura portuguesa do tempo e da posteridade. Estas, no plano da filosofia político-religiosa, da eclesiologia, da praxis económica e social, da configuração jurídica das instituições, da teoria e prática moral e no plano das metodologias e concepções pedagógicas, dão forma e operam a fundação pombalina da imagem mitificada da Companhia de Jesus. Nelas é patenteada e feita a arquitectura das razões do combate governamental desenvolvido contra esta ordem religiosa que é apresentada sempre como detentora de um poder hiperbolizado, mesmo sobre-humano, situado no lado negro e conspirador da história. Todas elas são perpassadas pela obsessão antijesuítica que constitui os Jesuítas e o jesuitismo como o Inimigo por excelência e a causalidade diabólica dos males do país." J. E. Franco, *O Mito...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 475. Veja-se também este mesmo tema reportado anteriormente em *idem*, "Os catecismos jesuíticos pombalinos: As obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal", *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, ano IV, 2005, n.º 7/8, pp. 247-268.

[1289] Para um breve relance historiográfico sobre as reduções, veja-se T. M. Lima, "Reduções jesuítico-guaranis: Nos 400 anos de uma aventura feliz mas de final trágico", *Brotéria*, 171, 2010, pp. 423-433. Veja-se também sobre o tema J. E. Franco, *O Mito dos Jesuítas...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 394 ss.

[1290] A. H. O. Marques, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. II, p. 321.

tinham junto da alta aristocracia e, de um modo geral, dos estratos mais elevados da sociedade, exercendo influências consideradas perniciosas, nomeadamente no quadro político-religioso[1291]. A moral jesuítica era igualmente encarada como maléfica, porque assente na doutrina do probabilismo, bem como promovendo no campo da política o direito de resistência e, em última instância, o regicídio[1292]. Para os seus contraditores, os membros da Companhia eram, afinal, monarcómanos, vistos como dissimulados[1293], obscuros[1294],

---

[1291] José Eduardo Franco elucida-nos acerca do modo sobrenatural com que eram encarados os Jesuítas: "A literatura antijesuítica em geral, como a pombalina em particular, demoniza autenticamente este poder e atribui-lhe consequentemente capacidades sobrehumanas. Os Jesuítas são vistos como estando possuídos do maligno, ou mesmo a sua encarnação. Para alguns são o próprio Anticristo ou os seus precursores. São, assim, o lado negativo do sagrado, o reverso do poder divino benfazejo, a antítese do poder do Estado. A *Societas Iesu* é o reverso do Estado porque a antinomia do progresso, da ordem, da verdade, da sã moral, da autêntica relação de vassalagem, caracterizada pela versão sã da autoridade." J. E. Franco, "A visão do *outro*...", *loc. cit.*, p. 135.

[1292] Juan de Mariana (ou João de Mariana, como surge referenciado na *Dedução Cronológica* e em outros escritos da época) foi um teólogo jesuíta espanhol que defendeu abertamente o direito de resistência contra o poder régio considerado tirano. O seu tratado *De Rege et Regis Institutione* (1599) foi queimado publicamente. Mariana foi considerado herege por se levantar neste seu escrito contra a autoridade régia absoluta, que recebia o poder de direito divino, não havendo neste quadro lugar ao questionamento acerca da sua legitimidade. Diretamente contra os argumentos de Mariana escreveu Roussel, no livro intitulado, precisamente, *Anti-Mariana, ou Refutação das Proposições de Mariana* (1610). Também Roberto Belarmino (*Tractatus De Potestate Sumi Pontificis*) ou Buchanon, foram dois dos mais destacados "monarcómanos" (designa-se por "monarcómanos" esse conjunto de autores que, entre os sécs. XVI e XVII, defenderam o direito de resistência sobre o poder régio, com apelo ao regicídio), fundamentando de algum modo o pensamento e a ação jesuíticos, os quais surgem igualmente referenciados na *Dedução Cronológica* em diversos passos. Cf., *e.g.*, em referência direta a este assunto, *Deducção Chronologica...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 381-382. Sobre o tema do direito de resistência ativa, veja-se, P. Calafate, *Da Origem Popular do Poder...*, *op. cit.*, pp. 153 ss.

[1293] Sobre a arte da dissimulação jesuítica, assim nos dá conta a *Dedução Cronológica*: "Não ha pessoa alguma medianamente instruída nas *Artes Jesuiticas*, que não saiba, que huma das chamadas *Santas Traças*, de que elles desde os seus principios até agora usáraõ neste Reyno por hum systema seguido, para enganarem as Gentes; consistio em simulações, e disfarces de pessoas, as quaes sendo na realidade humas, parecesse que erão outras diversas do que representavão as suas apparencias debaixo da capa de virtude; como se esta pudesse nunca tomar a natureza, e o caracter do fingimento, e da simulação, que somente são proprios da impostura sempre abominável." *Deducção Chronologica..., op. cit.*, vol. 1, pp. 95-96.

[1294] Os Jesuítas configuraram o mito negro da época das Luzes, o lado sombrio que era necessário erradicar. Tal como José Eduardo Franco aponta, a reforma pombalina visada em grande medida contra o legado jesuítico seria em grande medida uma *depuração*: "As reformas pombalinas, especialmente nos sectores pedagógico, cultural e religioso, apresentam-se, na sua retórica ideológica do mito jesuíta, como uma

"Inimigos communs do Genero Humano"[1295], e mesmo considerados como desumanos, por transgredirem todos os direitos:

> "Sendo pois esta mutua, e reciproca independencia, do Sacerdocio, e do Imperio, para se dar a Deos o que he de Deos, e a Cesar o que he de Cesar; e os sagrados Direitos della universalmente observados pelas Leis, e costumes de todas as Nações Orthodoxas: sendo, digo, aquelle Direito, e aquelle costume, o mesmo Direito, e o mesmo costume deste Reino de Portugal, estabelecido, e observado por tantas, e tão sucessivas Leis, e por tantos, e tão irrefragáveis monumentos, quantos são os que vão compilados em toda a Demonstração sexta desta Deducção; e sendo os referidos, Direito, e costume, tão inabdicaveis por sua natureza, como tambem vai concluido pela sétima Demonstração: contra tudo isto prevaleceo o inconsiderado, e dispotico poder dos sobreditos chamados Jesuitas."[1296]

---

espécie de antídoto contra a fantasmagoria criada ficcionalmente em torno dos padres da Companhia de Jesus e imaginada como um manto de conspiração estendido por toda a parte. Assim sendo, na retórica do mesmo mito, que os textos reformistas ajudam também a elaborar e a difundir, reforma quer dizer acima de tudo depuração." J. E. Franco, *O Mito dos Jesuítas...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 573.

[1295] *Deducção Chronologica...*, *op. cit.*, vol. 1, *e.g.*, pp. 280 e 299. Os ecos do antijesuitismo repercutem-se e consolidam-se depois também nos escritos da Real Mesa Censória, por exemplo neste excerto que destacamos: "[...] os denominados Jesuitas, Fabricadores dos Estatutos do anno de 1598, tomáram por base do seu, a todo o Mundo escandaloso, Systema a perniciosa Ethica de Aristoteles, fonte de todas as transgressões moraes, que os sobreditos Jesuitas tem pertendido cohonestar com suas abominaveis opiniões, tendentes a corromper a Religião, depravar os costumes, e perturbar o público socego, como com effeito se tem manifestado pela Moral corrompida, e relaxada, que os mesmos Jesuitas ensináram, e escrevêram por todo o Mundo, plantando e fazendo crescer com conhecido estrago do verdadeiro Christianismo, das consciências dos Fieis, do socego público, e do mesmo Throno Real, o reprovado *Probabilismo, a Simonia real, e confidencial, a Blasfemia, o Sacrilegio, a Magia, a Astrologia judiciaria, a Irreligiao, a Idolatria, a Impudicicia, a Obscenidade, o Perjurio, a Injustiça, o Furto, o Homicidio, o Regicidio, o Parricidio, o Suicidio, a Relaxação do Sigillo Sacramental,* e outros erros, e peccados, aos quaes abre huma porta franca a reprovada Moral Jesuitica maquinada, e dolosamente estabelecida sobre o Scepticismo Aristotelico, que arruina os fundamentos das Virtudes Christans, e franquea hum caminho largo, e ao parecer especioso, a todos os vicios, e abominações [...]." *Edital da Real Mesa Censoria*, [Lisboa]: Na Regia Officina Typographica, [12 de dezembro] 1771, p. 2.

[1296] *Deducção Chronologica...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 36. Havia que combater os monarcómanos e os seus sequazes, encarnados nos membros da Companhia de Jesus, uma vez que os princípios que defendiam não se coadunavam nem com a Lei Natural, nem com os princípios políticos, nem sagrados: "[...] convencendo com igual evidencia pela Lei Natural, pelos Principios Politicos, e pela auto-

> "Peste, digo, a qual deo outro funestíssimo, e significantíssimo sinal do muito, que a Divina Justiça se havia dado por ofendida com as desobediências notórias, e com as ingratidões, e aggravos igualmente públicos, em que aquelles impios, e deshumanos Directores havião precipitado aquella tenra Magestade, com tantas transgressões de todos os Direitos, Divino, Natural, e das Gentes; e com hum tão universal escandalo de toda a Europa; como autenticamente se conclue pelos factos, que deixo referidos; [...]."[1297]

De acordo com a propaganda antijesuítica pombalina, muitos dos membros da Companhia de Jesus mereciam especial atenção pelas piores razões, uma vez que eram feitos exemplos acabados das maquinações daquele sinédrio, tais como o Pe. António Vieira, ou o Pe. Gabriel Malagrida, que os escritos da época não se abstiveram de o cognominar de "Monstro"[1298] e contra ele mover uma autêntica campanha de ódio que culminaria com a sentença e famosa execução do mesmo em praça pública, no ano de 1761.

---

ridade das Letras Sagradas, que nunca foi licito aos Vassallos tomarem armas para resistirem aos seus Reys, nem acusarem-nos de tyrannos, e violentos para serem depostos [...]." *Deducção Chronologica...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 380. Entre outros, são referenciados autores como Grócio, Pufendorf, Bossuet, ou Heinécio, que se apresentaram contra o direito de resistência dos povos aos seus reis.

[1297] *Ibidem*, p. 61.

[1298] Da *Dedução Cronológica* destacamos a caracterização de Malagrida pelo discurso antijesuítico: "Porém ainda depois de haverem sido expulsos os mesmos Regulares, manifestou tão visivelmente a Providencia, que a Graça Divina os havia abandonado; que ao mesmo tempo, em que por huma parte aquelles, que tinhão sahido destes Reynos, estavão vomitando contra elles calumnias verbaes, e escritas nos muitos agregados de imposturas, com que derão que fazer aos prélos, que se quizerão infamar com aquelas mal sazonadas producções; tomando por principal assumpto, para declamarem (ao longe fóra de Portugal) o seu intitulado *Santo Gabriel Malagrida*; pela outra parte estava este Monstro compondo, e escrevendo pela sua própria letra, para os desmentir, dentro no carcere da sua reclusão os dous abomináveis Livros, que fizeram remeter o mesmo *Malagrida* ao Tribunal do Santo Officio da Inquisição, que nestes Reynos, e seus Dominios, he o competente para qualificar as Proposições, que são contrarias á Fé, e á Religião, com o concurso dos Ordinarios Diecesanos." *Ibidem*, pp. 558-559.

5.2. Cortar o mal pela raiz em benefício dos homens (e do regalismo)

Onde força não há, Direito *se perde.* ADÁGIO POPULAR[1299]

A 3 de setembro de 1759 exarava-se a lei de expulsão dos Jesuítas de Portugal[1300]. Pretendia esta lei (que ficaria para os anais da história nacional como um dos mais emblemáticos documentos do reinado josefino) extirpar de forma permanente, de Portugal, a presença daquele "sinédrio jesuítico" que desde o séc. XVI funcionara como a raiz de toda a decadência[1301]. De acordo com José Eduardo Franco, as razões apresentadas para essa expulsão encontram-se no foro sentimental, mas também, analisado a fundo o período histórico e as motivações pombalinas, em grande medida no foro económico e ideológico-político[1302].

[1299] R. Bluteau, *Vocabulario...*, *op. cit.*, [vol. 3 | D-E], p. 238.

[1300] Cf. "Ley porque Vossa Magestade he servido exterminar, proscrever, e mandar expulsar dos seus Reinos, e Dominios os Regulares da Companhia denominada de JESU, e prohibir que com elles se tenha qualquer comunicaçaõ verbal ou por escrito; pelos justíssimos, e urgentíssimos motivos, assima declarados, e debaixo das penas nella estabelecidas.", *Collecçaõ das Leis...*, *op. cit.*, t. I.

[1301] Sobre a ideia de "decadência" em aposição àquela de "progresso", assim nos matiza Joel Serrão: "As dificuldades intrínsecas do conceito de *decadência*, referido à história ainda em curso de dado povo, provêm das implicações de vária ordem que nele se contêm. Se, na peugada de Lalande, a definirmos como 'sequência de transformações em sentido inverso das que constituem o progresso' [...], seremos colocados imediatamente, ante os embaraços suscitados pela noção de progresso, sem a qual a ideia de decadência não alcança sentido algum. Com efeito, só se torna legítimo afirmar que *algo decai* após se ter postulado previamente em que consiste o subir, ou progredir para dada meta, justificada pelos valores que ela representa ou se lhe atribuem. Isto vem a significar, afinal, que qualquer ideologia respeitante à decadência de um povo ou de uma civilização assenta directamente na perspectiva cultural e social de quem a formula e, em última instância, num confessado ou tão-só implícito conjunto de fins de fundamentação e de teor metafísicos." J. Serrão, "Esta palavra *decadência*...", *Temas de Cultura Portuguesa*, *op. cit.*, p. 11.

[1302] Assim nos refere o especialista em estudos jesuítas sobre este ponto: "Os motivos que estão na base de tão contundente hostilidade não se podem reduzir a uma questão meramente pessoal, particularmente pelo facto de os Jesuítas terem colocado em questão interesses do próprio Marquês e poderem vir a perigar a sua permanência e ascensão na hierarquia do poder do Estado. Estes são os motivos sentimentais que não deixam de ser importantes e bastante mobilizadores. Mas há outros que justificam e escondem estes no plano da doutrina escrita e da campanha de desacreditação: as razões económicas e ideológico-políticas." Cf. J. E. Franco, "A visão do *outro*...", *loc. cit.*, p. 130. Para as razões económicas, Franco recorda a questão das reduções do Paraguai e das missões jesuítas no Brasil, que confrontavam diretamente os interesses da Coroa e de particulares nesses territórios.

Contra o "Synedrio Jesuitico"[1303] tornava-se ponderoso tomar as medidas necessárias para que se resguardasse o género humano daquela perniciosa e universal maquinação, que havia semeado por toda a parte, muito pela via do medo, as trevas e a ignorância[1304], ao mesmo tempo que se tornava fundamental reavaliar, no quadro político-religioso, o sentido da relação entre o Sacerdócio e o Império.

Nas trevas e "em huma crassissima, e brutal ignorancia"[1305] havia também a Companhia mantido os domínios ultramarinos, por um lado retirando aos seus autóctones todos os direitos, por outro usurpando os direitos da Coroa sobre esses mesmos territórios. Neste sentido, se por um lado, por exemplo, a *Dedução Cronológica* se refere aos estragos que o "sinédrio jesuítico" havia perpetrado junto daqueles povos, por outro não deixava de conjugar, com este discurso que faz ecoar o espírito humanizante da época, a política centralizadora e regalista que caracterizou o despotismo iluminado, coração político-ideológico do consulado josefino-pombalino. Destacamos um passo em que essa construção discursiva biforme se conjuga, deixando liminarmente expressa a nota da usurpação do poder temporal

---

Para as razões ideológico-políticas, aponta Franco a defesa pelos Jesuítas de um poder moderador perante o poder absoluto dos reis. Este poder moderador era representado pelo povo, que regularia o arbítrio do Príncipe, delegando-lhe também originalmente esse poder. Os Jesuítas defendiam, portanto, que o poder vinha de Deus, não diretamente para o Príncipe, mas pelo povo (*per populum*), podendo também este ser de novo retirado ao Príncipe pelo mesmo povo, por intermédio do poder moderador do povo.

[1303] *E.g.*, *Deducção Chronologica*..., *op. cit.*, vol. 1, *passim*.

[1304] Os Jesuítas foram acusados de disseminarem a ignorância, bloqueando os canais de difusão do conhecimento e da cultura. Assim aponta, por exemplo o seguinte passo da *Dedução Cronológica*, referindo-se ao início do séc. XVII em Portugal e ao reforço da influência jesuítica no reino: "Reduzindo-se em summa o referido Plano Geral dos ditos Jesuitas: 1. A obstuirem todos os ductos, por onde podia passar a comunicação dos Vassallos das duas Coroas ao Commercio dos Japonezes, Chinas, Negros dos Sertões de Africa, e Indios Silvestres dos outros Sertões da America Portugueza, e Hespanhola: 2. A prohibirem a todos os referidos o suo das línguas dos seus respectivos Soberanos, como hum meio o mais efficaz, que se podia inventar para tão diabolico fim: 3. A outra prohibição de Livros, que não fossem os deles Jesuitas, para os conservarem na ignorancia: Ponto, no qual nos vierão a igualar com os ditos Japonezes, Chinas, Negros Africanos, e Indios Americanos, depois que com o mesmo máo fim de nos precipitarem na ignorancia nos introduzirão o seu fatal *Indez Expurgatorio* por Elles fabricado no anno de mil seiscentos e vinte e seis no seu Collegio de Santo Antão desta Cidade de Lisboa." *Deducção Chronologica*..., *op. cit.*, vol. 1, p. 465.

[1305] *Ibidem*, p. 507.

pelo governo jesuítico à Coroa de Portugal, a par do trato desumano ministrado aos povos subjugados:

> "Pela parte do Norte, ou do Maranhão, descubrio logo o Governador, e Capitão General Francisco Xavier de Mendonça Furtado por factos decisivos, que os ditos Regulares seguindo por huma parte o diabólico systema da Consulta, que o seu Visitador *Alexandre Valignano* havia feito, e resoluto na China desde o anno de 1581, para se arrogar a sua Sociedade a usurpação dos Dominios Ultramarinos deste Reyno, pelo reprovado meio de conservar os Habitantes dos ditos Dominios em huma crassíssima, e brutal ignorancia: E executando pela outra parte á risca (no que era útil para os seus interesses) o *Regimento* chamado *das Missões*, que o seu Socio *Manoel Fernandes* fizera estabelecer na figura de Lei; para que ninguém entrasse nas sobreditas chamadas *Missões* do Pará, e Maranhão, debaxo das penas de açoutes, e degredo de Angola: Tinhão quase extinctos os Indios daqueles infelices Estados.
> Isto era: Tratando-os como se fossem bestas de serviço, ou irracionaes, com a negação dos alimentos cozidos, que são necessarios para a vida humana: Obrigando-os a abandonarem as Mulheres, e Filhos, para irem nove mezes do anno, pelo mato dentro colher frutos sylvestres a remotas distancias, para os ditos Regulares comerciarem nelles: Negando-lhes todo o conhecimento; de que tinhão hum Rey, de quem erão Vassallos; e de que havia Homens Civis, que andando vestidos, e calçados, gozavam de mantimentos temperados, e de habitações, commodas e decentes, para se repararem das injurias do tempo: De sorte que alli não havia, nem podia haver ou propagação da Fé, ou comunicação das Gentes, ou administração de Justiça, ou Agricultura, ou Commercio, ou cousa, que fosse útil á Religião, ao Reyno, aos mesmos Estados, e seus Habitantes; ou ainda á conservação da humanidade daqueles infelices Vassallos da Coroa de Portugal."[1306]

A política josefina, sob a direção ministerial de Sebastião José de Carvalho e Melo, haveria de combater nas terras brasílicas aquele governo da Companhia apontado como indevido, apresentando-se como restauradora da Justiça e da Real Autoridade sobre os povos e gentes autóctones, por um lado sob o aspecto político-

[1306] *Ibidem*, pp. 506-507.

-económico, por outro para a reparação do aspecto moral, que o domínio jesuítico havia pervertido, contra "todos os Direitos":

> "E pela outra parte em fim occorreo o mesmo Senhor efficazmente aos estragos moraes, que os ditos Regulares tinhão feito naqueles Estados: Isto he: 1. Usurpando a liberdade dos Indios, que erão livres por todos os Direitos: sem que lhes servissem de embaraço as fulminadas Bullas dos Santos Padres, Alexandre VI, Paulo III, Clemente VIII, e Benedicto XIV; nem tão pouco as Leis Regias das duas Monarquias: 2. Usurpando a propriedade dos bens dos mesmos Indios contra os Direitos, Natural e Divino; e contra as Bullas, e Leis assima indicadas: 3. Usurpando a perpetua cura das Paroquias dos mesmos Indios, tambem contra Bullas terminantes, e Direito expresso: 4. Usurpando o Governo Temporal dos mesmos Indios com outras iguais transgressões dos Canones da Igreja, Bullas dos Summos Pontifices Romanos, e Leis de ambas as duas Monarquias: 5. E usurpando em fim o Commercio Terrestre, e Maritimo dos frutos sylvestres dos mesmos Indios, e de todos os Territorios por elles habitados."[1307]

Para a construção josefina-pombalina do poder[1308], a Companhia de Jesus configurou-se como um dos inimigos a combater. Em conjunto com outros adversários encontrados no quadro da centralização e da concentração do poder régio[1309],

---

[1307] *Ibidem*, p. 508.

[1308] Cf. I. Banond, "O josefismo (1750-1777)", *História das Ideias Políticas*, *op. cit.*, pp. 218 ss.

[1309] Entre os diversos adversários e correntes combatidos pelo poder régio contava-se também, por exemplo, a Jacobeia, que, sob o prisma do despotismo iluminado, se mostrava de carácter anti-iluminista e anti-racionalista. Aproxima a Real Mesa Censória a Jacobeia em certo ponto aos *Quakers*, denunciando a sua postura herética, "pois, conforme a explicação da Maxima trigesima, sam os Jacobeos os unicos, que na Igreja fazem as suas vezes, e por isso sam os unicos discipulos, e imitadores de Christo, como todo o Mundo sabe que de si estam dizendo os Quakers." *Juizo Decisivo Que A Real Meza Censoria Com o Pleno Concurso De Todos os Deputados E Assistencia Do Procurador Da Coroa Estabeleceo De Uniforme Acordo Nas Repetidas Sessões, Que Nella Se Tiveram Em Execução Do Decreto De 18 De Janeiro De 1769 Em Que Sua Magestade Mandou Ver, E Consultar O Livro Intitulado* Theses, Maximas, Exercicios, E Observancias Espirituaes Da Jacobea., Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1769, p. 23.
Sobre a Jacobeia em Portugal, veja-se, *e.g.*, E. M. L. Costa, "A Jacobeia: Achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista", *Arquipélago | História*, 2.ª série, XIV-XV, 2010-2011, pp. 31-48. Sobre o Sigilismo, cf. A. Pereira da Silva, "Sigilismo", *in* C. M.

a ação jesuítica foi vigorosamente colocada em causa, realçando-se como um dos principais motivos dessa censura da parte do poder do Estado o prejuízo que advinha para a governação da Metrópole e territórios ultramarinos, quer em termos político-económicos, quer no âmbito da educação, da moral e das mentalidades.

No cerne da problemática encontra lugar preponderante a questão do poder[1310]. A época pombalina representa-se em grande medida pela sobrelevação do poder temporal face ao poder espiritual, no quadro da afirmação do despotismo iluminado, forma de governo que combina a monarquia absoluta e o racionalismo iluminista, caracterizado, como nos sintetizam Francisco Senra Coelho e Alberto Martins, "pela criação de um Estado secular, apesar de católico, liberto da pressão ultramontana em questões de jurisdição e soberano face ao poder pontifício, no qual a Igreja e o clero estão subordinados ao poder da Coroa, não interferindo no poder temporal do rei."[1311] A centralização do poder na figura do rei, a eliminação sistemática de toda a oposição a esta centralização, a afirmação do direito divino caracterizaram esta época, que foi de disputa permanente entre diversas correntes de afirmação de poderes.

Em alternativa à doutrina que postulava a conjugação entre o Sacerdócio e o Império, a teorização josefina-pombalina colocava em causa a superioridade do poder espiritual para questões temporais. Neste sentido, a expulsão dos Jesuítas materializa uma afronta do poder temporal ao poder espiritual, com vista à afirmação categórica do despotismo. Nesta afronta, punha-se em marcha a recusa sistemática às correntes consideradas adversárias do espírito absolutista em implementação, que, na verdade, coincidiam, em grande medida, com as correntes de pensamento e ação dos Inacianos. Ao combater-se os excessos de uma teocracia papal, combatia-se ao mesmo tempo o curialismo romano, e, por associação, o jesuitismo (e as diversas correntes de pensamento que lhe estavam estreitamente associadas,

---

Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. IV, Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, pp. 233 ss.

[1310] Cf. A. Leite, "A ideologia pombalina...", *loc. cit.*, pp. 27-54.

[1311] F. S. Coelho, A. Martins, "D. Frei Manuel do Cenáculo e o pensamento iluminista", *Brotéria*, 178, 3, março 2014, p. 244. Sobre o despotismo esclarecido, veja-se também E. Lousse, "Absolutisme, Droit Divin, Despotisme Éclairé", Sep. de *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, Band 16, 1958, pp. 91-106; B. Köpeczi *et alii* (ed.), *L'Absolutisme Éclairé*, Paris-Budapest: CNRS/Akadémiai Kiadó, 1985.

como, por exemplo, o aristotelismo[1312], ou o probabilismo[1313]). Por sua vez, a emergência do despotismo sustentou-se na afirmação do regalismo[1314], que em Portugal haveria de beber em grande medida no febronianismo (complementado nos seus matizes episcopalistas e conciliaristas), no galicanismo e no jansenismo[1315]. Na verdade, se por um lado a ação pombalina procedeu a um renovar sistemático das estruturas sociais, possibilitando, pelo menos na letra da lei, a eliminação de diversos obstáculos que bloqueavam um tratamento mais igualitário entre os homens em sociedade, por outro lado combateu com todas as forças a Companhia de Jesus e com ela as mais diversas correntes de pensamento político a que de alguma forma estavam associados os Jesuítas e que constituíam as afrontas graves à centralização do Estado desejada pela governação pombalina.

[1312] Cf. P. C. Carreira, *O Mentor Remoto da Crise em Portugal: A Receção de Aristóteles no Século XVIII*, Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na especialidade de Filosofia em Portugal, Lisboa: FLUL, 2019.

[1313] A doutrina do probabilismo de que os Jesuítas eram acusados consistia em tentar-se chegar a um universal por via de um particular, ou seja, justificar-se-ia assim, no quadro teológico-moral, uma opção tomada contra o entendimento humano geral, mas que permitia uma ação conducente a um fim bom, não justificado pelos meios, mas a garantir a liberdade humana. Cf. *ibidem*, pp. 325 ss.

[1314] De acordo com Zília Osório de Castro, "O regalismo pombalino caracteriza-se pelo seu carácter doutrinário, decorrente de uma teoria específica de poder, sacralizadora da soberania e identificadora do seu âmbito de jurisdição. Define-se, assim, a plenitude do poder régio face ao poder papal e eclesiástico pela denúncia da ilegitimidade da jurisdição temporal de ambos e, ao mesmo tempo, apoia-se a reforma da Igreja, como coadjuvante no processo de tornar efectiva essa mesma jurisdição. O episcopalismo e o conciliarismo, ao descentralizarem o governo da Igreja, enfraqueceram o poder papal e contribuíram para a submissão política das hierarquias eclesiásticas nacionais nas suas temporalidades e, tendencialmente, para além delas. Serviram, pois, de forma indirecta, o poder régio." Z. O. Castro, "Antecedentes do regalismo pombalino: O Padre José Clemente", *in* AA.VV, *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. 1, Porto: FLUP, 2001, p. 323. Sobre o regalismo em Portugal, veja-se ainda, por todos, *idem*, "O Regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo", *Cultura: História e Filosofia*, vol. VI, 1987, pp. 357-411.

[1315] Cf. C. Santos, *Jansenismo e Antijansenismo nos Finais do Antigo Regime*, Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2011. A doutrina de Jansénio (ou jansenismo) era uma interpretação da doutrina augustiniana, e refutava a liberdade humana, colocando em causa a questão da graça extensível a todos.

5.3. Jesuítas e Universalidade

> *Universalidade: Se Deus está presente em toda a realidade e em todas as pessoas, somos convidados a servir quem quer que seja, onde quer que seja, acolhendo sem discriminar. Olhando ao concreto, deve procurar-se em cada momento o que é mais urgente, necessário e toca um número mais significativo de pessoas.*
>
> *Justiça: Sendo criada à imagem de Deus, cada pessoa deve ser respeitada na sua dignidade. Só num mundo em que haja justiça é que esse respeito será possível. A Fé em Deus implica olhar e cuidar de toda a criação e de todas as criaturas, comprometendo-se com a justiça.*
> ESPIRITUALIDADE INACIANA[1316]

Ontem como hoje, a Companhia de Jesus inscreve na sua missão a dignificação do ser humano, pelas atividades que desenvolve em torno da educação, da cultura, da assistência aos mais necessitados no quadro das sociedades de todo o globo. Desde um Pe. António Vieira defensor dos índios e paladino da igualdade, passando pela cosmovisão humanizante de Teilhard de Chardin[1317], até Pedro Arrupe, visionário defensor dos direitos humanos logo à saída do Concílio Vaticano II[1318], é possível apontar no percurso desta "ordem de vocação e acção universalizante"[1319] diversos aspectos que testemunham as linhas de força orientadoras da espiritualidade deste instituto religioso fundado em 1540, e que o tornam, em conjunto com inúmeras

---

[1316] Universalidade e Justiça são dois dos seis pontos orientadores da espiritualidade inaciana. Os restantes quatro são Bondade, Discernimento, *Magis* e Reconciliação. Um sumário dos mesmos apresentado no portal jesuíta Ponto SJ, em https://pontosj.pt/jesuitas/espiritualidade-inaciana/, de onde destacamos a presente epígrafe.

[1317] Para um preliminar entendimento sobre o pensamento avançado de Teilhard de Chardin, leiam-se, com proveito, os seguintes artigos: L. Archer, "Teilhard de Chardin: Cientista e crente", *Brotéria*, vol. 112, n.os 5-6, maio/junho 1981, pp. 483-501; M. Antunes, "Teilhard de Chardin, dez anos depois", *Brotéria*, vol. LXXX, n.º 4, abril 1965, pp. 451-460.

[1318] Achamos por bem referenciar que, pela sua dedicação à causa dos direitos humanos, Pedro Arrupe (1907-1991) foi precisamente escolhido como patrono do Instituto de Derechos Humanos – Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Deusto, Bilbao (Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe), cidade natal deste jesuíta.

[1319] J. E. Franco, *O Mito dos Jesuítas...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 28.

outras ordens e instituições religiosas, um apoio fundamental à sociedade civil no que toca à defesa da dignidade da pessoa humana e à prossecução de uma via aberta para a defesa dos direitos humanos à escala mundial. No entanto, este reconhecimento manifesto do papel desempenhado pelos Jesuítas (bem como pelos outros institutos religiosos) no apoio ao desenvolvimento humano pela via da defesa dos mais elementares direitos é relativamente recente. No caso particular de Portugal, esse reconhecimento apenas se dá verdadeiramente após a identificação de "dois factos incontroversos", de acordo com Luís Machado de Abreu e José Edurado Franco, assim definidos: "[...] a presença antiquíssima e contínua das ordens na vida nacional, e a sua rejeição violenta e radical nos contextos revolucionários de implantação da Monarquia Constitucional e da República."[1320]

Durante longo tempo, o anticongreganismo e o anticlericalismo vigentes combateram em aceso conflito as instituições religiosas e a sua ação. Por sua vez a Igreja manifestava de igual modo oposição militante às correntes materialistas e positivistas. Desta contenda, que atravessou décadas e que manteve Estado e Igreja de costas voltadas, com todas as consequências que deste conflito resultaram (perseguições, liquidações...), haveria de brotar um tempo novo, de reconciliação entre os poderes temporal e espiritual, de tolerância e de diálogo, pela afirmação da laicidade, pacificando as relações políticas entre as duas esferas, também em defesa de uma sociedade mais respeitadora das liberdades fundamentais, entre as quais a liberdade religiosa.

Importante semente para o anticlericalismo tinha nascido no úbere terreno ideológico-político do reinado josefino, através da mão reformadora de Sebastião José de Carvalho e Melo. O já referenciado decreto de 3 de setembro de 1759 firmava-se como um marco legislativo de larga repercussão prática e propagandística. Com este articulado legal era expulsa *de lege* e *de facto* a Companhia de Jesus de Portugal, provocando uma imediata influência além-fronteiras, que se saldou na repercussão desta mesma medida em outros países e, por último, a coroar a reação antijesuítica radical, a extinção da Ordem pelo Papa Clemente XIV, a 21 de julho de 1773, pelo famoso breve *Dominus ac Redemptor*. A liquidação total de uma instituição religiosa da dimensão da Companhia funcionou, assim, como uma punição exemplar, que, no esteio de uma crítica anticongreganista em crescendo, em

---

[1320] L. M. Abreu, J. E. Franco, "Introdução", in *idem* (coords.), *Ordens e Congregações Religiosas no Contexto da I República*, Lisboa: Gradiva, 2010, p. 9.

especial desde a rutura da *respublica christiana*, ganhava agora novo elã, vindo a alimentar a crítica liberal e depois republicana à influência da Igreja, e atingindo, como sabemos, contornos extremos com a emergência do anticlericalismo militante de finais do séc. XIX e princípios do séc. XX[1321].

A Companhia de Jesus assim se haveria de tornar o bode expiatório de todas as desgraças de que Portugal padecia há longo tempo, num cenário de *complot* político[1322] engendrado com vista à afirmação de um estado regalista pelo consulado josefino-pombalino, sob o espírito do despotismo iluminado. Mais do que um estado dentro do Estado, mais do que a principal causa da decadência nacional na linha do tempo desde a sua fundação, mais do que o pomo da desestabilização dos territórios ultramarinos, quer em termos políticos e económicos, quer em termos religiosos e culturais, a Companhia, denominada de Jesus, manifestava-se, na verdade, como a corruptora de todo o género humano, implantando junto do conjunto da humanidade as raízes do mal e da fantasmagoria, para conquistar e dominar espiritual e temporalmente todo o orbe terrestre, com a instalação de "uma nova ordem, assente no universal domínio da *Societas Iesu*"[1323]. Haveria mesmo de ser conside-

---

[1321] Incontornável para o presente tema a recente obra de L. M. Abreu, *Portugal Anticlerical: Uma História do Anticlericalismo*, Pref. José Eduardo Franco, Lisboa: Gradiva, 2019. Complemente-se com *idem*, *Ensaios Anticlericais*, Lisboa: Roma Editora, 2004.

[1322] José Eduardo Franco fala-nos em "mito de conspiração na história do reino de Portugal", sustentado na figuração do jesuíta como o *outro* por excelência, o *outro* inimigo: "Este mito de *complot* produziu uma figuração do jesuíta como o Outro, não um outro de carácter divino, o estrangeiro na acepção normal, mas um Outro como a negação extrema do Nós, como a antítese mais perigosa, o estrangeiro por excelência, alheio a qualquer fidelidade pátria que não seja a fidelidade ao seu instituto supranacional, considerado uma 'máquina' temerária orientada para promover a ruína de todas as nações da Terra." J. E. Franco, *O Mito dos Jesuítas...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 31. Este mito de *complot* haveria de sublimar, de acordo com Franco, a estratégia de *complot*, pelos moldes de discurso que apresenta, no sentido em que, "se é verdade que todo o discurso de *complot* se faz com fins propagandísticos, cumpre salvaguardar que nem toda a propaganda comporta um discurso de *complot*. O *complot* como dispositivo retórico possibilita a construção do inimigo como uma ameaça global, total e inteiramente destituída de sentimento e dignidade humana." *Ibidem*, p. 38.

[1323] *Ibidem*, p. 32. Essa nova ordem assentaria na total inversão da realidade e na negação de todos os valores humanos fundamentais, como nos aponta igualmente Franco: "Tal presença orientar-se-ia para promover a decomposição geral, uma desarmonização e desestruturação de tudo o que em nome do Bem teria sido construído, de modo a instalar o seu poder tirânico, despótico e de opressão do homem, enquanto ser livre e racional. Esta acção maquiavélica, unilateralmente orientada para a conquista do poder, seria impulsionada pela ambição que insaciavelmente habita a ordem ina-

rada mais maligna do que a seita judaica, uma vez que, ao passo que os Judeus, ao determinarem a morte de Cristo, tinham, com este terrível ato, trazido a salvação ao género humano, os Jesuítas incorriam, afinal, na *hybris* de se colocarem no lugar do próprio Cristo, usando o seu nome e abusando da dignidade humana, como assinala José Eduardo Franco, em excerto que destacamos:

> "A morte de Cristo pelos Judeus teve a vantagem, na economia da salvação cristã, de trazer a salvação do género humano. Foi, portanto, um acto mau, mas com consequências soteriológicas que excederam em positividade a maldade operatória daquela acção assassina. Ao passo que os Jesuítas ter-se-iam colocado no lugar de Cristo, apropriando-se satanicamente dos títulos sagrados, com a consequência terrível, teleologicamente entendida, da projecção da ruína da humanidade e da destituição da sua dignidade ontológica."[1324]

A figura do jesuíta mitificada como raiz de todo o mal perdurou longo tempo até ao séc. XX. Com ela prevaleceu também, no entanto, a perspetiva filojesuíta, que não raro, na verdade, atingiu de igual modo laivos exacerbados, num verdadeiro combate apaixonado entre opositores e defensores da Companhia.

Apesar destas perspetivas devedoras de parciais juízos, o cariz universalizante da Companhia de Jesus apresenta-se como manifesto, se se atender ao ideário, ao pensamento e à ação dos seus membros ao longo de toda a história desta instituição religiosa, nos diversos lugares onde se estabeleceram ou por onde passaram. Destaque-se, por exemplo, o carácter de adaptabilidade de inúmeros jesuítas nos lugares de missionação, não obstante as críticas que levantavam por procederem muitas vezes fora do que era considerado ortodoxo para a Igreja (recorde-se o caso famoso dos ritos chineses e malabares[1325]). Por outro lado, recorde-se a conceção, de feição utópica, das célebres reduções da América Ibérica, referidas acima, onde durante longo tempo índios e missionários mantiveram uma pacífica vivência con-

---

ciana." *Ibidem*. Veja-se em especial, nesta fundamental obra de Franco, sobre este ponto, o cap. "A demonização radical dos Jesuítas e do seu 'império universal', pp. 510 ss.

[1324] *Ibidem*, p. 25.

[1325] Cf. *idem*, "Jesuítas e Controvérsias sobre metodologias missionárias: A polémica em torno dos Ritos Malabares e dos Ritos Chineses", *Cadernos ISTA*, n.º 19, 2006, pp. 46-83.

junta, que o célebre Voltaire denominaria "le triomphe de l'humanité"[1326]. De igual modo, o espírito universalista jesuíta pôde ser também largamente apreendido naquela construção vieiriana do Quinto Império, que oferecia a paz e a concórdia fraternal aos povos de todo o mundo[1327].

Sob o espírito jesuíta e por oposição ao governo absoluto dos homens, desde cedo os membros da Companhia defenderam também o direito de resistência aos poderes arbitrários em qualquer parte que estes se manifestassem, ressaltando de alguma forma um emergente direito subjetivo contra a opressão humana, ao mesmo tempo que avançaram de igual modo pela possibilidade do tiranicídio, ainda que este princípio tivesse sido um dos principais pontos em que trabalhou o antijesuitismo, acusando os membros da Companhia de assassinos dos reis e, no limite, do género humano[1328].

Os planos da educação e da cultura coroam uma caracterização universalizante desta instituição sem fronteiras, onde a difusão da cultura e a defesa de uma

---

[1326] Reabilitamos o passo original de Voltaire, no seguinte excerto: "Les conquêtes du Mexique et du Pérou sont des prodiges d'audace; les cruautés qu'on y a exercées, l'extermination entière des habitants de Saint-Domingue et de quelques autres îles, sont des excès d'horreur: mais l'établissement dans le Paraguai par les seuls jésuites espagnols paraît à quelques égards le triomphe de l'humanité; il semble expier les cruautés des premiers conquérants. Les quakers dans l'Amérique septentrionale, et les jésuites dans la méridionale, ont donné um nouveau spectacle au monde. Les primitifs ou quakers ont adouci les mœurs des sauvages voisins de la Pensylvanie; ils les ont instruits seulement par l'example, sans attenter à leur liberte, et ils leur ont procure de nouvelles douceurs de la vie par le commerce. Les jésuites se sont à la vérité servis de la religion pour ôter la liberte aux peuplades du Paraguai: mais ils les ont policées; ils les ont rendus industrieuses, et sont venus à bout de gouverner un vaste pays, comme en Europe on gouvernent un couvent. Il paraît que les primitifs ont été plus justes, et les jésuites plus politiques. Les premiers ont regardé comme um attentat l'idée de soumettre leurs voisins les autres se sont fait une vertu de soumettre des sauvages par l'instruction et par la persuasion." Voltaire, "Essay sur les Moeurs", III, *Oeuvres de Voltaire*, Avec Préfaces, Avertissements, Notes, Etc. Par M. Beuchot, t. XVII, Paris: Chez Lefèvre Librairie, 1829, cap. CLIV, "Du Paraguai", pp. 462-463.

[1327] Cf. J. E. Franco, P. S. Pereira (dir.), *Revisitar Vieira no Século XXI: Cultura, Política e Atualidade*, 2 vols., [Coimbra]: IUC, 2020, esp. parte IV: *Visões do futuro: obra profética*, vol. I, pp. 293 ss.

[1328] Disto nos deu conta, por exemplo, o *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, a partir da "Décima Sétima Atrocidade" patente no "Apêndice ao Capítulo Segundo da Segunda Parte": "Depois de haverem os ditos inimigos comuns conspirado para as ruínas da Religião, da Honra e da Fazenda, só lhes faltava armarem-se também contra a vida humana." M. Pombal, Junta de Providência Literária, *Compêndio Histórico...*, *op. cit.*, p. 433.

educação generalizada, sublimada pelo Pe. Manuel Antunes na célebre expressão "educar o homem todo e todo o homem"[1329], encontram uma das mais empenhadas expressões no seio da Igreja. De resto, desde cedo a Companhia estendeu a sua vasta rede de colégios e universidades, que não conhecia fronteiras, sendo não só implementada, com a máxima expressão e uniformização de métodos e práticas educativas, nos territórios metropolitanos, mas também nas terras ultramarinas, numa rede global, *avant la lettre*, do conhecimento aberto a número significativo de educandos, com vista è edificação de um *homem novo* à luz do ideário inaciano[1330].

[1329] Manuel Antunes, sj, sublinha este enunciado, elaborado inicialmente por Paulo VI, na Carta Encíclica *Populorum Progressio* ("É necessário promover um humanismo total. Que vem ele a ser senão o desenvolvimento integral do homem todo e de todos os homens?", I, 3, 42), e que a obra antunesiana amplia e explica do seguinte modo: "Que é a educação permanente? Arriscando uma síntese, decerto prematura, por envolver os dois termos em todo o seu rigor, diremos que a educação permanente é aquela que concerne 'o homem todo e todo o homem'. | O homem todo: da matriz ao túmulo e em todas as dimensões da sua personalidade realmente humana desde o físico ao mental e englobando o afectivo, o profissional (ou técnico), o científico, o estético, o moral e o religioso. O homem todo é aquele a quem assiste a capacidade de se relacionar com o todo, o único ser da natureza dotado de tal capacidade. O homem todo é um ser a quem foi aberta a possibilidade de apreender o todo, de visar o todo, de 'intencionar' o todo, de 'sentir o todo', de ter horizontes tão largos como o próprio Universo e tão profundos como o próprio Infinito. [...] | Todo o homem: ninguém pode nem deve ser excluído. Não há razões, válidas, nem de idade, nem de sexo, nem de fortuna, nem de condição intrínseca bastante para negarem ao homem esse direito fundamental. Porque ele lhe advém do próprio facto de ser homem, de ele ser homem, de ele fazer parte de um mundo histórico em renovação contínua, de ele ser e dever ser corresponsável pela 'aventura comum' do género humano." *OCPMA*, t. II, pp. 110-111.

[1330] Fernanda Santos, em tese sobre as redes de ensino inacianas, estudou o caso do colégio da Bahia e a aproximação dos seus *curricula* ao modelo europeu, tendo concluído que o sistema de ensino da Companhia se mostrava verdadeiramente universal e atualizado à época. Cf. F. Santos, *O Colégio da Bahia: Uma (Quase) Universidade na América Portuguesa (1556-1763)*, Lisboa: Theya Editores, 2015. Joaquim Veríssimo Serrão refere a penumbra em que permaneceu o fundamental legado cultural e assistencial da Companhia, perante a sistemática e completa liquidação jesuítica, iniciada em Portugal e estendida a toda a Europa: "Mesmo aceitando que os Jesuítas gozavam de especial valimento no campo político, ou que detinham o quase monopólio do ensino colegial e universitário, a soma de erros que lhes foi assacada não corresponde à verdade histórica e deixa na sombra os benefícios resultantes da sua actuação na assistência e na cultura." J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 52.

5.4. Temer franceses e espanhóis

Em nome de benta hora!/ Ver Franceses nem pintados;/ São homens atraiçoados,/ Uns por dentro outros por fora/ Tudo foi de voz em fora/ Desde que esta gente entrou; [...]. JOSÉ DANIEL RODRIGUES DA COSTA[1331]

A construção da identidade, seja de um estado, de uma nação, de um povo, de um indivíduo, faz-se por aproximação ao *outro*, chegado, ou distante, mas suscetível de comparação. Arthur Rimbaud ilustraria de forma eloquente esta afinidade identitária com a célebre expressão "Je *est* un autre."[1332] No entanto, este movimento de aproximação e comparação pode resultar não apenas numa dinâmica positiva de aceitação, emulação, apropriação, mas também de recusa, submissão identitária, pela parte do indivíduo, grupo, povo ou nação que entra de alguma forma em contacto com aquele que considera o seu *outro*[1333].

O espírito português não foi exceção a estas regras e, pela sua longa história, coleciona um catálogo considerável de povos e nações com quem contactou, mais próximos ou mais distantes, os quais introduziram indelevelmente no seu percurso, fosse de forma mais ligeira, ou com fundas e tantas vezes dramáticas marcas, as características que fazem hoje a identidade nacional e a sua cultura.

O carácter identitário português[1334] bebeu em diversas influências de povos e nações que com ele se cruzaram. Deste comércio de identidades resultaram, dialeticamente, posições filo-identitárias, as quais não deixaram de se conjugar em permanência com correntes de exacerbado pendor *anti*[1335].

Desde a fundação da nacionalidade, desenvolveram-se não raro correntes de sentimento sobre o *outro* como estrangeiro, aquele que se encontra do lado de lá do *nós* enquanto grupo identitário. De facto, como recentemente comprovou Cris-

---

[1331] José Daniel Rodrigues da Costa, "Proteção à Francesa", *apud* J. Medina (dir), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 69.

[1332] Rimbaud, "Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871", *Oeuvres Complètes*, Éd. André Guyaux avec la collaboration d'Aurelia Cervoni, Paris: Pléiade, 2009, pp. 343-344.

[1333] Cf., *e.g.*, T. Todorov, *Nous et les Autres...*, *op. cit.*

[1334] Cf. J. Medina, *Portuguesismo(s)...*, *op. cit.*

[1335] Cf. J. E. Franco (dir.), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*; A. Araújo, J. E. Franco (coords.), *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2009.

tiana Lucas Silva[1336], o entendimento do *outro* enquanto estrangeiro no quadro da cultura portuguesa concretizou-se na longa linha do tempo numa "dinâmica de confronto" que subsidiou de forma terminante a construção de uma identidade nacional, não só pela identificação do estrangeiro dito *endógeno* (judeu, maçon, jesuíta, comunista), mas também, com grande peso, pela identificação do estrangeiro *exógeno*. Dentro desta identificação do estrangeiro dito exógeno incluem-se o castelhano e o francês, que aqui destacamos entre outros, por terem constituído dois dos tipos de estrangeiro que frequentemente surgem como ameaças identitárias e à liberdade nacional, mas também, e, para o tema que nos interessa em particular, ameaças que se estendem, hiperbolicamente, ao próprio género humano.

No que respeita ao contacto português com outras nações, Joaquim Veríssimo Serrão há muito que atestou um significativo aumento, durante a época pombalina, da presença de "'Nações' estrangeiras"[1337] em território nacional. As causas para este incremento encontra-as o historiador no aumento das atividades comerciais nomeadamente nos portos de mar, na chegada do Conde de Lippe e seus exércitos ao reino, no quadro do reforço militar perante a ofensiva da aliança castelhana e francesa de 1762, mas em especial nos benefícios concedidos pela Coroa a técnicos e artífices que quisessem desenvolver entre nós a indústria manufactureira. Do Norte ao Sul do país, alemães, franceses, holandeses, ingleses, italianos ocupavam-se das mais diversas atividades comerciais, agrícolas, piscícolas, artesanais, militares, mas também chegavam com fins diplomáticos, de espionagem, ou por cá ficavam como mendigos, ou criminosos[1338].

A convivência com outras nações sempre foi permanente, quer dentro, quer fora de fronteiras, experimentando, no entanto, formas diversas de manifestação, por vezes em sintonia, outras vezes em antagonismo identitário[1339]. Cunha Brochado já há muito testemunhara essa inclinação portuguesa para "idolatrar tudo o que se lhes cobre com o sagrado nome de estranjeiro"[1340]. No entanto, de uma

---

[1336] Cf. C. L. Silva, *Imaginar o Estrangeiro...*, *op. cit.*

[1337] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 133.

[1338] *Ibidem*, pp. 133-135.

[1339] Cf., *e.g.*, P. D. Braga, *Portugueses no Estrangeiro, Estrangeiros em Portugal*, Lisboa: Hugin, 2005.

[1340] J. C. Brochado, *Cartas*, *op. cit.*, p. 77. Carta datada de 25 de janeiro de 1699.

postura exacerbada perante tudo o que era estrangeiro, em Portugal passou-se paulatinamente a temer tudo o que viesse de fora, em especial de Espanha e de França.

No período em apreço, dois foram os estrangeiros exógenos – para utilizar a terminologia adotada por Cristiana Silva –, que alcandoraram um lugar especial nos discursos panfletários nacionais, em momentos concretos, tendo sido arvorados inimigos não só da nação enquanto entidade coletiva, mas também perturbadores dos direitos dos portugueses, e *in extremis*, inimigos de todo o género humano. Em especial em episódios dramáticos da história nacional, o espanhol e o francês encontraram um lugar preponderante na construção da mentalidade identitária nacional, tendo constituído importantes fontes de afinidade, mas também amplamente documentadas fontes de medo. Em particular nos casos da invasão castelhana de 1762, e das Invasões Francesas, esta oposição encontra lugar de destaque.

Na cauda da Guerra dos Sete Anos, que se havia disputado entre as principais potências europeias, e que começara pela invasão da Saxónia por Frederico II, sob a proteção da Inglaterra, Portugal veria agora a sua posição de neutralidade face a todo o conflito colocada em causa[1341]. Na sequência do denominado Pacto de Família, assinado em 1761, entre as casas bourbónicas reinantes de França, Espanha, Nápoles e Parma, Portugal é convidado a aderir a esta aliança, também com a finalidade de fechar os portos aos Ingleses. Recusada a união pela Coroa portuguesa, para não colocar em causa a aliança que mantinha com a Inglaterra, tem início a denominada Guerra Fantástica, com a invasão de Portugal pelas tropas espanholas em 1762, seguidas das tropas francesas[1342]. O contributo fundamental de uma figura alemã, Wilhelm de Schaumburg-Lippe, haveria de tornar-se determinante para a vitória perante a ocupação franco-espanhola em território nacional poucos meses após o início do conflito. O Conde de Lippe – como haveria de ficar conhecido entre nós – tornou-se "um dos apoios mais relevantes que a Inglaterra,

---

[1341] Cf. Nuno Gonçalo Monteiro, "O Tempo de Pombal (1750-1777) – Portugal e a Guerra dos Sete Anos", *in* R. Ramos (coord.), *História de Portugal*, *op. cit.*, pp. 371-373; José Vicente Serrão, "Guerra dos Sete Anos e Portugal", *in* J. C. Pereira (coord.), *Dicionário Enciclopédico da História de Portugal*, vol. I, s.l.: Publicações Alfa/Selecções do Reader's Digest, 1990, p. 302.

[1342] Cf. A. Barrento, *A Guerra Fantástica: 1762 – Portugal, o Conde de Lippe e a Guerra dos Sete Anos*, Lisboa: Tribuna da História, 2006. Veja-se também P. J. Speelman, "Strategic Illusions and the Iberian War of 1762", *in* M. Danley, P. Speelman (ed.), *The Seven Years' War: Global Views*, Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 429-460.

à qual se achava ligado, ia fornecer a Portugal contra as forças invasoras."[1343] Esta Guerra Fantástica, que se polarizara por diversos lugares a partir da entrada inicial das tropas inimigas por Trás-os-Montes, e que chegaram a tomar a praça de Almeida e a Beira Baixa, haveria também de permitir resolver conflitos ultramarinos que se arrastavam entre os reinos peninsulares, e que afinal o Tratado dos Limites (Tratado de Madrid), de 1750, não havia solucionado. Neste contexto, a Espanha haveria de devolver a Portugal a colónia do Sacramento[1344], bem como desertar da Metrópole, saldando-se o conflito nos Tratados de Paz Preliminar (Fontainebleau), e Definitivo, entre o final do ano de 1762 e o início de 1763.

O medo da ocupação espanhola acicatou os ânimos durante este episódio militar. Perante este perpétuo adversário, com o qual o território nacional se encontrava ao mesmo tempo tão umbilicalmente irmanado, levantaram-se as vozes na denúncia desse perigo iminente para a pátria e no reforço de medidas para que se evitassem danos de maior para os portugueses. De facto, durante esse ano de 1762 surgiriam à luz escritos a dar conta do espanhol como inimigo e a determinar precauções para combater este invasor, entre os quais o título *Sem Razão de Entrarem em Portugal as Tropas Castelhanas Como Amigas, E razaõ de serem recebidas como Inimigas*[1345]. Nos preparativos para a campanha teria sido indicado que o objetivo

---

[1343] Nuno Gonçalo Monteiro, "O Tempo de Pombal (1750-1777) – Portugal e a Guerra dos Sete Anos", *in* R. Ramos (coord.), *História de Portugal*, *op. cit.*, p. 372. O Conde de Lippe haveria de receber o título de Alteza da parte de D. José, pelos fundamentais préstimos na reorganização do exército de defesa, por Alvará de 25 de janeiro de 1763. Cf. *Collecção de Leys...*, *op. cit.*, t. II. Ao longo de 1762 é manifesto o volume de leis e decretos exarados com a finalidade da reorganização e reforço do exército dentro de fronteiras, em especial a partir de abril, quando se dá o início da campanha inimiga. Cf. *ibidem*. Sobre a época e a importância do Conde de Lippe para Portugal, veja-se também J. J. R. Silva (coord.), *XXI Colóquio de História Militar: Nos 250 Anos da Chegada do Conde de Lippe a Portugal: Necessidade, Reformas e Consequências da Presença de Militares Estrangeiros no Exército Português*, Lisboa: Comissão Portuguesa de História Militar, 2013.

[1344] A Colónia do Sacramento haveria de regressar à Coroa espanhola definitivamente no final do reinado josefino: "Em 1777, quando já D. José se preparava para morrer e Pombal parecia destinado à perda do poder, uma expedição espanhola conquistaria a Colónia do Sacramento. O Tratado de Santo Ildefonso, firmado nesse mesmo ano pelas duas potências ibéricas, acabaria por consagrar esta situação *de facto*." Nuno Gonçalo Monteiro, "O Tempo de Pombal (1750-1777) – Portugal e a Guerra dos Sete Anos", *in* R. Ramos (coord.), *História de Portugal*, *op. cit.*, p. 373.

[1345] *Sem Razaõ De Entrarem Em Portugal As Tropas Castelhanas Como Amigas, E razaõ de serem recebidas como Inimigas. Manifesto Reduzido As Memorias presentadas de parte a parte Anno de*

último das tropas invasoras seria o de bloquear os portos nacionais aos navios britânicos, sendo que ficaria o compromisso "com as ordens mais rigorosas de não fazerem sem motivo a menor extorsão aos vassalos d'ElRei Fidelissimo, e pagar-lhes tudo quanto lhes subministrarem, e tratál-os como se fossem de uma mesma Monarchia."[1346] No entanto, não acedendo a Coroa portuguesa aos apelos diplomáticos, iniciou-se a invasão e os portugueses haveriam de ser vivamente instruídos para reagirem aos avanços adversários. Dado na Ajuda, a 18 de maio de 1762, sairia um edital que expulsava todos os franceses e espanhóis de território português e proibia todo e qualquer comércio com os mesmos[1347]. Francisco I, Cardeal Patriarca de Lisboa, haveria de nomear os invasores "os mais evidentes Agressores, que até agora se viram entre as Nações civilizadas."[1348] Um edital de Francisco José Sarmento, de 6 de maio desse mesmo ano, dado em Bragança, já havia também pedido que todos lutassem contra a ocupação das tropas espanholas no território português, falando em especial sobre o direito que qualquer particular tem em defender a sua casa "contra quem nella quer entrar sem seu consentimento", tal como os portugueses têm o direito de defender a sua casa contra os espanhóis[1349].

O terror perante o estrangeiro haveria de regressar com redobrado fulgor décadas mais tarde durante a Guerra Peninsular[1350], em especial então perante o francês. De acordo com João Medina, "os franceses invasores desde 1807, epitomizados no nome de Junot, podem funcionar como símbolos de categorias globais

---

1762. Impresso Em Madrid De ordem daquella Corte Nas duas linguas Portugueza, e Castelhana, E Reimpresso Em Lisboa Na lingua Portugueza., 1762.

[1346] V. Santarém, *Quadro Elementar Das Relações Politicas E Diplomaticas de Portugal Com As Diversas Potencias do mundo, Desde o Principio da Monarchia Portugueza Até Aos Nossos Dias*, t. II, Pariz: Em Casa de J. P. Aillaud, 1842, p. 259.

[1347] Cf. *Edital Acerca Das Invasões Castelhanas Em Algumas Províncias de Portugal, Mandando que sejam obrigados a sair no prazo de quinze dias e tratados como inimigos, lhe serão confiscados os bens. manda, também, a intendencia geral da polícia expedir passaportes a todos os que tiverem entrado de boa fé*, 1762.

[1348] Cf. *Sem Razão...*, *op. cit.*, p. 2.

[1349] Cf. Edital publicado nas páginas seguintes ao volume *Sem Razão...*, *op. cit.*, p. 6.

[1350] Cf. A. P. Vicente, *Guerras e Campanhas Militares da História de Portugal: Guerra Peninsular – 1801-1814*, Matosinhos-Lisboa: Quidnovi, 2007.

detestadas."[1351] Desde as primeiras notícias da Revolução Francesa em Portugal que a desconfiança perante tudo o que fosse francês se exacerbou. Num ofício de 18 de dezembro de 1793, Rodrigo de Sousa Coutinho, Conde de Linhares, identificava a Revolução de 1789 e os seus mentores enquanto "Associação Infernal de Monstros Inimigos do género humano, da Sociedade, da Civilização e de toda e qualquer Propriedade"[1352]. De acordo com Oliveira Ramos, "tudo o que tivesse cunho francês determinava a repressão de Manique"[1353]. Da parte da Igreja, não poucos foram também os altos dignitários que assinalavam o perigo que advinha de além-Pirenéus: "Em plena época da Revolução Francesa, os arcebispos de Braga e de Évora atacam, em pastorais especiais, a irreligião filosófica e os acontecimentos de Paris. Segundo o arcebispo de Braga, os portugueses não podiam ouvir, sem horror, a blasfémia da razão. E nota: 'O homem é livre e não deve estar sujeito a outro homem – eis... o grito insolente que vai passando de povo em povo.'"[1354]

Este sentimento antifrancês haveria de sublimar-se com as invasões napoleónicas, configurando-se este um momento especial de antifrancesismo em Por-

---

[1351] J. Medina, *Portuguesismo(s)...*, *op. cit.*, p. 19.

[1352] *Apud* P. A. Silva, *O Dispotismo Luminozo: Introdução ao Pensamento de Dom Rodrigo de Sousa Coutinho*, Dissertação de Mestrado, 1997, p. 161. Apesar desta posição em 1793, Rodrigo de Sousa Coutinho fora um dos que mais à frente estiveram no seu tempo aquando dos acontecimentos revolucionários. Protegido de Pombal no início de carreira, no estrangeiro contactou com as ideias da época. Foi leitor de Adam Smith e de Burke. Em 1789 mostrara-se partidário das ideias que faziam a revolução e os direitos do homem: "Apesar de admitir formas de representação parlamentar inspiradas no modelo britânico, era um defensor, segundo as suas próprias palavras em 1789, do 'despotismo esclarecido e submetido à opinião pública de certas grandes nações da Europa', sendo um dos primeiros portugueses a usar a expressão 'opinião pública'. Se facto, como afirmou reiteradamente, 'sobre constituições políticas não creio que haja senão duas dignas de louvor, e que são o despotismo iluminado e vigoroso que faz reinar leis inalteráveis, conhecendo que o interesse do déspota e do súbdito é inseparável, ou o da mais perfeita liberdade, em que os direitos do homem são respeitados, havendo uma perfeita segurança individual, e da propriedade'." A. C. Pinto, N. G. Monteiro (dir.), *História Contemporânea de Portugal* – vol. 1: *O Colapso do Império e a Revolução Liberal: 1808-1834* (coord. Jorge M. Pedreira, Nuno Gonçalo Monteiro), Madrid-Carnaxide: Fundación Mapfre/Editora Objectiva, 2013, p. 39.

[1353] L. A. O. Ramos, "Os agentes da introdução do ideário da Revolução Francesa em Portugal e as alavancas da repressão", *in* Unidade Científico-Pedagógica de Artes e Letras, *Portugal da Revolução Francesa ao Liberalismo*, Actas do Colóquio, 4 e 5 de Dezembro de 1986, [Braga]: Universidade do Minho, [1988], pp. 23-24.

[1354] *Ibidem*, p. 26.

tugal[1355]. Assistiu-se à proliferação de propaganda antifrancesa, na mais diversa imprensa da época, com textos e gravuras a denegrir de forma contundente o estrangeiro invasor[1356]. Napoleão, "verdugo da Humanidade"[1357], e as suas tropas tornavam-se os mais temidos inimigos à época[1358]. Os designados *afrancesados* sofriam em especial dessa desconfiança. O texto anónimo *O Francesismo Desmascarado* denunciava-lhes o carácter de seita, identificados "à luz de categorias morais: homens venenosos, sem sentimento religioso nem humanidade, as suas almas são tidas na conta de corruptas, os seus intentos como maléficos."[1359] Essa campanha contra tudo o que provinha de França passava, na verdade, por consistir também numa ostensiva campanha antimaçónica, como nos apontou António Ventura, uma vez que a Maçonaria era considerada, "na linha do que escrevera o abade Barruel, como uma das inspiradoras da catastrófica revolução."[1360]

5.5. Das crenças desumanas e obscuras

El sueño de la razon produce monstruos. GOYA[1361]

Em conjunto com jesuítas, espanhois, franceses, outros conjuntos identitários foram igualmente considerados inimigos da humanidade e da religião, contra os quais se impunha a necessidade de se banirem todos os seus vestígios no interior da sociedade.

[1355] Cf. Sara Carvalhais de Oliveira, "Antifrancesismo", *in* J. E. Franco (dir), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, esp. pp. 827-830.

[1356] A. P. Vicente, "Panfletos anti-Napoleónicos durante a Guerra Peninsular", *Revista de História das Ideias*, vol. 20, 1999, pp. 101-130.

[1357] *Ibidem*, p. 119.

[1358] Cf. A. Ventura (coord.), *Napoleão: História e Mito*, Casal de Cambra-Lisboa: Caleidoscópio/CH-UL, 2008.

[1359] Sara Carvalhais de Oliveira, "Antifrancesismo", *in* J. E. Franco (dir), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, p. 828.

[1360] A. Ventura, "Propaganda antifrancesa, propaganda antimaçónica", *Uma História da Maçonaria em Portugal*: 1727-1986, Lisboa: Círculo de Leitores, 2013, p. 86.

[1361] Francisco de Goya y Lucientes, *El sueño de la razon produce monstruos*, 1797-1799. Título de gravura sobre papel canelado. Museo del Prado, Madrid.

De um verdadeiro catálogo de adversários da religião deu conta Francisco de Pina e Melo, no seu *Triumpho da Religiaõ*[1362], qualificado desde logo, nos pareceres iniciais do Santo Ofício para publicação, na avaliação do qualificador Bernardino de S. Roja, como "valente *Poêma*"[1363]. Pina e Melo expõe e confuta em verso as diversas correntes consideradas heterodoxas face à verdadeira religião.

Pelos meandros deste "*Poema Epico-Polemico*" – tal como o identifica o seu autor em título –, seguem um Peregrino e um Génio, que se fez companheiro de caminhada daquele peregrino, numa viagem pelo mundo. O génio começa por dirigir o peregrino para um sinistro bosque: "Hum bosque, taõ funesto, e emaranhado,/ Que nunca o Sol o tinha penetrado/ Com seu brilhante incêndio: a noite escura/ Fazia aqui morada, ou sepultura." [1364] Identificados com os Hotentotes, os habi-

---

[1362] F. P. Mello, *Triumpho da Religiaõ, Poema Epico-Polemico; Que Á Santidade do Papa Benedicto XIV. Dedica Francisco de Pina e de Mello, Moço Fidalgo da Casa de Sua Magestade Fidelissima, e Academico da Academia Real da Historia Portugueza.*, Coimbra: Na Officina de Antonio Simoens Ferreira, 1756. Francisco de Pina e Melo (1695-1773), a quem já nos referimos anteriormente, foi figura de relevo para o elaborar da cultura da sua época, ainda que pouco considerado em estudos atuais, como nos aponta António Esteves Joaquim: "Francisco de Pina e Melo não é um autor conhecido nem estudado, a não ser por muito poucos. Além de quase sempre o mesmo, é muito pouco esclarecedor o que se diz sobre ele nas histórias da literatura portuguesa. O seu contributo para os vários debates que se travaram em meados do século XVIII, numa altura em que fervilhavam ideias, após a publicação do *Verdadeiro Método de Estudar* de Luís António Verney (1746), foi determinante: corroborou algumas críticas, refutou outras, exigiu reformas, apontou caminhos. A sua intervenção foi particularmente relevante no que à teoria estético-literária diz respeito." António Manuel Esteves Joaquim, "Introdução", *in* F. P. Melo, *Arte Poética*, Apres. Aníbal Pinto de Castro, Estudo introd., ed. e notas António Manuel Esteves Joaquim, Lisboa: INCM, 2005, p. 11. Para uma liminar, mas inovadora, incursão sociopolítica no âmbito da obra poética de Pina e Melo, veja-se o recente ensaio de M. M. Duarte, "Mitos y Representaciones del Autor entre el sombrío 'gosto melancólico' tardo-barroco y el esplendor de las Luces: Uma perspectiva ibérica", *Studi Ispanici*, XLIII, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2018, pp. 331-349.

[1363] Assim se refere, de forma mais desenvolvida, o qualificador a este escrito de Pina e Melo, apontando Polignac como sua fonte, mas referindo que o discípulo suplantaria o mestre: "O Methodo do Eminentissimo Polignac contra o Atheismo he seguido pela eminente Musa de Frãcisco de Pina e de Mello, cõtra o Atheismo, Politheistas, Deistas, &c. Huma, e outra Musa de Polignac, e de Pina se abraçaraõ em Siaõ. Mais dilatado argumento segue o nosso Pina, e se os Franceses tem a gloria de que o seu Polignac confutou em altiloquo verso o Atheismo, os Portugueses, levando mais adiante a sua gloria, temos no nosso egregio Pina o acerrimo confutador de tantas Seitas, quantas se vem prostradas neste valente *Poêma*." F. P. Mello, *Triumpho da Religiaõ...*, *op. cit.*

[1364] *Ibidem*, p. 10.

tantes desse bosque eram os ateus, que Pina e Melo compara aos brutos, ainda que tenham a forma de homens: "Eraõ os Hottentots; vivendo em tanta/ Miseravel cegueira, e pondo a planta,/ Sem nunca ver o Ceo, taõ dissolutos,/ Que em forma de homens, pareciaõ brutos."[1365] O autor aproxima ainda o bosque a um hospício. No entanto, nem dessa comparação será digno aquele soturno lugar: "Nesta horrenda, exquisita soledade,/ Que indigna pareceu de humano hospício [...]."[1366] Continua o épico identificando aqueles que dirigiram este povo ao longo dos tempos e descrevendo o modo como viviam. Identifica entre os "Authores do Atheismo" as influências de Epicuro, Lucrécio, Liszink, Vanini, Spinoza, e Maquiavel[1367], seguindo-se os versos em que no diálogo entre génio e peregrino se define este povo:

> "Que triste, miseravel gente he esta?/ Pergunta o Peregrino; taõ molesta,/ Inda mais, do que aos olhos, à memoria?/ Gente naõ; diz o Genio: se o parece,/Certamente o naõ he, negando a Gloria,/ O Abysmo, a Alma, e Deos: Quanto envilece/ (Pondéra o Peregrino) esse conceito/ A Natureza humana! Ó gente infame,/ Que reprovando estás o altivo effeito/ Desse teu proprio Ser, por mais que clame/ Tanto impulso interior, tanta eloquencia/ Da mesma tua singular essência!"[1368]

Considera-se que são poucos os que negam que haja um Deus, uma vez que mesmo os povos pagãos e outros "todos conhecem Hum altar, ou hum culto, em

---

[1365] *Ibidem*, pp. 11-12. Antes, em 1752, Pina e Melo havia já referenciado os Hotentotes como um povo tão semelhante aos brutos, que até mesmo os ateus haveriam de se envergonhar perante aqueles: "Ha tambem quem refira, que entre as Nações do Cabo da Boa esperança, se conhece a dos Hottentors, que naõ admitte Divindade alguma, e talvez, que por esta causa se veja notada nos Mappas modernos; porêm esta gente he taõ semelhante aos brutos, que se deve envergonhar o Atheista de a ter por companheira. Espinosa, e Vanini, que saõ os dois Coryphêos do Atheismo, bem podiaõ pertencer á mesma especie, e juntamente Casimiro Liszynski, que depois de queimado em Polonia, lhe metêraõ as cinzas em uma peça de artilheria, e as disparáraõ para as partes da Tartaria, pertendendo os Polonezes livrar por este modo a sua terra destas infames reliquias." *idem*, *Balança Intellectual...*, *op. cit.*, pp. 201-202. Para uma perspetiva histórica de longo alcance sobre o ateísmo, veja-se G. Minois, *História do Ateísmo*, Lisboa: Editorial Teorema, 2004; para o caso português, veja-se L. F. Rodrigues, *História do Ateísmo em Portugal: Da Fundação ao Final do Estado Novo*, Lisboa: Editora Guerra & Paz, 2010.

[1366] F. P. Mello, *Triumpho da Religiaõ...*, *op. cit.*, p. 11.

[1367] Cf. *ibidem*, pp. 12-13.

[1368] *Ibidem*, p. 14.

que agradecem/ Á Deidade, em devotos Sacrificios, A continua extensaõ dos benefícios."[1369] No entanto, os Ateus, não reconhecendo qualquer divindade, chegam mesmo a ser identificados nesta composição de Pina e Melo como "Abortos da corrupta Natureza"[1370]. Exorta-se em seguida a que estes mesmos ateus desistam de o ser, sublinhando a capacidade de que têm em serem homens de plena natureza, se aceitarem Deus, que tudo governa, sendo necessário que também ousem distinguir-se dos brutos: "Tira os olhos da terra, olha que ês homem;/ Dos brutos te distingue, onde a figura/ Só o pasto os destina: ergue o semblante,/ Repara nessa excelsa arquitectura:/ Prescinde dos systemas [...]."[1371]

Após a dissertação "Contra o Atheismo" (cap. I), Pina e Mello prossegue a sua épica dissertando "Contra o Polytheismo"; "Contra o Deismo"; "Contra o Libertinismo religionario"; "Contra o Libertinismo Cyrenaico"; "Contra o Mahometismo"; "Contra o Hebraismo"; "Contra o Lutheranismo, e Calvinismo"[1372]. A en-

---

[1369] *Ibidem*, p. 26.

[1370] Integramos a expressão nos versos autorais: "No que todos convém, ninguem disputa/ Que seja verdadeiro: huma conduta,/ Que influe a Natureza, naõ engana:/ E naõ faz contra ella essa profana,/ Extravagante ideia dos que insistem/ Em negar que há hum Deos: elles resistem/ Ao seu mesmo discurso; e saõ taõ poucos,/ Que se podem chamar nesta Vileza/ Abortos da corrupta Natureza." *Ibidem*, p. 26.

[1371] *Ibidem*, p. 28. Sobre os Ateus, havia já dito o Cavaleiro de Oliveira não acreditar que os mesmos existem: "Se V.M. ouve diser sempre a todo o mundo que há Atheistas, tambeu (*sic*) eu ouvi diser sempre a todo o mundo que há Lupis-homens, e nem por isso estou obrigado a crer nenhuma dessas cousas." F. X. Oliveyra, "Ao Senhor Dom Florencio Henriques Maldonado, sobre os Atheistas." (carta XXXV), *Cartas Familiares...*, *op. cit.*, t. II, p. 126. Na verdade, Oliveira toma por base o fundamento de que todo e qualquer homem nunca prescindiu da sua consciência, por mais vicioso que tenha sido e, neste sentido, ou atendendo ao respeito perante Deus ou perante os outros homens e seguindo as leis que lhe são dadas, nunca poderá ser considerado um ateu. Também Pina e Melo apontará para a questão da consciência, a fim de desarmar o Ateísmo: "Quanto a mim julgo por supérfluo todos os argumentos Theologicos, e Philosophicos para convencer os Atheistas: tudo, quanto ha dentro, e fóra do homem, está clamando a existência de huma superior Divindade: o natural temor, que o Atheista tantas vezes experimenta, ou nas trovoadas, ou nos perigos, ou nas doenças, o está continuamente desenganando das quyméras, que elle finge no pensamento. A sua mesma conciencia he o mais forte argumento para destruir a sua negaçaõ. Em se me dizendo, que ha algum Atheista, ou o supponho louco, ou que falsifica o seu coraçaõ nas suas vozes." F. P. Mello, *Balança Intellectual...*, *op. cit.*, pp. 203-204.

[1372] *Idem*, *Triumpho da Religiaõ...*, *op. cit.*, pp. 44 ss.; pp. 88 ss.; pp. 119 ss.; pp. 149 ss.; pp. 195 ss.; pp. 237 ss.; pp. 271 ss.; respetivamente.

cerrar o *Triumpho da Religiaõ*, apresenta-se o liv. IX, "Contra os Incoherentes"[1373]. As críticas de Pina e Melo aos diversos grupos que se mostram contra a verdadeira religião atravessam todo o poema. Em oposição, o autor vinca com insistência a centralidade da fé católica, como fundamento da humana natureza[1374].

Lá fora, a época denominada por "Pré-Luzes" tinha preparando palco ao livre-pensamento, ao deísmo, ao ateísmo, que se insuflaram no espírito europeu, ainda que de acordo com as idiossincrasias específicas dos espaços em que conquistavam terreno, caracterizando-se, por exemplo, por um cariz mais moderado nos seus laivos britânicos, ou alcandorando faces mais radicais no campo francês[1375].

Em Portugal estas correntes bruxulearam timidamente, com especial registo na região norte do território nacional[1376]. No entanto, o espectro da heterodoxia fa-

---

[1373] *Ibidem*, pp. 303 ss.

[1374] Não nos abstemos de ilustrar este debate com o seguinte passo, ainda que longo: "Deitai o pensamento aos dogmas vários,/ Que se encontraõ no Mundo: huns voluntarios,/ Outros immundos,/ outros horrorosos,/ Crueis, incompativeis, perniciosos,/ Achareis nessas Seitas inconstantes:/ Na minha Religiaõ, todos brilhantes,/ Puros, doces, benevolos, me excitaõ/ A' sociedade humana, e facilitaõ/ O impulso natural no rapto ardente/ De procurar hum Deos Ominpotente./ Na Catholica Lei naõ hâ preceito,/ Em que possa apartarse o meu conceito/ Da justa inclinação, que se deriva/ De hum lume innato, de hũa regra viva,/ Que a mesma Natureza nos influe: Nos mysterios, que a Graça constitue,/ Se empenhou a Divina Immensidade/ Para encher de insondável claridade/ A sua mesma Lêi; authorizando,/ Com taõ novos portentos, a eminencia/ Da sua singular munificência:/ Tudo ao nosso proveito se destina:/ A regra, o culto, o obsequio, a disciplina/ Para o Cêo altamente nos convoca:/ Tudo nos estimula, e nos provoca/ Aquelle Summo Bem; aonde a alma,/ Entre golfos de lûz, recebe a palma,/ Depois que muda a vida transitória/ Nas doces auras de huma eterna gloria." *Ibidem*, pp. 147-148.

[1375] Para um panorama sobre os diferentes espaços de avanço das Luzes, veja-se, *e.g.*, François Laplanche, "Europe et Pré-Lumières – Différences Géographiques", *in* J.-M. Mayeur *et alii* (dir.), *Histoire du Christianisme des Origines à Nos Jours* – t. IX: *L'Âge de Raison (1620/30-1750)* – sous la responsabilité de Marc Venard, s.l.: Desclée, 1997, pp. 1095-1097. Em particular, um panorama sobre a ascensão do deísmo na Época das Luzes pode ser seguido, para diversos espaços (cf. esp. "Les prècurseurs du déisme"; "Le déisme anglais et néerlandais"; "Le déisme en France"), em L. J. Rogier, "Le religion et les Lumières", *in* L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, *Nouvelle Histoire de l'Église* – vol. 4: *Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations*, Paris: Éditions du Seuil, s.d., pp. 9 ss. Sobre ateísmo e deísmo em território britânico, veja-se um recente contributo de W. Hudson, D. Lucci, J. R. Wigelsworth (ed.), *Atheism and Deism Revaluated: Heterodox Identities in Britain, 1650-1800*, Oxon-New York: Routledge, 2014.

[1376] Acerca do deísmo, Graça Silva Dias regista a sua particular presença em Portugal estreitamente ligado ao círculo de Valença. A estudiosa refere que os seus difusores não eram propriamente revolucionários, ainda que tivessem funcionado como difusores de ideias que prenunciariam novos

zia-se combater entre nós. Na época da razão, da claridade das Luzes, coexistiam grupos que era necessário afrontar, uma vez que lançavam sombras sobre o espírito do *ecletismo*, em especial no que dizia respeito à salvaguarda da ortodoxia da fé[1377].

A par de Francisco de Pina e Melo, outros compuseram os seus escritos de combate às seitas perniciosas. Granjeou também destaque o ilustre António Ribeiro dos Santos, que, no seu *De Sacerdotio et Imperio* (1770), refutará a tríade dos deístas ingleses (Tindal, Collins, Tolland), voltando novamente ao combate sectário em *A Verdade da Religião Cristã* (1787), criticando fortemente o pensamento deísta[1378]. Também Fr. Bartolomeu de Brandão apresentará uma *Demonstratio Christianae Religionis A Primordiis Universi Ad Nostra Tempora Adversus Atheos, Ethnicos, Judaeos Mahumedanos, Deistas, Ceterosque Haereticos*[1379].

Os escritos doutrinários pombalinos acabariam por erigir de modo sistemático esse movimento discriminatório e combativo, que afinal, sob o espírito das reformas de espírito humanizante, rechaçavam as seitas que se consideravam nocivas à

---

ideais: "Eles ainda não balbuciavam a tríade famosa – Liberdade, Igualdade e Fraternidade – mas, como S. João Baptista, preparavam o caminho. São os homens da Tolerância." G. S. Dias, "Vésperas da Revolução Francesa em Portugal", *in* AA.VV., *A Recepção da Revolução Francesa em Portugal e no Brasil*, [Porto]: UP, 1992, p. 205. Contudo, a sua presença revelava-se tardia em território nacional: "A penetração do deísmo em Portugal é tardia e, por isso mesmo, adquire uma forma contaminada, em que as filiações quer inglesas quer francesas já se amalgamaram, em expressões teístas, em expressões materialistas, em expressões naturalistas." *Ibidem*, p. 205. Veja-se também *idem*, *O Pré-Deísmo: Esboço de uma Interpretação*, Sept. de *Cultura: História e Filosofia*, 1983, pp. 441--494. Para a presença ateia, os testemunhos tornam-se ainda mais escassos, não obstante ter-se identificado e mesmo combatido alguns casos, como nos patenteia, por exemplo, o processo por ateísmo, de um sacerdote da Ordem Terceira de São Francisco, João Constantino Matos, presente à Inquisição em 1807. Cf. ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 7120.

[1377] Diversas correntes de pendor *anti* podem ser identificadas neste período em Portugal. Veja-se por exemplo um desses registos em síntese: Porfírio Pinto, "Antiateísmo", *in* J. E. Franco (dir), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 147 ss. Veja-se também Francisco Bethencourt, "Os tempos humanos da busca de Deus: Sensibilidades, doutrinas e polémicas – Rejeições e Polémicas", *in* C. A. M. Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, s.l.: Círculo de Leitores, [2000], pp. 49 ss.

[1378] Cf. A. R. Santos, *A Verdade da Religiaõ Cristaã*, t. I, Coimbra: Na Real Impressaõ da Universidade, 1787, esp. caps. V e IX-XII.

[1379] B. Brandão, *Demonstratio Christianae Religionis A Primordiis Universi Ad Nostra Tempora Adversus Atheos, Ethnicos, Judaeos Mahumedanos, Deistas, Ceterosque Haereticos: Cui Praemittuntur Dissertatio De Deo, Atque Elementa Juris Naturae, Et Gentium Tanquam Illius Bases, Et fundamenta... Praeside Fr. Bartholomaeo Brandam*, Conimbricae, 1772.

paz dos espíritos e à Santa Religião. A 24 de setembro de 1770 surgiria à luz um edital da Real Mesa Censória condenando os espíritos fortes e todos os seus escritos, classificados impróprios por "conterem doutrina ímpia, falsa, temerária, blasfema, herética, cismática, sediciosa, ofensiva da paz e do sossego público."[1380] Em 1774 também o Novo Regimento da Inquisição ostentaria a defesa de um tratamento mais humano para os condenados pelo Tribunal que agora se encontrava sob a tutela régia, mas reservaria espaço à condenação das seitas obscuras e de todos aqueles que fizessem perigar a centralização da política josefina-pombalina. A antítese do iluminismo manifestava-se no seu esplendor, em moldes nacionais, sob o espírito do *ecletismo* que lhe delineou as feições. A luz da razão iluminava todos os homens, mas a religião a seguir teria de ser aquela apresentada em consonância com a Revelação. Este conjunto estabelecia a fronteira entre a fé legítima e as doutrinas ímpias, desvirtuadoras de uma natureza humana.

Entre as teorias e as práticas persistia um fosso considerável, que, dos desígnios de humanidade, patenteados nos discursos oficiais do regime, a uma efetiva política humanizante que não fosse apenas letra morta, mas tivesse uma efetiva presença *de facto* nas políticas governativas e judiciais, mantinha a realidade nacional agrilhoada e a liberdade individual nas teias da opressão. Criavam-se assim tipos distópicos, os quais, conscientemente, era necessário serem destituídos de direitos, por se considerarem perniciosos à utopia da razão, que afinal constituía deste modo o negativo da utopia dos direitos humanos. Seria necessário mais algum tempo para que o perímetro dos direitos se alargasse, mas, nesta fase, ele era de facto ainda muito estreito, e ainda hoje a utopia dos direitos humanos não se encontra totalmente realizada.

5.6. Testemunhos da repressão

> *Os inquisidores de Lisboa celebraram nessa cidade, no domingo, vigésimo dia de Setembro último, aquilo a que chamam um auto de fé, e declararam-me um herético digno do fogo. Em consequência de tal acórdão, queimaram-me em efígie, e os meus escritos foram também pasto das chamas.* CAVALEIRO DE OLIVEIRA[1381]

[1380] J. E. Pereira, *O Pensamento Político...*, op. cit., p. 108, n. 2.

[1381] F. X. [C.] Oliveira, *O Cavaleiro de Oliveira Queimado em Efígie como Herético: Como e porquê? Anedotas e reflexões sobre este tema, apresentadas ao público pelo próprio*, *in* idem, *Discurso Patético sobre as Calamidades Presentes Sucedidas em Portugal | Seguimento do Discurso Patético,*

> *Depois desta fatal prisão tornei-me extremamente desconfiado e triste. Não ousava abrir-me nem com a minha linda governante, nem com o criado, nem com o excelente Marechal Blasco, nem mesmo com o sincero Merósio ou com sua esposa. Deixara de escrever à noite, conforme costumava, e até nos passeios mais agradáveis não via senão o cruel espectáculo da prisão dos desgraçados que, uns após outros, eram encarcerados. E mesmo a consolação de desafogar as mágoas no seio da amizade, ma recusava o meu próprio terror. As paredes pareciam ter ouvidos e olhos,* tecta et parietes circumspectabantur. *De resto, por então, em Portugal, já o irmão se não fiava no irmão, que o podia denunciar e fazer prender; o filho denunciava o pai e o pai delatava o filho; o que recebera benefícios traía o benfeitor e o criado denunciava o patrão. O homem de honra, indignado, não ousava levantar a voz e a mulher sensível escondia-se para chorar. Pensava-se timidamente, porque nada escapava ao tirano, não havendo sequer quem consolasse os presos no seu desamparo.* GIUSEPPE GORANI[1382]

Os desígnios de humanidade que se inscreveram no quadro de valores do pensamento filosófico das Luzes colidiram, não raro, com o *modus vivendi* dos homens de então. Pensar e viver os ideais humanizantes de Setecentos tornava-se um exercício difícil de conciliar. Se de um lado se procurava atender ao movimento de valorização da humanidade como o conjunto de todos os seres humanos, iguais pela luz da razão, desde o Ocidente civilizado até à tribo mais distante, por outro lado, na vida dos homens e dos povos, entravam diariamente, pela dissimulada porta do controlo político, a censura e a repressão sobre situações consideradas perniciosas ao bem-estar da sociedade e à paz da própria humanidade.

Em Portugal, a vivência de Antigo Regime gerou originais testemunhos neste sentido, que por vezes encontravam a luz da prensa muito tempo depois de terem sido elaborados. Denunciavam estes escritos inéditos situações em que alguns indivíduos sofriam as mais diversas e desumanas penas, por manifestarem ou serem suspeitos de

---

ou Resposta às Objecções e aos Murmúrios que esse Escrito sobre Si Atraiu em Lisboa | O Cavaleiro de Oliveira Queimado em Efígie como Herético, Conforme respectivamente às edições de 1756, 1757 e 1762, Trad. Jorge P. Pires, Lisboa: Frenesi, 2004, pp. 138-139.

[1382] G. Gorani, *Portugal: A Corte e o País nos Anos de 1765 a 1767*, Trad., Pref. e Notas Castelo-Branco Chaves, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 1992, pp. 203-204.

oposição aos moldes governativos em vigência, ou pela sua desadequação aos modos sociais de procedimento. Entre as teorias e as práticas persistia um fosso considerável: os desígnios de humanidade, patenteados nos discursos oficiais do regime, continuavam distantes de uma efetiva política governativa e judicial humanizante.

Entre os diversos escritos passíveis de serem elencados como testemunhos da repressão e da injustiça em que viviam todos aqueles que ousavam levantar as suas convicções e a sua voz contra o regime vigente, em cartas, opúsculos, textos de memórias, ou outros registos[1383], encontra-se a narração vívida do Marquês de Alorna, encarcerado quase duas décadas no Forte da Junqueira, onde testemunhou e registou as atrocidades ali executadas, relato que se manteve inédito durante largos anos, até ser pela primeira vez publicado, em 1857, por José de Sousa Amado[1384].

D. João de Almeida Portugal, 2.º Marquês de Alorna, pai ilustre de D. Leonor Portugal, Marquesa de Alorna, experimentou as atrocidades do cárcere desde a detenção arbitrária, aquando da suspeita de envolvimento no atentado dos Távoras, até à libertação após a queda do Marquês de Pombal. Seria D. Maria I a responsável pela sua liberdade, por portaria de 7 de março de 1777 e decreto de 17 de maio desse mesmo ano. Em *As Prisões da Junqueira* narrou a sua experiência pessoal de aprisionamento, e a de tantos outros ilustres encarcerados, clérigos e aristocratas, contra quem Pombal envidou esforços no sentido de um maior controlo social com vista à implementação da política despótica de centralização do Estado[1385].

[1383] Em epígrafes consagramos testemunhos do Cavaleiro de Oliveira, a quem dedicaremos algumas páginas no próximos capítulos, e de Giuseppe Gorani, estrangeiro que esteve presente no reino de Portugal e de cuja passagem pelos territórios lusos escreveu umas *Memórias* (*Mémoires pour Servir à L'Histoire de Ma Vie*), que nos fornecem, na verdade, um documento precioso do modo como o *outro* olhava a realidade nacional coeva, suas virtudes e seus vícios. Cf. Castelo-Branco Chaves, "Prefácio", *in* G. Gorani, *Portugal...*, *op. cit.*, p. 11.

[1384] Cf. D. J. A. Portugal, *As Prisões da Junqueira Durante o Ministério do Marquês de Pombal escritas ali mesmo pelo Marquês de Alorna, uma das Suas Vítimas: Publicadas Conforme o Original, por José de Sousa Amado, presbítero Secular* [conforme a 1.ª ed. (1857)], Lisboa: Frenesi, 2005. A Cadeia do Limoeiro haveria também de ficar para os anais da História de Portugal como outro dos lugares de opressão e reclusão. Para um testemunho na primeira pessoa, veja-se F. Fonseca, *Trez Mezes no Limoeiro (Notas da Prisão)*, 2.ª ed., Lisboa: Deposito-Livraria Bordalo, 1897. Para um olhar panorâmico sobre a sua atividade, veja-se Centro de Estudos Judiciários, *O Centro de Estudos Judiciários e o Limoeiro*, [Coimbra]: Almedina, 2007.

[1385] Sobre a importância deste escrito de Alorna, assim nos dá conta o seu primeiro editor, José de Sousa Amado: "Entre todos os manuscritos, que temos examinado, pertencentes ao governo do mar-

A exposição das condições em que vivem e são tratados os presos do Forte da Junqueira é impressiva. Aí experimentam condições exíguas e de insalubridade[1386]. A desumanidade manifesta-se em todos aqueles que se encontram empregados ao serviço dos presos, do mais alto ao mais baixo posto, personificado, por exemplo, nas mulheres ao serviço da cozinha:

> "Há aqui também duas mulheres encarregadas do governo da cozinha, que, participando do espírito da casa contra os presos, são uma espécie de monstros sem sombras de compaixão, que é própria do seu sexo. Delas se têm queixado alguns presos, principalmente os doentes, mas com inutilidade, e sempre recebida essa acusação pelo desembargador com desagrado. Nas pretas, talvez pela semelhança do seu estado de escravidão com o nosso, é que experimentamos alguma piedade."[1387]

O acompanhamento espiritual dos presos regista-se de igual modo como insuficiente. Os cuidados para com o vestir e o calçar são sofríveis. O cuidado para com a alimentação idêntico. Servem-se refeições de quantidades insuficientes, de confeção duvidosa, em condições de grande insalubridade:

> "A porcaria é também uma circunstância penosíssima. Os pratos da casa, que são de estanho, areiam-se somente três ou quatro vezes cada ano; andam quase sempre como se fossem de chumbo; e as caçarolas e panelas da cozinha creio que nunca se estanham, nem se limpam, porque o comer é sempre asqueroso e fedorento."[1388]

Os presos que se encontram doentes não auferem do necessário acompanhamento, vindo a maior parte das vezes a morrer por falta de atenção à sua situação de fragilidade. Atesta-nos o Marquês sucintamente sobre este ponto, para depois

---

quês de Pombal, conquanto haja bastantes merecedores da luz pública, por conterem factos que, em geral, são ignorados, *As Prisões da Junqueira* é sem dúvida alguma o mais importante, já pela ilustre personagem que o escreveu, já pela relação circunstanciada de acontecimentos desastrosos, que então afectaram principalmente as duas classes da sociedade portuguesa – o clero e a nobreza." José de Sousa Amado, "Observação", *in* D. J. A. Portugal, *As Prisões da Junqueira...*, *op. cit.*, p. 9.

[1386] Cf. *ibidem*, pp. 15-16 (cap. I: "Descrição dos cárceres").

[1387] *Ibidem*, p. 19.

[1388] *Ibidem*, p. 30.

se dedicar a apontar os exemplos particulares de diversos presos, entre os quais jesuítas, crúzios, os condes de Óbidos ou da Ribeira, os Távoras, entre outros:

> "A experiência tem mostrado que, neste forte, quanto maior é a miséria, maior é o desamparo. Os doentes são ordinariamente mais mal tratados do que no seu estado de saúde: desviam-se deles os guardas muito mais; atendem menos aos seus requerimentos e às suas palavras de desafogo; e o aperto, e o segredo, conservam-se sempre no mesmo rigor sem a menor relaxação."[1389]

Na época das Luzes, Alorna registava, na solidão da cela, o modo sub-humano em que viviam centenas de encarcerados, a que juntava ao fim do seu relato, a sua experiência em nome próprio, para a qual não deixou de implorar a necessária atenção:

> "Tenho dito três vezes ao desembargador, no decurso de todo este tempo, para descargo da minha consciência, que diga da minha parte a Sebastião José, e a quem mais quiser, que pretendo que me arguam, que me dêem defesa, que, se ficar culpado, me castigue pondo-me em um cadafalso, e, se assim parecer preciso, confiscando-se a minha casa, etc., etc., mas, quando não, quero os alívios e as liberdades que competem à inocência. Enfim, também lhe encarreguei duas vezes lembrar as diligências para se examinarem os cabedais de meu pai; dizendo-lhe que todas estas coisas tinha eu já requerido por Luís de Mendonça, mas nada teve resposta, e continua a mesma escuridão."[1390]

A desumanização vivida no dia a dia do interior prisional andava a par do modo arbitrário com que era ministrada a justiça criminal, como de resto se faz notar neste testemunho da época. Tanto no quadro de Antigo Regime, como ainda estendendo-se à época constitucional, as condições de vida dos presos e os modos por que são detidos e aprisionados encontram grandes críticas da parte de muitos que experimentam ou conhecem de algum modo esta realidade e a pretendem denunciar. Transfigurado o Tribunal do Santo Ofício em Tribunal Régio pela mão do governo josefino-pombalino, os seus moldes de atuação persistiam nos mesmos problemas, como comprovava Gorani em visita ao reino de Portugal:

[1389] *Ibidem*, p. 31.

[1390] *Ibidem*, p. 108.

"Já tive a ocasião de dizer que, durante o tempo que estive em Portugal, a Inquisição religiosa já não infundia terror e seria de abençoar o Conde de Oeiras por ter quase aniquilado este tribunal que se assinalara pelas suas numerosas e horríveis crueldades, se ele o não houvesse substituído por outro tão horrível e injusto como o primeiro."[1391]

Do mesmo modo, a justiça continuava a merecer as maiores das atenções, para adequação das penas e melhoramento das condições no cárcere, durante a monarquia contitucional, como veremos.

6. SEMENTES DE TOLERÂNCIA: AVANÇOS E RECUOS

6.1. Sob o espírito da tolerância

Não é preciso grande arte, eloquência muito rebuscada, para provar que diferentes cristãos devem tolerar-se uns aos outros. Mas vou mais longe: digo-vos que é preciso olharmos para todos os homens como irmãos. O quê? O turco, meu irmão? O chinês, meu irmão? O judeu? O

[1391] G. Gorani, *Portugal...*, *op. cit.*, pp. 146-147. Gorani avança mesmo que ao tempo de Pombal "não existia no Reino Português, pode afirmar-se, outra lei que não fosse a suprema vontade deste Ministro. Nenhum tribunal, nenhum juiz, nenhum outro Ministro, teria ousado determinar a mais insignificante coisa sem sondar, previamente, o que sobre tal pensava Sua Excelência." *Ibidem*, p. 149. Por contraste, revela o modo como se praticava a justiça antes deste tempo: "Em Portugal consideravam-se todos os tribunais do crime como presididos pelo Rei em pessoa e os juízes, que dependiam directamente do Monarca, tinham o direito de condenar à morte; a sentença, porém, não podia executar-se senão vinte e dois dias depois, para que ao condenado fosse dado o tempo necessário para promover a revisão do processo – lei que se devia à humanidade e justiça de D. Afonso II, que a havia promulgado em Coimbra, no ano de 1211. Esta lei, porém, não era extensiva às decisões da Inconfidência, pelo menos durante o tempo em que estive em Lisboa." *Ibidem*, pp. 147-148. Gorani revela também os casos patentes durante os reinados de D. João II e D. João III: "Nos reinados de D. João II e D. João III, os criminosos, em vez de serem executados, eram condenados às galés e aos trabalhos forçados. Grande parte destes condenados era desembarcada nas terras descobertas para darem notícia do interior e dos seus habitantes. De todos os géneros de castigo, é este o que dá resultados mais salutares para a sociedade e para os próprios culpados que, assim, muitas vezes reparavam o mal que tinham feito. Muitos destes criminosos tornaram-se desta maneira homens de bem e refizeram a sua vida. Daqui advinham as maiores vantagens para a Sociedade e para o Estado." *Ibidem*, p. 148. De outro modo, acontecia a justiça criminal à época em Portugal, sendo, na verdade, ainda mais grave a sua situação no que respeitava aos procederes do Tribunal da Inconfidência, sob o espírito de vingança do Ministro, de acordo com a análise de Gorani. Cf. *ibidem*.

siamês? Sim, sem dúvida. Não somos nós todos filhos do mesmo pai, criaturas do mesmo Deus? VOLTAIRE[1392]

O apelo enciclopedista à tolerância, se contém, antes de mais, um reconhecimento da divisão omnipresente e constitutiva da humanidade, contém igualmente o desafio de um horizonte transversal a todas as controvérsias ou simples diferenças, horizonte em que seria possível a integração do diverso sem propriamente o assimilar, isto é, sem lhe negar a sua diversidade. Mera utopia? DIOGO PIRES AURÉLIO[1393]

The promise of toleration is that coexistence in disagreement is possible. RAINER FORST[1394]

Falar de *tolerância* na atualidade é reportar para um conceito de respeito e aceitação de realidades diversas, quer sejam elas religiosas, culturais, políticas, económicas, raciais, sexuais, ou outras[1395]. O recurso ao termo aponta para uma significação positiva de integração da diferença. O seu uso tem vindo a ser também bastas vezes substituído pela referência direta ao exercício das liberdades (de consciência, reli-

---

[1392] Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância*, Trad. e Introd. José Miranda Justo, 2.ª ed., Lisboa: Antígona, 2011, p. 139.

[1393] D. P. Aurélio, *Um Fio de Nada: Ensaio sobre a Tolerância*, Lisboa: Edições Cosmos, 1997, p. 19.

[1394] R. Forst, *Toleration in Conflict: Past and Present*, Translated by Ciaran Cronin, New York: CUP, 2013, p. 1.

[1395] No *Dicionário da Academia*, as primeiras definições de "tolerância" (do lat. *tolerantia*) são: "1. Carácter ou virtude de quem aceita ou admite aquilo que é diferente; qualidade de tolerante."; "2. Aceitação do que não se pode ou não se quer impedir; benevolência." (aproximando-se de "complacência", "condescendência", "indulgência"; diferente de "intransigência"); "3. Capacidade ou qualidade de admitir e respeitar as ideias, os comportamentos... com que não se concorda". *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea...*, *op. cit.*, II vol., pp. 3578-3579. No *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, "tolerância" define-se como "'constância a suportar, resistência; paciência'; por via culta." J. P. Machado, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados, 5.º vol., 8.ª ed., Lisboa: Livros Horizonte, 2003, p. 312. A *Enciclopédia Verbo Século XXI* fornece, por sua vez, a seguinte definição: "É a aceitação prática, geralmente passiva, de princípios ou modos de proceder com que não se concorda ou até se reprovam; ou, mais brevemente, é a permissão negativa do mal real ou suposto. Funda-se no respeito pela liberdade alheia, que nos leva, em certos casos, a não reagir ou a usar de um modo prático de proceder com longanimidade e indulgência para com aquele que erra ou procede mal." António Leite, "Tolerância" [teol.], *EVSXXI*, vol. 28, cols. 340-341.

giosa, de culto) enquanto direitos inalienáveis dos indivíduos e dos grupos, as quais após a sua consagração na DUDH, em 1948, e o seu enquadramento em diversas constituições se tornaram a roupagem jurídica de garantia formal da tolerância nas sociedades de fundamento democrático[1396]. Esse renovado entendimento da ideia de tolerância vem a ser reafirmado, na sequência dos diversos instrumentos internacionais vindos a lume a complemento da DUDH, por meio da denominada *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*, aprovada pela UNESCO, em 1995[1397]. Neste novo e solene documento reafirma-se o valor positivo da tolerância, como sendo "não somente um princípio relevante mas igualmente uma condição necessária para a paz e para o progresso económico e social de todos os povos." O presente documento, dividido em seis artigos, apresenta, logo após o Preâmbulo, espaço considerável dedicado ao "Significado da tolerância", reproduzido do seguinte modo:

> "A tolerância é o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz." (1.1.)

Logo, após a definição abrangente de tolerância, o espaço é dedicado precisamente a referir o que *não é* a tolerância: "A tolerância não é a concessão, condescendência, indulgência." Apõe-se imediatamente o seu significado: "A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e nas liberdades fundamentais do outro." Em seguida, reafirma-se a importância da tolerância como "sustentáculo dos direitos humanos"

[1396] Roque Cabral, "Tolerância", *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 1, Lisboa-São Paulo: Verbo, 1992, col. 181.

[1397] *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*, aprovada pela Conferência Geral da UNESCO em sua 28.ª reunião | Paris, 16 de novembro de 1995, São Paulo: UNESCO Brasil, 1997. Seguimos a presente tradução. Não dispomos de tradução em português de Portugal.

(1.3.), bem como se sublinha a complementaridade necessária entre a tolerância e a liberdade (1.4.)[1398].

O valor de que a tolerância se reveste nos nossos dias consiste, na verdade, num sucedâneo do sentido negativo que, em grande medida, manteve ao longo de séculos, continuando mesmo a refletir um certo sentido de "ambivalência"[1399]. Em

---

[1398] Os outros artigos da *Declaração* refletem os seguintes temas: art. 2.º "O papel do Estado"; art. 3.º "Dimensões sociais"; art. 4.º "Educação"; art. 5.º "Compromisso de agir"; art. 6.º "Dia Internacional da Tolerância". Segue-se o texto dedicado à "Aplicação da Declaração de Princípios sobre a Tolerância". Anselmo Borges, no "Prefácio" ao livro *Dança dos Demónios*, relembra a importância do *outro* e os limites da tolerância em diálogo com o conceito de *anti*: "Desde que se não esqueça que o outro é sempre o outro do outro, num jogo de espelhos sem fim, e que também há o *anti* positivo e irrenunciável, cujo fundamento são os direitos humanos – a tolerância tem a sua barreira no intolerável: pense-se, por exemplo, no anti-racismo e no antiesclavagismo –, os *anti+ismos* negativos têm como base fundamental a ignorância e o medo ou desígnios de poder, que conduzem à construção social do outro como ameaça, bode expiatório, encarnação do mal e o inimigo [...], a menosprezar, marginalizar, humilhar, e, no limite, abater e eliminar." Anselmo Borges, "Prefácio", *in* A. Marujo, J. E. Franco (coord.), *Dança dos Demónios...*, *op. cit.*, p. 9. Ainda a título de curiosidade, recordamos que recentemente o *Jornal de Letras* destacou o tema da tolerância, com recurso a textos de Alessandra Silveira, João Maria André, José Gil e Diogo Pires Aurélio, este último especialista refletindo sobre o tópico do "retorno da tolerância". *Jornal de Letras*, ano XXXV, n.º 1163, 29 de abril a 12 de maio de 2015, pp. 7-10; em contraponnto, também a Revista *Visão* destacou recentemente o tema da intolerância crescente na época dos populismos e dos extremismos. Cf. *Visão*, n.º 1343, 29.11-05.12.2018.

[1399] D. P. Aurélio, *Um Fio de Nada...*, *op. cit.*, p. 23. O conceito de tolerância é por vezes preterido, uma vez que ainda hoje mantém, de certo modo, a conotação com essa anterior referência semântica. É também identificado com "apatia", por J. T. Castello Branco, "Tolerância ou apatia? O problema da diferença nas democracias liberais contemporâneas", *Brotéria*, 169 (2009), pp. 655-667. Também para a discussão latente entre "tolerância/intolerância", veja-se o contributo de Diogo Pires Aurélio para a *Einaudi* – vol. 22: *Política-Tolerância/Intolerância*, pp. 179-230 (versão anterior ao ensaio *Um Fio de Nada*, para os caps. 1 e 4), e o texto de I. Macedo, "Tolerância e intolerância: a partir das categorias da diferença e da convicção", *in* M. H. C. Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, pp. 113-124. Acrescentamos ainda, como complemento para a reflexão nos nossos dias, o reforço do sentido da tolerância no discurso da Diretora-Geral da UNESCO, Audrey Azoulay, por ocasião do Dia Internacional da Tolerância, de 16 de novembro de 2017, que adverte para os perigos da intolerância no início deste século XXI: "A tolerância tem de ser vista como um ato de libertação, em que as diferenças dos outros são aceites como iguais às nossas. Significa respeitar a grande diversidade da humanidade com base nos Direitos Humanos. Significa relacionarmo-nos com os outros através de novas pontes de diálogo. Significa enfrentar todas as formas de racismo, ódio e discriminação, porque discriminar uma pessoa é discriminar todas as pessoas." De notar uma especial referência direta ao antissemitismo: "A tolerância é uma luta pela paz. Ela requer novas políticas que respeitem a diversidade

seguida vejamos de que forma se forjou essa transição, por um lado, e uma certa continuidade do seu original sentido, por outro.

A tolerância pode ser hoje considerada valor substancial ou valor formal[1400]. Em questões de conflitos de valores, ainda que substancialmente superiores, o valor da tolerância, mesmo que formal em certos casos, deverá ser tido em conta e prevalecer, "na condição de não ofender os outros"[1401]. No quadro de uma filosofia da tolerância, o seu valor deverá prevalecer como garantia, do seguinte sentido: "A defesa de valores superiores deve tentar respeitar, até onde *e* se for possível, o valor da T.[olerância], dado que este deve permear e estar presente em todos os outros."[1402] Este exercício deve ser conseguido também tendo em conta que a sua aceção atual traduz-se não apenas em passividade, mas também como *virtude ativa*, promovendo ao mesmo tempo o "respeito da alteridade" e a "promoção da diferença". Deverá atender-se apenas aos seus limites, cuja referência final é apontada como sendo "a consciência pessoal" – sendo que "o pressuposto que não pode deixar de se lhe exigir é o da sua formação."[1403]

Gizado em traços largos o enquadramento semântico desta ideia-chave na atualidade, os caminhos da tolerância a que neste momento iremos aceder tratam do seu sentido enquanto conceito ligado ao florescimento do pensamento democrático na modernidade e ao evoluir político dos governos no sentido da laicização da sociedade e da emergência do Estado de Direito, garante de prerrogativas fundamentais atribuídas a indivíduos e a grupos. Trata-se pois, nesta transição a que faremos menção,

---

e o pluralismo com base nos Direitos Humanos. Acima de tudo, apela a cada um de nós, homens e mulheres em todo o mundo, para agirmos em prol da tolerância das nossas vidas, procurando compreender os outros, rejeitando todo o racismo e todo o ódio, incluindo o antissemitismo." Audrey Azoulay, "Mensagem por ocasião do Dia Mundial da Tolerância, 16 de novembro de 2017", disponível em https://www.unescoportugal.mne.pt/pt/noticias/dia-mundial-da-tolerancia.

[1400] Cf. Joaquim Cardozo Duarte, "Tolerância", Polis*: Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado – Antropologia, Direito, Economia, Ciência Política*, 2.ª ed. revista e actualizada, vol. 5 (5 vols.), Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 2005 [1987], col. 1297.

[1401] *Ibidem*.

[1402] *Ibidem*.

[1403] *Ibidem*, col. 1298.

e recorrendo à formulação de Joaquim Cardozo Duarte, de uma tolerância "politizada", ou seja "pensada como atitude de suporte da democracia nascente"[1404].

Partindo de uma perspetiva teológico-moral, a tolerância iniciará o seu percurso enquanto conceito jurídico-político a partir do século XVI[1405]. Virá depois a encontrar, nos sécs. XVII e XVIII, consolidação em escritos tão afamados sobre a temática como na já referenciada Obra de Spinoza, nos *Commentaires Philosophiques* (1686-1687), de Pierre Bayle, na *Carta sobre a Tolerância*, de John Locke (1689), ou no *Tratado sobre a Tolerância*, de Voltaire[1406] (1763) – apenas para referirmos alguns

---

[1404] *Ibidem*, col. 1295. É sabido que a reflexão sobre o lugar do *outro* não é moderna mas perene e encontra-se nos mais diversos testemunhos escritos desde a Antiguidade. Também durante a época medieval o tema prospera, no entanto, o olhar tolerante sobre o *outro* insere-se sempre no intuito da sua integração com assimilação ao todo, que em perspetiva cristã se assume como a conformação de diversos plurais a uma unidade englobante. Cf. *ibidem*, col. 1295. Em Nicolau de Cusa, por exemplo, em abertura para o espaço intelectual do humanismo renascentista, encontramos a reflexão aprofundada sobre os temas da douta ignorância, da tolerância, da paz, da concórdia, plenamente inscritas na cosmovisão cristã do seu autor, mas de certa forma tornando-se sementes que outros no futuro cultivariam em terreno laicizado. Não será despiciendo relembrar que este teólogo, como bem aponta João Maria André, viveu e escreveu numa época determinante para a história ocidental, tendo mesmo escrito dois dos seus mais conhecidos títulos, *A Paz da Fé* (*De Pace Fidei*, sobre a "situação externa vivida pelos povos europeus") e *A Visão de Deus* (*De Visione Dei*, sobre a "experiência interna da religiosidade, na íntima relação do homem com Deus"), durante o ano de 1453, data da tomada de Constantinopla pelos Turcos. Cf. João Maria André, "Nicolau de Cusa em diálogo no ano de 1453: Dimensão teatral e carácter dialógico do *De pace fidei* e do *De visione Dei*", *Mirabilia*, 19, 2, junho-dezembro de 2014, p. 17. Alguns dos escritos de Nicolau de Cusa, a merecer leitura, encontram-se traduzidos para o português, nas seguintes edições: *A Visão de Deus*, Trad. João Maria André, Lisboa: FCG, 1988; *A Douta Ignorância*, Lisboa: FCG, 2003; *A Paz da Fé | Seguida de Carta a João de Segóvia*, Trad. João Maria André, Coimbra: Edições Minerva, 2002; *O Não-Outro* | De Non Aliud, Ed. bilingue Latim-Português, Introd., Trad. e notas de João Maria André, Porto: Edições Afrontamento, 2012.

[1405] Cf. Yves Charles Zarka, "Tolérance", *DDH*, p. 923. Sobre este percurso para uma construção filosófico-política da tolerância, cf. Y. C. Zarka, F. Lessay, J. Rogers (éd.), *Les Fondements Philosophiques de la Tolérance*, 3 t., Paris: PUF, 2002. Para uma visão sobre o conceito de tolerância a partir da Antiguidade e seu contributo para os conceitos moderno e contemporâneo, veja-se o recente trabalho de P. V. Nuffelen, *Penser la Tolérance durant l'Antiquité Tardive*, Paris: Cerf, 2018.

[1406] Voltaire apresentou-se como um dos filósofos das Luzes que mais propugnou em favor da tolerância. Ferrer Benimelli apresenta-nos, de resto, mais uma das facetas de Voltaire sobre este tema, detalhadamente num artigo sobre a causa de Servet, condenado por Calvino à fogueira. Em diversos escritos, sobretudo epistemológráficos, Voltaire defende de alguma forma a intolerância frente a determinados procederes político-religiosos, que a História já havia registado, na verdade para de-

de entre os mais nomeados quando se trata deste tema de forma abrangente[1407]. Importa ainda lembrar que será também nesta época que a par da sua defesa, surgirão vozes a levantar o véu para o seu sentido negativo, como Mirabeau, que interpretará a tolerância afinal como uma "palavra tirânica", preterindo-a terminantemente em favor da liberdade de religião[1408]. Também Kant assinalará esta significação negativa, qualificando a tolerância como um "arrogante nome"[1409].

---

fender a própria ideia de tolerância da sua época coeva. Cf. J. A. Ferrer Benimeli, "La intolerancia de Voltaire em favor de la tolerancia", *in* M. H. C. Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância*, *op. cit.*, pp. 167-188. No seu *Dictionnaire Philosophique* o apelo à tolerância também se encontra bem patente, conforme nos aponta Barbara de Negroni: "Si la tolérance est définie par Furetière comme la 'patience avec laquelle on souffre quelque chose', elle devient dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire 'l'apanage de l'humanité', 'le seul remède aux désordres du genre humain'." Barbara de Negroni, "Tolérance", *in* M. Delon (dir.), *Dictionnaire Européen des Lumières*, *op. cit.*, p. 1047.

[1407] Alguns destes textos fundamentais dispõem de tradução portuguesa nas seguintes edições: John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, Lisboa: Edições 70, 2014 (Locke escreveu esta carta primeiramente em latim, sob o título *Epistola de Tolerantia*, em 1689, e publicou-a sob anonimato; a tradução inglesa surgiria ainda no mesmo ano, por William Popple); Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância*, *op. cit*. Outros textos de referência a juntar a estes são, por exemplo, o artigo da autoria de Jean-Edmé Romilly, "Tolérance", no vol. XVI (1765), da *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné...*, *op. cit.* Para uma síntese do tema entre os autores mais reconhecidos que trabalharam o tema nesta época, cf. F. Bahr, "A fundamentação da tolerância nos séculos XVII e XVIII: Locke, Bayle e Romilly" (trad. Waldemir Ferreira Lopes Neto), *Ágora Filosófica*, ano 11, n.º 2, julho/dezembro 2011, pp. 37-65. Para outras leituras fundamentadas sobre o tema, veja-se também E. Glaser (ed.), *Religious Tolerance in the Atlantic World: Early Modern and Contemporary Perspectives*, s.l.: Palgrave Macmillan, 2014; D. A. Carson, *The Intolerance of Tolerance*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.

[1408] Na discussão sobre os arts. 16, 17 e 18 da DDHC, sobre a liberdade religiosa e os cultos públicos, em sessão de 22 de agosto de 1789, Mirabeau pronuncia-se contra a defesa da tolerância: "Je ne viens pas prêcher la tolérance. La liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacrée, que le mot *tolérance*, qui essaye de l'exprimer, me parait en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'existence de l'autorité qui a le pouvoir de tolérer attente à la liberté de penser, par cela même qu'elle tolère, et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer." J. Madival *et alii* (eds.), *Archives Parlementaires de 1789 à 1860: Recueil Complet des Débats Législatifs & Politiques des Chambres Françaises*, t. 8, Paris: Librairie Administrative de P. Dupont, 1862-, p. 473 (disponível em https://frda.stanford.edu/ – projeto *online Archives Numériques de la Révolution Française* (*ANRF*), Stanford University Libraries/BNF).

[1409] Apresentamos a expressão no seu original contexto: "Um príncipe que não acha indigno de si dizer que tem por *dever* nada prescrever aos homens em matéria de religião, mas deixar-lhes aí a plena liberdade, que, por conseguinte, recusa o arrogante nome de *tolerância*, é efectivamente escla-

Considera-se que a construção do sentido moderno de tolerância encontra o seu berço no complexo teológico-político da designada época das Reformas, a que anteriormente já fizemos menção. Colocada em causa a unidade da Cristandade pela emergência da reflexão e ação protestantes e cindido o pensamento cristão sobre a questão da Verdade e da Religião, o mundo ocidental viu-se a braços com o fenómeno de uma veloz fragmentação político-religiosa, que estilhaçou, em poucas décadas, o alargado plano uniforme da sociedade e da governação precedentes.

O surgimento de grupos religiosos diversos no ambiente reformador e no seio das sociedades fazia vigorar, por inúmeras vias, a oposição aos sistemas político-governativos do amplo espaço europeu. No entanto, a tolerância que ia sendo concedida aos vários grupos em afirmação por uma verdade diversa não se tornava suficiente. A concessão da tolerância a determinados grupos em determinados espaços ou épocas seria sempre uma iniciativa transitória, uma vez que poderia ser abolida por quem governasse em seguida. Neste sentido, a necessidade de afirmação da liberdade religiosa seria o caminho mais seguro a trilhar. O princípio *cuius regio et eius religio*, "de quem é a região também é a religião"[1410], de ampla aplicação nos modelos de governação da época, garantia a unidade religiosa dentro de cada reino,

---

recido e merece ser encomiado pelo mundo grato e pela posteridade como aquele que, pela primeira vez, libertou o género humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada qual a liberdade de se servir da própria razão em tudo o que é assunto da consciência." I. Kant, "Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo", *A Paz Perpétua...*, *op. cit.*, p. 17. Em estudo recente, Rainer Forst destacou também a ambiguidade de sentido experimentada pelo conceito de tolerância: "In contemporary political discourse, the concept of toleration plays an importante role, ranging from questions of the toleration of cultural and religious minorities whitin states to the alleged global 'clash of civilizations'. But while for some, toleration appears to be the magic word invoking a peaceful and cooperative way of living together in mutual *recognition* and political equality, for others it is a word signifying *power*, domination, and exclusion. And this ambivalence about the concept of toleration is not a recent phenomenon, for it is a word signifying *power*, domination, and exclusion. And this ambivalence about the concept of toleration is not a recent phenomenon, for if we go back to the classic discussions of toleration in the Age of Enlightenment, the latter critique is what Goethe meant when he said: 'Tolerance should be a temporary attitude only: it must lead to recognition. To tolerate mens to insult.' And the former praise of toleration is expressed by Voltaire, who spoke of toleration as *l'apanage de l'humanité*, as a sign of true humanity (though also as the fate of humankind)." R. Forst, "'To tolerate means to insult': Toleration, recognition, and Emancipation", *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*, Translated by Ciaran Cronin, Cambridge-Malden: Polity Press, 2014, p. 126.

[1410] Cf. F. Carrilho, *Dicionário de Latim Jurídico*, 2.ª ed., Coimbra: Almedina, 2010, p. 93.

por meio de uma religião oficial, e reservava espaço também às minorias pelo cultivo da tolerância (mas não previa a liberdade religiosa), no entanto, a segurança dos indivíduos pertencentes aos grupos tolerados seria sempre volátil, uma vez que permaneceria ao sabor das convicções dos futuros governantes. Não bastaria, por isso, a concessão da tolerância; teria mesmo de ser garantida jurídica e politicamente a liberdade religiosa[1411].

Durante a época da Luzes o tema da tolerância teve, portanto, grande merecimento e sobre ele trataram os mais diversos autores[1412]. No final do séc. XVII, Bayle defendia que não se excluísse ninguém da sociedade por fé diversa, nem mesmo quem não manifestasse nenhuma convicção religiosa, como os ateus (Locke, por exemplo, inscreveria fora dos limites da tolerância ateus e católicos[1413]). O conceito de tolerância proposto por Bayle defendia a aceitação de todos e de cada um em sociedade, independentemente da sua fé, ou da ausência dela, ficando deste modo também a questão moral completamente desligada da necessidade de uma religião, e dependente apenas da vivência dos homens em sociedade[1414]. Cada homem de-

---

[1411] Gomes Canotilho refere que "se tratava mais da ideia de tolerância religiosa para credos diferentes do que propriamente da concepção da liberdade de religião e crença, como direito inalienável do homem, tal como veio a ser proclamado nos modernos documentos constitucionais." J. J. G. Canotilho, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7.ª ed., Coimbra: Almedina, 2003 [reimpr.], p. 383. Acrescenta ainda Canotilho em nota: "Se alguma coisa alicerçou a teoria da tolerância religiosa no campo da teoria do Estado foi o *princípio da não identificação do Estado* em matéria religiosa." *Ibidem*, p. 383, n. 17. Sobre a filosofia da tolerância e o seu desenvolvimento em especial nos sécs. XVI e XVI, veja-se Gregorio Peces-Barba Martínez, L. Prieto Sanchís, "La filosofia de la tolerancia", *in* G. Peces-Barba Martínez, E. Fernandez Garcia (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales*, t. I: *Transito a la Modernidad – Siglos XVI y XVII*, Madrid: Editorial Dykinson, 1998, pp. 265-373.

[1412] Cf. C. McKinnon, *Toleration: A Critical Introduction*, London-New York: Routledge, 2006; O. P. Grell, R. Porter (ed.), *Toleration in Enlightenment Europe*, New York: CUP, 2000.

[1413] Cf. J. Locke, *Carta sobre a Tolerância*, *op. cit*. Sobre este tópico em Locke, veja-se A. C. Santos, "Considerações sobre o tema do ateísmo em Locke", *Philosophica*, 45, Lisboa, 2015, pp. 21-37. Sobre o tema da tolerância em Locke, veja-se, *e.g.*, James Tuly, "Locke – Toleration", *in* J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought...*, *op. cit.*, pp. 642-652.

[1414] Assim nos estabelece António Macieira Coelho esta fronteira: "A tolerância, virtude da moral social faz parte da natureza humana, assim como a intolerância, e provém do comportamento humano em sociedade. Por isso que, num princípio de causalidade, ela está para o homem como os direitos naturais o estão. Quem pretende impor relativamente ao seu semelhante a sua vontade própria, não admitindo ao outro também a sua, agindo portanto com intolerância, está a violar os di-

veria ser julgado pela adequação às leis políticas e não às leis sagradas, que cada um seguiria apenas no seu coração, se assim o desejasse[1415]. No campo político, configurava-se também a prática da tolerância: assim em 1781, por exemplo, José II da Áustria promulga um édito de tolerância colocando um ponto final às desigualdades entre as várias fés presentes no reino, ainda que promova ao mesmo tempo uma política afinal anti-católica, levando mesmo à extinção e confisco de diversos conventos[1416].

Evidencia-se, portanto, a passagem de um *pathos* a um *ethos* religioso, como o identifica George Gusdorf[1417], processo que promoveu afinal um excecional envolvimento da ideia de tolerância no contexto da Ilustração, como já nos comprovou Norberto Ferreira da Cunha[1418].

Entre nós, este tema fundamental fez também o seu percurso, não tendo passado despercebido para alguns dos que se mantiveram em contacto com o espírito

---

reitos do homem, os direitos da sua liberdade e os da liberdade do seu próprio pensamento. A tolerância é então uma categoria da moral que dá ao ser humano a plenitude da sua vontade, do seu querer, da sua verdade." A. M. Coelho, "Limites à tolerância num mundo de intolerâncias", *in* M. H. C. Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, p. 41.

[1415] Cf. M. C. Almeida, "O elogio da tolerância em Pierre Bayle", *Cadernos Espinosanos*, XXIV, 2010, pp. 115- 139.

[1416] Cf. R. Forst, "From toleration to human rights – and back", *Toleration in Conflict...*, *op. cit.*, p. 329.

[1417] G. Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris: Payot, 1971, p. 390.

[1418] Norberto Ferreira da Cunha destaca-nos este processo da seguinte forma: "Esta eticidade, por um lado, e a identificação dum profundo sentimento religioso em contraponto às formas eclesiásticas e exteriores do culto, por outro, constituem os dois pólos em que se move o problema da tolerância no tempo das Luzes. Por isso, pode dizer-se que a sua importância radica, quer num empenhamento em subsumir a religião nos limites da razão e, consequentemente, em provocar um recuo da Fé em benefício daquela e, com esse recuo, gerar-se o aparecimento duma nova fé – a fé na razão que terá o seu cume no cientismo do século XIX; quer, concomitantemente, e em íntima conexão com a implicação anterior, numa acentuação dos caminhos da *interioridade* e do individualismo abertos pelo protestantismo e pelo cartesianismo e na crescente secularização da sociedade civil e desdivinização do poder e das ordens sociais, em benefício de uma burguesia que assentava nesses valores a ideia de progresso. E, se tivermos em linha de conta como e quanto o progresso está ligado à ideia de apropriação científico-técnica da natureza e a uma matriz de inteligibilidade naturalista dos fenómenos jurídico-políticos e sociais, vemos quão longe ia o envolvimento da ideia de tolerância!" N. F. Cunha, "A ideia de tolerância em Ribeiro Sanches", *Elites e Académicos na Cultura Portuguesa Setecentista*, [Lisboa:] INCM, 2001, pp. 151-152

da época além-fronteiras, apesar de que, como nota Isabel Banond, "a generalidade dos pensadores nacionais esteja pouco recetiva ao problema da aceitação da liberdade de consciência ou, sequer, da tolerância religiosa."[1419]

José da Cunha Brochado, José Anastácio da Cunha, o Cavaleiro de Oliveira, D. Luís da Cunha, Luís António Verney[1420] ou António Nunes Ribeiro Sanches[1421] foram alguns dos que, na transição para o séc. XVIII português e ao longo do mesmo, refletiram ou se pronunciaram de certo modo sobre o tema[1422].

[1419] I. Banond, *História das Ideias Políticas*, *op. cit.*, p. 232. Não obstante, a tolerância religiosa reconhece-se como uma realidade em território nacional antes das medidas de D. Manuel contra mouros e judeus. Cf. François Soyer, *A Perseguição aos Judeus e Muçulmanos de Portugal: D. Manuel e o Fim da Tolerância Religiosa (1496-1497)*, Trad. Jaime Araújo, Lisboa: Edições 70, 2013. Ainda assim, e como nos adverte Carlos Leone, a perceção da ideia iluminista de tolerância em Portugal passaria pelo crivo do nosso ecletismo, que não abdicou de encontrar um dos seus fundamentos na necessidade da Revelação, e que, na verdade, não permitiria a total afirmação de uma "cultura de tolerância activa". C. Leone, "Tolerância das Luzes e intolerância do ecletismo", *in* M. H. C. Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, p. 90.

[1420] Sobre a defesa da tolerância na Obra de Verney, veja-se L. C. Moncada, "Verney e a questão religiosa", *Um "Iluminista" Português do Século XVIII: Luiz António Verney: Com um "Apêndice" de Novas Cartas e Documentos Inéditos*, Coimbra: Arménio Amado, Editor, 1941, pp. 61 ss.

[1421] Para Isabel Banond, Ribeiro Sanches será "caso emblemático" em contexto português na defesa da tolerância e da liberdade religiosa, "que neste domínio foge ao coro nacional, estando em sintonia com as observações que as suas viagens lhe tinham aportado." I. Banond, *História das Ideias Políticas*, *op. cit.*, p. 232.

[1422] Do tema da tolerância decorria em muitos destes autores a necessidade de se encontrar a via para a instituição de tribunais não religiosos. D. Rodrigo de Sousa Coutinho, Conde de Linhares, que foi diplomata em Turim, aí verificou e registou os moldes em que haviam sido dirigidas as questões político-económicas. Atento ao legado de Adam Smith e imbuído do espírito das Luzes, registou o modo como o "grande Victório Amadeu" conduziu as suas políticas de Estado, no que respeitava à legislação, à educação pública e à polícia, assim deixando registado: "A sua experiência e as suas luzes lhe fizeram ver que nada havia de tão essencial para a felicidade e tranquilidade de uma sociedade, como o estabelecimento de leis claras e precisas, que segurassem os direitos da vida e propriedade dos homens, e que fossem ao mesmo tempo adequadas à constituição do país em que deviam estabelecer-se." D. R. S. Coutinho, *Textos Políticos Económicos e Financeiros (1783-1811)*, t. I, Introd. e Dir. de Ed. Andrée Mansuy Diniz Silva, Lisboa: Banco de Portugal, 1993, p. 41. Dentro deste quadro governativo, seguido pelo seu filho Carlos Manuel, haveria de se materializar o estabelecimento da tolerância civil em matérias eclesiásticas, bem como a consagração do Tribunal do Santo Ofício em "tribunal puramente secular, e dependente do Príncipe, ordenando ao mesmo tempo

Em 1721, o conceito de tolerância era definido pelo *Vocabulario Portuguez, & Latino*, de Rafael Bluteau, da seguinte forma:

> "Commummente o mesmo que paciencia. Segundo os Jurisconsultos, he hũa certa permissão de cousas não licitas, sem castigo de quem as comete; porèm sem concessaõ. nẽ dispensaçaõ para ellas; [...] Tambem às vezes *Tolerancia* he huma certa conveniencia, ou dissimulação de cousas não permittidas."[1423]

Esta definição não entrará, como se verifica, na identificação do exercício da tolerância perante a questão religiosa. Bluteau aponta nesse sentido apenas por meio de um dos exemplos que dá no presente verbete: "(Cohonestar a *Tolerancia* dos

---

que os presos fossem detidos nos cárceres públicos do Senado; que ninguém fosse preso pelo tribunal sem prévia licença do Senado, depois de uma fiel exposição dos delitos, em que os nomes e qualidades das testemunhas que houvessem deposto contra o réu fossem indicados; ordenando que em todo o processo nada houvesse de tenebroso, para evitar as injustas, mas não mal fundadas acusações dos inimigos deste Santo Tribunal." *Ibidem*, p. 42. Perante estas medidas testemunhadas por Souza Coutinho, considera o diplomata a boa execução das mesmas, dando nota do seu valor: "Não se pode negar que desde esta época este Santo Tribunal se distinguiu pelo seu moderado procedimento, e que jamais mereceu a imputação de ter fomentado e apoiado secretas traições contra o Estado; de ter ousado excomungar o seu legítimo soberano, que absolveu depois de morto; de ter criado distinções ridículas entre a nobreza e o povo debaixo do frívolo e absurdo pretexto de pureza de sangue; infamando as nações em cujo seio reside, aos olhos da Europa; e finalmente de ter abusado do santo pretexto de castigar os crimes contra a mais doce e santa religião, quando desejava vingar injúrias particulares. É igualmente inegável que nestes horríveis crimes contra a religião, que tanto infamam e desacreditam os que são verdadeiramente culpados, parece haver toda a razão para deixar livre a cada um o poder mostrar-se inocente à face do universo, e confundir um pérfido e falso acusador, que fiado no mistério e no segredo ousa caluniar um homem cujos talentos lhe pesam." *Ibidem*, p. 42. D. Rodrigo de Souza Coutinho contactou diretamente com três figuras consideradas fundamentais para a elaboração do seu pensamento e obra, assim nos refere Andrée Mansuy Diniz Silva. Foram elas D. Luís da Cunha, o Marquês de Pombal e António Nunes Ribeiro Sanches, apesar de liminarmente referenciadas na globalidade dos seus escritos. Andrée Mansuy Diniz Silva, "Introdução", *in* D. R. S. Coutinho, *Textos Políticos...*, *op. cit.*, pp. XXXVII-XXXVIII. Neste sentido, do seguinte modo sintetiza Andrée Mansuy: "D. Rodrigo insere-se assim numa linhagem de personalidades portuguesas do iluminismo crítico do século XVIII português e europeu, que, tendo vivido um longo período no estrangeiro em contacto com movimentos políticos e intelectuais de grande amplitude, se distinguiram pela formação científica, pela cultura, pelo cosmopolitismo, e pela ambição de participar na grande transformação que visionavam para o seu país." *Ibidem*, p. XXXIX.

[1423] R. Bluteau, *Vocabulario...*, *op. cit.*, [vol. 8 | T-Z], p. 189.

ritos Gentilicos. Oriente Conquist. part. 2. pag. 143.)"[1424] Interessante verificar, no entanto, que, no Suplemento ao *Vocabulario*, editado em 1728, Bluteau debruça-se novamente sobre o termo "Tolerancia.", dedicando-lhe quase duas colunas por inteiro. Neste aditamento, Bluteau alarga-se nos significados da palavra "tolerância" à época e assim conclui este verbete suplementar, remetendo para a tolerância perante o inimigo externo, mas partindo da tolerância àquele que chama o "inimigo intrínseco", e aproximando o valor da tolerância a um "novo Prometeu", que reaproxima os homens no seu sentido de Humanidade:

> "Tacita, e muda, mas gloriosa vitoria da parte inferior da Alma, chamada Irascivel. Quem assim vence, indaque naõ saya a campo, naõ deixa de vencer inimigo, porque se vence a si mesmo, que he do homem o mayor inimigo. Esta vittoria he huma palma, que a todas sobrepuja, porque na vittoria do inimigo estava o mal de fóra; e na vittoria do affecto, ou paixaõ està o mal por dentro, e muito mais he vencer o inimigo intrinseco, do que o inimigo, que só por fóra acomete. [...] Novo, e naõ fabulozo Prometeo, que soffrendo agravos, senaõ fórma, reforma a humanidade, unindo, e reunindo o homem com o homem, uniaõ, ou reuniaõ, da qual resulta aquella suave consonancia, que mantem com a natureza humana a harmonia do Universo."[1425]

Mais tarde, em 1789, António de Morais e Silva, ainda que também em verbete conciso, apresentará uma definição de *tolerância* que não descurará a dimensão religiosa, referida logo em exemplo complementar à primeira aceção semântica: "o acto de tolerar, soffrer, sem permissão expressa *v.g.*, *tolerancia de ritos, ou religiões diversas da do paiz*. § Soffrimento. § Dissimulação com coisa prohibida."[1426]

O sentimento da tolerância era grato entre os pensadores portugueses desde há largos séculos, como têm demonstrado algumas abordagens neste sentido. José Eduardo Franco e Paulo Mendes Pinto, em antologia que recolhe testemunhos

---

[1424] *Ibidem*.

[1425] R. Bluteau, *Supplemento Ao Vocabulario Portuguez, E Latino, Que Acabou De Sahir A Luz, Anno de M.DCC.XXI. Dividido Em Outo Volumes Dedicados Ao Magnifico Rey De Portugal, D. Joaõ V.*, [vol. 10], p. II [M-Z], Lisboa Occidental: Na Patriarcal Officina da Musica, 1728, p. 380.

[1426] A. M. Silva, *Diccionario da Lingua Portugueza...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 464. Para outras significações dicionariais em língua portuguesa desde os finais do séc. XVIII aos nossos dias, cf. D. P. Aurélio, *Um Fio de Nada...*, *op. cit.*, pp. 24-27.

para o diálogo intercultural em percurso diacrónico pela História de Portugal, comprovam como dezenas de autores revelaram nas suas obras motivos que sustentam perspetivas de tolerância perante diversos povos e culturas[1427]. Este exercício encontra-se também bem documentado ao longo do séc. XVIII em diversos autores em contacto e intercâmbio com as obras e a ação de personalidades internacionais coetâneas, que viam no tema da tolerância um elemento fundamental para a compreensão do *outro*, portador de uma visão religiosa e cultural diversa.

Ainda antes de surgirem dois dos principais textos versando o tema no decurso de Setecentos, como o já referido *Tratado sobre a Tolerância* (1763), de Voltaire, ou a entrada que seria referência para a temática na *Encyclopédie*[1428], José da Cunha Brochado inscrevia nas suas *Memórias* a seguinte e concisa reflexão sobre a questão religiosa, que o seu compilador, Mendes dos Remédios, viria a intitular precisamente "Tolerância religiosa":

> "Nem por ser um homem herege o havemos privar das honras, e civilidades, que se dão aos outros homens da nossa religião, porque a virtude moral e a justiça mandam que se respeite o merecimento em qualquer pessoa, em que se achar. A religião não quer destruir estas leis da natureza."[1429]

José da Cunha Brochado coloca acima da religião a referência às "leis da natureza". As questões de heresia têm estreitamente que ver com a questão religiosa, não devendo ser interpretadas fora dessa esfera. A justiça e a moral pertencem a uma esfera diversa da religiosa e nessa esfera diversa devem estar sempre incluídos todos os homens, indiferentemente da sua fé, segundo as leis da natureza, não sendo

---

[1427] Cf. J. E. Franco, P. M. Pinto, *Portugal Tolerante...*, *op. cit.* Para incursões particulares a alguns autores portugueses sobre o mesmo tema, veja-se, *e.g.*, A. S. Rego, "Garcia de Orta e a ideia de tolerância religiosa", Sept. de *Garcia de Orta: Revista da Junta de Investigações do* Ultramar, vol. 11, n.º 4, Lisboa, 1963, pp. 663-673. Para duas antologias internacionais em torno dos temas da tolerância e do pluralismo religioso, representativas desde a Antiguidade até às declarações do pós-Segunda Grande Guerra, vejam-se D. G. Mullan (ed.), *Religious Pluralism in the West: An Anthology*, Malden-Oxford: Blackwell Publishers, 1998; *A Tolerância: Ensaio Antológico*, Textos escolhidos e apresentados por Zaghloul Morsy, Trad. do francês Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Lisboa: ACIME/UNESCO, 2006.

[1428] Cf. Jean-Edme Romilly, "Tolérance", *Encyclopédie*..., t. 16, pp. 390-395.

[1429] *Memórias de José da Cunha Brochado*, Antologia e Estudo Introdutório por Mendes dos Remédios, Ed. fac-similada, [Cascais]: Câmara Municipal de Cascais/Pelouro da Cultura, 1996, p. 13.

portanto, diz-nos Brochado, propósito da religião afrontar essas mesmas leis[1430]. Este magistrado e diplomata – que é, de acordo com Mendes dos Remédios, "uma das mais bellas figuras do século XVIII" –, transmite nos seus escritos (mormente cartas, pareceres e memórias), a verberação do ambiente filosófico das Luzes que chegava a Portugal pelos seus frequentadores das cortes europeias[1431]. Cunha Brochado faz parte desse conjunto de homens destacados que insuflaram para dentro do reino novos ideais, não descurando, porém, um legítimo sentido patriótico[1432].

[1430] Em 1764, no seu *Dicctionnaire Philosophique*, Voltaire expressar-se-á no mesmo sentido: "O que é a tolerância? É o apanágio da humanidade. Nós somos todos amassados com fraquezas e enganos. Perdoar reciprocamente as nossas tolices é a primeira lei da natureza." Voltaire, "Tolerância", *Dicionário Filosófico*, Lisboa: Sistema Solar, 2014, p. 396.

[1431] Cf. N. F. Cunha, "A Ilustração de José da Cunha Brochado", *Elites...*, *op. cit.*, pp. 81-117. A obra de José da Cunha Brochado encontra-se em grande parte ainda manuscrita. Algumas das suas cartas e memórias encontram-se parcialmente editadas, mas continua a ser uma personalidade a ter em conta para a historiografia da época e a merecer uma revisitação em termos de estudos de conjunto e temáticos, bem como a edição e reedição dos seus diversos escritos. Cf. J. C. Brochado, *Cartas*, *op. cit*.

[1432] Assim o define Mendes dos Remédios, em texto introdutório: "Erudito, a sua erudição apparece-nos perfumada por um claro e transparente critério de liberdade philosophica; magistrado, a sua consciencia foi sempre norteada mais pela equidade das condições humanos do que pelo seu despotismo cruel e sanguinario das leis e estatutos civis; politico com representação em diversas Côrtes europeas, de differente religião e mais differente e complexo modo de pensar e proceder, a sua tactica, cautelosa e perscrutadora, patriótica sem arrogância e delicada sem baixezas, deu-lhe fóros de mestre em matérias diplomaticas. Acima de tudo cidadão irreprehensivel e patriota consumado." *Memórias de José da Cunha Brochado*, *op. cit.*, pp. VI-VII. José da Cunha Brochado (1651-1733) nasceu em Cascais no seio de uma família que lhe deu a possibilidade de progredir nos estudos. Formou-se na Universidade de Coimbra e passou a exercer o cargo de Juiz de Fora entre Sesimbra e Barreiro, tendo depois passado a Lisboa como juiz do Cível, entre outras atribuições dentro da sua área de formação. Sairia alguns anos mais tarde para desempenhar funções diplomáticas, junto das cortes de Paris, Londres e Madrid. Partindo das suas vivências nas Cortes estrangeiras e do conhecimento, como magistrado, da realidade do seu país de origem, a correspondência de Brochado e os pareceres e memórias que foi elaborando são um repositório relevante, por exemplo, para o estudo dos costumes das cortes europeias. Mendes dos Remédios editou no início do séc. XX (1909) um breve mas relevante livro sobre Cunha Brochado, com o levantamento de diversos originais em boa parte manuscritos, a que temos vindo a fazer referência na sua recente edição fac-similada. Também Maria Rosalina Pinto Delgado, em dissertação de doutoramento, se abalançou a tratar este nome pouco estudado de transição entre o séc. XVII e o séc. XVIII em Portugal, que pode agora ser consultada na seguinte edição: M. R. P. Delgado, *José da Cunha Brochado (1651-1733): O Homem e a Sua Época*, Lisboa: Universidade Lusíada Editora, 2001.

No entanto, perante uma instituição que vinha sendo cada vez mais notada enquanto símbolo da intolerância, como o Tribunal do Santo Ofício, pouco se analisa a partir da voz de Cunha Brochado. Facto curioso, que Norberto Ferreira da Cunha interpreta como sendo, na verdade, uma estratégia cautelosa do diplomata para não ser enredado nas malhas inquisitoriais. Não obstante, no que toca ao assunto, Brochado não deixa de optar na sua obra "pela indiferença ou pelo remoque de sibilina ironia."[1433] A lapidar expressão de que em "Portugal tudo é Inquisição"[1434], ou a constatação de que dentro de fronteiras pouco ou nenhum espaço havia para a liberdade[1435] testemunham o olhar atento deste magistrado sobre a realidade coeva do seu país, e a sua epistolografia ou mesmo os textos oficiais revelam de algum modo um Brochado, de acordo com Ricardo António Alves, "culto, orgulhoso, ora arrogante e irónico, ora tolerante e prudente, o que torna as obras em apreço, além duma fonte inestimável para a história da época, interessantíssimos documentos humanos"[1436].

[1433] N. F. Cunha, "A Ilustração de José da Cunha Brochado", *Elites...*, *op. cit.*, p. 101.

[1434] Cf. J. S. S. Dias, *Portugal e a Cultura Europeia...*, *op. cit.*, p. 152.

[1435] Mendes dos Remédios apresenta sob o título "A liberdade em França", o seguinte testemunho de Brochado: "Tres liberdades acho em França, principalmente em Paris, a saber: para o bom, para o indiferente, e para o mau; a primeira, e a segunda se acha em toda a parte, a ultima só em Paris, e não é isto defeito das suas leis, porque não ha governo em Republica alguma mais miudo, e melhor executado, mas a grandeza, a distancia, e a multidão faz que o mau tenha menos testemunhas, e serve de capa para cobrir muitas cousas e acções, que se não advertem, ou castigam, porque se não conhecem. De sorte que nesta Corte a vastidão faz o mesmo effeito, que nas outras terras causa a noite, que é sempre a protectora de maior liberdade. Em Lisboa nem para o bom há permissão, nem aquella liberdade que a virtude necessita para obrar sem medo. E muito menos ha esta licença para o indifferente, porque sempre a malicia do vezinho ou do concorrente interpreta em má parte o vosso procedimento." *Memórias de José da Cunha Brochado*, *op. cit.*, p. 25.

[1436] R. A. Alves, *José da Cunha Brochado na Corte de Luís XIV*, Cascais: Edição do Autor, 1999, pp. 10-11. Num dos seus escritos inéditos (intitulado *Memorial a favor do Conde da Vidigueira que se achava prezo.*), por exemplo, Cunha Brochado alerta para a condição do Conde da Vidigueira, que se encontrava preso injustamente e em lamentáveis condições há mais de seis anos, fruto de um caso em que "no altar da justiça se colocou a imagem do duelo com espada e sem balança." (BNP Cód. 9889, fl. 79 v.) Brochado denuncia este caso que considera um processo injusto por obliterar os devidos trâmites do Direito para alguém que se veja acusado formalmente: "Parecia que não havia acusador, porque até agora nem o conde foy ouvido, nem em foro judicial apareceo com denunciação descuberta quem criminasse as suas acções, e promovesse contra esta sua culpa. Tem o conde padecido huã prizão dilatada que se reputa por huã morte civil, e não descobre nem a culpa actuada,

Tolerante, na aceção que emergia à época, Cunha Brochado não deixou, no entanto, de se manter fiel à fé católica que caracterizava o seu berço pátrio. Diz Brochado em carta que trata sobre uma disputa entre o Bispo de Meaux e o Arcebispo de Cambrai:

> "A disputa entre o Bispo de Meaux e o Arcebispo de Cambrai, sôbre a última profissão de amar a Deus, se engrossa cada vez com mais porfia, e se não guarda medida alguma, como se pudessem os homens ser mestres de um amor que não cabe no coração humano. Desta batalha, que tôda parece de amor, tem nascido muito ódio. O Arcebispo diz que defende a caridade; o Bispo diz que defende a esperança; e eu digo que um e outro destroiem a fé, porque estas metafísicas da religião não fazem mais que confirmar nas suas imaginações deístas e ateus, de que o mundo está tão infestado."[1437]

Outra personalidade que tem merecido referência no conjunto dos eruditos que circularam pela Europa das Luzes e que transmitiram, ainda que muitas vezes a custo, as vivências intelectuais e políticas que testemunhavam fora das fronteiras pátrias foi o Abade António da Costa. As suas *Cartas*, editadas postumamente por Joaquim de Vasconcellos, dão a conhecer uma personagem interessada pelos problemas da época, em que avulta igualmente a questão da tolerância. Vasconcellos aponta mesmo, na introdução que faz à referida edição, que António da Costa terá saído do reino por ser um livre-pensador e por encarar com amargura o modo como eram tratados outros homens que não se inscreviam na fé católica, como deixa bem patente nas suas missivas. Antes mesmo da sua saída, seria também suspeito de luteranismo nos círculos do Porto, onde nascera, bem como indiciado de cristão-novo[1438]. A liberdade de pensamento e de palavra que caracterizam o

---

nem a accuzação subscrita. Dispoem a Ley que a mais Leve querella se assigne, e se jure, e sem esta substancial solemnidade prevaleça aprezumpção exclusiva do denunciado contra a calumniosa deposição do accuzador." BNP, cód. 9889, fl. 80.

[1437] J. C. Brochado, *Cartas*, *op. cit.*, p. 26.

[1438] Cf. [A. Costa], *Cartas Curiosas do Abade António da Costa*, Annotadas e Precedidas de um Ensaio Biographico por Joaquim de Vasconcellos, Porto: Imprensa Litterario-Commercial, 1879, pp. XII ss. Os motivos de saída de António da Costa do país que o vira nascer mantêm-se como conjeturas ainda para Lopes Graça, em 1946, quando compila nova edição da epistolografia do Abade. Cf. *Cartas do Abade António da Costa*, Introdução e notas de Fernando Lopes Graça, Lisboa: [Seara Nova], 1946, p. 9.

Abade identificam-se também com as suas preferências pelas ideias filosóficas que circulavam, pelas suas leituras de Locke, pela misantropia que testemunhava na crítica que tecia aos vícios da sociedade das aparências, pela sua predileção pela natureza[1439]. O historiador inglês Charles Burney chegou mesmo a assinalar que o nosso autor seria identificado nos círculos onde se movia como "a kind of Rousseau, but still more original"[1440]. O seu percurso enquanto figura reconhecida nos salões europeus[1441], em especial nos de Viena (cidade onde viria a morrer cerca de 1780), faz-se distante da pátria desde cedo, mas não deixa de testemunhar, pelas epístolas editadas por Vasconcellos, a apreensão que nutria perante a pouca liberdade com que se vivia em Portugal, lugar onde nascera e, tal como aponta o estudioso, onde "quizera levantar o veu á verdade, antes do tempo."[1442]

O Abade Costa manteve-se sempre em contacto com as suas raízes pátrias, como se pode verificar pela correspondência editada, dando notícia aos seus interlocutores de diversa informação dos lugares por onde passou, em especial Roma e Viena, transmitindo informações fundamentais sobre a área da sua predileção – a música –, bem como demonstrando sempre entusiasmo para que os seus correspondentes lhe fizessem chegar notícias da sua terra natal e daqueles que aí deixara. Os textos epistolográficos de Costa, apesar de tratarem em especial sobre estas referidas matérias, por vezes reportam-se diretamente à realidade vivida em Portugal, como por exemplo, pela alusão que faz à repercussão da atividade pombalina, ou em particular à questão dos cristãos-novos. Sobre este último tema, refere-se o Abade Costa com alguma dedicação e preocupação em duas das suas cartas[1443], fazendo notar o clima intolerante que se vivia em Portugal, e da necessidade de repensar os modos como o Reino se norteava quanto às questões da fé, por isso também a sua

---

[1439] Cf. [A. Costa], *Cartas Curiosas...*, *op. cit.*, pp. XVII ss.

[1440] C. Burney, *The Present State of Music in Germany, The Netherlands, and United Provinces*, vol. I, London: T. Bekert and Co. Strand/J. Robson/G. Robinson, 1773, p. 256. De acordo com Vasconcellos, este livro de Burney com o relato das suas viagens "são a unica fonte de noticias sobre a vida do Abbade Costa e talvez o unico testemunho litterario do século XVIII que salvou a memoria do abbade portuguez." [A. Costa], *Cartas Curiosas...*, *op. cit.*, p. XXVII.

[1441] António da Costa recebe referência internacional enquanto músico em B. Boer, *Historical Dictionary of Music of the Classical Period*, Lanham-Toronto-Plymouth, UK: The Scarecrow Press, 2012, p. 142.

[1442] [A. Costa], *Cartas Curiosas...*, *op. cit.*, p. XXXII.

[1443] Veja-se, *e.g.*, a carta de 4 de dezembro de 1779 (Viena). Cf. *ibidem*, pp. 69 ss.

crítica se juntou à de muitos outros sobre esta matéria, e viria a saudar mais tarde a abolição da distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos[1444].

Para Manuel Antunes, sj, a história da tolerância "ideológica" desde os seus primórdios até hoje "representa uma longuíssima Odisseia que se encontra ainda a milhares de léguas da Ítaca desejada. Ao menos a julgar pelas notícias que a intervalos curtos nos vão chegando das suas terríveis inversões de percurso."[1445] No entanto, pela pena e pela ação de muitos, ela continua a fazer percurso e no Portugal de Setecentos contou com lídimos defensores para o seu valor emergente; ainda que, como veremos, as vozes que clamavam pela tolerância encontrassem também o seu registo oficial no quadro das políticas regalistas, onde adotaram particulares características ideológicas, como preveniu Luís Cabral de Moncada: "O regalismo foi uma astúcia do Estado para se poder tornar, êle próprio, divino no domínio político, acabando por prescindir do religioso e separar-se dêle quando já dêle não precisava. Por isso dizemos que a *separação* está já em germe na política religiosa regalista do Estado do século XVIII e que a ideia de tolerância não foi senão um instrumento dessa política."[1446]

6.2. O combate à intolerância civil pela afirmação da liberdade de consciência

> *Liberty of Conscience is a natural right; and he that would have it, ought to give it; having 'himself' liberty to settle what he likes for the Public.*
> OLIVER CROMWELL[1447]

[1444] Assim referencia o Abade Costa, em carta datada de 23 de julho de 1774 (Viena): "Quem, que em Portugal havia de poder dizer um portuguez ou estrangeiro, que n'este reino não ha nenhum judeu, ou que não ha portuguez de quem não se deva crer que é christão ou bom ou mau, com tanta justiça como a que todos creem, e nós mesmos os portugueses cremos, que o são castelhanos, francezes, italianos, allemães, ingleses, hollandezes &, que o affirmam de si, e vivem como taes, pelos signaes, exteriores que dão d'isso nas más acções, de que unicamente devemos julgar? E não obstante, tudo isto, e outras cousas incríveis, vemos hoje, e veremos ainda mais, graças ao snr. marquez de Pombal [...]." *Ibidem*, pp. 54-55.

[1445] *OCPMA*, t. I, vol. IV, p. 289.

[1446] L. C. Moncada, *Um "Iluminista"...*, *op. cit.*, p. 63.

[1447] [O. Cromwell], "Speech III: To the same Parliament, 12 Sept. 1654", *Oliver Cromwell's Letters and Speeches: With Ellucidations, By Thomas Carlyle, In Two Volumes*, vol. II, New York: Geo. P. Putnam, 1848, p. 121.

> *O herege é o arquiinimigo da fé. O ser perigosíssimo. Se o perigo é máximo, máximas devem ser a vigilância e a repressão.*
> *Por isso, nessa visão, o portador da verdade é intolerante. Deve ser intolerante e não tem outra opção. Caso contrário a verdade não é absoluta. Só os que não possuem a verdade podem ser tolerantes. Consentir a dúvida. Permitir a busca. Aceitar a verdade de outros caminhos espirituais. O fiel, este, é condenado à intolerância.* LEONARDO BOFF[1448]

> *La liberté de pensée, de conscience et de religion c'est la liberté de croire ce que l'on veut, de s'attacher éventuellement à la religion de son choix incarnée dans un groupement religieux organisé et de manifester ce choix et cette croyance en paroles et (ou) en actes. Le libre arbitre qui caractérise l'human l'autorise bien sûr à reviser ses options à tout moment.* GÉRARD GONZALEZ[1449]

O espírito de tolerância implicaria, portanto, como no reverso de uma medalha, o combate à intolerância. Alguns apontavam a liberdade de consciência como solução dos conflitos religiosos que se levantavam pela sobreposição entre os domínios da Sociedade Civil e da Igreja no que tocava às consciências. A tolerância seria mesmo uma "virtude nova"[1450], como aponta Paul Hazard, para a realização da felicidade sobre a terra[1451].

Na verdade, se é possível perscrutar um roteiro de autores que defenderam a tolerância em território pátrio desde tempos remotos, o mesmo é possível fazer para movimentos enraizados de intolerância em Portugal. António Marujo e José Eduardo Franco, em volume de estudos dedicado a este exato tema, comprovam a

---

[1448] Do Prefácio de Leonardo Boff, "Inquisição: Um espírito que continua a existir", à ed. de Fr. N. Eymerich, *Manual dos Inquisidores*, Trad. Maria José Lopes da Silva, Rio de Janeiro-Brasília: Editora Rosa dos Tempos/Editora Universidade de Brasília, 1993, pp. 10-11.

[1449] Gérard Gonzalez, "Liberté de Pensée, de Conscience et de Religion", *DDH*, p. 636.

[1450] P. Hazard, *A Crise...*, *op. cit.*, p. 233.

[1451] Assim nos explica Hazard: "Até então não era virtude, mas uma fraqueza, quase uma cobardia. Tolerar todas as opiniões; tolerar a opinião dos falsos profetas e dos mentirosos – equivaleria a declarar-se abertamente cúmplice da falsidade e do erro. O dever consiste, pelo contrário, em abrir os olhos dos que estão cegos, em conduzir ao bom caminho os desencaminhados. É certo que se não devem coagir as consciências; mas será justo abandoná-las, quando se sabe que a verdade é una, e que do conhecimento da verdade depende a salvação eterna?" *Ibidem*, p. 233.

persistência, no âmbito da história da cultura e das mentalidades, de "um conjunto variegado de dinamismos de intolerância consubstanciados em movimentos com significativa produção ideológica contra grupos étnicos ou religiosos, géneros sexuais, instituições, personalidades políticas, nações, correntes de pensamento e de acção culturais, políticos, religiosos e sociais."[1452]

António Nunes Ribeiro Sanches e o Cavaleiro de Oliveira foram, neste quadro, dois lídimos defensores da tolerância, combatendo ao mesmo tempo, insistentemente, o espírito de intolerância civil que campeava o Portugal de Setecentos. Cada um a seu modo, mas durante o longo séc. XVIII, que ambos percorreram (os dois viriam a morrer no ano de 1783), utilizaram laboriosamente a sua pena e reflexão ao serviço da legitimação da tolerância no seio da sociedade, contra a prática estabelecida que identificava a intolerância religiosa com a intolerância civil (algo que se manifestava como um abuso aos olhos daqueles que vislumbravam pioneiramente a importância da liberdade religiosa[1453]). Ribeiro Sanches (1699-1783), o reputado

---

[1452] A. Marujo, J. E. Franco (coords.), *Dança dos Demónios...*, *op. cit.*, p. 15. João Medina destaca igualmente a dimensão intolerante que preside ao carácter nacional, recorrendo à crítica da interpretação contrária defendida por José Leite de Vasconcelos: "Teremos [...] de divergir da tendência do autor da *Etnografia portuguesa* em relação a um certo espírito de tolerância ou de humanidade dos portugueses, pois somos forçados a confessar, com dolorosa e até amargurada sinceridade, que Portugal foi antes um paraíso de fanáticos, bufos, familiares do Santo Ofício e gente intolerante, de caçadores e queimadores de hereges, ou ainda de autores de catálogos de heresias – como o *Collyrium Fidei adversus Haereses* de Álvaro Pais (sécs. XIII-XIV), da acção de feroz perseguição às 'ideias subversivas' pelo Intendente Pina Manique ou pela acção dos sucessivos directores das polícias secretas da Ditadura que entre nós vigorou de 1926 a 1974, como a PVDE, a PIDE e, por fim, a DGS." J. Medina, *Portuguesismo(s)...*, *op. cit.*, p. 24.

[1453] Tenha-se em conta a distinção necessária entre a liberdade de consciência, de pensamento, e religiosa, pelas definições concisas de Costa Freitas: "Importa não confundir a liberdade de consciência com a liberdade religiosa e a liberdade de pensamento. A liberdade religiosa representa a aplicação prática da liberdade de consciência ao domínio religioso. A liberdade de pensamento limita-se à liberdade de elaboração e expressão do mesmo. Embora intimamente conexa com uma e outra, a liberdade de consciência deve ser entendida no seu sentido mais amplo de capacidade inviolável de a consciência poder decidir livre e responsavelmente de todos os seus actos. Na qualidade de direito fundamental do homem, é base e razão de ser das demais liberdades." M. B. C. Freitas, "Liberdade de Consciência", *O Ser e os Seres...*, *op. cit.*, vol. I, p. 644. De outro modo, Raquel Reis distingue e aproxima liberdade de pensamento e de consciência: "Liberdade de pensamento e liberdade de consciência são género e espécie, respectivamente, diferenciando-se entre si não pela matéria a que respeitam mas por uma dimensão externa – e por uma consequente maior protecção – da liberdade de consciência." R. T. Reis, *Liberdade de Consciência e de Religião e Contrato de Trabalho do*

médico cristão-novo, que viveu durante cerca de duas décadas em Moscovo, e o resto da vida em Paris, e Francisco Xavier de Oliveira (1702-1783), mais conhecido pelo Cavaleiro de Oliveira, o viajante protestante, que circulou por diversas cidades europeias como Madrid, Viena ou Amsterdão, aproximam-se no campo das ideias em favor da defesa da tolerância, e nos seus percursos de vida por terem sentido a necessidade de abandonar o Reino, o primeiro em grande medida por ser cristão-novo, o segundo pela sua afinidade com o protestantismo (e posterior conversão).

De acordo com Pedro Calafate, uma das grandes linhas do pensamento de António Nunes Ribeiro Sanches[1454] debruça-se precisamente sobre a questão da to-

---

Trabalhador de Tendência: Que Equilíbrio do Ponto de Vista das Relações Individuais de Trabalho, Coimbra: Coimbra Editora, 2004, p. 85. Sobre a destrinça entre liberdade de consciência e religiosa, veja-se também o texto de L. Vaz, "Liberdade de consciência e liberdade religiosa", *in* M. H. C. Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, pp. 215-222.

[1454] António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783), cristão-novo, médico, académico, pedagogo, saiu de território português com 27 anos e permaneceu fora dele até ao final da vida. Não obstante o exílio na Europa das Luzes, cultivou uma preocupação e um interesse constantes, mesmo à distância, pelo país que o vira nascer, mantendo comunicação com a sua pátria e com os seus governantes. Frequentou o Colégio das Artes em Coimbra (1716-1719), formou-se em Medicina em Salamanca (1720-1724), e passou depois por França, Inglaterra e Itália, sendo que é em Leiden, na Holanda, que se destaca (1730). Aí frequenta as aulas de um dos médicos mais conhecidos e renomados da época, Herman Boerhaave, que o envia imediatamente, por reconhecido mérito, para Moscovo (1731). Ribeiro Sanches vive durante quase duas décadas na Rússia, onde granjeia grande admiração e sobressai ao serviço da Medicina, na cidade e no Senado de Moscovo, no exército e na Corte imperial (para uma das mais recentes incursões sobre a permanência de Ribeiro Sanches na Rússia, cf. F. [A.] Machado, "O despatriado Ribeiro Sanches na terra dos czares: débitos e créditos", *in* V. S. Pereira, M. Curado (org.), *Judeus e Portugueses no Mundo: Medicina e Cultura*, V. N. Famalicão: Centro de Estudos Lusíadas da Universidade do Minho/Edições Húmus, 2014, pp. 75-110). A partir dos finais da década de 40 e até à sua morte, Paris é o lugar que Sanches escolhe para se estabelecer. É na cidade das Luzes que contacta direta e privilegiadamente com as grandes figuras e ideais da época, e onde acede em primeira mão às obras que se publicavam a cada ano e que fizeram história na segunda metade do séc. XVIII, "no pleno coração francês dos livres-pensadores, ateus e republicanos de Paris, cabouqueiros da Revolução Francesa de 1789, deflagrada na Assembleia Nacional seis anos após a morte do nosso compatriota." L. Pina, *Verney, Ribeiro Sanches e Diderot na História das Universidades*, Porto: Publicações do Centro de Estudos Humanísticos, 1955, p. 13. Ribeiro Sanches chega mesmo a ser o português que integra a lista de autores da *Encyclopédie* de Diderot e D'Alembert, escrevendo para esta célebre obra, e também para a *Encyclopédie Méthodique*, entradas como "Vérole, *grosse*, maladie vénérienne" e "Afections de l'Âme". Ribeiro Sanches contribui, para a *Encyclopédie*, com a entrada "Vérole, *grosse*, maladie vénérienne" (XVII, 1765, pp. 83-

lerância civil[1455]. Num dos seus escritos mais conhecidos enquanto pedagogo, as afamadas *Cartas para a Educação da Mocidade*[1456], publicadas em 1760, o tema

---

-84) – verbete a remeter para outros relacionados, cuja autoria surge do seguinte modo: "Mémoire de M. le docteur Sanchez, tel qu'il nous l'a communiqué." –; e, para a edição da *Encyclopédie Méthodique*, com a entrada "Afections de l'Âme" (I, 1787, pp. 247-277) – com uma introdução de M. Hallé, nas pp. 245-247. Para acesso aos originais, remetemos para as reproduções da *Encyclopédie*, em http://encyclopedie.uchicago.edu, e da *Encyclopédie Méthodique*, em http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/page?07410xM01&p=252. Para uma ampla visão biográfica sobre Ribeiro Sanches, veja-se, por todos, o clássico trabalho de M. Lemos, *Ribeiro Sanches: A Sua Vida e a Sua Obra*, Porto: Eduardo Tavares Martins, 1911. Sobre a relevância de Ribeiro Sanches para a Rússia, veja-se D. Willemse, *António Nunes Ribeiro Sanches: Élève de Boherhaave et Son Importance pour la Russie*, Leiden: Brill, 1966. Para uma visão de conjunto das relações havidas por Sanches pelos diversos lugares por onde passou e exerceu a sua atividade, veja-se G. Dulac, "Science et Politique: Les Réseaux du Dr. António Ribeiro Sanches (1699-1783)", *Cahiers du Monde Russe*, Éditions de l'EHESS, 2002/2, vol. 43, pp. 251-274. Atesta Dulac do quilate do médico português: "La constellation de relations dont ce médecin portugais s'est progressivement entouré tout au long de son existence est sans doute une des plus étonnantes de l'époque [...]." *Ibidem*, p. 251. Sobre Ribeiro Sanches, veja-se ainda J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VII, pp. 436-439.

[1455] Cf. P. Calafate (org.), *Portugal como Problema*, *op. cit.*, vol. II, pp. 232 ss. Outras linhas do pensamento sanchesiano apontadas por Calafate são: "O contratualismo como fundamento da liberdade e da igualdade", "O privilégio do trabalho" e "A escravatura e a insociabilidade nacional". *Ibidem*, pp. 217 ss., 219 ss., 229 ss., respetivamente. Sobre o conhecimento atualizado de Ribeiro Sanches sobre os autores e as obras da época em que viveu, verifique-se o catálogo da biblioteca pessoal, em M. A. Rodrigues, "A biblioteca da António Nunes Ribeiro Sanches", Sept. de *Actas das Congregações da Faculdade de Medicina*, vol. II, Coimbra: Publicações do Arquivo da Universidade de Coimbra, 1986.

[1456] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.* A juntar a esta edição, vem merecendo Ribeiro Sanches atenção pela parte de alguns especialistas, na reflexão do conjunto da sua Obra e pensamento, bem como na paulatina publicação de escritos vários do médico e pedagogo português. Mais recentemente, destacamos a edição de [A. N. R. Sanches], *Plan pour l'Éducation d'un Jeune Seigneur Russe, Manuscrito de Ribeiro Sanches (1766)*, Leitura, Transcrição, Trad. e Comentários Filológicos de Brian F. Head, Coimbra: IUC, 2016 (trata-se de uma nova proposta de tradução deste escrito sanchesiano, uma vez que a primeira versão portuguesa foi apresentada por F. A. Machado, *Educação e Cidadania...*, *op. cit.*); e a edição de *idem*, *Memória sobre os Banhos de Vapor da Rússia | Sífilis: Doença Venérea Crónica*, Trad., Introd. e Notas de Fernando Augusto Machado, V. N. Famalicão: Húmus, 2011. Para uma inventariação da bibliografia ativa e passiva sobre Ribeiro Sanches, veja-se J. R. Pita, A. L. Pereira, "Escritos maiores e menores de Ribeiro Sanches", *Cadernos de Cultura, XVIII (Medicina na Beira Interior: Da Pré-História ao Século XXI)*, 2004, pp. 29-37. Entre os estudos mais recentes, refira-se N. C. R. Junior, *Mediador das Luzes: Concepções de Progresso e Ciência em António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783)*, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filo-

encontra sistematização relevante. Apesar de o foco deste tratado visar a educação, o autor considera pertinente aflorar também os malefícios da intolerância civil para a implementação do projeto pedagógico-educativo que propõe.

Constata Sanches que a governação do Estado Civil é feita com base nas Regras das primitivas Igrejas e Conventos, praticadas tanto pelos Tribunais Eclesiásticos como pelos Tribunais Seculares, garantindo deste modo o abraço legitimado entre Religião e Monarquia e, por consequência, legitimando a intolerância civil[1457]. Nos primeiros séculos do Cristianismo, antes de os Bispos adquirirem o poder de arrogar para si o domínio temporal, as duas espadas encontravam-se separadas. No entanto, "quando os Bispos se viraõ Senhores de terras com jurisdiçaõ civil, vieram arbitros naõ por caridade, mas por direito, e decretáraõ em muitos Concilios, que no mesmo tempo eraõ *Cortes*, que em todos os *Contractos, Matrimonios e testamentos*, adonde havia *juramento, Sacramentos*, ou promessa de obras pias, que todas estas transacçoens eraõ da sua jurisdiçaõ; [...]."[1458] Ao mesmo tempo que tomaram a jurisdição sobre os contratos e os bens contratados, alargou-se igualmente o seu poder aos modos de penitência. À penitência espiritual, que era aquela cominada nos primeiros três séculos de Cristandade, impôs-se a penitência corporal, através do confisco de bens e de tratamentos infamantes[1459]. Exemplifica Sanches esta unificação dos poderes nas Instituições Eclesiásticas:

---

sofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de mestre em História, São Paulo, 2013 (disponível em www.teses.usp.br).

[1457] Cf. A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, cap. "Como os Ecclesiasticos introduziram governar os Estados Catholicos, pelas Congregaçoens dos primeiros Cristaons, e pelas Regras dos Conventos", pp. 235 ss.

[1458] *Ibidem*, p. 237. Destaques no original.

[1459] Cf. *Ibidem*, pp. 238 ss. Sobre as origens da intolerância, refere também Sanches no manuscrito intitulado "Sur la Culture des Sciences et des Beaux arts dans l'Empire de Russie" (1765): "Qu'and on a lu l'histoire Ecclesiastique on doit craindre qu'il n'arrive bouleversement des Etats, guerre, calamités, causées par les factions suscitées par les opinions extravagantes des Ecclesiastiques en matiere de Religion. Depuis l'onzieme siecle la theologie et le droit canon a eté enseigné dans la langue latine dans les païs Catholiques, dont la doctrine se reduisoit a montrer que le Pape est le Seigneur dans le spirituel et dans le temporel, et que tous ceux qui ne vivente pas dans cette croyance, sont hors de l'Eglise, et par consequent, qu'ils ne peuvent etre sauvés; de cette origine l'Intolerance et la Souveraineté sur tous les souverains de l'Univers." ADB, B – Ms. 640, fl. 22 v. Destaques no original.

> "Em Portugal e Castella he obrigaçaõ de desobrigarse todo o adulto pela Quaresma; se naõ se desobriga he perseguido por monitorios, e por ultimo excomungado; se continua hum anno neste estado, he reputado pelo Tribunal Ecclesiastico por hereje, entaõ toma conhecimento deste cazo a Inquiziçaõ, processando-o segundo as disposiçoens do seu Directorio. Deste modo he que do Sacramento da Penitencia fizeraõ hum Tribunal Civil, governando o Estado pelas leis das Congregaçoens dos Fieis, e dos Conventos."[1460]

Para Sanches a questão do contrato é fundamental[1461]. Apenas dentro deste se podem aplicar penas adequadas aos delitos. Nas primitivas Igrejas e Conventos, "nas quais os Christaõs viviaaõ em communidade, todos conformes pela Ley de Christo na mesma fé, caridade e pureza de coraçaõ, com os bens em commum, como he practica dos Conventos"[1462], seria considerado de acordo com a justiça que aquele que não se adequasse a essa vivência e de alguma forma fosse contra os santos princípios que ali se respeitavam, lhe fosse recusada a entrada naquela Congregação. Afirma Sanches que "esta *Intolerancia, Ecclesiastica, Fraternal e christaã* he fundada na natureza das sociedades feitas por contracto, adonde todos mutuamente se prometeraõ *crer, obrar, e exercitar* as mesmas cousas, que neste cazo eraõ os artigos da fé, e os dez Mandamentos."[1463] Somente no estado eclesiástico esta intolerância será legítima. Em caso contrário, confundem-se tão distintas jurisdições e arruinar-se-á o Estado Civil, como bem expressa Sanches no seguinte passo:

> "Mas que os Ecclesiasticos queyraõ governar o Estado Civil e Politico, por esta *Intolerancia Ecclesiastica*, e que os Reis corroborem, e fortifiquem por leis e penas corporais estas Regras das primeyras Congregaçoens dos Christaõs, he o mesmo que dissolver e arruinar o Estado Civil e quebrar o fundamento e base da sua instituiçaõ. Vimos assima que quando o subdito dá juramento de fidelidade ao seu Soberano, clara ou tacitamente, quando dá todo o seu consentimento para ser regido e governado, que só depóem no

---

[1460] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, pp. 239-240.

[1461] Cf. P. Calafate, "O contratualismo como fundamento da liberdade e da igualdade", *Portugal como Problema*, *op. cit.*, vol. II, pp. 217 ss.

[1462] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 241.

[1463] *Ibidem*, p. 242.

seu poder todas as suas acçoens exteriores, isto he aquella *força e vigor*, com que podia *ferir, matar, furtar, offender*; ficaõ estes poderes no Soberano, para uzar delles como achar que convem milhor á conservaçaõ dos seus Subditos; mas nenhum Subdito se despio daquellas *acçoens interiores* mentais, que são *querer,* naõ *querer, aborrecer, crer, julgar*, ou não *julgar*; nem jamais ficáraõ no poder do Soberano, quando recebeo o consentimento universal de ser obedecido. Porque da natureza do Estado Civil, somente as acçoens exteriores violentas saõ aquellas que o alteraõ, e que o podem destruir. O *amar, aborrecer, julgar*, ou *ser mentecapto*, no mesmo Estado, se reputaõ como se nunca existiraõ; porque se naõ demonstram como acçoens, que perturbem e arruinem a concordia da Sociedade Civil.

No contracto entre Christaõ e Christaõ na mesma Igreja se estipulou serem todos concordes na mesma crença, na mesma fé, recitarem as mesmas oraçoens, celebrarem com o mesmo coraçaõ os mesmos Divinos Mysterios.

Pois se as convençoens do Estado Civil e da Igreja saõ taõ differentes, como póde ser justo e util para ambas, que a *Intolerancia Christaã*, se estenda a ser *Intolerancia civil*? Se os Ecclesiasticos venerassem mais os Estados Civis do que fizeraõ atégora, se os considerassem como cousa *Sacrosanta*, porque foi formado com a cauçaõ da *Suprema Divindade*, e invocada como testemunha, naõ haviaõ de assentar por maxima a *Intolerancia Civil*, que he a sua ruina e a sua destruição."[1464]

[1464] *Ibidem*, pp. 242-243. A entrada "Intolérance", na *Encyclopédie*, distinguirá os conceitos de intolerância religiosa e de intolerância civil do seguinte modo: "Le mot *intolérance* s'entend communément de cette passion féroce qui porte à haïr & à persécuter ceux qui sont dans l'erreur. Mais pour ne pas confondre des choses fort diverses, il faut distinguer deus sortes d'*intolerance*, l'écclesiastique & la civile. L'*intolérance* écclesiastique consiste à regarder comme fausse toute autre religion que celle que l'on professe, & à le démontrer sur les toîts, sans être arrêté par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie. Il ne s'agira point dans cet article de cet héroïsme qui a fait tant de martyrs dans tous les siecles de l'église. L'*intolerance* civile consiste à rompre tout commerce & à poursuivre, par toutes sortes de moyens violents, ceux qui ont une façon de penser sur Dieu & sur son culte, autre que la nôtre. Quelques lignes détachées de l'Écriture-sainte, des peres, des conciles, suffiront pour montrer que l'*intolerant* pris em ce dernier sens, est um méchant homme, um mauvais chrétien, um sujet dangereux, um mauvais politique, & um mauvais citoyen." Denis Diderot (atrib.), "Intolérance", *Enciclopédie...*, *op. cit.*, t. 8, p. 843.

Para Ribeiro Sanches a questão da intolerância civil deve ser superada, uma vez que ela destrói o fundamento e base da sociedade, que é o contrato feito entre os seus diversos membros. A Sociedade Civil deve assentar nas Leis do Estado e não nas Leis da Religião. Estas últimas deverão apenas ser tidas em conta entre os membros de uma mesma congregação ou igreja.

Desta convicção avança Ribeiro Sanches para a referência a outro tema fundamental complementar a este, não sem antes pedir a benevolência do seu "Illustrissimo Senhor", uma vez que iria em seguida debruçar-se sobre matéria "da qual ninguem ouzou mesmo falar onde o poder Ecclesiastico teve o menor ascendente nas monarchias." Prossegue do seguinte modo:

> "Nem persuado, nem aconselho nos nossos dias, a *Liberdade da consciencia* nos Dominios de sua Magestade: nem escreverei contra as decisoens da Igreja universal, ás quais sempre me submeto, sendo hũa das principaes, que fora da Igreja não ha salvaçaõ; nem contra os Politicos que assentárão, ha 200 annos, que a donde existirem muitas Religioens com liberdade de consciencia no mesmo Estado, que haverà sublevaçoens, guerras civis, traiçoens, e ruina total do Estado, que he o mayor mal que pode succeder ao genero humano em Sociedade."[1465]

Sanches abalança-se a tratar da questão da liberdade de consciência, deixando logo claro à partida a sua obediência à Igreja universal[1466]. Não obstante, e tendo por base apenas o seu conhecimento "das coisas ordinárias" e a experiência que adquirira naqueles Estados "onde a liberdade de consciencia he permitida e premiada"[1467], o médico cristão-novo de Penamacor considera a separação que tem de existir entre o poder espiritual e o poder temporal no que concerne também à questão das consciências[1468].

[1465] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 272.

[1466] *Ibidem*. Em *Fundamentos da Sociedade Christã e Política, Obra Novamente dada à Luz, e Offerecida a Todos os Bons e Fieis Portuguezes* (1760), Sanches terá deixado um testemunho alargado sobre a sua posição perante a Igreja. Este escrito terá sido elaborado sob o pseudónimo de Philanacto de Corte Real, no entanto apenas encontramos a sua referência a partir de *DBP* – Inocêncio, I, p. 214; VIII, p. 263.

[1467] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 272.

[1468] Fernando Namora, no seu texto sobre o médico de Penamacor, releva a liberdade de consciência e o empenho humanista de Sanches do seguinte modo: "Mas o velho guerreiro de tantas liças, a li-

Hoje a liberdade de consciência consiste no "direito de professar as próprias convicções morais e religiosas, ou seja, ausência de toda e qualquer coacção externa em matéria de moral e religião."[1469] Sanches também defendia similar princípio,

---

berdade de consciência entre as primeiras, nas quais investira porfia, lucidez e também uma maleabilidade nas tácticas, aproximava-se do termo da jornada. Antes, porém, a Academia Real das Ciências de Lisboa, ao ser criada, logo o nomeia sócio correspondente. Haveria de ser a última glorificação recebida, numa altura em que toda a Europa o admirava. Na fase final, prostrado no leito, a sofrer de 'uma febre contínua com exacerbações', Ribeiro Sanches esperou resignadamente a sua hora, que chegou a 14 de Outubro de 1783. E conquanto o seu elogio tivesse sido feito, com emoção e solenidade, na Academia de Paris, era ainda a legenda do símbolo heráldico com que o distinguira Catarina, a Grande, que melhor definia o homem bom e douto que percorrera a Europa ao serviço da Humanidade: 'Não se julgou criado para si, mas para ser útil a todo o mundo.' F. Namora, *Deuses e Demónios da Medicina: Biografias Romanceadas* – I, 6.ª ed., Amadora: Livraria Bertrand, 1979, pp. 286-287.

[1469] M. B. C. Freitas, "Liberdade de Consciência", *O Ser e os Seres...*, *op. cit.*, vol. I, p. 644. Na DUDH expressa-se no art. 18.º ("Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião [...]."); na CEDH, expressa-se no art. 9.º ("1. Qualquer pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião [...]."); na CRP surge no art. 41.º ("1. A liberdade de consciência, de religião e de culto é inviolável."). Sobre a estreita relação entre a liberdade de consciência e a liberdade religiosa assim considera Raquel Reis: "A doutrina e a jurisprudência não se cansam de sublinhar a íntima relação que se estabelece entre a liberdade de consciência e de religião e a dignidade da pessoa humana, ao mesmo tempo que sublinham que este é o valor mais elevado do sistema de direitos fundamentais. Ele repousa na dignidade do indivíduo enquanto sujeito dotado de competência moral-prática, insusceptível de ser tratado como simples meio para atingir um fim." R. T. Reis, *Liberdade de Consciência*, *op. cit.*, p. 81. Em definição atual de âmbito jurídico: "A liberdade de consciência – uma das expressões mais elevadas da dignidade humana, do homem como pessoa, do homem na sua irrepetibilidade – tem duas dimensões: o direito de formar no âmbito íntimo a própria consciência e o direito de manifestar ou exteriorizar as opções que a integram através de comportamentos pessoais (palavras, actos ou forma de vida escolhida) que se ajustem, conquanto não lesem nenhum bem jurídico-constitucionalmente protegido, às próprias convicções e/ou crenças. Esta sua referência ao nível da acção ou do comportamento distingue a liberdade de consciência da liberdade de pensamento, pressupondo a liberdade de consciência uma transição das convicções e/ou crenças do plano de pensamento ou do foro íntimo da pessoa para o plano do actuar humano." *Ibidem*, p. 85. Para Maria da Glória Garcia, a liberdade de consciência eleva-se a "liberdade por excelência na sociedade política que repousa sobre a dignidade humana, uma liberdade cuja fruição é condição mesma do modo de ser social e, como tal, deve ser preservada." M. G. D. Garcia, "Liberdade de consciência e liberdade religiosa", *Direito e Justiça – Revista da Faculdade de Direito da Universidade Católica Portuguesa*, vol. XI, 1997, t. 2, p. 75. Relevamos ainda outra definição para o conceito de liberdade de consciência, por Peces-Barba Martínez e Prieto Sanchís: "La libertad de conciencia, tal y como hoy es concebida, constituye un derecho fundamental que protege la actuación libre o autónoma de las personas en la vida individual y social de acuerdo con

postulando a separação entre a esfera espiritual e a sociedade civil. Começando uma vez mais por referir aqueles que vivem em comunidade religiosa, como nas congregações dos primeiros cristãos, onde necessário será comungarem todos da mesma fé e onde não é autorizada a entrada a ninguém que tenha religião diversa, Ribeiro Sanches contrapõe a este exemplo o caso daqueles súbditos cristãos que, não pertencendo a nenhuma congregação ou convento, venham a ser castigados com penas temporais ou espirituais, situação para a qual Sanches considera ser este um procedimento "contra a Ley Christaã, que ordena naõ violentar as consciencias de quem naõ he ainda Christaõ"[1470]. Mas a questão a que Sanches quer chegar será a seguinte: "[...] se estas Congregaçoens, ou Igrejas Christaãs tem poder coactivo para obrigar á hum Christaõ bauptizado já, a continuar na pratica da mesma Religiaõ no cazo que naõ queyra observala, ou mesmo declamar e escrever contra ella?"[1471] E imediatamente, reitera a sua posição sobre a independência entre os poderes temporal e espiritual: "Nenhum Bispo, nem Prelado tem poder coactivo, nem mesmo por auctoridade divina: todo o seu poder he espiritual."[1472] Para Sanches apenas dentro da congregação, do convento, ou da Igreja é permitida a pena em caso de dissidência na fé, sendo que o poder eclesiástico exercido fora destes casos será ilegítimo, porque aplicado ao Estado Civil, o qual não se deverá reger pelas Leis da Igreja:

> "O Poder Ecclesiastico he e deve ser sobre aquelle Christaõ que vai espontaneamente offerecerse á Igreja para satisfazer á sua consciencia: mas não tem direito nenhum sobre aquelle christaõ, ou Gentio que naõ quer entrar na

---

las prescripciones de la conciencia moral de cada sujeto, sin más límites que los que derivan de la necesidad de garantizar los derechos de los demás y, en general, el orden social pluralista definido en el marco del Estado Constitucional de Derecho." Gregorio Peces-Barba Martínez, L. Prieto Sanchís, "La filosofia de la tolerancia", *in* G. Peces-Barba Martínez, E. Fernandez Garcia (dir.), *Historia de los Derechos...*, *op. cit.*, t. I, p. 267. Consideramos ainda interessante avançar com a nota de que, no fundo pertencente aos Condes de Linhares, patente na Torre do Tombo, encontra-se um manuscrito com a transcrição em português, com data de produção de c. 1762, da "Declaraçaõ que fez El Rey da Gram Bretanha da Liberdade de Consciencia, que concedeu a todos seos amados Vassallos". ANTT, Condes de Linhares, mç. 2, doc. 17.

[1470] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 273.

[1471] *Ibidem*.

[1472] *Ibidem*.

> Igreja. Logo os Ecclesiasticos não podem assentar por maxima universal que a Tolerancia, ou Liberdade de consciencia he contraria á Conservação da Religião. He contraria na verdade naquellas Congregaçoens Christaãs, e Conventos; he contraria entre os mesmos socios, e que vivem de comum consentimento em communidade de bens, mas de nenhum modo he contraria á conservação do Estado Civil."[1473]

Ao mesmo tempo, a defesa da tolerância e da liberdade de consciência é, segundo a perspetiva de Sanches, preferível a um Estado do que o seu oposto, também tendo em conta os exemplos da Holanda, da Rússia ou da Prússia, regiões que mantiveram a paz e a concórdia sob estes princípios[1474]. De acordo com o nosso autor, a opção pela liberdade de consciência não compromete o convívio pacífico dos homens[1475]. Em última instância, permitirá até reforçar a religião dominante do

---

[1473] *Ibidem*.

[1474] Complementamos com mais um excerto, não nos abstendo da leitura clarividente de Sanches sobre o tema: "Ponhamos diante dos olhos o que se practica em Hollanda, e sobre tudo em Russia: nestes dois Estados tem livres exercicios todas as Religioens, que naõ saõ contrarias ás Leis fundamentais delles. Em Hollanda, como em Russia ha Igrejas Caholicas Romanas; os Catholicos que vivem ali vaõ espontaneamente á Igreja, e se conformaõ á doutrina e á disciplina Christaã Catholica: hum destes, por exemplo, se naõ quiz confessarse, se quiz mudar de Religiaõ, ser Calvinista, ou da Religiaõ Grega, que he a dominante de Russia, o Parrhoco, ou Missionario naõ tem que fazer com este Apostata; negalhe os sacramentos, e obriga-o a sahir da Igreja, se quer entrar nella: mas naõ tem outro poder. Mas se este Apostata cometeo algum crime, ou fez acçaõ contrária á Ley civil da terra, he castigado por ella. Deste modo se vê o que he a *intolerancia Christaã* e o que he a *tolerancia civil*: esta pode existir sem prejuiso algum da Religiaõ Christaã; mas aquella naõ, por que o Apostata poderá persuadir os seus antigos Irmaõs em communidade de largar a Religiaõ, como elle fez." *Ibidem*, p. 273-274. A defesa da tolerância por Sanches é também visível no seu escrito "Meyos que Pedro Primeiro Emperador de Rússia Tomou para Regrar os Ecclesiasticos do Seu Império, e Estabelecer a Sua Subsistencia", dado a conhecer por Victor de Sá, a partir do fundo documental de Ribeiro Sanches à guarda do ADB (B – ms. 640): "Como neste Império a *Tolerância* é a mais ampla que se conhece na Religião Cristã; como nele não se conhecem Inquirições; como o Sínodo composto de sete Bispos não pode dispensar, nem o mínimo jota do que está determinado pelos Concílios Gerais de Constantinopla, e anteriores ao século Nono, daqui vem que nesta Igreja não se conhece Intolerância, simonia, poder arbitrário, nem ambição que ofenda a sociedade Civil: porque não tendo Jurisdição alguma mais do que a Espiritual, e que este Sínodo tenha sempre um Fiscal Leigo, eleito pelo Soberano, presente a todas as suas resoluções, votos e processos, nem a Coroa nem os Súbditos sofrem por Ele a mínima vexação." Ribeiro Sanches, *Dificuldades...*, *op. cit.*, p. 65.

[1475] Aproximamos a esta perspetiva iluminista a interrogação atual de José Lamego sobre a consciência: "A ideia do 'eu' autónomo é central à antropologia filosófica moderna. A consciência ocupa

reino, facto que Sanches deixara desde logo vincado no escrito versando a *Origem da Denominação de Cristãos-Novos e Cristãos-Velhos*, que mais à frente trataremos, e que nas *Cartas* deixa esquematizado do seguinte modo:

> "A experiencia de quasi trezentos annos a esta parte mostrou estes dois principios, incriveis, e mesmo absurdos no tempo de Carlos quinto e de Phelipe segundo; saõ estes: 1.º Que nos Reynos adonde ha liberdade de consciencia, cada dia sahem das Religoens toleradas que deyxaõ e abjuraõ, para abraçarem a Religiaõ dominante. 2.º Que em todos os Reynos onde existe a intolerancia civil, que cada dia perdem Subditos, que abjuraõ a Religiaõ dominante, para abraçarem outra, ou tolerada no mesmo Reyno, ou dominante nos outros Reynos."[1476]

O labor colocado por Ribeiro Sanches na reflexão sobre a questão da intolerância civil é o mesmo que o autor coloca, por inerência, sobre a questão dos cristãos-novos, peça fundamental para o jogo da tolerância no reino de Portugal. Sempre que pode, Ribeiro Sanches relembra o tema, mesmo que apenas aflorando a questão em escritos que visam assunto principal diverso. No caso das *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, e na sequência da exposição sobre a intolerância civil, recorda: "Relatar aqui os males que faz a Intolerancia, seria deyxar de mostrar o que me propuz; mas de passo direi que aquella que Portugal desde el Rei Dom Joaõ o III praticou com os xx. nn. foi a origem da perda das Indias Orientais, do

---

aí o lugar de última instância da razão humana. As decisões do sujeito moral não são valoráveis em termos de padrões objectivos, como conteúdos de consciência conformes a um padrão de 'boa' ou 'má' consciência. Mas quer isto dizer que a 'consciência' perca o seu estatuto filosófico, configurando-se como mera consciência psicológica, isto é, que a consciência deixe de ser olhada como instância de racionalização de conduta?" J. Lamego, *"Sociedade Aberta" e Liberdade de Consciência: O Direito Fundamental de Liberdade de Consciência*, [Lisboa]: AAFDL, 1986, pp. 26-27. Encontra-se uma clássica resposta à questão no postulado kantiano universalista, que Lamego dá conta da seguinte forma: "O sujeito moral racional decide em termos de universalidade. A decisão de consciência é uma decisão por dever." *Ibidem*, p. 27. Sublinhado no original. No presente relatório, José Lamego ocupa-se da aplicação do direito de liberdade de consciência no âmbito das sociedades democráticas atuais, começando, num primeiro momento, por definir consciência e liberdade de consciência e traçando a perspetiva histórica da sua formulação conceptual (Título I – Consciência e Liberdade de Consciência); avança para a caracterização deste direito fundamental quanto à sua problematização jurídica (Título II – O Direito Fundamental de Liberdade de Consciência); termina com a questão da objeção de consciência (Título III – Objeção de Consciência).

[1476] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 274.

Estabelecimento da Republica de Hollanda, das marquezas de Hamburgo, e da grandeza do commercio de Inglaterra."[1477] Questão fulcral de que Ribeiro Sanches se ocupou insistentemente até ao estabelecimento da lei que viria a abolir essa inaudita distinção, a segregação desumana dos cristãos-novos e o debate em torno dos malefícios deste procedimento legitimado pelo poder inquisitorial e governativo estiveram desde cedo presentes na obra de quem sentiu na pele o fulgor discriminatório. A *Origem da Denominação de Christão-Velho e Christão-Novo no Reino de Portugal*, esboçada pela primeira vez cerca de 1735 e publicada em 1748, é um documento vivaz do modo crítico como Ribeiro Sanches enxergava os malefícios sociais, económicos e políticos de tal segregação, bem como da sua posição em favor da liberdade religiosa[1478]. Nele Sanches inscreve igualmente uma pioneira reflexão em língua portuguesa em torno do tema da tolerância, antecipando mesmo em mais de um quarto de século, na sua versão original, por exemplo, o famoso escrito de Voltaire, podendo por tal ser considerado um contributo crítico e sistemático de cariz precursor sobre a temática, a merecer igualmente justa referência no quadro internacional[1479].

De facto, *A Origem da Denominação* é um dos escritos fundamentais no cômputo da Obra sanchesiana, em grande medida também porque prenunciará uma época de mudanças fundamentais no quadro legislativo em torno de uma questão fraturante da sociedade da época há longo tempo: a questão dos cristãos-novos – "um anátema social com selo oficial"[1480], como a designou Fernando Augusto Machado.

[1477] *Ibidem*, p. 243.

[1478] A. [N.] R. Sanches, *Origem da Denominação de Christão-Velho e Christão-Novo no Reino de Portugal*, in *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, pp. 359-395. Seguiremos esta recente edição do opúsculo de Sanches. Consultámos também a anterior edição de Raul Rêgo: A. N. R. Sanches, *Origem da Denominação de Christão-Velho e Christão-Novo em Portugal*, 3.ª ed., Transcrição paleográfica e prefácio de Raul Rêgo, Lisboa: Sá da Costa Editora, 2010.

[1479] Sobre o cariz pioneiro deste opúsculo de Sanches, veja-se o estudo introdutório que F. A. Machado elabora para a edição recente deste escrito, "A defesa da igualdade das condições sociais: a origem da memorização dos descendentes de judeus e mouros", *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, pp. 67-103.

[1480] Fernando Augusto Machado, "Introdução", *in* A. N. R. Sanches, *Memória...*, *op. cit.*, p. 7. Para uma visão alargada sobre a história dos cristãos-novos em Portugal, remetemos para os já datados, mas englobantes estudos de A. J. Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos*, Porto: Editorial Inova, 1969; e J. L. Azevedo, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, 2.ª ed., Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1975.

O Portugal setecentista em que nascera Sanches vivia o rescaldo da época áurea das grandes descobertas, que, apesar de tudo, se adivinhava no seu término, assente que estava o país numa estrutura social inibidora de progresso. O "velho" e "cadaveroso Reino", a que Ribeiro Sanches fez referência, era marcado pela forte ligação entre o Estado e a Igreja, por uma nobreza ociosa, estagnada e estagnante de uma sociedade fortemente estruturada em estamentos e sustentada pelos coercivos laços da servidão e da escravatura, auxiliado por uma mentalidade examinada pela ação censória inquisitorial[1481].

Neste contexto de bloqueio, que cada vez mais acentuava o fosso entre o Portugal absolutista e congreganista e a europa progressista das Luzes, o médico cristão-novo de Penamacor defendia entre outras reformas profundas para o reino (económicas, políticas, pedagógicas), a revisão urgente e a abolição total daquela inaudita distinção social que apartava discriminatoriamente homens que afinal eram igualmente pertencentes a um mesmo reino.

O texto do nosso autor confirma o estatuto de cristão-novo[1482] e o modo atemorizado como aqueles que assim eram identificados viviam, de permeio com o combate antissemita operado pelo Tribunal do Santo Ofício, através da famosas inquirições de sangue, instituídas em Portugal a partir de 1536, "ano no qual se introduziu a Inquisição em Portugal por uma bula de Paulo 3.º"[1483]; e ano a partir do qual também "avivou-se logo o nome de cristão-novo, e judeo, e cristão-velho, e a

---

[1481] Nas palavras de Ana Cristina Araújo: "A ideia de progresso, grande vector da ideologia optimista das luzes, ressoou na mente dos nossos estrangeirados como escala de contraste civilizacional entre Portugal e a Europa. O sentimento desta diferença configurou-se no arquétipo sanchesiano, concebido em forma de imagem anatómica, de 'reino cadaveroso' com que rotulou distintivamente Portugal, mesmo durante a vigência pombalina." A. C. Araújo, "Ilustração, pedagogia e ciência em António Nunes Ribeiro Sanches", *Revista de História das Ideias*, vol. 6, 1984, p. 381.

[1482] De acordo com Bluteau, era cristão-novo "O que naceo de Pays, & Avôz, convertidos do Judaismo à fé de Christo"; cristão-velho era "O que naceo de Pays, & Avôs de hum, & outro Sexo, que nunca professaraõ a ley de Moyses." R. Bluteau, "Christam", *Vocabulario...*, *op. cit.*, [vol. 2 | B-C], p. 302. O cristão-novo vivendo integrado *de lege* na sociedade portuguesa da época, permanecia, contudo, identificado como indivíduo que professara fé diversa (logo, que existira fora da nação), por meio dessa mesma denominação que lhe era publicamente atribuída. Esta designação, apesar de aparentemente apenas nominal, não deixou de contribuir para o prolongamento do estigma de um passado ligado à nação judaica, e continuava afinal a servir como uma espécie de "sinalização" sobre aquele que granjeava de relativa aceitação, no entanto acompanhada de permanente suspeita.

[1483] A. [N.] R. Sanches, *Origem da Denominação...*, *op. cit.*, p. 364.

diferença entre os mesmos súbditos."[1484] Não podia o cristão-novo aceder aos mais altos cargos eclesiásticos ou do Estado, e quem aí pretendesse chegar teria de passar pelas provas de que era cristão-velho através das mesmas inquirições; vivia também o cristão-novo em constante terror desde menino por ter pertencido à "desgraçada nação judaica"[1485], ou por os seus familiares descenderem dela[1486]; maquinava o cristão-novo constantemente estratégias para se manter longe da Inquisição e para salvaguardar a sua dignidade, a sua família, os seus bens[1487]; preocupavam-se desde cedo os progenitores em educar os seus descendentes no sentido de os proverem de todas as informações necessárias sobre os conluios inquisitoriais[1488].

Os quadros apresentados por Ribeiro Sanches ao longo desta obra são testemunho não só do terror vivido pelos cristãos-novos, como também da afinidade e preocupação do próprio autor para com esta mesma causa. O terror inquisitório estava presente em todas as fases da vida de um cristão-novo e não escaparia no futuro à sua memória:

> "Casa-se este cristão-novo e bem quisera ele comprar uma casa, e bens de raiz, ver aumentar os poucos que ordinariamente herdou de seus pais, mas sabe e vê cada dia que os cristãos-novos, sendo presos pela Inquisição, perdem tudo. Ouviu que seus parentes e vê que seu pai foi preso pelo Santo Oficio com tanto rigor como se costuma, que se perdem os bens, que se deita[m] tra-

---

[1484] *Ibidem.*

[1485] *Ibidem*, p. 362.

[1486] Assinala Sanches: "Tanto que um menino cristão-novo é capaz de brincar com os seus iguais, logo começa a sentir a desgraça do seu nascimento, porque nas disputas que nascem dos brincos daquela idade, ja começa a ser insultado com o nome de judeu e de cristão-novo. [...] Entra este rapaz cristão-novo no comércio do mundo e a cada passo observa que os cristãos-velhos por trinta modos o insultam e desprezam; quanto mais vil é o nascimento e o ofício do cristão-velho, tanto mais insulta ao cristão-novo, porque, como é honra passar e ser cristão-velho, quem insulta e despreza um da nação, honra-se e distingue-se; por isso, o carniceiro, o mariola, o tambor, e o mesmo algoz, o negro escravo são os primeiros que insultam e que dão a conhecer com infâmia um cristão-novo; [...]." *Ibidem*, p. 368.

[1487] Nas palavras de Raul Rêgo, "escapar à Inquisição era uma indústria em que a raça judaica usava toda a sua esperteza, e na qual soçobravam muitas vezes verdadeiros cristãos que no Santo Ofício tinham ido cair por duas ou mais denúncias de desconhecidos, daquelas denúncias em que se cita toda a gente conhecida para se atinar com os próprios denunciantes." Raul Rêgo, "Prefácio", *in* A. N. R. Sanches, *Origem da Denominação...* (ed. 2010), *op. cit.*, p. 17.

[1488] *Ibidem*, p. 370.

> vessas às portas, deixando os filhos e filhas na rua, sem mais vestidos nem bens que aqueles que têm sobre o corpo, que ninguém se atreve, senão algum parente, a meter estes miseráveis em casa; viu que, por falta deste socorro, já meninos e meninas de dez anos dormiram pelos fornos; todas estas acções fazem tão grande impressão no ânimo, que por toda a vida é força que fique maldisposto para quem foi a causa: cresce a este mal que a distinção de cristão-novo com suma desonra é publicamente notória a todos aqueles que vivem naquela comarca e que ficará para sempre na sua memória."[1489]

Na verdade, Sanches, sendo ele próprio cristão-novo, reflete sobre aquilo que tem para si como um dos fatores do atraso de Portugal em relação à Europa do final da Época Moderna: a enraizada presença da ação inquisitorial em território português. Aliando-se à forte influência congreganista e à dependência do Estado perante a Igreja, a Inquisição e as inquirições não só espalhavam o terror entre o espírito judaico, como também faziam dispersar bens materiais e imateriais do reino, como sendo fortunas, investimentos, pecúlio intelectual[1490]. Além disto, e sublinha-o Sanches no seu discurso, ao invés de fomentar a Religião Cristã, a ação inquisitorial provocava o aumento do Judaísmo, como viria a sumariar em dois pontos nas *Cartas para a Educação da Mocidade*, em 1760, já acima referidos.

Alargando ao contexto europeu, importa salientar que é precisamente no desembocar do séc. XVIII que acontece a denominada *emancipação judaica*, como refere Esther Mucznik: "A emancipação representou o fim do tempo e do sistema do gueto. Colectivamente, os judeus deixaram de ser um corpo autónomo, um Estado dentro do Estado, com as suas estruturas internas e a sua jurisdição própria; in-

---

[1489] *Ibidem*, p. 369.

[1490] Esta perspetiva tem-na também António Ribeiro dos Santos, que revela uma leitura tolerantista associada à história global de Portugal, referindo a prevalência da tolerância até aos reinados de D. João II e de D. Manuel, e sugerindo a necessidade da sua manutenção para o bem da nação, contra as tendências integristas, alertando que, pela leitura de José Esteves Pereira, "a sobrelavorização das crenças é relativa e a conformação do nosso ser nacional exige a prática da tolerância." J. E. Pereira, *O Pensamento Político...*, *op. cit.*, p. 403. Esteves Pereira ressalta ainda que Ribeiro dos Santos, "se prescinde da questão da tolerância civil e política, supondo que há razões sagradas para não admitir outra religião senão a católica, mostra-se abertamente a favor da tolerância particular, relativamente aos nacionais, aos estrangeiros residentes ou aos índios das conquistas. E não deixa de articular as práticas de intolerância verificadas ao longo do nosso processo histórico como elemento nefasto ao desenvolvimento económico". *Ibidem*.

dividualmente, passaram a beneficiar do mesmo estatuto dos outros cidadãos."[1491] Neste sentido, Ribeiro Sanches apresenta tantos anos antes desta emancipação um pensamento que alerta para os problemas da minoria judaica, nomeadamente da sua constante segregação por parte da sociedade, neste caso em especial por parte da portuguesa. A reflexão sanchesiana em torno da questão acaba por alinhar fortemente também com a sua condição pessoal de cristão-novo, vista igualmente como um dos motivos da sua saída de Portugal desde cedo[1492]. Anos mais tarde, Pombal acabará mesmo por implantar uma das medidas que mais iriam marcar a sua atuação no governo do país, como foi a supressão da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, no ano de 1773, como verificaremos mais à frente, na senda do que Ribeiro Sanches tratara décadas antes. Contudo, é facto que, mesmo na Europa, estas medidas, as quais passavam a legislar de modo mais favorável o estatuto daqueles que de alguma forma se ligavam ao judaísmo, não deixavam de sofrer dificuldades de implantação. Neste sentido, refere-nos também Mucznik a dificuldade de aceitação da comunidade judaica durante a Assembleia Constituinte francesa, tendo sido primeiramente recusada a emancipação e só aceite dois anos depois, em 28 de setembro de 1791. Ainda assim, com esta aprovação, "os deputados obedeciam a uma coerência filosófica, moral e política, mas não representavam a opinião pública, fundamentalmente hostil aos judeus."[1493]

Se Ribeiro Sanches militou contra a intolerância civil, expressando-o de forma terminante em especial na *Origem da Denominação* e nas *Cartas*, em especial sobre a questão dos cristãos-novos, não foi o único a erguer a sua voz, na época em que viveu, em favor de uma sociedade mais tolerante e inclusiva, combatendo preconceitos e as instituições que os legitimavam. Na crítica feroz contra a sociedade in-

---

[1491] E Mucznik, "Anti-Semitismo", *in* A. Marujo, J. E. Franco (coords.), *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009, p. 60. Para uma ampla e essencial perspetiva sobre a questão judaica em Portugal, consulte-se J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VI: *Judaísmo, Inquisição e Sebastianismo*, pp. 11 ss. Para uma sintética incursão, cf., *e.g.*, C. L. Silva, J. E. Franco, "A distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos e a questão judaica em Portugal: Representações e posições", *in* V. S. Pereira, M. Curado (org.), *Judeus e Portugueses no Mundo: Medicina e Cultura*, V. N. Famalicão: Centro de Estudos Lusíadas da Universidade do Minho/Edições Húmus, 2014, pp. 273-283.

[1492] Cf., *e.g.*, R. Carvalho, *Relações entre Portugal e a Rússia no Século XVIII*, Lisboa: Sá da Costa, 1979, pp. 18-19.

[1493] E. Mucznik, "Anti-Semitismo", *loc. cit.*, p. 61.

tolerante, ainda que noutras lides e visando em especial a questão da liberdade de consciência perante as correntes protestantes e a atuação desumana do Santo Ofício, acompanhou-o Francisco Xavier de Oliveira. No entanto, e como aponta Artur Portela (aludindo a Sanches, Verney e Luís da Cunha), outros, de um modo ou de outro, enquadravam-se no contexto intelectual da época, sendo políticos ou didatas profissionais e pertencendo a um corpo político, cultural-religioso, científico; Oliveira, esse, perante tal escol, seria de certo modo um ator à margem, que ao correr da pena ousou estremecer com duras palavras o contexto nacional no que tocava à sua política de intolerância encarnada em especial no Tribunal do Santo Ofício: "O Cavaleiro será um desenraizado, um avulso, um mirone da cultura. Mobiliza-o a vida. A sua vida. O jogo de a viver, de amar, de amar múltipla e simultaneamente. Mobiliza-o e obriga-o. Não se cortou, cortaram-no. Mas cortado está, e é essa a sua condição. A sua liberdade é a sua pena e a sua fuga."[1494] Talvez por isso se tivesse a si próprio permitido ir tão longe no modo como afrontou aquela venerável instituição, como passaremos a analisar em seguida.

6. 3. Sacudir o jugo da Inquisição: dever da Humanidade

Hoje, a pena capital foi abolida em algumas regiões do globo, o homem viu consagrados os seus direitos. Reprovamos as normas da Inquisição que os seus ministros zelosamente cumpriram. É possível conhecermos os horrores das perseguições de índole religiosa, ontem perpetrados. Que diremos amanhã, das multivariadas formas de opressão da consciência e da liberdade humana em tantos lugares, hoje, praticadas no maior dos segredos? ANTÓNIO RIBEIRO GUERRA[1495]

O mais perturbador é que quase todas as religiões são capazes de nos retratar o inferno. Não só o inferno existe como os textos sagrados o descrevem bastante bem. Conhecemos a cor do papel de parede, o calor das chamas e o tamanho dos grilhões que chocalham lugubremente. A carne dos supliciados não tem tempo de cicatrizar completamente, porque é de novo dilacerada!

[1494] A. Portela, *Cavaleiro de Oliveira: Aventureiro do Século* XVIII, [Lisboa]: INCM, 1982, p. 44.

[1495] António Ribeiro Guerra, "O auto-da-fé", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VI, p. 96.

> *Os melhores amigos de Deus prometem-nos muitas vezes o inferno. Para eles não há dúvida; vamos chorar a nossa mãe por toda a eternidade. Um dia, um dia que obrigatoriamente chegará, pois somos mortais. Então, porque querem eles assassinar-nos se têm a certeza de que a punição divina se abaterá sobre nós num lapso de tempo relativamente curto? De facto, mesmo que o descrente viva noventa ou cem anos, isso não representa nada comparativamente ao tempo que ele irá passar a assar nas brasas.* CHARB[1496]

Vespertina e desconcertante havia sido a crítica de António Vieira aos males encarnados pela Inquisição. Por tal, sentiu na pele os resultados das afoitas denúncias, mas a sua ação e palavra levaram à suspensão do Santo Tribunal durante alguns anos[1497].

Será, no entanto, no decorrer do séc. XVIII que a onda crítica contra os procedimentos inquisitoriais se levantará mais alto[1498], acabando por se abater sobre a instituição, que em 1774 recebe novo regimento e passa a tribunal régio, dependente em linha direta da tutela pombalina, prenunciando o início do fim da sua história no reino.

Identificado por muitos como instrumento de tirania e de opressão, as críticas que visavam o edifício inquisitorial chegavam não só daqueles que experimentavam no interior do reino a sua ação, mas faziam-se também ouvir pela boca de ilustres representantes do espírito iluminista. A crueldade e a desumanidade praticadas por este tribunal colocavam-no como sendo uma instituição fora do seu tempo, uma vez que o espírito iluminista, liderado pela razão e pelo sentido das liberdades, era incompatível com as práticas tidas como bárbaras e mantidas afinal naquela Europa culta e civilizada[1499]. A mutação do sistema de valores que se encontrava em curso

---

[1496] Charb, *Pequeno Tratado da Intolerância*, Trad. José Vala Roberto/João Quina Edições, Lisboa: Bertrand Editora, 2016, pp. 193-194.

[1497] Cf. G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição Portuguesa*, *op. cit.*, esp. cap. 7, "Em torno de um processo emblemático: António Vieira", pp. 181 ss.

[1498] As críticas ao edifício inquisitorial faziam-se ouvir desde os sécs. XVI e XVII, como o comprova I. M. D. Braga, *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa (Séculos XVI-XVII)*, Lisboa: Hugin, 2002.

[1499] Perante os Inquisidores de Portugal e Espanha, Montesquieu utilizará esta bitola, pela qual era também medido o atraso peninsular, no seu, bem conhecido entre nós, capítulo intitulado "Muito humilde representação aos inquisidores de Espanha e Portugal" (liv. XXV, cap. XIII). Imortaliza assim Montesquieu um possível relato da condenação de um jovem judeu, em Lisboa, no último

teve no exemplo da repressão inquisitorial um dos seus mais fortes argumentos de

auto de fé: "'Viveis num século em que a luz natural está mais viva do que nunca, em que a filosofia esclareceu os espíritos, em que a Moral do vosso Evangelho foi mais conhecida, em que os direitos respectivos dos homens uns relativamente aos outros, o império que uma consciência tem sobre outra consciência, foram mais bem estabelecidos. Portanto, se não prescindis dos vossos antigos preconceitos, que, se não tomais cuidado, são as vossas paixões, então tem que se reconhecer que sois incorrigíveis, incapazes de qualquer luz e de qualquer instrução; e que a nação que atribuir autoridade a homens como vós é muito infeliz. [...] Temos de vos avisar de uma coisa: é que, se alguém na posteridade jamais ousar dizer que, no século em que vivemos, os povos da Europa eram policiados, vós sereis citados para demonstrar que eram, de facto, bárbaros; e a ideia que se terá de vós será tal que estigmatizará o vosso século e levará o ódio até aos vossos contemporâneos'." Montesquieu, *O Espírito das Leis*, *op. cit.*, p. 655. Já nas suas *Cartas Persas* (em 1721, surge uma primeira edição sem intervenção do autor, a que seguiria uma série de outras edições; em 1754, surge então a publicação com a sua revisão), Montesquieu tinha feito referência à questão. A carta LX refere-se à questão dos judeus e aponta: "Nunca gozaram na Europa de uma calma semelhante à que vivem. Começa a desaparecer entre os cristãos o espírito de intolerância que os animava [...]."; a carta LXXVIII, dirige o seu foco para Portugal e Espanha, relevando os seus "povos que, desprezando todos os outros, dispensam unicamente aos franceses a honra de os odiar". Montesquieu, *Cartas Persas*, *op. cit.*, pp. 147 e 189, respetivamente. Montesquieu seria já devedor, para a elaboração das suas críticas, das leituras de obras de referência sobre a história inquisitorial como aquelas de G. Dellon, *Relation de l'Inquisition de Goa* (1688); Philippe Limborch, *Histoire de l'Inquisition* (1692); Pe. Marsollier, *Histoire de l'Inquisition* (1693); *Voyages et Aventures de Jacques Massé* (1710). Cf. J. Medina, *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VI, p. 139, n. 4. Sobre este conjunto de obras e relatos que surgiriam a partir do final do séc. XVII e que contribuirão para o retomar de uma crítica mais cerrada ao edifício inquisitorial, veja-se F. Bethencourt, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*, s.l.: Temas e Debates, 1996, pp. 301 ss.; J. Medina, *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VII, pp. 347 ss. Em especial sobre *O Espírito das Leis*, de Montesquieu, refere Francisco Bethencourt: "O discurso sublinha as incongruências da Igreja católica no domínio da perseguição religiosa, comparando os seus procedimentos com os dos Japoneses e Muçulmanos; e denuncia a violência como contrária aos direitos dos homens e à filosofia das Luzes; Montesquieu considera esse comportamento uma manifestação de ignorância grosseira e de barbárie praticada por homens escravos das suas paixões." F. Bethencourt, *História das Inquisições...*, *op. cit.*, p. 316. De facto, de acordo com a hipótese de Francisco Bethencourt, o retomar de uma crítica mais permanente ao Tribunal, em especial a partir das últimas duas décadas do séc. XVII, explica-se também pela necessidade "de tomar o caso exemplar da Inquisição para reflectir, de uma forma mais geral, sobre a tolerância religiosa." *Ibidem*, p. 303. Atesta ainda Bethencourt: "Deste ponto de vista, as duas últimas décadas do século XVII anunciam uma viragem decisiva no pensamento ocidental, onde ideias que estavam no ar se exprimem então de uma forma mais sistemática e são mesmo incorporadas na prática política. Podemos relevar dois exemplos concretos: o Toleration Act, promulgado por Guilherme de Orange em 1689 e as *Letters on Toleration*, escritas anteriormente mas publicadas nessa mesma data por John Locke." *Ibidem*. Recordamos também que Voltaire, na sua conhecida narrativa *Candide*, foi um dos nomes sonantes que expuseram ao ridículo as práticas inquisitoriais que continuavam a ser

combate, como nos aponta Bethencourt:

> "A mudança do sistema de valores encetada durante as últimas décadas do século XVII utilizou a imagem repressiva das Inquisições como objecto de reflexão sobre a (in)tolerância religiosa. De certa forma, o papel das Inquisições sofreu neste período uma inversão fundamental: de guardiões da fé católica temíveis, que faziam valer a sua severidade como uma qualidade de fé essencial à protecção da Igreja e da comunidade dos fiéis, as Inquisições passaram a ser vistas como um caso exemplar de intolerância religiosa, de arbitrariedade judiciária, de repressão cega e interessada. Esta viragem, que envolve não apenas os países protestantes, mas também a opinião pública em vias de formação nos países católicos ao longo do século XVIII, é representativa da transformação do sistema de valores que abalou toda a Europa. Em geral, as Inquisições, dadas as suas práticas repressivas constantes de exclusão social, forneceram um exemplo maior do que era rejeitado pela civilização europeia construída, em grande medida, nos últimos três séculos."[1500]

A Inquisição, estabelecida em Portugal desde o séc. XV[1501], tinha-se tornado uma verdadeira instituição ao serviço dos interesses da Coroa, no sentido de um controlo político-social que se estendia a todo o território nacional da metrópole e espaços ultramarinos, atuando por meio de mecanismos de repressão e medo[1502]. Inicialmente voltada, de um modo geral, para o combate à heresia[1503], praticada por

---

levadas a cabo naquele canto da Península Ibérica. Ficciona o renomado filósofo que, na sequência do terramoto, acharam "os sábios do país" que "o espectáculo de algumas pessoas queimadas em fogo brando, numa grande cerimónia, é um segredo infalível para impedir a terra de tremer [...]." Voltaire, *Cândido...*, *op. cit.*, p. 31.

[1500] F. Bethencourt, *História das Inquisições...*, *op. cit.*, 365.

[1501] Sobre as origens do Tribunal da Inquisição e seu surgimento em Portugal, veja-se G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição...*, *op. cit.* Veja-se também uma síntese do tema em J. E. Franco, P. Assunção, *As Metamorfoses...*, *op. cit.*, pp. 23-36.

[1502] Cf. L. F. Barreto *et alii* (coord.), *Inquisição Portuguesa: Tempo, Razão e Circunstância*, Lisboa-São Paulo: Prefácio, 2007.

[1503] Para uma introdução geral ao tema, veja-se, *e.g.*, R. Vaneigem, *As Heresias*, Lisboa: Antígona, 2005.

todos aqueles que se encontravam fora da fé verdadeira[1504], a ação inquisitorial iria passar mais tarde a abranger transversalmente grupos sociais e indivíduos que se encontrassem sob jurisdição nacional, mas que eram tidos como transgressores[1505].

[1504] Leonardo Boff assim define o herege: "O herege é aquele que se recusa a repetir o discurso da consciência colectiva. Ele cria novos discursos a partir de novas visões da realidade religiosa. Por isso está mais voltado para a criatividade e o futuro do que para a reprodução e o passado." Leonardo Boff, "Inquisição: Um espírito que continua a existir", *in* Fr. N. Eymerich, *Manual dos Inquisidores*, *op. cit.*, p. 12. O herege, aquele que se afirmava fora daquela considerada no seio da Igreja como a verdadeira fé, não poderia ser aceite nem tolerado no corpo eclesial, sob pena de poder influenciar na dilatação da heresia, que deveria ser sistematicamente erradicada. Essa defesa de uma verdade, reconhecida como única, levaria à oposição a todo e qualquer movimento que se esboçasse em sentido contrário. Tal como lembra Leonardo Boff, "a pretensão da verdade absoluta leva à intolerância". *Ibidem*, p. 9. Já no *Manual dos Inquisidores* se encontra a condenação de heresia perante todos aqueles que sendo judeus convertidos ao cristianismo retomam à fé inicial: "Deve-se considerar como hereges, e julgá-los como tais, os cristãos que aderiram ao judaísmo ou que se reconverteram a ele, e aqueles que ajudaram, acolheram ou que facilitaram esta mudança? Vamos analisar esta questão para que se possa avaliar criteriosamente estas três situações. Em primeiro lugar: os cristãos que aderem ao judaísmo e os judeus que, convertidos ao cristianismo, retornam, depois de algum tempo, à execrável seita judaica, são hereges e devem ser vistos como tais. Tanto uns quanto outros renegaram a fé cristã assumida através do batismo. Se querem renunciar o rito judaico sem renunciar ao judaísmo nem fazer penitência, serão perseguidos como hereges impenitentes pelos bispos e inquisidores, que os entregarão para serem queimados." *Ibidem*, p. 58.

[1505] Nas suas diretrizes oficiais, a Inquisição pautava-se por um método igualizante, no que tocava à identificação dos diversos indivíduos. Não obstante esta configuração teórica inscrita nos documentos fundamentais por que se regia o Tribunal do Santo Ofício, a ação inquisitorial pautou-se, afinal, por uma especial atenção em torno de certas práticas que acabavam por definir determinados grupos sociais. Um desses grupos que esteve longo tempo debaixo do olhar, do julgamento e das férreas práticas inquisitoriais, foi o dos denominados cristãos-novos. De acordo com Franco e Assunção, a instituição da Inquisição em Portugal teve logo desde o seu início como foco especial judeus e cristãos-novos: "O estabelecimento da Inquisição Moderna em Portugal foi fruto de um longo e complexo processo de apropriação e adaptação de normas, cuja missão era caçar e punir a heresia, visando assegurar a pureza católica. Teve início no reinado de D. João II (1481-1495), em 1487, quando este monarca criou o primeiro corpo de inquiridores da fé, tendo como principal objectivo a perseguição de judeus, cristãos-novos e mouros. A justificação para a sua instauração teve por base a propagação de heresias praticadas por judeus, que contavam com a benevolência do clero, conhecido pela sua decadência moral e o afastamento dos dogmas cristãos. Contudo, a perseguição aos cristãos-novos deixou evidente a luta explícita entre uma nobreza feudal de cristãos-velhos e uma burguesia comercial marcada pela presença de cristãos-novos." J. Eduardo Franco, Paulo de Assunção, *As Metamorfoses de um Polvo: Religião e Política nos Regimentos da Inquisição Portuguesa (séc. XVI-XIX)*, Lisboa: Prefácio, 2004, p. 23. Veja-se também J. V. Serrão, *História de Portugal*,

O Santo Tribunal era visto igualmente como uma instituição omnipresente, omnisciente, que tudo controlava, tudo via, tudo sabia, ou teria a possibilidade saber. Cunha Brochado, em poucas palavras, revelara tanto desta vivência, desabafando que em Portugal "tudo era Inquisição".[1506] Desta presença total em todos os aspectos da vida do reino, pouca liberdade restava aos que viviam sob o seu domínio[1507].

Francisco Xavier de Oliveira[1508] foi um dos que levantou a voz contra a opressão inquisitorial e os modos discricionários com que atuava, afirmando-se, de modo frontal, no "direito"[1509] de o fazer. A sua crítica sem rebuços pode ser identificada

---

op. cit., vol. VI, pp. 130 ss. Uma das conclusões apuradas por Bethencourt, na sua *História das Inquisições*, é, precisamente, a de que "o judaísmo praticamente monopolizou a actividade inquisitorial durante todo o período de funcionamento." F. Bethencourt, *História das Inquisições...*, op. cit., p. 362. Também de acordo com Lúcio de Azevedo: "De facto, toda a história dos cristãos novos se integra na do famoso tribunal; [...]." J. L. Azevedo, *História dos Cristãos Novos...*, *op. cit.*, p. V. Esta posição encontramos amplamente aceite entre os especialistas da área.

[1506] Cf. J. S. Dias, *Portugal e a Cultura Europeia...*, *op. cit.*, p. 152.

[1507] Sobre a ação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, de entre os inúmeros títulos que se têm publicado, vejam-se, entre outros, os fundamentais trabalhos englobantes de G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*; F. Bethencourt, *História das Inquisições...*, *op. cit.*; A. B. Coelho, *A Inquisição de Évora*, 2 vols., Lisboa: Caminho, 1987. Veja-se também a publicação recente de D. N. Giebels, *A Inquisição de Lisboa (1537-1579)*, Lisboa: Gradiva, 2018.

[1508] Para uma sucinta biografia do Cavaleiro, cf. F. X. Oliveira, *Viagem à Ilha do Amor*, Ed. Vanda Anastácio, Porto: Edições Caixotim, 2001, pp. XXXII ss. Para uma visão de conjunto da sua vida e Obra (também com cronologia anexa), cf. A. Portela, *Cavaleiro de Oliveira...*, *op. cit.*

[1509] Integramos a convicção de Oliveira em contexto: "Louvores a Deus, escrevo sem paixão, sem animosidade de seita. O forte das minhas críticas recai, em especial, sôbre aqueles que constituem a pretensa santa hierarquia de que o Bispo de Roma é o maioral. [...] Uma vez compenetrado de todo o seu fundo destituído de verdade, de sentido e de razão, mantendo-se, apenas, mediante a violência, a tirania e a má fé, não estou no meu direito, não é mesmo a minha obrigação, combatê-las com denôdo, sem nada dissimular? Assim fiz." C. Oliveira, *Recreação Periódica*, *op. cit.*, t. I pp. 4-5. Utilizamos a tradução de Aquilino Ribeiro, ainda que seja apontada como uma tradução não literal mas burilada pelo seu tradutor, como o mesmo aponta na introdução que faz à edição. Destaque nosso. Cf. *ibidem*, p. CXVI. A versão original em francês conta com um dos seus exemplares conhecidos na Bibliothèque Universitaire de Göttingen. Apontamos outro exemplo: "Pois se existir alguém que possa refutar ou desmentir solidamente a minha narração, consinto voluntariamente em sofrer a indignação do público, esse juiz íntegro, respeitável e temível, ao qual aqui apelo do ultraje, e da injustiça, de que me creio no direito de me queixar." F. X. [C.] Oliveira, *O Cavaleiro de Oliveira...*, *op. cit.*, p. 131. Destaque nosso.

como das mais desconcertantes da época provenientes de um filho da terra, mas pelo seu cariz "desenraizado", como Artur Portela apontou, ter-se-á permitido ir tão longe nas invetivas. A par dele, talvez apenas João Moutinho ousara articular, de modo tão perturbador, o ódio à Inquisição, constituindo a sua crítica mais um premonitor sísmico a anunciar o verdadeiro "terramoto doutrinal" que fez derruir o edifício inquisitorial nos anos seguintes[1510].

Antes de mais, Oliveira é também ele um defensor da tolerância, como bem o comprova o Artigo VIII, intitulado precisamente "Tolerância para com os Judeus", do autógrafo saído do prelo após a sua condenação simbólica na fogueira, conjuntamente com o Pe. Malagrida, intitulado *O Cavaleiro de Oliveira Queimado em Efígie como Herético*[1511].

Na sequência do terramoto e em conjunto com a intensa reflexão e interpretação que emergiu nos espíritos, quer no interior do reino, quer por toda a Europa, sobre este acontecimento marcante para a mundividência da época, muitos foram os que colocaram por escrito as suas impressões sobre o fenómeno natural, o qual suscitou em simultâneo leituras de carácter religioso, que o ligavam a uma interpretação de âmbito divino, numa marcante "corrente literária e filosófica", como nos apontou Veríssimo Serrão, "que havia de passar da simples narração do sismo à busca das suas causas remotas, tanto de justificação teológica e moral, como de ordem física."[1512]

A época era de valorização da razão, da experiência, da filosofia natural e, neste sentido, o fenómeno tornou-se imediatamente pretexto para diversas reflexões de

---

[1510] A carta de João Moutinho (que acabaria considerado como louco), publicada em 1755, veio a lume recentemente pela edição de C. M. Azevedo, *Terramoto Doutrinal: A Carta Dogmático-Política (1755) do P. João Moutinho contra a Inquisição*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2015.

[1511] No original, *Le Chevalier d'Oliveyra Brulé en Efigie Comme Hérétique. Comment & Pourquoi? Anecdotes & Réflexions sur ce Sujet, données au Public par lui-même*, A Londres: De l'Imprimerie de J. Haberkorn, 1762. Citamos a partir da edição recente, com tradução para o português: Francisco Xavier [Cavaleiro] de Oliveira, *O Cavaleiro de Oliveira Queimado em Efígie como Herético. Como e porquê? Anedotas e reflexões sobre este tema, apresentadas ao público pelo próprio*, *in* idem, *Discurso Patético sobre as Calamidades Presentes Sucedidas em Portugal | Seguimento do Discurso Patético, ou Resposta às Objecções e aos Murmúrios que esse Escrito sobre Si Atraiu em Lisboa | O Cavaleiro de Oliveira Queimado em Efígie como Herético*, Conforme, respectivamente, às edições de 1756, 1757 e 1762, Trad. Jorge P. Pires, Lisboa: Frenesi, 2004, pp. 129-228.

[1512] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 246.

natureza científica; ao mesmo tempo, abriu caminho a leituras apartadas de objetividade científica e que o legitimavam, entre outros, no campo teológico[1513].

Em conjunto com o Pe. Gabriel Malagrida, da Companhia de Jesus, Francisco Xavier de Oliveira seria condenado à fogueira no ano de 1761, naquela considerada a última fogueira inquisitorial[1514]. Acabaria queimado em efígie, por não se encontrar presente no reino à época, mas sim em Inglaterra. Tanto Oliveira como Malagrida escreveram as suas impressões sobre o terramoto assentes em causas divinas,

---

[1513] Sobre o amplo impacto do terramoto na mundividência da época, veja-se, *e.g.*, o trabalho de A. C. Araújo, *O Terramoto de 1755: Lisboa e a Europa*, [Lisboa]: Coleccionador dos Correios, 2005. O sismo de Lisboa obteve também ampla repercussão na Europa. Figuras renomadas como Voltaire, ou Kant, dissertaram sobre o grande abalo, que abriu caminho para um pensamento de cariz crítico, fazendo derruir aquela otimista ideia leibniziana de estar o homem "no melhor dos mundos possível", como defendia Pangloss perante o Candide voltairiano: "O desastre de Lisboa mostrava, pois, não poder aceitar-se o quadro harmónico do Universo, na fragilidade do homem perante Deus." J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 247. O escrito de Voltaire sobre o terramoto obteve recentemente duas traduções portuguesas, que julgamos dignas de referência: Voltaire, *Poème dur le Désastre de Lisbonne, 1756* | *O Poema sobre o Desastre de Lisboa de Voltaire*, Trad. Vasco Graça Moura, Lisboa: Alêtheia, 2012; Voltaire, *Poema sobre o Desastre de Lisboa* | *Seguido de Carta a Voltaire (sobre a Providência), por Jean-Jacques Rousseau*, Trad. Jorge P. Pires, Lisboa: Frenesi, 2005. Sobre Voltaire e a cultura portuguesa, vale ainda a pena revisitar o catálogo da exposição promovida em tempos, em Paris, pela FCG: *Voltaire et la Culture Portugaise: Exposition Bibliographique et Iconographique*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1969.

[1514] Marcocci e Paiva assim nos comprovam: "Não restem dúvidas. Após a execução de Malagrida (1761), terminou a intensa repressão que caracterizara a Inquisição portuguesa quase desde a fundação. Atenuaram-se, de igual modo, as penas aplicadas. Os relaxamentos à justiça secular no reino cessaram com a morte do jesuíta e, a julgar pelo exemplo de Évora, apesar de se perpetuarem castigos severos de açoites e galés cominados sobretudo aos bígamos, para os restantes réus a prisão e o degredo, atenuados no tempo e distância, foram as mais comuns. Na década de 80, surgiu em força a prática de apenas repreender verbalmente os culpados, admoestando-os de que, não se emendando, seriam severamente punidos. Em simultâneo, aumentava o número de absolvições, situação invulgaríssima até então." G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, p. 361. Sobre o caso do Pe. Malagrida em particular, cf. D. Pires, *Padre Gabriel Malagrida: O Último Condenado ao Fogo da Inquisição*, Setúbal: Centro de Estudos Bocageanos, 2012; *idem*, *O Marquês de Pombal, o Terramoto de 1755 em Setúbal e o Padre Malagrida*, [Setúbal]: Centro de Estudos Bocageanos, 2013. Ainda sobre Malagrida e a apropriação da sua figura pelo consulado pombalino como arquétipo do jesuitismo (em conjunto com Simão Rodrigues e António Vieira), cf. J. E. Franco, *O Mito dos Jesuítas...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 546-550.

ainda que sob perspetivas diversas[1515]. A sua condenação exemplar, que ficaria para os anais da história como um dos momentos-paradigma da emergência e consolidação do governo despótico levado a cabo por Pombal, mas também como um dos últimos suspiros públicos dos procedimentos da Inquisição[1516], decorria das críticas que ambos teciam à governação do reino, mas justificada pelo modo acrítico, irracional e desprovido de fundamento científico com que os indicados polemistas tinham dirigido os seus libelos.

No *Discurso Patético sobre as Calamidades Presentes sucedidas em Portugal* Oliveira preparou uma forte crítica à Inquisição e à Igreja, atribuindo causticamente a estas instituições as causas do terramoto[1517]. Após evocar uma primeira causa para o terrível acontecimento relacionada com o modo idólatra como em Portugal se ve-

---

[1515] Assim dá nota Joaquim Veríssimo Serrão: "Tudo servia de matéria para considerar a intervenção divina, quer no castigo do Santo Ofício pela perseguição que movia aos judeus e protestantes, quer na exemplar punição destes pelo desrespeito em que tinham a Igreja Católica. No primeiro caso destacou-se o Cavaleiro de Oliveira, exilado em Londres, que compôs um *Discurso* de combate à Inquisição; no segundo caso, deve referir-se o jesuíta Gabriel Malagrida, que interpretou o terramoto numa visão providencialista, propondo a reforma dos costumes para apaziguar a ira de Deus. Às duas concepções opunham-se os chamados 'filósofos', que apontavam causas puramente naturais e sem qualquer recurso à providência divina. O futuro Marquês de Pombal tornou-se símbolo dessa corrente, que não admitia razões metafísicas para um evento apenas explicável no domínio da ciência." J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 246.

[1516] Sobre a progressiva alteração da Inquisição de tribunal eclesiástico para tribunal régio e a simbólica execução de 1761, documentamos com as palavras de Veríssimo Serrão: "Proibia-se em 1771 a celebração pública de autos-de-fé e três anos depois saía o regimento que subordinava o Tribunal ao poder régio e sem mais dependência de Roma. Com efeito, os autos diminuíam ao longo do governo de D. José I, decorrendo a maior parte deles nas salas do Santo Ofício. Findara a época dos longos cortejos que acompanhavam as vítimas ao queimadeiro, cena reproduzida em gravuras e que tantos protestos causou na Europa do tempo. Reduziu-se também o número de vítimas, muitas delas padres e clérigos acusados de sigilismo e de práticas ou ditos heréticos. O ano de 1761 marca, a esse título, a grande viragem, com o auto-de-fé de 21 de Setembro em que morreu o jesuíta Gabriel Malagrida, vítima do ódio que lhe moveu Pombal, e foi queimado em estátua o Cavaleiro de Oliveira por ter composto o *Discours Pathétique* sobre o terramoto de 1755. [...] Nos autos-de-fé de Lisboa, nos anos de 1765 e 1767, já não houve queimadeiro, tudo se resumindo a penas de degredo, de açoites ou de galés, pelos crimes de ateísmo, bruxaria e juramentos falsos." J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 131-132.

[1517] Desde as primeiras páginas, Oliveira desvenda a causa do terremoto: "A malícia e a iniquidade daqueles que habitam a Terra são a causa da pesada mão que Deus abateu sobre eles." F. X. [C.] Oliveira, *Discurso Patético...*, *op. cit.*, p. 8. Consultámos a edição original impressa: C. D'Oliveyra, *Dis-*

neravam os santos, por se bloquear a Lei de Deus ao acesso dos crentes e proibindo o seu ensinamento em língua vulgar, Oliveira irá desvendar a segunda causa, inaugurando um novo fôlego do *Discurso Patético* do seguinte modo:

> "Alteza, a segunda verdade que tomarei a liberdade de vos dizer, e que segundo o sentimento de todos os cristãos, e de todas as gentes honestas, foi a segunda causa da desolação de Portugal, e particularmente da cidade de Lisboa, é de uma tão grande importância, que ela não pode senão excitar por ela mesma a atenção de Vossa Majestade. É a terrível e cruel perseguição, desde há muito exercida em Portugal sobre uma grande parte dos vossos súbditos, por outros dos vossos súbditos que os encarceram, que os desonram, que confiscam os bens deles, e que lhes destroem as famílias: que fazem fustigar uns, que desonram outros com uma ignomínia inapagável, que exilam muitos, e que, em suma, furtam a vida a um grande número deles, após os haverem feitos passar por torturas, por tormentos, e por suplícios, cuja simples ideia transtorna e revolta a humanidade! Nobreza, e povo de Portugal, *Familiares* daquilo a que chamais *Santo Ofício*: ou seja, protectores e executores das ordens e da vontade dos ministros do temível e execrável Tribunal da Inquisição; prestai-me um momento de atenção."[1518]

Partindo da "terrível e cruel perseguição" movida no interior do reino, o Cavaleiro arremete fortes críticas ao "monstro da Inquisição"[1519], que atua em Portugal, e aos seus executantes, pertencentes a uma "raça maldita de Deus e abominada por todo o género humano"[1520]. Este "Tribunal homicida e sanguinário"[1521] é, de

---

cours Pathétique Au Sujet Des Calamités Présentes Arrivées En Portugal. Adressé à mês Compatriotes & en particulier A Sa Majestè Trés Fidéle Joseph I. Roi De Portugal, Suivant la copie de Londres, 1757.

[1518] F. X. [C.] Oliveira, *Discurso Patético...*, *op. cit.*, p. 27.

[1519] *Ibidem*, p. 32.

[1520] *Ibidem*, p. 30. Voltaire expressar-se-á, no seu *Dicionário Filosófico*, em consonância com esta metáfora do Cavaleiro, do seguinte modo: "É bem claro que qualquer indivíduo que persiga um homem, seu irmão, por este não partilhar as mesmas ideias, é um monstro. Isto não sofre contestação." Voltaire, *Dicionário Filosófico*, *op. cit.*, p. 397. Oliveira acrescenta ainda mais adiante: "O nome de inquisidor é o mais vergonhoso, e o mais odioso que se pode dar a um mortal." F. X. [C.] Oliveira, *Discurso Patético...*, *op. cit.*, p. 38.

[1521] Resposta do Cavaleiro de Oliveira à "Carta do reverendo padre Tomás de Aquino, religioso teólogo, e predicador-geral da Ordem de São Benedito, escrita ao seu irmão, o Cavaleiro de Oliveira,

acordo com a reflexão de Oliveira, "a única causa de todas as desordens que desde há muito afligem Portugal, e oprimem todos os seus habitantes"[1522], inquietando-o também "a inumanidade e a injustiça dos seus ministros"[1523].

Instrumento de opressão, servido por um corpo de executores desumanos, o Tribunal do Santo Ofício é assim, para o Cavaleiro, expressão natural de injustiças porque vai contra o que se considera a Lei de Deus[1524], sendo também a sua atuação

---

acerca do seu *Discurso Patético*", *in* idem, *Discurso Patético...*, *op. cit.*, p. 121.

[1522] *Ibidem*, p. 32.

[1523] *Ibidem*, p. 28. Oliveira não se abstém de traçar um retrato impressivo dos inquisidores: "Eis pois o vosso retrato ao natural; desmenti-me se fordes capazes. Não vos ocupais senão de imaginar malvadezas, e de penetrar nas intenções mais ocultas dos outros homens. Haveis-vos erigido em mestres e juízes de todas as consciências. [...] A vossa odiosa profissão vos obriga a tolherdes continuamente os vossos próprios compatriotas, os súbditos de vosso rei, e toda a quantidade de gente que sem vós viveria em amenidade. Por dever e por ofício mantendes-vos sempre em emboscada: vossos olhos espiam sem cessar o rebanho dos desolados; armais-lhes embustes num lugar escondido, ou seja no vosso Tribunal, como os leões no seu fortim, e para aí vos retirais até ao momento adequado a apanhardes a vossa presa, e a tombardes sobre o aflito, mesmo quando ele se gabava de vos haver escapado. Matais o inocente em locais secretos, ou seja nos calabouços da Inquisição. Até a viúva dais à morte, não poupais nem o órfão, nem mesmo o estrangeiro. Encarniçais-vos também contra os justos, e condenais sem misericórdia o sangue inocente. Agis, em suma, como se estivésseis persuadidos de que Deus nada vê daquilo que fazeis, e que de nada tomará conhecimento. Mas enganais-vos redondamente, pois o Deus Forte vos toma como abominação, por serdes uns sanguinários e uns pérfidos; e devido a isso não chegareis a atingir a metade dos vossos dias." *Ibidem*, pp. 33-34.

[1524] Em carta de resposta ao Pe. Tomás de Aquino (*v.* referência *supra*, "Carta do reverendo padre Tomás de Aquino..."), sobre a polémica que se viria a levantar em torno do *Discurso Patético*, Oliveira coloca-se uma vez mais em defesa da Lei de Deus, contra as práticas dos inquisidores: "Mas alguém se poderá afastar mais vergonhosamente da razão e da equidade? Prego-vos, ó meus compatriotas, a Lei de Deus em toda a sua pureza, e tal como ela se encontra na Sagrada Escritura; nada avanço nos meus escritos que não seja conforme ao Evangelho. Todas as verdades que vos anuncio são aquelas mesmas que saíram da boca dos mensageiros de Deus e da boca do próprio Deus. Oh! Deus tão perto do homem, e porém tão desconhecido dos homens!" *Ibidem*, p. 119. Acrescenta ainda a defesa dos "direitos da verdade": "Ficai bem ciente de que o *ponto de honra* que sempre apreciei, como me fazeis a justiça de o reconhecer vós mesmo, é precisamente aquilo que me empenha a defender elevadamente os direitos da verdade, a verdade da religião, a religião cristã em suma, que é a única católica, e a única que se pode provar ser verdadeira." *Ibidem*, p. 121. Em *O Cavaleiro de Oliveira Queimado em Efígie como Herético*, o autor dedica um dos artigos com que compõe a sua obra à "Lei de Deus" (art. II), reforçando o sinal contrário com que a interpretam e usam os inquisidores: "Ora se a minha parte adversa pretende forçar-me a obedecer-lhe no desprezo de todas estas ordens divinas, e de todas as ameaças que as acompanham, ela é evidentemente sacrílega e ímpia, e se

"perniciosa para o bem do reino, danosa para os interesses, as liberdades e as consciências dos povos"[1525]. Nesse sentido, o autor do *Discurso Patético* não hesita em dirigir-se em simultâneo aos inquisidores, apelando com militância, em favor dos "direitos da humanidade"[1526], a que procedam eles próprios à abolição de tal Tribunal, acenando com o espírito de reconciliação perante o género humano:

> "Aplicai o resto dos vossos cuidados em proporcionar ao soberano, e a todos os seus súbditos, a paz, a concórdia, a tranquilidade e a liberdade, das quais eles tanto carecem. Em suma, arrependei-vos de todos os vossos procedimentos iníquos; e talvez vos venhais a tornar ainda nos mais felizes dos mortais, pela alegria que sentirá Deus com a vossa conversão, e pelas incontáveis bênçãos com que sereis cumulados por todos os habitantes da Terra!
> Se vos determinardes a dar enfim essa satisfação ao género humano, depressa estareis em paz com todo o mundo. Nem eu, nem quem quer que seja, vos tratará mais como inquisidores. [...] Veríeis então que não é por nenhum movimento de inimizade pessoal que declamo contra a vossa conduta; e a mudança da minha, nos meus escritos, convencer-vos-ia de que as minhas reprovações não recaem sobre nenhum de vós em particular, mas que o meu dever me obriga a elevar-me contra a injustiça, a proteger a virtude, e a defender altivamente os direitos da humanidade."[1527]

Ao Rei, o Cavaleiro exorta a que tenha a coragem de erradicar, a par com o odioso tribunal e o ofício dos inquisidores, um terceiro monstro, que é aquele da "odiosa perseguição" contra os judeus, a qual, na verdade deixará de existir a partir do momento em que não exista Inquisição e inquisidores. Sobre esta medida pioneira considera que haverá repercussão imediata, concitando certamente o aplauso de toda a Europa[1528]. Oliveira entende que o modo discriminatório como são tra-

---

ela crê que resistir aos caprichos dos homens, atendo-se unicamente à vontade de Deus, seja cumprir o seu dever e a sua salvação, não é ela injusta e bárbara, ao condenar à morte aqueles que a usam dessa sorte? Posto isto, quão não é pois temerária, iníqua e nula a sentença que a Inquisição pronunciou contra mim?" *idem*, *O Cavaleiro de Oliveira...*, *op. cit.*, p. 151.

[1525] F. X. [C.] Oliveira, *Discurso Patético...*, *op. cit.*, p. 38.

[1526] No original, "les droits de l'humanité". C. d'Oliveyra, *Discours Pathetique...*, *op. cit.*, p. 60.

[1527] F. X. [C.] Oliveira, *Discurso Patético...*, *op. cit.*, pp. 38-39.

[1528] Cf. *ibidem*, p. 57.

tados os judeus não abona em favor da governação do soberano e do reino, uma vez que levanta sérios problemas de justiça, assentes afinal em errados fundamentos:

> "Os crimes desses cristãos, aqueles que são realmente dignos de um castigo exemplar, recairão então sob a jurisdição do magistrado; ele lhes infligirá as penas atribuídas pelas leis do reino; e toda a gente dará o nome de justiça ao que não era outrora senão uma cruel perseguição. Aquela que se faz aos judeus, e à qual os portugueses em geral, e os seus príncipes em particular, sempre foram dados, não provém senão de um zelo mal entendido, falso em todas as suas partes, e unicamente fundado sobre a ruinosa base dos preconceitos mais absurdos."[1529]

Neste sentido, defende abertamente não só a tolerância para com os judeus, mas avança determinado com a expressa proposta de liberdade de consciência e de religião:

> "Penso pois que, conformemente à Lei de Deus, e à doçura dos preceitos do Evangelho, bem como para vantagem de Portugal, e pelos interesses da mais sã política, não apenas devem os judeus ser aí tolerados, mas se deve mesmo conceder-lhes uma inteira liberdade de consciência, e permitir-lhes o livre exercício da sua religião."[1530]

Esta liberdade concedida em igualdade com todos os outros súbditos era legítima e a mais adequada, uma vez que os judeus também se encontravam sob a mesma tutela: "Alteza: não sois vós igualmente o pai de todos os vossos súbditos, e os judeus nascidos nos vossos Estados não estão eles entre esse número?"[1531]

Entre os autores da sua época, o Cavaleiro de Oliveira será provavelmente um dos que fez soar mais amplamente as suas críticas ao Santo Ofício; certamente foi um dos que mais acaloradamente pugnou em favor de uma maior igualdade de tratamento e justiça entre os homens do seu reino, fossem eles cristãos ou não, e que defendeu abertamente o espírito de tolerância e de livre-consciência[1532].

[1529] *Ibidem*, p. 44.

[1530] *Ibidem*, p. 45.

[1531] *Ibidem*, p. 46.

[1532] Para Aquilino Ribeiro, Oliveira é figura de proa no que tange a estas temáticas: "De sangue estreme português, de cepa genuinamente católica, o cavaleiro constitui para o seu tempo um caso

Em *O Cavaleiro de Oliveira Queimado em Efígie*, Francisco Xavier de Oliveira manifesta-se contra qualquer tipo de violência que uma religião utilizasse[1533], afirma o seu "ardor pela defesa da verdade"[1534], e destaca afinal a importância de alguns princípios fundamentais, que parecem de certo modo antecipar aquilo que será o entendimento do direito à vida, à propriedade, e à reputação: "Porém, como a Lei Natural e a Lei Divina nos permitem defender a nossa existência, os nossos bens e a nossa reputação, aqui faço apelo da sentença da Inquisição."[1535]

Alguns anos após a simbólica execução em Lisboa, Oliveira não silencia o desejo de ver concretizada em Portugal uma sociedade mais livre e tolerante, em especial também perante a questão judaica. *O Cavaleiro de Oliveira Queimado em Efígie*, publicado em 1762, vem atestar esse anseio, também pelo capítulo dedicado em particular ao tema da tolerância, acima anunciado. Nesta ocasião, Oliveira escreveu talvez das páginas mais eloquentes e frontais à época, em contexto português, pela defesa da tolerância – e, mais do que da tolerância, da liberdade de consciência e de religião. Não nos abstemos de o testemunhar com este longo, mas vigoroso, excerto:

---

singular de consciência. Outros portugueses houve, seus contemporâneos, de entendimento desempoeirado, viajados e cultos; nenhum, todavia, levou tão longe como ele o divórcio com a religião que praticara nem com mais ardor combateu seus abusos, intolerâncias e estreita dogmática. Nisto foi um precursor. Em tudo obediente às solicitações da razão ou tocado pelas oportunidades da existência – é difícil averiguar – foi o primeiro a exercer o livre exame e a pensar sem temor do inferno e dos homens. Na história das ideias é, pois, entre nós, uma figura de realce." Cavaleiro de Oliveira, *Recreação Periódica*, *op. cit.*, p. LXXVII. Para Artur Portela, a *Recreação Periódica* (1751) define também de algum modo o carácter do seu autor/compilador: "Livro extremamente interessante, este, que se forma com o seu jornalismo. Desde logo, por ser um admirável fresco crítico da sociedade portuguesa. Depois, por ser voltairianamente, a apologia da tolerância. Finalmente, por ser o exercício, então portuguesmente raro, do livre-exame." Não obstante, não surge o Cavaleiro completamente desvinculado da tradição: "Mantém-se, assumindo-se como protestante, aristocraticamente contra-revolucionário. Defenderá o despotismo. E, se luta pela liberdade de consciência, é pela liberdade de consciência do homem de qualidade que ele luta. Não crê que essa liberdade de consciência tenha de se concretizar em liberdades políticas. Nesse sentido, é pombalino. Por querer lisonjear Pombal? Decerto, também. Mas sobretudo porque Oliveira é, e será sempre, Cavaleiro." A. Portela, *Cavaleiro de Oliveira...*, *op. cit.*, pp. 32-33.

[1533] Cf. F. X. [C.] Oliveira, *O Cavaleiro de Oliveira...*, *op. cit.*, p. 143.

[1534] *Ibidem*, p. 142.

[1535] *Ibidem*, p. 140.

"Frequentemente insisti em meus escritos na liberdade de consciência que se deveria conceder aos judeus em Portugal, quanto mais não fosse para satisfazer aos princípios de uma sã política, dado que nesse reino o comércio se ressente em extremo da cruel perseguição, que por lá se faz a esses infelizes, desde há vários séculos. Mas as minhas representações, e os meus avisos acerca de tal, não conseguiram mais que fazer-me condenar e julgar digno do fogo. Foi em consequência desta tese tão importante, e tão útil ao interesse dos portugueses, que tomei a liberdade de avançar a proposição seguinte: *Portugal,* disse eu, *nunca será feliz antes da inteira abolição do Tribunal do Santo Ofício; e os interesses deste reino exigem, em absoluto, que o soberano permita aos judeus terem uma sinagoga, no mesmo palácio que os inquisidores têm hoje em sua posse.*

Como poderia uma proposição tão evidente assente na doçura dos conselhos evangélicos, nos direitos da sã razão, e nas regras da melhor política, ser olhada como digna de censura? Não é de notoriedade pública que os judeus têm sinagogas nos Estados de diversos príncipes católicos romanos? [...] Não há em Roma uma sinagoga sob os olhos desse Santíssimo Padre? Por que seria então uma heresia digna do fogo almejar que houvesse também uma em Lisboa, e em algumas outras cidades consideráveis de Portugal? Por que pretendem meus juízes que o rei seu amo seja mais católico que o imperador, ou melhor cristão que o papa? Enfim, por que condenaram eles a minha proposição como nefanda? Eu o direi. É que o conselho que dei ao rei, em favor de tal tolerância, era acompanhado de uma demonstração sem réplica; que o procedimento dos inquisidores para com os judeus é detestável, e detestado; que ele choca de frente com todas as leis divinas e humanas; e que essa jurisdição execrável jamais fez outra coisa que não fosse inundar Portugal com o sangue das vítimas humanas, que aos seus beatos furores imolou, e provocar as vinganças celestes. Este raciocínio tira toda a força da verdade em que está baseado."[1536]

Neste que será um dos derradeiros escritos conhecidos de Oliveira continuará patente o seu combate perante uma instituição fora do tempo e que a breve trecho iria iniciar, afinal, o seu percurso de modernização e de readaptação. Nele o Cavaleiro não deixa de reiterar a adequação do seu espírito ao verdadeiro Deus, apesar de

[1536] *Ibidem*, pp. 170-171.

ter sido acusado de heresia e penitenciado em efígie. Por tal, considera que a ignomínia a que o Santo Ofício o votou "é ridícula, absurda, e de toda a nulidade."[1537]

As chamas do Santo Ofício, que tamanha penumbra haviam levantado durante tanto tempo, iriam agora laborar em fogo lento até ao seu total apagamento, executado pelo advento do liberalismo. Em antecipação a este final, mas tendo aberto caminho para ele, contribuíram alguns, entre os quais Oliveira, que, pelos libelos que lhe dirigiram, fomentaram nas consciências o desejo de mudança[1538].

No *Seguimento do Discurso Patético* Oliveira reforçara a necessidade de sacudir o jugo da Inquisição, para bem da humanidade, em eloquente excerto:

> "Conspirar pois contra as violências, as rapinas, as crueldades e as iniquidades deste monstro, é um dever da humanidade; e todo o homem racional que geme sob o jugo atroz por ele imposto, não pode interessar-se senão na sua destruição. Os maiores dons que o recebeu do seu Criador, foram o da razão e o da liberdade. Ora, é da essência dessa liberdade, e dessa razão, não se poder ser forçado a fazer uma coisa que a Lei de Deus não ordena de todo. No meu *Discurso Patético*, demonstrei de uma maneira incontestável, e ao alcance de todos, sem mesmo exceptuarmos os mais ignorantes, que os portugueses são constrangidos pela tirania da Inquisição a negligenciarem, a desprezarem, a violarem mesmo a Lei de Deus; digo, provei da maneira mais distinta que os meus infelizes compatriotas são forçados a não crerem e a não agirem em conformidade senão com a lei única dos inquisidores. Os portugueses são pois menos que livres, e por isso mesmo são também menos razoáveis; e jamais recuperarão esses preciosos dons a menos que saiam de tal escravatura, sacudindo o jugo da Inquisição."[1539]

[1537] *Ibidem*, p. 140.

[1538] Assim lhe interpretou a ação Aquilino Ribeiro, na introdução que faz à *Recreação Periódica*: "Bradando, lá longe, no estrangeiro como num deserto, a sua voz ala-se por vezes ao íntono ardente dos precursores. Que semeia ao vento, dá-se por quite das suas penas se houver um homem só de boa vontade que o oiça! Estrangeirado, guardou a sua alma portuguesa; esta abafou-a a terra de Londres, mas não a entibiou nem corroeu o céu e meio glacial de Inglaterra." C. Oliveira, *Recreação Periódica*, *op. cit.*, p. CXIV.

[1539] F. X. [C.] Oliveira, *Seguimento do Discurso Patético ou Resposta às objecções e aos murmúrios que esse escrito sobre si atraiu em Lisboa dirigido aos portugueses pelo Cavaleiro de Oliveira, autor do Discurso que defende*, *in* idem, *Discurso Patético...*, *op. cit.*, pp. 83-84.

Foi, de facto, a partir em especial do *Discurso Patético* que Oliveira concentrou esforços sobre a questão da Inquisição e da defesa da tolerância e da liberdade religiosa em território nacional[1540]. Não obstante, toda a sua Obra, desde os primeiros escritos, é atravessada por um cariz humanizante, de valorização da liberdade humana e de aproximação entre os homens. As suas *Cartas Familiares, Historicas, Politicas, e Criticas*[1541], escritas na Holanda, quando aí permaneceu entre 1741 e 1744, representam uma interessante compilação dos temas preferidos pelo autor já naquela época, como a amizade, a felicidade, o prazer, as mulheres, as modas, o matrimónio, entre outros. As questões sobre vícios e virtudes e a observação atenta da sociedade da época são também da preferência do Cavaleiro, alinhando assim com as leituras sobre temas morais que outros de igual modo exploraram (como Matias Aires)[1542]. Terá ainda lugar preponderante na Obra do Cavaleiro o tema do amor, motivo a que irá dedicar não apenas dilatadas considerações na epistolo-

---

[1540] José Tengarrinha aponta o pioneirismo de Oliveira na crítica aberta à Inquisição e na defesa da liberdade de pensamento através da imprensa periódica nacional, por via do mensário de sua autoria *Amusement Périodique*, que foi título fundamental para a difusão das Luzes em Portugal: "As suas duras críticas às crendices e superstições que invadiam a sociedade portuguesa, aos episódios grotescos do Santo Ofício, levam-no a preconizar uma reforma da Igreja portuguesa e a defender abertamente – pela primeira vez na imprensa portuguesa – a liberdade de pensamento, contra o Tribunal da Inquisição. [...] A sua visão racionalista, liberal, cosmopolita, da fraternidade humana alargada a todo o mundo, confiante no progresso e no papel central do homem, faz deste periódico, que se apresenta com estrutura e espírito enciclopedista, uma peça muito importante da corrente iluminista portuguesa." J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, p. 92.

[1541] Em edição parcial, cf. C. Oliveira, *Cartas Familiares*, Sel., pref. e notas de Aquilino Ribeiro, 2.ª ed., Lisboa: Sá da Costa, 1960. Para as edições originais, cf. F. X. Oliveyra, *Cartas Familiares, Historicas, Politicas, e Criticas. Discursos Serios e Jocosos*, t. I, Amsterdam (A la Haye): Chez Adrien Moetjens, 1741; t. II, Haya: Em Casa de Adriam Moetjens, 1742; t. III, [Haya]: [Adrien Moetjens], 1742.

[1542] Nas *Cartas*, por exemplo, sobre "gostos depravados", cf. Carta XVI, t. I, pp. 145 ss.; sobre "a vingança das Molheres", cf. carta XVIII, t. I, pp. 165 ss.; sobre a "liberdade, e a infelicidade do Homem", cf. cartas, t. I, pp. 168 ss.; sobre o tema do "Amor do Proximo", cf. carta XXIV, t. II, pp. 123 ss.; sobre o "Praser", cf. carta XXXVIII, t. II, pp. 135 ss.; sobre as Artes e os Ofícios, e em particular, em tom jocoso, sobre o ofício de "alimpar", que iguala todos os homens, cf. carta XLII, t. II, pp. 150 ss.; sobre o tema da Riqueza, cf. carta LXXI, t. II, pp. 279 ss.; sobre a Amizade, cf. carta C, t. II, pp. 384 ss.; sobre a Reputação, cf. carta IV, t. III, pp. 13 ss.; sobre a Pobreza, cf. carta V, t. III, pp. 16 ss.; sobre a Ingratidão, cf. carta XXXII, t. III, pp. 146 ss.; sobre o "Homem honrado", cf. carta XLIII, t. III, pp. 205 ss.

grafia, mas a que dará também o devido protagonismo na narrativa ficcionada intitulada *Viagem à Ilha do Amor*[1543].

Com Oliveira assiste-se de algum modo ao combate entre luzes e sombras, com vista a um Portugal que merecia uma readequação das suas instituições ao espírito tolerante do tempo, o qual vinha sendo anunciado por meio daqueles que, de fora do reino, indicavam vias de modernização, as quais passariam necessariamente por uma reconfiguração das mentalidades e consequentemente das suas aplicações institucionais. A questão religiosa tem também neste autor um papel central, sendo mesmo abertamente defendida a liberdade religiosa, e não só erguida a bandeira da tolerância. Tal processo passaria necessariamente pela reorganização do organismo que mais entraves colocava à plena realização desse desígnio: o Tribunal do Santo Ofício. Este seria um dos caminhos fundamentais a trilhar para que as distinções não apartassem tão injustamente os homens. Se é certo que "abismos formidáveis" haveria entre os homens, na verdade todos eles se encontrariam unidos pelo fundamental laço da humanidade. É facto que em *Reflexoens de Felix Vieyra Corvina de Arcos* o Cavaleiro de Oliveira recusa-se a defender a igualdade entre os homens, posicionando-se na verdade dentro daquele quadro iluminista e aristocrático da natural desigualdade humana[1544], no entanto não abdica da defesa do traço comum entre todos, aquele da pertença ao quadro da humanidade, enquanto irmãos e criaturas semelhantes. Em carta "sobre o Desterro", Oliveira acredita na proximidade de todos os homens do mundo:

> "O Mundo he a patria natural, e universal de todos os homens. O Desterro nao' he mais que huma passagem feita de huma Provincia para a outra. Esta outra Provincia onde se acha hum Desterrado, he o Paiz de todos aquelles que nascerao' nelle, e tambem o pode ser do Degradado, se elle tiver entendimento para se acomodar com a sua sorte. A mesma Patria pode algumas vezes servir de Desterro, àquelles a quem nao' consta onde nascèrao' como socedeo a Oedipo, que banido do lugar onde se criou, viveo desterrado no mesmo lugar em que tinha nascido. Quando se levao' as crianças das casas das suas

[1543] Cf. *idem*, *Viagem à Ilha...*, *op. cit*.

[1544] Cf. Felix Vieyra Corvina de Arcos [F. X. Oliveira], *Reflexoens de Felix Vieyra Corvina de Arcos, Christam Velho Ulyssiponense: Sobre a Tentativa Theologica, composta pelo Reverendo e douto Padre Antonio Pereyra, da Congregaçam do Oratorio de Lisboa*, Londres: Na Officina de Jacob Lister, 1767.

amas para as de seus Pays, conciderao' estas as ditas moradas como desterros, e por isso chorao'. He huma fraquesa de animo considerar-se o homem perdido, quando se ve em hum lugar onde nunca esteve. O homem deve imaginar que em todo o mundo tem a mesma naturesa, que todo elle està debayxo do mesmo Ceo, e que em toda a parte se encontrao' homens da mesma especie.

He verdade que podemos ser exilados para hum Paiz, porem nao' lhe havemos de dar este nome somente por nao' ser o nosso. Todo o Paiz està igualmente perto do Ceo, e todo elle he a Patria do homem fiel. Tao' facilmente se acha a Deos no Paiz do nosso Desterro, como no da nossa Patria, e ainda mais na quelle do que neste, porque Deos està muito com as pessoas destituídas, e desamparadas, e sabemos que toma entre os seus títulos o de *Protector dos Estrangeyros. Psalm.* 146. *v.* 9.

[...]

O homem que sofre impacientemente o Desterro, mostra que nao' compreende bem a condição' com que os Fieis estao' no mundo, e que ignora qual seja a Patria dos servos de Deos. O Ceo he o seu Paiz, a vida a sua peregrinaçao', sendo Estrangeyros nao' so nos mesmos Paizes dos seus nascimentos, mas nos seus próprios corpos. *Em quanto moramos nos corpos somos Estrangeyros do Senhor*, diz S. Paulo 2. Corint. 5.6. Vivendo pois fora da nossa Patria, em qualquer lugar do mundo onde estejamos, nao' nos deve parecer que algum Paiz nos seja mais Estrangeiro do que outro. Com tanto que caminhemos para Deos nao' sahiremos jamais da nossa estrada. [...]"[1545]

De igual modo, a abertura à *Recreação Periódica* é o manifesto deste desígnio humanizante de Oliveira, pois apesar das diferenças abissais existentes entre os homens em sociedade, estes não deixam de ser todos irmãos e, como tal, deverão manter o respeito uns pelos outros:

"Sou homem pela graça de Deus: se és mulher, a minha nobreza é mais elevada que a tua. Sou português: se és hotentote, não tenho dúvidas que te posso marcar um lugar de fila entre os meus concidadãos. Sou pobre: se és rico, há entre nós um abismo formidável que, talvez, nos separe por toda a eternidade. Mas pouco importa: Que sejas pusilânime, ignorante ou orgulhoso, ou ainda mesquinho, sábio ou magnânimo, és sem dúvida uma cria-

[1545] F. X. Oliveyra, *Cartas Familiares...*, *op. cit.*, pp. 281-283.

tura mortal, e incontestavelmente o meu semelhante, o meu irmão. Nesta qualidade te considero; trata-me da mesma maneira. Que o nosso laço de união seja a humanidade. Ainda que se albergue em teu seio o mais abjeto, o mais néscio, ou o mais malvado dos homens, não hesito em entrar em comunicação contigo. Escrevo, tendo em mente divulgar específicos que te curem das fraquezas, te corrijam os defeitos, te reprimam nos crimes e te ajudem a vencer os vícios. Sejas, embora, o espírito mais bem formado dos séculos, sintas esplendidamente a opressão da opulência, e imagines possuir uma sólida e rara ilustração, não me desprezes, não me anavalhes, não me abocanhes. Deixa-me sossegado; por mim, do coração te juro que te não toco."[1546]

Já no séc. XX, o carisma de Oliveira será reabilitado por Bernardo Santareno, como narrador principal para a emblemática peça *O Judeu*, relembrando, em plena época de ditadura, os procedimentos injustos e inumanos do Santo Ofício. Sobre a condenação de António José da Silva, pelo seu crime de pertencer àquela "maldita raça" que condenara Jesus Cristo, assim reflete o Cavaleiro redivivo: "Pobre rapaz!... Uma quase criança... vinte e um anos! Violado em sua consciência, cuspido, feito exemplo de escárnio, torturado implacavelmente... Que nojo! Vinte e um anos... Que país!! Quais as suas culpas? É cristão-novo, filho de cristãos-novos, neto de judeus... Este, o seu crime."[1547]

6.4. Caminhos para a igualdade: o fim da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos

> *Se os responsáveis pelos destinos dos homens e dos povos escutassem as aspirações duns e doutros, na sua esmagadora maioria, o campo da negociação seria enormemente alargado, apesar dos conflitos, de forma a prolongar-se em espaço de cooperação e de participação. De cooperação, na harmonia, e de participação, na igualdade de direitos e deveres.* PE. MANUEL ANTUNES[1548]

[1546] C. Oliveira, *Recreação Periódica*, *op. cit.*, t. I (2 ts.), pp. 1-2.

[1547] B. Santareno, *O Judeu: Narrativa Dramática em Três Actos*, Silveira: E-Primatur/Letras Errantes, 2018, p. 55.

[1548] *OCPMA*, t. 3, vol. 2, p. 403.

Atesta Ribeiro Sanches que até ao estabelecimento da Inquisição em Portugal, a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, introduzida por D. Manuel, não tinha expressão manifesta, nem era obstáculo para a entrada nas carreiras do Estado e Eclesiásticas[1549]. O ano de 1536 marcaria, no entanto, o ponto de viragem para esta condição e as denominadas inquirições, que avaliavam da *limpeza de sangue*[1550], introduzidas igualmente a partir de então, potenciaram uma cisão discriminatória no seio da sociedade perante os designados cristãos-novos:

> "N.º 5. Viviam estes novamente convertidos e seus descendentes sem distinção entre os mais portugueses, reputados e conhecidos por verdadeiros súbditos; e assim viveram até o anno de 1536; ano no qual se introduziu a Inquisição em Portugal por uma bula de Paulo 3.º. Logo que a Inquisição começou a executar o que o seu diretório ordenava, e que começou a executar na mesma nação judaica, avivou-se logo o nome de cristão-novo, e judeu, e cristão-velho, e a diferença entre os mesmos súbditos.
> N.º 6. Foi mais notória a diferença entre cristão-novo e cristão-velho em Portugal depois que se estabeleceu serem obrigados todos aqueles que queriam entrar no estado eclesiástico e cargos honrosos do Estado a tirar as suas inquirições de limpeza de sangue. Parece que o costume de tirar, inquirições tanto em Portugal como em Castela, não teve outra origem, que o Decreto da Sé de Toledo, feito no ano de 1547, pelo qual se defendia de entrar no estado eclesiástico sem tirar primeiro as suas inquirições, pelas quais constasse que o pretendente não descendia de sangue judaico ou mourisco; para confirmação do dito decreto, alcançou aquele Estado uma bula de Paulo 3.º e uma confirmação do Conselho Real de Castela."[1551]

Regressamos a Ribeiro Sanches. O médico cristão-novo de Penamacor foi uma das principais vozes que qualificaram a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos como atraso profundo no quadro de um reino que se queria reafirmar perante

---

[1549] Cf. A. [N.] R. Sanches, *Origem da Denominação...*, *op. cit.*, p. 364.

[1550] Cf. J. Salazar Acha, "La limpieza de sangre", *Revista de la Inquisición: Intolerancia y Derechos Humanos*, Madrid: Editorial Universidad Complutense de Madrid, n.º 1, 1991, pp. 289-308. Sobre os estatutos de limpeza de sangue em Portugal, veja-se F. Olival, "Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal", *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 4, 2004, pp. 151-182.

[1551] A. [N.] R. Sanches, *Origem da Denominação...*, *op. cit.*, pp. 364-365.

a Europa dita "iluminada". A distinção entre súbditos no interior da sociedade portuguesa foi considerada um fator de desfasamento civilizacional para Portugal, que vivia há cerca de dois séculos na sombra da discriminação feita à "gente de nação"[1552]. Será essa a reiterada perceção também de um Herculano ou de um Antero, já passadas algumas décadas sobre o fim dessa distinção[1553]. Antes deles, Sanches ou outros como D. Luís da Cunha, ou o Cavaleiro de Oliveira, lideraram a crítica coeva e prepararam nos espíritos a mudança desta situação na letra da lei.

A oposição à "gente de nação" fomentava não só a saída de cabedais do reino, como também de homens e mulheres de alta cultura. Essa situação não trazia qualquer benefício para o reino, antes cultivava a desconfiança entre súbditos que eram do mesmo rei e a perseguição e segregação de homens, mulheres e mesmo crianças, como reporta Ribeiro Sanches, tratando-os como diferentes, quando lhes assistia a igualdade: "Tanto que um menino cristão-novo é capaz de brincar com os seus iguais, logo começa a sentir a desgraça do seu nascimento, porque nas disputas que nascem dos brincos daquela idade, já começa a ser insultado com o nome de judeu e de cristão-novo."[1554]

[1552] "Gente da nação hebreia" ou "homens da nação" eram os termos pelos quais os próprios cristãos-novos se designavam. Cf. António Borges Coelho, "Homens da nação, Homens de Negócio", *in* L. L. Mucznik *et alii* (coord.), *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa: Editorial Presença, 2009, pp. 270-271. De acordo com o "Glossário", do *Dicionário do Judaísmo Português*, o termo "Nação" designa "o povo judaico-português, tanto no seu país de origem como na diáspora judaico-portuguesa." *Ibidem*, p. 563. Os cristãos-novos, apesar de serem na prática judeus convertidos ao cristianismo e por isso mesmo inscritos na fé cristã pelo batismo, nunca deixaram de ser alvo de olhares suspeitosos. Tendo já sido "gente de nação", poderiam sempre querer regressar à sua fé inicial, ou mesmo praticá-la obscuramente, sob a capa do batismo cristão (criptojudaísmo). O seu estatuto foi, por isso mesmo, considerado frequentemente com desconfiança, sendo que a denominação de *cristão-novo* que lhes era aposta aquando do batismo acabava sempre por servir de identificativo de um passado ligado aos preceitos judaicos.

[1553] Cf. A. Herculano, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Introd. Jorge Borges de Macedo, 3 vols., [Lisboa]: Bertrand, 1975-1976; A. Quental, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Três Últimos Séculos*, Pref. Onésimo Teotónio de Almeida, s.l.: Artes e Letras, 2017.

[1554] A. [N.] R. Sanches, *Origem da Denominação...*, *op. cit.*, p. 368.

A conversão forçada dos judeus, estabelecida por édito de Dom Manuel I e afixada nas *Ordenações*[1555], colocara um ponto final na convivência de certa forma pacífica e integradora em que até então coabitavam judeus e cristãos no reino[1556]. O reinado manuelino foi, em certa medida, também ele um tempo de luzes e sombras no que respeita ao tratamento dado à comunidade judaica – talvez não por acaso Pombal o denomine aquele soberano de "Illuminado Monarca", quando a ele se refere, no texto da carta de lei de 1773[1557]. Desde então formalizou-se a oposição à permanência judaica em território nacional e aqueles judeus que não saíam do reino eram forçados a converter-se, tornando-se cristãos-novos, os quais apesar de convertidos ficavam desde logo conotados, pela designação que lhes era imediatamente aposta, como tendo pertencido em algum momento à seita judaica. Como tal, continuariam alvo de discriminação, como se prova pelo fracasso daquela diretriz régia que impedia que os cristãos-novos se casassem entre si, para que

---

[1555] Cf. *Ordenações Manuelinas*, liv. II, tít. XLI: "Que os Judeus e Mouros forros se saiam destes Reynos, e nom morem, nem estem nelles". *Ordenações Manuelinas*, 5 vols., Lisboa: FCG, 1984.

[1556] Sobre os judeus no reino entre os sécs. XIV e XV, vejam-se os fundamentais contributos de M. J. F. Tavares, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, 2.ª ed., Lisboa: Guimarães Editores, 2000 [1979]; *idem*, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, Lisboa: INIC, 1984. Para uma visão global sobre a expulsão dos Judeus de Portugal, veja-se, da mesma autora, o contributo documentado em J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 25 ss. Veja-se também C. L. Wilke, *História dos Judeus Portugueses*, Lisboa: Edições 70, 2009.

[1557] Refere o articulado da presente carta de lei: "No Reinado do dito Senhor Rei Dom Manoel, quando (depois da expulsão dos mesmos Judeos, ordenada no anno de mil quatrocentos noventa e seis) a irrisão, com que a plebe de Lisboa chamava *Christãos Novos* aos Conversos, que tinham ficado neste Reino, causou o horroroso motim, que padeceo a Cidade de Lisboa no anno de mil quinhentos e seis; occorreo logo o mesmo Pio, e Illuminado Monarca, que tinha ordenado a dita expulsão dos Hebreos Profitentes, a obviar as divisões, e os estragos, que aquella perniciosa denominação tinha feito nos seus Vassallos; [...]." "Carta de Lei 25 de maio de 1773", in *Colecçaõ das Leys...*, *op. cit.*, t. III, p. 4. Sublinhado nosso. Sobre a estratégia levada a cabo por D. Manuel, António José Saraiva interpretá-la-á como uma "política inexcedìvelmente maquiavélica", pela combinatória entre violência e sedução: "Quase se diria, se não fosse a violência exercida contra a consciência religiosa dos novos convertidos, que eles foram enormemente beneficiados com as leis manuelinas. Não só conservaram todos os seus bens, não só ficaram isentos de pesados impostos, como se lhes abriram, por força da lei, todas as posições até então reservadas aos Cristãos. A política inexcedìvelmente maquiavélica de D. Manuel combinando a violência e a sedução no propósito não só de conservar os Judeus portugueses, mas ainda de atrair os castelhanos, é provàvelmente inspirada por razões de Estado." A. J. Saraiva, *Inquisição...*, *op. cit.*, p. 41.

se pudessem misturar com os cristãos-velhos. Na verdade, como revela João Paulo Oliveira e Costa, afinal "a vontade do rei esbarrou na vontade e determinação dos indivíduos, pois nem cristãos-novos nem cristãos-velhos queriam esses casamentos mistos – ninguém desejava misturar-se."[1558]

Pelo conhecido Decreto de 5 de dezembro de 1496, D. Manuel estipulava um período de dez meses para a saída de todos os judeus do reino, bem como de todos os mouros[1559]. Em complemento, a 21 de abril de 1497, incita à conversão forçada pelo batismo[1560], a todos os que quisessem permanecer dentro de fronteiras e garantindo também por este meio a permanência de mais-valias económicas no reino. Seguir-se-ia novo decreto, a 30 de maio de 1497, apontando um prazo de 20 anos para a conversão total dos judeus que optassem por permanecer, bem como proibindo as inquirições direcionadas a esta minoria[1561].

[1558] J. P. O. Costa, "*1497, setembro* – O equívoco dos cristãos-novos", *Episódios da Monarquia Portuguesa*, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2013, p. 172. A eliminação ostensiva de todos os sinais de judaísmo não conseguiu de igual modo fazer frente à sobrevivência interior do espírito judaico, como sublinha também Oliveira e Costa: "As judiarias foram destruídas, os nomes hebraicos erradicados da onomástica dos súbditos d'el-rei, os livros da língua de Moisés proscritos, salvo os de Medicina, mas uns e outros continuaram a viver voluntariamente segregados, embora os cristãos-novos não vivessem em guetos semelhantes às antigas judiarias. O rei impusera um novo modelo sociorreligioso, mas não conseguiu inculcá-lo no coração dos indivíduos. As tradições milenares não são, de facto, apagáveis por decreto." *Ibidem*.

[1559] Cf. P. Mendes, *O Marquês de Pombal...*, *op. cit.*, p. 28. Sobre a convivência entre a comunidade cristã e as minorias étnico-religiosas na Península Ibérica nesta época e no período moderno, veja-se M. F. L. Barros, J. H. Montalvo (eds.), *Minorias Étnico-Religiosas na Península Ibérica: Períodos Medieval e Moderno*, Lisboa: Edições Colibri, 2008. Em particular, sobre as dificuldades de integração muçulmana, veja-se I. M. D. Braga, "Marcas de infâmia: sangue mouro e dificuldades de acesso ao 'Estado do meio'", *in* ibidem, pp. 411-415.

[1560] O *batismo forçado*, sendo em certa medida sinónima de *batismo em pé*, realça, porém, "o aspecto compulsivo, imposto, tendo sempre como paradigma o édito do rei D. Manuel sobre a conversão forçada dos judeus." José Amadeu Coelho Dias, "Baptismo Forçado", *in* L. L. Mucznik *et alii* (coord.), *Dicionário do Judaísmo Português*, *op. cit.*, p. 79.

[1561] João Medina encontra no episódio da expulsão dos judeus um fundamental marco para a construção identitária nacional. Não nos abstemos de transcrever um passo, ainda que alargado, em que o historiador traça uma ostensiva análise neste sentido: "Em suma, não se pode, evidentemente, fazer uma história integral e sincera do nosso povo esquecendo – no sentido activo, freudiano, de *querer esquecer*, atirando para a zona do interdito, do conscientemente censurado ou olvidado por desagradável de evocar ou recordar – esse acto brutal e empobrecedor do nosso país que foi expulsar

A turbulência social causada pelas presentes medidas serviria para acicatar ainda mais a segregação e a desconfiança, acabando por pontificar neste contexto o famoso episódio do massacre da Igreja de S. Domingos, datado de 1506[1562]. Na sequência de toda a instabilidade nutrida pelas diferenças segregacionistas entre aqueles que continuavam a habitar o reino, D. Manuel exara novo documento, a 1 de março de 1507, tendente a apaziguar desigualdades, equiparando cristãos-novos a cristãos-velhos, seguindo-se, a 21 de março de 1512, novo documento régio com a prorrogação do prazo de suspensão de inquirições por mais 16 anos. Estas medidas, que visaram primeiramente eliminar identidades judaicas e muçulmanas e em simultâneo permitiram a dissolução dessas identidades em função da assimilação forçada pelo batismo, com vista também a satisfazer os interesses nacionais, caracterizaram uma época que viria ainda a defender abertamente, por decreto acima mencionado de 1 de março (e mais tarde confirmado por D. João III, a 16 de dezembro de 1524), a igualdade entre cristãos-novos e cristãos velhos. No entanto, como aponta Paulo Mendes, "a situação permanece indefinida para os cristãos-novos. Continuam a ser ameaçados, obrigados ao baptismo, discriminados, autorizados a saírem ou impedidos de deixarem Portugal. Para os judeus da época, a pretensa igualdade aos cris-

---

dele a 'gente de nação', o povo da Aliança, os Judeus, criando um Portugal unânime, *judenrein* e tridentino de lés a lés, queimando ritualmente os dissidentes, os relapsos e todos os que persistissem na 'perfídia judaica' ou na prática da 'herética pravidade', antes se deve problematizar com coragem e frontalidade esse acto vergonhoso e funesto do nosso passado nacional, olhando de frente esse magno trauma e essa grave questão fundamental do nosso passado, tomando em conta esse comportamento altamente significativo da nossa intolerância diante do Outro, neste caso o Povo Errante, pois foram pesadas as consequências tão prejudiciais do seu banimento, desse religiocídio e dessa forma de genocídio *sui generis*, além disso feito de maneira tão desumana, até porque dessa conduta resultaram deformações da *psyche* lusa, nas quais podemos encontrar, porventura, a génese de muita da nossa psicopatologia e da nossa nosologia social (v.g., inércia mental, relutância em inovar, medo do Risco, tendência para o Conformismo em todas as suas formas sociais e mentais, desprezo pela Utopia), das nossas fragilidades estruturais e insuficiências do espírito crítico (horror ao Cogito, pendor miraculista que tanto engendra venerações mariânicas como a mais comezinha devoção pela taluda e por outras tentações fornecidades pela Santa Casa da Misericórdia), das nossas mais recorrentes perversões de conduta (apatia social, hipocrisia farisaica, persistentes deficiências de Cidadania, do Liberalismo aos nossos dias, etc.), manias, ojerizas, invejas, complexos." J. Medina, *Portuguesismo(s)...*, *op. cit.*, pp. 21-22.

[1562] Cf. Herman Prins Salomon, "Massacre de 1506 ('A Matança dos Cristãos-Novos')", *in* L. L. Mucznik *et alii* (coord.), *Dicionário do Judaísmo Português*, *op. cit.*, pp. 348-349; S. B. Mateus, P. M. Pinto, *O Massacre dos Judeus: Lisboa, 19 de Abril de 1506*, Lisboa: Alêtheia, 2007.

tãos-velhos permanece, apenas, como um sonho."[1563] Este clima persecutório virá a reforçar-se terminantemente com o estabelecimento do Santo Ofício em Portugal, por bula de 23 de maio de 1536, de Paulo III[1564], que Vieira criticará com empenho.

Denominado "o primeiro filo-semita da época Moderna", por Jorge Martins[1565], o Pe. António Vieira viria, de facto, no século seguinte, a condenar, de forma ostensiva, a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, o afastamento dos judeus do território nacional, os procedimentos do Tribunal da Inquisição, os processos ministrados de forma injusta à "gente de nação"[1566]. O paradigmático jesuíta transmitira em diversos e refletidos passos da sua Obra uma visão precursora sobre a separação entre a esfera política e a esfera religiosa, tendo-se movido em ambos os espaços enquanto agente desta convicção. Por tal, examinava aquela inaudita distinção como um obstáculo que deveria ser superado, também porque considerava que as questões da fé deveriam ser apartadas do governo e vivência temporal dos homens. Neste sentido, o Santo Tribunal gozou diretamente da sua crítica, tendo interrompido o seu funcionamento durante alguns meses por intercessão vieiriana.

Outros houvera que já tinham levantado o véu sobre a crítica aos procedimentos do Santo Ofício, e que os sofreram na pele, nomeadamente nomes do nosso hu-

---

[1563] P. Mendes, *O Marquês de Pombal...*, *op. cit.*, p. 29. Durante o reinado de D. João II as altercações entre a Coroa e a Santa Sé sobre a questão do perdão aos judeus persistem. Cf. P. Mendes, "D. João II e os judeus", *ibidem*, pp. 30 ss.

[1564] Para uma atualizada perspetiva sobre o estabelecimento da Inquisição em Portugal e abertura dos seus tribunais, cf. G. Marcocci, J. P. Paiva, "Um tribunal novo: a fundação e o fundador", *História da Inquisição Portuguesa*, *op. cit.*, pp. 23 ss.

[1565] J. Martins, *Portugal e os Judeus* – vol. I: *Dos Primórdios da Nacionalidade à Legislação Pombalina*, Pref. António Carlos Carvalho, Lisboa: Vega, 2006, p. 200.

[1566] Os procedimentos atrabiliários do Santo Ofício encontram-se também documentados pela própria pena de vários cristãos-novos, no fundo do Arquivo Secreto Vaticano: "Durante as primeiras décadas do século XVII em Portugal e fora das fronteiras lusitanas foram de facto recolhidos e redigidos pelos cristãos novos muitos documentos (como memórias, súplicas, petições de graças) em que eles foram descrevendo aos Papas as terríveis atitudes do Santo Ofício português. A possibilidade de recorrer ao Pontífice, apelando à sua ajuda, representa assim ao longo de todo o século XVII a única esperança que os cristãos novos tiveram para mudarem a própria posição em Portugal." M. Russo, "Inquisição portuguesa e cristãos novos nos Arquivos do Vaticano", *in* L. F. Barreto *et alii* (coord.), *Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, p. 505.

manismo, como por exemplo Damião de Góis[1567], no entanto, até Vieira, ninguém o fizera com tamanhos resultados conhecidos. Não foram, porém, suficientes os esforços do pregador contra o "polvo" inquisitorial[1568], a não ser para uma breve suspensão do Tribunal. Valeram-lhe um processo condenatório penoso durante longos anos de velhice. No entanto, o exemplo impôs-se, mantendo-se na consciência de quem via na Inquisição uma instituição contrária aos desígnios da humanidade e da justiça, em especial para com o seu principal alvo: os cristãos-novos[1569].

Tornara-se candente, na marcha do séc. XVIII, a necessidade de separação entre a esfera temporal e a espiritual. Entre nós o despotismo esclarecido imporia a sua proposta, fazendo este exercício no plano político, em metamorfose a partir do absolutismo régio. No séc. XVII o Tratado de Vestefália tinha aberto o caminho para a distinção das espadas no quadro do Estado soberano. Em Portugal, o rumo se-

---

[1567] Cf. *O Processo de Damião de Goes na Inquisição*, Actualização Ortográfica, Pontuação, Revisão, Pref. e Notas de Raul Rêgo, Lisboa: Edições Excelsior, [1971].

[1568] Adotamos a metáfora do "polvo" para identificar o edifício inquisitorial, seguindo a proposta bem gizada de Franco e Assunção: "Ao Tribunal do Santo Ofício bem se pode aplicar a genial analogia do polvo que António Vieira construiu num dos seus famosos sermões de crítica social. Quem sabe se o próprio Vieira não quis mesmo visar a sua inimiga visceral, contra a qual lutava, quando descreve o polvo no Sermão de Santo António aos Peixes. Mesmo no caso de não ter querido referir-se à Inquisição, a sua caracterização do polvo encaixa perfeitamente nesta instituição de terrível memória, que considerava traidora da sociedade portuguesa. [...] O modo metamórfico de estar e de actuar do polvo no ambiente marinho, a sua forma tentacular, a sua capacidade de adaptação, de simulação, de esconder-se, de atingir as suas vítimas nos pontos mais recônditos e inesperados do mar, alimentando-se das presas que surpreende na sua distracção e inocência, sem piedade nem concessões, dá-nos uma boa imagem daquilo que foi a Inquisição e a sua evolução ao longo da nossa história." J. E. Franco, P. Assunção, *As Metamorfoses...*, *op. cit.*, pp. 20-21.

[1569] Sobre a oposição de Vieira ao Santo Ofício e respetivo processo, veja-se G. Marcocci, J. P. Paiva, "Em torno de um processo emblemático: António Vieira", *História da Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, pp. 181 ss. Já em pleno séc. XIX, em resposta ao Bruno Bauer sobre a fraturante questão judaica, Karl Marx encontrará a seguinte solução para a oposição religiosa entre cristãos e judeus: "A mais obstinada forma de oposição entre o judeu e o cristão é a oposição religiosa. Como se resolve uma oposição? Tornando-a impossível. E como impossibilitar a oposição religiosa? Abolindo a religião." Karl Marx, *A Questão Judaica*, Trad. Artur Morão, [Covilhã]: LusoSofia, s.d., p. 5. Seguimos a edição da LusoSofia, em www.lusosofia.net/textos/marx_questao_judaica.pdf. Os contornos deste debate fundamental não se deixam sintetizar em poucas linhas, nem servirá ao propósito desta nota à margem o seu desenvolvimento, no entanto, vale a pena salientar que a proposta de abolição da diferença na religião acabará por ser aquela que, em contexto diferente, mas com semelhante intuito, visou eliminar tensões e conflitos entre os homens em sociedade.

guiria diferentemente[1570], no entanto, com Pombal, eram chegados tempos reformadores. Luís da Cunha, Ribeiro Sanches, o Cavaleiro de Oliveira, entre outros, voltavam a colocar o dedo na ferida e percorria-se assim o derradeiro caminho para a instituição da lei fundamental sobre a questão dos cristãos-novos.

A 25 de maio de 1773 era promulgada uma das leis que mais força teve ao longo de toda a história portuguesa na promoção formal da igualdade entre os homens[1571]. Este importante articulado abolia a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos e punha termo a 276 anos em que "a sociedade portuguesa foi marcada pela existência de súbditos da Coroa oficialmente da mesma religião, mas afinal de duas qualidades diferentes."[1572] Na verdade, terminaria ali o longo período em que uma determinada designação distinguiu súbditos do mesmo rei; em que, pela palavra, se ergueu afinal uma pesada barreira entre seres humanos iguais, pois, como

---

[1570] Sobre essa via diferenciada, face a Vestefália, assim atesta António Borges Coelho: "Servindo-se do livro de Manuel Vila Real, Francisco de Castro e os inquisidores definiam o que se devia ter e crer. Nada de controvérsias públicas para se restabelecer a fé num reino. Os príncipes têm o dever de condenar mesmo aqueles que vivem em suas seitas sem escândalo e mau exemplo. Não se deve tolerar a liberdade de consciência. E contra as ideias do autor dos *Discursos Políticos* e a doutrina triunfante no Tratado de Westefália, a sentença de Manuel Vila Real definia que o Papa tinha poder sobre os príncipes mesmo nas coisas temporais." A. B. Coelho, "A Inquisição e os seus fantasmas: a morte de um inquisidor geral", *in* L. F. Barreto *et alii* (coord.), *Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, p. 18.

[1571] Carta de Lei de 25 de maio de 1773. ANTT, *Leis e Ordenações*, *Coleção de Leis*, mç. 7, n.º 38. Cf. também em *Colecção das Leys...*, t. III, *op. cit*. A lei encontra transcrição atual, *e.g.*, em I. R. Pereira, *Considerações em Torno da Carta de Lei de D. José I, de 1773, Relativa à Abolição das Designações de "Cristão-Velho" e "Cristão-Novo"*, Lisboa: s.n., 1988, pp. 27 ss. Isaías Pereira transcreve ainda no presente opúsculo outros documentos complementares para o estudo enquadrado desta importante lei, como sendo: a "Cópia da carta de D. Manuel de 1507 que concede privilégios aos cristãos-novos"; a "Cópia da Carta de D. João III de 16 de Dezembro de 1524 na qual confirma a carta de D. Manuel de 1507"; a "Conclusão da Mesa do Desembargo do Paço sobre a odiosa e prejudicial distinção de cristãos-novos e cristãos-velhos", de 16 de fevereiro de 1773 (BNP, Col. Pombalina, cód. 649, fls. 157-169); o "Assento do Conselho de Estado sobre a abusiva e prejudicial distinção de cristãos-novos e cristãos-velhos", de 24 de maio de 1773 (BNP, Col. Pombalina, cód. 649, fls. 152-153v.); a "Consulta da Mesa da Consciência e Ordens sobre a perniciosa distinção de cristãos-novos e cristãos-velhos", de 24 de abril de 1773 (BNP, Col. Pombalina, cód. 649, fl. 134-136); e ainda uma "Nota de Salvador Soares Cotrim sobre o número de penitenciados nos Autos-da-Fé desde 1536 a 1732" (BNP, Col. Pombalina, cód. 649, fls. 137-139). A mais recente fixação da lei, encontra-se em *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, pp. 439-461, edição que seguimos.

[1572] J. P. O. Costa, "1773, maio, 25 – O fim da segregação", *Episódios...*, *op. cit.*, p. 364.

aponta Georges Gusdorf sobre o poder da linguagem: "Muitas vezes, uma palavra faz mais e melhor pelo domínio do real do que uma ferramenta ou uma arma."[1573]

De facto, e atestado por Marcocci e Paiva, no quadro da reorganização do Tribunal durante o consulado pombalino, "a primeira medida com grande impacto na história da Inquisição foi a carta de lei de 25 de maio de 1773, que pôs fim à distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, complementada, em 15 de dezembro seguinte, pela carta régia que abolia a infâmia dos réus condenados pela Inquisição, impedindo que eles e os descendentes ficassem inábeis para receber ofícios e dignidades da Coroa."[1574]

No paradigmático documento legal, a autoridade régia expressa o empenho que moveu para descobrir a causa daquela inaudita distinção:

> "[...] não pude deixar de fazer as mais assíduas indagações para investigar e descobrir a causa com que, nos meus reinos e domínios, se introduziu e fez grassar a dita distinção de 'cristãos-novos' e 'cristãos-velhos'; não como a Igreja universal e as particulares o têm praticado, para provarem a firmeza da fé dos convertidos, mas sim para daquela inaudita distinção se deduzir a perpétua inabilidade que, por aquele longo período de tempo, tem infamado e oprimido um tão grande numero dos meus fiéis vassalos."[1575]

Em seguida, na famosa carta de lei, traça-se também longamente o panorama histórico em que esta distinção foi sendo forjada e analisa-se e denunciam-se, simultaneamente, os factos que fomentaram a discriminação dos neófitos, bem como os procedimentos que contra eles se praticaram.

O texto faz o levantamento das diversas etapas que levaram à institucionalização da distinção na sua origem, verificando desde logo que, até ao reinado de D. Manuel, e "pela notoriedade de factos históricos da mais qualificada certeza, cronologicamente deduzidos e por documentos autênticos, e dignos do mais inteiro credito"[1576], não existia impedimento no acesso dos hebreus aos ofícios políticos e civis, como depois se verificou para os conversos, nem mesmo seria permitido aos

---

[1573] G. Gusdorf, *A Palavra: Função – Comunicação – Expressão*, Lisboa: Edições 70, 2010, p. 15.

[1574] G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição...*, *op. cit.*, p. 352.

[1575] *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, p. 444.

[1576] *Ibidem*.

cristãos obrigarem-nos a converter-se, proibir as suas celebrações, profanar os seus cemitérios, ou impor-lhes tributos desiguais, por indicação das bulas de Clemente VI e de Bonifácio IX, que D. João I seguiu, em 1392, ordenando que "aos mesmos hebreus fossem pontualmente observados todos os referidos privilégios, seguindo nisto o exemplo da cabeça visível da Igreja, com o mesmo fim de afeiçoar e atrair a ela os referidos hebreus."[1577]

Seria, no entanto, no reinado manuelino, que a situação se iria alterar. Esta equilibrada convivência social ficava então comprometida, resultado do decreto de expulsão de 1496 e das resistências imediatamente criadas por aqueles que se passavam agora a definir como *cristãos-velhos* perante os novos conversos[1578], pontificadas pelo episódio de 1506. Apesar das novas medidas adotadas por D. Manuel no sentido de "obviar as divisões e os estragos que aquela perniciosa denominação tinha feito nos seus vassalos"[1579] (leis de 1 de março de 1507 e de 16 de dezembro de 1524), a distinção despontou e permaneceu, fruto afinal também de uma "funesta maquinação"[1580], identificada e explanada na presente carta de lei. Essa "funesta maquinação" havia sido engendrada pela atividade jesuítica, que não se absteve, inclusive, de usar de influência, quer em breves papais, quer em alvarás, ou outros documentos oficiais, para, "com as suas irresistiveis intrigas", instituir "a dita exclusiva dos chamados 'cristãos-novos', para não entrarem nos empregos e ofícios de justiça ou fazenda real e para constrangerem os prelados diocesanos, os seus respetivos cabidos, as ordens regulares (que sempre oprimiram) e, ultimamente, até as mesmas

---

[1577] *Ibidem*, p. 445.

[1578] Assim se define cristão-novo e cristão-velho, nos moldes em que eram entendidos à data da promulgação do decreto de D. Manuel I, na "Conclusão da Mesa do Desembargo do Paço sobre a odiosa e prejudicial distinção de cristãos-novos e cristãos-velhos", de 16 de fevereiro de 1773: "É cristão-novo nos verdadeiros termos de direito o neófito baptizado depois de adulto e ainda recente convertido à fé católica, e é reputado já cristão-velho se perseverou por muito tempo na mesma fé que recebeu; enquanto cristão moço e recente convertido não é hábil para as honras e dignidades da Igreja, que requer firmeza na fé, a qual ainda não presume de um proximamente converso, pelo bem fundado receio de tornar ao vómito." Usamos a transcrição proposta por Isaías da Rosa Pereira, em *idem*, *Considerações em Torno...*, *op. cit.*, p. 51.

[1579] *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, p. 445.

[1580] *Ibidem*, p. 446.

ordens militares, a fazerem estatutos exclusivos dos ditos chamados 'cristãos-novos' e a impetrarem na Cúria de Roma as confirmações deles [...]."[1581]

Traçado o quadro histórico que levou à referida distinção e identificada a causa jesuítica por que teve início, a qual fizera também introduzir nas ordens militares as inquirições *de genere*, que até então não existiam (influenciando este procedimento um maior grau de apostasia e penitenciados em comparação com o período anterior, em que não existiam inquirições), a carta de lei regista abertamente a demonstração da autoridade régia com poder absoluto, que garante em simultâneo a proteção e honra de todos os seus vassalos, "de qualquer Estado, e condição que sejam", bem como zela pela manutenção da união Cristã e da Sociedade Civil[1582]. Desta demonstração, reforçada pela garantia da proveniência divina desse mesmo poder[1583], passa o documento legal, na voz do soberano, a enumerar, em seis itens, o teor das decisões a partir de então exaradas: 1) incorpora na presente carta de lei, as leis de D. Manuel e de D. João III, de 1507 e de 1524, respetivamente; 2) ordena a reabilitação das mesmas inclusive no corpo das Ordenações; 3) exige que essas leis sejam desde então "as únicas regras de ingenuidade ou inabilidade de todos os meus vassalos, de qualquer estado e condição que sejam"[1584], não influindo essa inabilidade nos descendentes, nem procedendo da ascendência; 4) manda que os interrogatórios que se façam daí em diante sejam "os que se dirigirem às provas da vida

---

[1581] *Ibidem*, p. 447. Na verdade, como faz notar Isaías da Rocha Pereira, dentro da Ordem de Santo Inácio lutou-se por não excluir conversos: "[...] o fundador da Companhia, o seu sucessor Padre Lainez e São Francisco de Borja repeliram sempre as tentativas para excluir da Ordem os conversos; graves pressões exercidas sobre o Papa e sobre a Companhia levaram a 5.ª Congregação Geral da Ordem, em 23 de Dezembro de 1593, a proibir a admissão de cristãos-novos. Sabemos também que o Cardeal Juan Martínez Siliceo, que obrigou os cónegos de Toledo a aceitar o estatuto de limpeza de sangue, perseguiu os jesuítas justamente por admitirem conversos nas suas casas. Teriam os jesuítas inventado uma coisa que já existia e pela qual até os perseguiam?" I R. Pereira, *Considerações em Torno...*, *op. cit.*, pp. 15. Para uma ampla e comprovada visão sobre a mesma problemática, veja-se o estudo de referência de J. E. Franco, *O Mito dos Jesuítas...*, *op. cit.*

[1582] Cf. *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, p. 449.

[1583] No original: "[...] e usando no mesmo tempo de todo o pleno e supremo poder que nas sobreditas matérias da manutenção da tranquilidade pública da Igreja, dos meus reinos, povos e vassalos deles, e da sua honra e reputação, recebi imediatamente de Deus todo-poderoso, quero, mando, ordeno e é minha vontade que, daqui em diante, se observe aos ditos respeitos o seguinte [...]" *Ibidem*, p. 449.

[1584] *Ibidem*, p. 450.

e costumes, quando os habilitandos ou nas suas próprias pessoas, ou nas de seus pais e avós, não tiverem inabilidade ou infâmia de direito[1585]", de acordo com o que acontecia antes da instituição do breve *De Puritate*, que instituiu, pelas "sediciosas maquinações", as inquirições *de genere*; 5) ordena que se eliminem, cancelem e risquem, "para que mais não possam ler-se", todos os documentos forjados com vista ao fomento da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos; 6) e no último item, que abaixo destacamos, anuncia o procedimento que a partir de então se adotará (à guisa de *damnatio memoriae*[1586]), para todos aqueles que insistirem em promover a referida (e a partir de então abolida) distinção:

> "VI. Item. Mando que todas as pessoas, de qualquer estado, qualidade ou condição que sejam, que, depois do dia da publicação desta minha carta de lei, de constituição geral e de édito perpétuo, ou usarem da dita reprovada distinção, seja de palavra, ou seja por escrito, ou a favor dela fizerem e sustentarem discursos em conversações ou argumentos, sendo eclesiásticas, sejam desnaturalizadas e perpetuamente exterminadas dos meus reinos e domínios, como revoltosas e perturbadoras [d]o sossego público, para neles mais não poderem entrar; sendo seculares nobres, percam, pelo mesmo facto (contra eles provado), todos os graus da nobreza que tiverem e todos os empregos, ofícios e bens da minha Coroa e ordens de que forem providos, sem remissão alguma; e sendo peões sejam publicamente açoitados e degradados para o reino de Angola por toda a sua vida."[1587]

De facto, a presente lei ocupou lugar central determinante para uma revisão da questão judaica em Portugal, a par de uma pequena plêiade de outros documentos legais que, de alguma forma, a complementaram. Refira-se como exemplo o alvará de 2 de maio de 1768, que determina a total destruição das listas de cristãos-novos "que tinham contribuído para o preço dos perdões gerais e outros benefícios com-

---

[1585] *Ibidem*, p. 451.

[1586] Na Antiguidade Clássica, a *damnatio memoriae* consistia na prática de erradicação de toda e qualquer memória pública de alguém que fosse considerado pelo senado inimigo do Estado, por meio da destruição das suas estátuas ou outras imagens representativas (também pela imposição de penalidades para quem as exibisse) e da eliminação do seu nome de todas as inscrições. Cf. S. Hornblower, A. Spawforth (ed.), *Oxford Classical Dictionary*, *op. cit.*, p. 427.

[1587] OPCP, vol. 14, op. cit., p. 451.

prados ao Rei".[1588] Poucos meses depois, saíam também as diretrizes com a proibição do puritanismo e com os incentivos aos casamentos mistos. A Lei de 1773 constituía, poucos anos mais tarde, o corolário deste percurso. Assim o confirma António José Saraiva: "Estas medidas parcelares tornam-se lei geral pela lei de 25 de Maio de 1773, que suprime as provas de limpeza de sangue para os cargos públicos e honrosos e condena de forma geral 'a sediciosa e ímpia distinção entre Cristãos-Novos e Cristãos-Velhos'[1589]. No ano seguinte, a Carta de Lei de 15 de dezembro de 1774[1590] viria ainda a complementar esta, que, de acordo com Saraiva, "declarava habilitados para os cargos públicos inclusivamente os filhos e netos dos condenados, e os próprios condenados da Inquisição que não fossem réus impenitentes sentenciados ao fogo."[1591] O Regimento da Inquisição do Cardeal da Cunha, que surgiria também no ano de 1774, serve de igual modo para confirmar que a questão dos cristãos-novos se sanava no quadro legal da sociedade portuguesa[1592].

Paulo Mendes, que encontra "três momentos significativos" na legislação pombalina referente à questão judaica (identificados com as referidas leis de 1768, 1773 e 1774), destaca do seguinte modo a ação de Pombal com vista à abolição da dis-

---

[1588] A. J. Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos*, *op. cit.*, p. 204. Para o alvará, cf. "Alvará sobre as fintas dos Christãos novos", in *Colecçaõ das Leys...*, *op. cit.*, t. II.

[1589] A. J. Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos*, *op. cit.*, p. 205.

[1590] "Carta de Lei, pela qual S. Magestade ha por bem ampliar, e declarar a Lei de 25 de Maio do anno de 1773. sobre haver Pessoas, que quizeram persuadir incursos nas penas de infamia, e confiscação dos seus bens os verdadeiros consitentes reconciliados com a Igreja, e por ella recebidos no seu benigno gremio.", in *Collecçaõ Das Leys...*, t. III.

[1591] A. J. Saraiva, *Inquisição e Cristãos-Novos*, *op. cit.*, p. 206.

[1592] Por oposição ao Regimento de 1640, o regimento pombalino viria a inscrever-se claramente na política esclarecida do reinado josefino. O documento pretendeu acompanhar na forma as tendências iluministas e humanizantes da época. No entanto, ao mesmo tempo, condenou sistematicamente todas as influências anti-iluministas, surgindo os Jesuítas como um dos alvos a eliminar. No entanto, a questão dos cristãos-novos e da limpeza de sangue que fora exigida pelo Regimento de 1640 fica resolvida com o regimento pombalino, como nos comprovam, em síntese, Franco e Assunção: "A discriminação instaurada na sociedade portuguesa e a obsessão da superioridade rácica tinha instalado no reino um espírito de divisão e de mal-estar altamente perturbador e susceptível de criar ódios e intrigas de que poucos podiam estar efectivamente livres. Este Regimento de 1774 dá o golpe definitivo nessa perseguição étnica e dá um passo notório na unificação dos cidadãos à volta de um ideal comum, que era o Estado nacional forte e chefiado por uma só autoridade, que concentrava de forma absoluta todos os poderes na pessoa do monarca." J. E. Franco, P. Assunção, *As Metamorfoses...*, *op. cit.*, p. 88.

criminação dos cristãos-novos: "O *Reformador*, como foi chamado, deixa para a posteridade, através dos diplomas por ele sancionados, o exemplo que evidencia que as diferenças religiosas não devem, jamais, alimentar a discriminação, nem servir de motivo à propagação do ódio, da violência e das guerras entre os seres humanos."[1593] No entanto, conforme constatou Isaías da Rosa Pereira, quanto aos fundamentos invocados pelo Marquês em particular para a abolição de 1773, apesar ter sido "uma medida acertada", que ninguém contestará, "são totalmente fantasiosos, histórica e juridicamente errados."[1594] Conclui o estudioso liminarmente: "Não há dúvida que se trata de um acto político e não de previdência legislativa séria e humanitária."[1595]

Poucas semanas após a promulgação da carta de lei de 25 de maio de 1773, que abolia a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, António Nunes Ribeiro Sanches escrevia, em torno dessa recente peça legislativa, umas "Reflexoins (*sic*) sobre a Ley decretada por S. Magestade Fidelissima Jose Primeiro em Mayo 1773 Extinguindo o nome dystintivo de X.N. e X.V, e que os dittos XX NN sejão em tudo iguais aos XX.VV. capazes de gozarem e exercitar Cargos, Dignidades honrosas"[1596].

O médico cristão-novo nascido em Penamacor, que lá de longe, já há várias décadas, seguia afinal de muito perto o reino-natal, mostrava-se agora na posse do conhecimento da mais novel lei portuguesa em favor da igualdade entre os homens, a qual não hesitou analisar de imediato, lançando para o seu diário umas primeiras reflexões. O texto surge em dez páginas, redigidas no seguimento do seu diário,

---

[1593] P. Mendes, *O Marquês de Pombal...*, *op. cit.*, p. 89.

[1594] I. R. Pereira, *Considerações...*, *op. cit.*, p. 8.

[1595] *Ibidem*, p. 22.

[1596] BNP, F. 381 [*Mon Journal*], fls. 152v.-157, 22 de junho de 1773. O original deste manuscrito autógrafo encontra-se na Biblioteca da Escola Médica de Paris, com microfilme disponível na BNP. Este autógrafo de Sanches, a merecer edição integral do nosso ponto de vista (de resto, como o cômputo global da sua obra), "corresponde, na verdade, a uma *Agenda*, a um *Diário*, onde sucessivamente ficam registadas, pouco mais do que em apontamento, as suas preocupações de ordem vária e a sequência da sua vida quotidiana, repartida entre doentes e as consultas e receituário, os livros, o contacto com amigos russos ou portugueses, as contas, o dinheiro, as despesas domésticas, as reflexões filosóficas ou o apontar de uma ou outra anedota política ou de espírito crítico em relação à sociedade que o rodeava." Ainda no *Journal*, "regista e transcreve, muitas vezes em pormenor, legislação portuguesa ou estrangeira, notas sobre livros ou conhecimentos recentes, que lhe servirão de apoio para emitir opiniões ou elaborar estudos (encomendados ou não)." M. H. C. Santos, "Ribeiro Sanches e a Questão dos Judeus", *Revista de História das Ideias*, vol. 4, t. I, 1982, p. 119.

numeradas da primeira à última (metodologia rara no total do diário, onde toma maioritariamente notas avulsas e de pouca extensão). A grafia é algo cuidada, por comparação com outros fólios, em que toma notas ágeis e ao correr da pena. Algumas palavras encontram-se destacadas por sublinhado[1597]. Em algumas zonas do primeiro parágrafo encontramos reticências longas, constituindo lacunas a completar com informação histórica de que Sanches não disporia no imediato, recorrendo apenas à memória, e que provavelmente pretenderia complementar posteriormente – avançamos nós –, com vista à publicação ou simplesmente para dar a conhecer junto dos seus pares, e não ficar apenas para registo pessoal.

Apesar do título escolhido por Sanches para as páginas apresentadas, fazendo menção direta à referida lei promulgada, o conteúdo das mesmas desenvolve-se não exclusivamente em torno da mesma, como veremos, mas, na verdade, com vista a uma necessária reforma que também deveria ser executada a breve trecho, decorrente desta recente conquista legal. Por outras palavras, entendemos nós, Sanches, não descurando a importância daquele direito recentemente fixado na lei (de não serem injustamente distinguidos e, por consequência, discriminados aqueles que eram referenciados como cristãos-novos, pela abolição do uso desse termo[1598]), serve-se do referido documento legal como mote prospetivo para vivamente sugerir mais uma necessária reforma a executar no futuro em torno da questão judaica e da justiça entre os homens: exorta à eliminação do Diretório da Inquisição Portuguesa nos moldes em que se acha redigido, por constituir afinal um dos meios pelo qual a referida e importante lei não terá grande repercussão *de facto*, por diversos motivos que Sanches passa a inventariar ao longo das suas "Reflexões".

[1597] Surgem sublinhadas, por exemplo, na p. 2 (numeração de Ribeiro Sanches) das *Reflexoins* (fl. 153), as palavras "Inquisicoens" (var. "Inquizicoens"), "Intolerantes", e "Cristaõ novo".

[1598] Num escrito, igualmente datado de 22 de junho de 1773, que se segue às *Reflexoins*, neste mesmo diário, configurando o rascunho de uma carta que Sanches pretende remeter ao Rei ou "ao Sn^{r} M. do P.", com o agradecimento formal pela lei a favor dos cristãos-novos, o nosso autor deixa bem patente a injusta desigualdade em que haviam sido mantidos, durante largo tempo, súbditos iguais: "O ser X.V. naõ he honra, nem dignidade: O carniceyro, o porteyro, o apontador das Egoas, saõ XX.VV. e saõ Vils. Igualaremse por esta ley os X.X. N.N. aos Velhos, naõ he mais que restituilos a primeyra liberdade que tinhaõ ate o anno 1548 a 50, quando comecaraõ as Inquiriçoens. Isto he a restituicaõ do seu estado antigo, mas de nenhum modo, honra ou dignidade nova:" *Mon Journal*, fl. 157v. Destaque no original.

É, portanto, sobre a base dessa "Piedosíssima lei"[1599], que Ribeiro Sanches desfia um conjunto de questões prementes no que respeitava aos procedimentos inquisitoriais ditados pelo respetivo Diretório, que, na verdade, continuariam a ser causas de injustiças para os acusados, bem como perpétua fonte de problemas para os anteriormente denominados cristãos-novos, ainda que abolida tal designação.

Muito poucos serão do parecer de Ribeiro Sanches – como o próprio destaca logo no princípio do texto –, mas o ilustrado penamacorense inaugura este inédito com a convicção de que não só o Diretório das Inquisições, como a prática das inquirições de sangue para acesso aos diversos cargos do reino, eclesiásticos, militares, ou civis, desde a sua introdução no reino, "augmentou prodigiosamente o numero dos X.X. N.N., e viria mais de ametade das duas Naçoens deshonrada com o nome difamente de X.N. se milhares destes, naõ fugissem para terras Estrangeyra catholicas Romanas, ou Protestantes."[1600] Prossegue o discurso expondo o argumento por que os opositores testariam esta sua certeza: na verdade, em diversos domínios da Itália (à exceção do reino de Nápoles), e à semelhança de Castela e Portugal, introduziram-se a Inquisição e o Diretório, dados pela Corte de Roma, sem que nos primeiros domínios se tenha desenvolvido qualquer distinção entre os mesmos cristãos. Para Sanches, este raciocínio é revelador de intolerância, como refere: "Mas he engano manifesto da quelles que tem por máxima, que sejaõ Intolerantes."[1601]

Segundo o nosso autor, o Diretório das Inquisições de Castela e de Portugal é muito diferente de todos os outros estabelecidos no mundo católico, em especial no que toca às inquirições: apenas no espaço ibérico são necessárias inquirições de sangue para aceder a estados eclesiásticos, ou a cargos militares ou civis. Ao mesmo tempo, naqueles lugares fora de Portugal e Castela, também nunca terá ficado assinalado pelo nome de cristão-novo qualquer descendente de judeu ou maometano que se tenha convertido, ao invés do que acontecia afinal nestes reinos[1602].

O uso de tirar inquirições nos reinos de Portugal e Espanha era, de facto, uma das causas por que se havia instituído a separação entre cristãos-novos e cristãos-velhos, mas não era a única – nem tão pouco a principal. Para Sanches, a principal

---

[1599] "Reflexoins...", p. 1 (fl. 152v).

[1600] *Ibidem*.

[1601] *Ibidem*, p. 2 (fl. 153). Destaque no original.

[1602] *Ibidem*.

causa que levou à separação entre cristãos e ao aumento dos denominados cristãos-novos foi a instituição do Diretório introduzido durante o reinado dos Reis Católicos, o qual parecendo semelhante aos Diretórios dados ao resto do mundo católico, não o era afinal, ainda que dimanados da mesma fonte papal.

Ribeiro Sanches passa então a inaugurar uma nova parte da sua reflexão a partir do subtítulo "Diversidade Dos Directorios das Inquizicoens de Roma, comparadas com O Directorio das Inquiziçoens de Castella e de Portugal"[1603]. No entender de Sanches, ainda que abolida a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, essa mesma lei só seria afinal contraproducente, continuando ainda em vigor o Diretório: "quanta destruiçaõ, e desolaçaõ poderà causar este Directorio ao Reyno de Portugal, abolindose nelle pella Ley asima a differenca entre X.N. e X.V. e igualando todos os subditos Christaons [...]."[1604]

Do inventário de diferenças encontradas entre as Inquisições de Portugal e Castela e as outras Inquisições, quanto aos seus Diretórios, destaca o nosso autor à cabeça que para as primeiras, durante as inquirições, é prática o delator servir de testemunha para efetivar a prisão do acusado; nos restantes diretórios, o delator não serve de testemunha e são necessários mais procedimentos para se proceder à prisão do acusado. Destacamos o quadro descrito por Sanches no seguimento da apresentação desta primeira e fundamental diferença entre os diretórios:

> "Nas Inquizicoens de Portugal todo o homem, molher, solteyro ou solteyra menor depois da idade de 14 a 15 anos, accuzados por delatores, saõ prezos por este Tribunal; Elle tem por verdade irrefragável que toda a denunciacaõ he verdadeyra, que todo o delator he inteligente nas materias de fe, verdadeyro Christaõ, sem payxaõ alguã de odio nem vingança. proceder differente das Inquisicoens de Italia; Nestas jamais se ouvio, que por maravilha, que molher ou rapariga menor fosse preza por aquelles Tribunaes; em Portugal he taõ notório que se prendem molheres viuvas, cazadas, solteyras menores por crimes de feitiçaria, de Judaismo, de enthousiasmo, e de Superstiçaõ, que sayem relaxadas desde a idade de 16 e 17 annos, e justicadas por sentença da Relaçaõ, que naõ havia execucaõ mais ordinarias, que se haõ nas Listas dos Actos: Naõ quero aqui ponderar a violação do direito natural, da decência,

[1603] *Ibidem*, p. 3 (fl. 153v.).

[1604] *Ibidem*.

> do tyranno e cruel custume de irem lá pela alta noite os Familiares daquelle Tribunal a prender, e a tirar da cama a mulher cazada entre os braços do marido, e a filha donzela em semelhantes oras de entre os braços da May afflicta, levadas alta noite por hum familiar, ficarem recluzas no lugar que lhes parecia, sempre a sua ordem, conduzidas por oito ou dez dias por caminhos de 40 e 50 legoas ate entregalas ao Tribunal de quem depende este horroroso executor de semelhantes ordens: deyxo á consideracaõ dos que pensaõ como Christaos piedosos, se naõ he vexaçaõ, calamidade, e crueladade semelhantes prisoens no sexo modesto, casto e honrado?
>
> Semelhante proceder nunca se vio em Italia, nem as suas Inquizicoens chegaraõ a taes excessos."[1605]

Em seguida, Sanches passa a expor o modo de formação e julgamento das causas em Portugal, bem como a especificar os três modos por que são presos e acusados os cristãos-novos, não sem antes resguardar o que irá dizer, garantindo que tem por base relatos que considera fidedignos de quem experimentou diretamente os moldes de atuação do Santo Ofício em Portugal[1606]. Revela um funcionamento inquisitorial arbitrário, e indigno, em que o medo funciona muitas vezes como móbil fundamental que espoleta e alimenta os processos[1607], numa espiral inevitável de

---

[1605] *Ibidem*, p. 4 (fl. 154).

[1606] Transcrevemos: "Declaro que tudo ó que disser abaixo nesta materia que naõ he com outra intençaõ que para obviar a destruição da minha Amada Patria, se se conservar ao mesmo tempo o Directorio das Inquizicoens de Portugal, e observar a Piedosissima Ley decretada em Mayo deste anno 1773 por S. M. Fidelissima. Declaro que tudo o que disser que o ouvi de homens, e de molheres que sahiraõ confessos e penitenciados por aquelles Tribunaes Portuguezes, alem do que achei escrito na Bulla asima, e em alguns Manuscritos: e achando todos conformes, me persuadi da sua verdade." *Ibidem*, p. 5 (fl. 154v.).

[1607] Transcrevemos: "E qual foi a cauza que Este X.N. se foi aprezentar crea, ou naõ crea na ley de Moyses? Foi o medo que tem daquelle prezo que prenderaõ seu conhecido, sabendo que lá dentro da Inquizicaõ ó denunciarà, com outros mais prezos que estaõ no mesmo Tribunal seos parentes ou conhecidos: por este meyo espera Naõ ser prezo, nem preza, nem perder os seos bens. | Nesta consideraçaõ, este aprezentado accuza de Judaismo Cinquenta ou 60 pello menos, seos parentes, e com predileçaõ aquelles que estaõ reclusos na Inquizicaõ; com verdade ou mentira, isso naõ he do cazo, o ponto he accuzar, e principalmente os que estão prezos." *Ibidem*, pp. 7-8 (fls. 155v.-156). Sublinhado no original.

injustiça sustentada pelo diretório, que curiosamente, só é travada por vezes pelos próprios inquisidores[1608].

Ainda antes de concluir estas "Reflexoins...", Sanches, "como bom Patriota, como amante da humanidade, e como Christaõ obrigado amar o seu próximo"[1609], declara-se uma vez mais convicto de que, para que a recente lei tivesse valor, o Rei "sera obrigado mandar abolir extinguir, e queymar diante dos Pelourinhos das Cidades onde estaõ sitas as Inquizicoens, o Directorio da Inquizicaõ, Bullas e Breves que confirmavaõ, e roboravaõ o mesmo Directorio, e que se acharem Contrarias, ou Contrarios ao Directorio da Inquizicaõ de Roma"[1610], uma vez que, sendo contrárias a Roma, traem a Santa Religião Católica Romana e o próprio reino.

Neste inédito, prossegue com a sua crítica aos mecanismos inquisitoriais. Se na *Origem da Denominação...*, defendera abertamente a abolição daquela inaudita distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, Sanches prossegue agora, conquistada aquela batalha pela afixação da lei de 25 de maio de 1773 que efetivara a abolição há tantas décadas exigida, com vista a uma nova conquista pela igualdade e pela dignidade humana, propondo abertamente a erradicação do Diretório da Inquisição. De notar que não sugere, no entanto, a elaboração de um novo diretório para o reino de Portugal, ou a adoção de algum outro já existente, e avança ainda com mais um quadro impressivo da Inquisição em Portugal, usando até de fina ironia para o evocar, que não podemos deixar de destacar:

> "Para naõ parecer que o sangue me corre pellas veas, callo o que saõ os tratos de Cordas a homens, molheres, Donzelas sem outra coberbutura (*sic*) que hua camiza; e huas grandes seroulas, entre quatro algozes, que tiraõ as azas das cordas atadas em 8 partes pernas, coxas, e em duas partes nos braços: Callo o trato nos Carceres; Callo outros incidentes vergonhosos, onde os Guardas e os Alcaydes tem toda a falta; Callo outras muitas couzas, que mostrariaõ que ditto Tribunal foi inventado pella furia mais Infernal que se mostrou neste

[1608] Transcrevemos: "[...] e ouvi dizer a hum Medico, e a hum Letrado em Portugal homens de juizo, e que sairaõ penitenciados que se naõ fora pella piedade e bondade da mayor parte dos Inquizidores que todos que entravaõ culpados na Inquizaõ (*sic*) sahiriaõ a morrer por que o Directorio esta feito com tanto odio, e vingança santa, como dizem, que nenhum processado conforme a seu Estabelicimento, sahiria com vida daquelle Tribunal." *Ibidem*, pp. 9-10 (fls. 156v.-157).

[1609] *Ibidem*, p. 10 (fl. 157).

[1610] *Ibidem*.

mundo: E appello para a lectura dos processos da Inquizicaõ feitos somente por tres annos, em qualquer dos séculos que tem existido em Portugal."[1611]

O diário sanchesiano apresenta ainda mais alguns apontamentos breves e avulsos sobre o tema, bem como excertos da própria lei de 1773. A 25 de janeiro de 1775, dois anos após a abolição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, e um ano após a adoção, afinal, do novo Regimento da Inquisição, inspirado pelo espírito iluminado, reformador e humanizante da época, Ribeiro Sanches lança ainda nestas suas páginas pessoais os seguintes conscienciosos dilemas, sob o título "Consideracoens nacidas das Leys asima para o futuro":

"He certo que o desprezo para o sangue Judaico, e por conseguinte o odio, e o rancor mesmo ate a Oitava parte deste sangue no mais gentil corpo, ainda Fidalgo, foi a origem, e a cauza do nome Infame, deshonrozo, sem termo, e sem extencaõ, de christaõ Novo. He verdade que pellas Leys asima devia ficar este vergonhoso e infame nome, extincto. Mas podem estas Leys referidas extinguir da memoria, e do pensamento, as ideas que se adquiriraõ na primeyra idade, ouvindo os Pays e Mays tratar os descendentes de Judeos por Infames, Traydores a Christo Nosso Senhor, que o açoutaraõ, que o fizeraõ morrer em huã cruz?poderá cá menino, e o adulto esquecer os sermaens que ouvio nas sestas feyras da Payxaõ; poderá esquecer que foraõ queymados por arrenegarem a fe de christo? Os Pays, as Mays, os Parrochos, nas confissimarios (sic), e os Pregadores nos Pulpitos, publicando, e pregando que os Judeos e seos descendentes, posto que bautizados, depois de nacer sempre ficavaõ Judeos, por que conservavaõ na quelle sangue, puxante Hua alma sempre Judaica; que os obrigava a arrenegar da fé de christo. Logo as Leys referidas naõ poderiaõ jamais abolir o odio, e o desprezo que tem à Nacaõ primitiva Portuguesa, para os XX Novos. Serião necessarios outros meyos para convencellos do seu erro, dos que naõ pertendo agora tratar.

O que poderá succeder (o que Deos naõ permita) passados alguns annos, ou por morte de S. M. F., (que Deos guarde e conserve por muitos annos) será, que o òdio antigo contra os XX:N.N. pellas referidas Leys se augmentarà, e que havendo occasiaõ, livres do temor castigo, todos aquelles que forem castigados com açoutes, exílio, perdas de honra e de officios por haverem de-

[1611] *Ibidem*. Sublinhado no original.

sobedicido as dittas Leys seraõ e ficaraõ os mais crueis e tiranos enemigos do sangue Judaico que vem ainda, e com furor e com rayva entranhavel se vingaraõ com ferro, e flama, e toda a sorte de tormentos para extinguirem hum sangue que aborrecem, aborreceraõ seos antepassados, sempre com rancor, sempre com odio, sempre com vinganca implantada no interior do Coracaõ, Consequencias forçozas, e procedidas da Ignorancia, do enthusiasmo Fradesco, da Tyrannia da Corte de Roma, da sua venalidade, do seu proceder contra as Leys enfim dos SS. Evangelhos."[1612]

Sobre a importância da lei de 25 de maio de 1773 tem sido consonante que de facto se trata de um texto fundamental na senda de uma maior justiça social e igualdade entre súbditos. No entanto, ainda que um marco para a emancipação judaica, esta não pode ser compreendida como um inabalável ponto de chegada e de garantia a partir da qual ficaria erradicado o antissemitismo ("esta Hidra de mil cabeças", como recentemente o apelidou Pilar Rahola[1613]) em Portugal – disto estava afinal consciente o nosso Ribeiro Sanches, como verificado acima[1614]. Considerada um passo decisivo, que fixou na jurisdição portuguesa o direito de todos

---

[1612] *Mon Journal*, fls. 187-187v. Destaque no original.

[1613] Cf. P. Rahola, "O Anti-semitismo, esta Hidra de Mil Cabeças", *in* M. L. T. Carneiro (org.), *O Anti-Semitismo nas Américas: Memória e História*, São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2007, pp. 19-23.

[1614] Por outro lado, de acordo com o entendimento de Nuno Monteiro, "não existe no pensamento de Pombal e dos seus colaboradores, apesar da referida abolição do estatuto de cristão-novo e da submissão da Inquisição, qualquer dimensão de tolerância religiosa ou política." Sublinha ainda Monteiro: "Detecta-se, ao invés, uma enorme coerência nos métodos de intervenção pombalinos, pautados por uma violência indiscutível, pelas prisões arbitrárias às centenas, pela submissão mas não extinção da Inquisição, pela criação de uma Intendência Geral da Polícia e pela apertadíssima censura literária." Nuno Gonçalo Monteiro, "O Tempo de Pombal (1750-1777)", *in* R. Ramos (coord.), *História de Portugal*, *op. cit.*, p. 376. De resto, e em particular no que toca à ação da Real Mesa Censória, durante os seus nove anos de atividade, Rui Tavares comprovou recentemente que o pirronismo, o tolerantismo e o indiferentismo encontravam-se sob a mira atenta dos censores, por razões políticas. Clarifica Rui Tavares: "O trabalho do censor não é meramente intelectual, mas também político, e os censores de Pombal e D. José I, em particular, tinham inimigos poderosos a quem era preciso combater com um arraial de armas, e não apenas as armas da razão. Os censores não se eximiam, naturalmente, de lançar mão das caricaturas, dos exageros, ou do ataque pessoal, [...] quando é necessário pôr um desses adversários fora de campo. A forma como eles usam as etiquetas do fanatismo, superstição e ignorância para atacar os seus adversários escolásticos, jesuíticos e ultramontanos não deixa de fazer lembrar a forma rápida e 'suja' com que eles colam aos seus ad-

os que eram considerados cristãos-novos a acederem a cargos públicos e a viverem de modo mais digno e integrado a sociedade, esta lei não impediu, no entanto, que certos processos discriminatórios se mantivessem no futuro[1615]. Basta referenciar que a Monarquia Constitucional, com a Constituição de 1822, não trará consigo ainda a garantia dos direitos políticos para os portugueses que não professassem a religião católica – apenas aqueles que professassem o catolicismo eram considerados cidadãos de pleno direito; e a Carta Constitucional, em 1826, restringirá mesmo o acesso a cargos públicos também apenas aos cidadãos nacionais de pleno direito. Apenas a Constituição de 1911, com a abolição da religião de Estado, viria a possibilitar a total integração judaica[1616], ainda que a breve trecho se desse a reemergência de discursos antissemitas, expressos pelo movimento do Integralismo Lusitano e em alguns escritos com matizes eugénicas, racistas e darwinistas, como é o caso de *Portugal Cristão-Novo ou os Judeus da República*, de Mário Saa (1921)[1617]. Durante o Estado Novo e após a Concordata (1940), a religião católica seria considerada "religião da nação portuguesa", com a revisão constitucional de 1951 – ainda que não do Estado –, e a liberdade religiosa e de culto ficaria comprometida para as minorias, situação que só seria revertida favoravelmente com a lei da

versários filosóficos as etiquetas correspondentes do pirronismo, do tolerantismo ou do indiferentismo." R. Tavares, *O Censor Iluminado...*, *op. cit.*, pp. 601-602.

[1615] Iossif Grigulévitch dá-nos uma leitura pouco matizada deste ponto de chegada da Inquisição ao tempo das reformas de Pombal: "Estas reformas tiveram como resultado entre outras coisas, a solução definitiva da questão dos judeus em Portugal. A igualdade de direitos dos 'cristãos-novos' e o termo da sua perseguição permitiram a estes assimilarem-se por completo ao resto da população, isto é, tornou-se realidade o que vinham desejando há vários séculos, apesar das barreiras artificiais impostas pelo sanguinário 'santo' tribunal. A assimilação efectuou-se com tanta rapidez que ao fim de algumas dezenas de anos depois das reformas de Pombal não existia já em Portugal nenhum vestígio dos 'cristãos-novos'." I. Grigulévitch, *História da Inquisição*, Trad. José António Torres Rodrigues, Lisboa: Caminho, 1990, p. 327.

[1616] Cf. Lei da Separação do Estado e das Igrejas, cap. 1, art. 2, *Diário do Governo*, n.º 92, de 21 de abril de 1911. Atesta Irene Pimentel: "A igualdade de direitos políticos de todos os cidadãos portugueses, independentemente da religião professada, só ficou consignada na Constituição republicana de 1911, que aboliu a religião de Estado, reconheceu a igualdade de todos os cultos, legalizou a comunidade judaica e possibilitou o exercício de todas as carreiras profissionais aos cidadãos de outras crenças religiosas." Irene Pimentel, "Anti-semitismo", *in* L. L. Mucznik *et alii* (coord.), *Dicionário do Judaísmo...*, *op. cit.*, p. 54.

[1617] *Ibidem*, p. 55.

liberdade religiosa de 1971 (n.º 4/721, de 29 de Agosto de 1971), e consagrada em definitivo com a Constituição de 1976[1618]. Ainda assim, de acordo com Irene Pimentel, a emancipação dos judeus, em Portugal, é considerada tardia e ainda hoje se regista, se bem que de forma minoritária, "uma sensibilidade antijudaica reconhecível em expressões populares ou em argumentos políticos, à direita ou à esquerda, que surgem em períodos de crise ou quando questões relacionadas com os judeus ganham maior visibilidade."[1619]

6.5. Metamorfoses da repressão: entre o controlo religioso e o controlo político

> *É por certo muito complexa e contraditória a essência da mentalidade do século XVIII em matéria religiosa. Mas o que pode afirmar-se sem contestação, é que a idea central de tôdas as atitudes religiosas dêsse século, através do Iluminismo, foi a idea de Tolerância. Quer como expressão de indiferentismo religioso ou de positiva hostilidade, quer como expressão de liberdade de consciência, quer do sentimento da dignidade própria e respeito de si mesmo do pensamento, que não pode ser constrangido pela força – e deve dizer-se que tal idea teve todas essas expressões e visou todos esses alvos – a verdade é que é ela que está no centro de toda a política religiosa dessa época.* Luís CABRAL DE MONCADA[1620]

Se o ano de 1773 ficaria marcado pela instituição de uma das leis que mais peso tiveram na história do direito português para a promoção da igualdade entre os homens, como foi a lei de abolição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos,

---

[1618] Cf. *Ibidem*, p. 56. Sobre a emancipação judaica em Portugal, veja-se tamém E. Mucznik, "Judeus em Portugal – Da tolerância à liberdade religiosa", *in* M. H. C. Santos (coord.), *Nas Fronteiras...*, *op. cit.*, pp. 97-100.

[1619] Irene Pimentel, "Anti-semitismo", *in* L. L. Mucznik *et alii* (coord.), *Dicionário do Judaísmo...*, *op. cit.*, p. 56. Talvez por isso a questão judaica não tenha ainda deixado de estar presente, de um modo ou de outro, nos discursos atuais sobre a questão da tolerância, como no exemplo do discurso da diretora-geral da UNESCO, Audrey Azoulay, por ocasião do dia Internacional da Tolerância, de 16 de novembro de 2017, em que se relembra a questão do antissemitismo em pleno séc. XXI. Cf. *supra*, subcap. 6.1. *Sob o espírito da tolerância*.

[1620] L. C. Moncada, *Um "Iluminista"...*, *op. cit.*, p. 62.

o ano de 1774 representará igualmente um marco determinante no percurso de afirmação do espírito *humanizante* em Portugal.

Assinado por D. Cosme da Cunha, um novo Regimento para a Inquisição via a luz do dia nesse ano de 1774. Seria o último dos regimentos dessa instituição em Portugal[1621]. Por meio deste fundamental documento, a administração pombalina

---

[1621] Cf. *O Último Regimento da Inquisição Portuguesa*, Introd. e Actualização de Raul Rêgo, Lisboa: Edições Excelsior, 1971. Reproduzido também em J. E. Franco, P. Assunção, *As Metamorfoses...*, pp. 419 ss. Inédita ficaria uma proposta posterior de regimento, da pena de Pascoal José de Melo Freire dos Reis, de igual modo reproduzida em *ibidem.*, pp. 483 ss. Sobre a importância do Regimento Pombalino, em plena época contemporânea, assim refere Raul Rêgo em introdução à sua edição do mesmo: "Parece-nos que o volume tem interesse para as gerações de hoje verem os marcos balizadores da evolução da mentalidade portuguesa. E nalgumas das disposições deste código encontraremos as raízes e inspiração de procederes bem nossos conhecidos a emperrarem o convívio e colaboração franca de todos os cidadãos, com iguais direitos e iguais deveres, na tarefa de realizar uma sociedade sem peias desnecessárias. Até nos momentos mais graves e perante as mais dramáticas situações, nas mais agudas esquinas da história essa mentalidade não desarma." *O Último Regimento...*, *op. cit.*, p. 8. Nesta introdução, Raul Rêgo faz ainda o levantamento das edições do "último Regimento da instituição que é o símbolo da tirania" (*ibidem*, p. 20), desde 1774 até à sua coeva edição. No rescaldo da abolição da Inquisição pelo decreto das Cortes de 31 de março de 1821, surgiria desde logo uma edição do último regimento, exarado pelo Cardeal da Cunha, e publicado por José Maria de Andrade, pela Imprensa da Universidade de Coimbra. Na introdução à edição, Andrade aplaude a recente abolição e aproveita para assinalar também os modos cruéis com que tal instituição movia as suas penas, contra os preceitos da verdadeira Religião e as Ordenações do reino. Vai também traçando o retrato que faz dos inquisidores: "Parece que os antigos Inquisidores, esses inimigos e quebrantadores das santas leis da Razão e da Humanidade, sempre erão escolhidos d'entre os homens mais insensiveis, perversos e degenerados. Suas paixões os conduziao a perpetrar os maiores attentados com a mais fria indiferença: bem como ferozes tigres, que depois de degolarem as rezes, ainda mais se enfurecem, e lhes calcão seus membros palpitantes; assim estes assassinos da Humanidade depois e seus fratricidios ostentavam ter coração de bronze e almas de ferro; chegando a tanto a sua prevaricação, frieza e barbaridade, que os dias de assassinatos erão para elles ocasiões de lautos banquetes!" *Regimento da Proscripta Inquisição de Portugal, Ordenado pelo Inquisidor Geral o Cardeal da Cunha, e Publicado por José Maria de Andrade*, Coimbra: Na Imprensa da Universidade, 1821, p. VI. Destacando a obra feita em 1774, o "grande passo do Marquez de Pombal, e não obstante contarmos presentemente entre os Inquisidores um *João Maria Soares Castello-Branco,* e um *Francisco Freire de Mello,* homens famosos pela sua humanidade, e inabalaveis baluartes" (*ibidem*, p. XIV), José Maria de Andrade não deixa de escalpelizar o verdadeiro conteúdo do que subjazia ao primeiro plano dos textos: "Finalmente este Regimento, apezar de derrogar algumas barbaridades dos precedentes, conserva contudo um grande numero de erros crueis; por isso que nelle vemos a cada passo concedido aos Inquisidores o arbitrio de pôr penas a delictos bem pouco reaes; por isso que nelle obervamos os indicios servindo de provas; por isso que

patenteia uma reestruturação profunda daquele Tribunal religioso, que a partir de então passa a ser tutelado diretamente por iniciativa régia, assegurando uma nova configuração do poder, como nos assinalam Franco e Assunção: "A filosofia do direito e do exercício do poder que condiciona a feitura do Regimento de 1774 é a filosofia do poder absoluto do rei, do poder do Estado entendido como hegemónico em relação a qualquer outro poder periférico ou *inférico*, nomeadamente em relação ao poder eclesiástico."[1622]. Por carta régia de 1 de setembro de 1774, oficializava-se a estatização da Inquisição, marcando afinal o derradeiro percurso desta instituição em direção ao seu ocaso, que aconteceria com o advento do liberalismo[1623].

Desde a implementação das medidas pombalinas e até 1821, tiveram lugar diversos momentos que tecem a história do desaparecimento de uma instituição que aos poucos perdia o seu vigor, ainda que a sua extinção efetiva só se viesse a concretizar naquele ano, em sessão de Cortes de 31 de março. O lume inquisitorial apagava-se lentamente: em moldes públicos, em 1761, em Lisboa, tinha lugar o último auto de fé (público), com as condenações do Pe. Malagrida e do Cavaleiro de Oliveira; o último penitenciado nas salas do Santo Ofício data de 1794; o Tribunal de Goa perderia também o seu vigor, sendo extinto, logo em 1774, por ofício de 10 de

---

nelle notamos *mordaças, tormentas e açoutes, confiscações* determinadas em varias circumstancias; por isso que nelle encontramos testemunhas singulares em casos diversos, etc., etc. E o mais he, que estas crueldades sempre alli se divisão de baixo de certa capa bella-infiel *d'Amor do proximo, de misericordia Divina, de Caridade, de Humanidade,* e outros vocábulos, para os *monopantos* Inquisidores sempre despidos de sentido, frívolos e vãos, e tão caros a todos os homens bem morigerados." *Ibidem*, pp. XXXIV-XXXV.

[1622] J. E. Franco, P. Assunção, *As Metamorfoses...*, *op. cit.*, p. 74.

[1623] Sobre o processo de secularização da Inquisição a partir da Reforma Pombalina e do ocaso do seu funcionamento com o advento da Revolução Liberal, veja-se esp. a IV Parte da *História da Inquisição Portuguesa*, de Marcocci e Paiva, intitulada "Um Tribunal Dominado da Reforma Pombalina à Decadência (1755-1820), e a V Parte, "O Ocaso da Inquisição (1821): Da Extinção à História". Cf. G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, pp. 331 ss. e pp. 427 ss., respetivamente. Para o panorama, alargado ao quadro internacional, da abolição da Inquisição, veja-se F. Bethencourt, *História das Inquisições...*, *op. cit.*, pp. 341 ss. Veja-se também Paulo Drumond Braga, "Igreja-Igrejas e Culto – O fim da Inquisição", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal* – vol. IX: *Portugal e a Instauração do Liberalismo* (coord. A. H. de Oliveira Marques), Lisboa: Editorial Presença, 2002, pp. 332-333; Ana Maria Leal de Faria, "A extinção da Inquisição", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 161 ss.; A. H. O. Marques, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. II, pp. 321-323.

fevereiro, remetido por Pombal ao governador e capitão-geral da Índia, José Pedro da Câmara[1624], ainda que a sua ação tivesse sido reabilitada em 1778, por influxo de D. João Cosme da Cunha (afinal, quem havia formalmente proposto o seu encerramento no reinado josefino[1625]) – estas algumas das datas relevantes para a cronologia do ocaso desta instituição[1626].

Ainda que o discurso seja o da modernização e humanização de uma instituição considerada fora do seu tempo pelos moldes cruéis e inumanos que pautavam a conduta dos seus agentes, a transformação profunda do Santo Ofício operou-se no sentido de uma progressiva apropriação dos mecanismos inquisitoriais pelo aparelho administrativo pombalino[1627], levando à comprovada instrumentalização de uma instituição de poder eclesial, convertendo-a finalmente num tribunal estatizante, com vista à centralização política, sob o signo do despotismo iluminado[1628]. De resto, a

---

[1624] Sobre os últimos momentos do Tribunal de Goa, veja-se G. Marcocci, J. P. Paiva, "No Império Anuncia-se o Fim: A Asfixia de Goa", *História da Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, pp. 405 ss. Os últimos relaxados também haveriam de o ser em Goa: "Os últimos três relaxados na história do Santo Ofício morreram em Goa, a 7 de fevereiro de 1773. Os documentos disponíveis não referem os seus nomes, apenas o sexo: dois homens e uma mulher." *Ibidem*, p. 408. Para o momento da extinção de 1774, em particular, cf. *ibidem*, pp. 412-413.

[1625] Cf. *ibidem*, pp. 416 ss. No entanto, os tempos eram outros: "Os juízes da fé, finalmente, mostravam rosto mais brando e moderado também na Índia, na linhas das ordens metropolitanas, que repercutiam protestos que circulavam em relação ao Tribunal de Goa." *Ibidem*, p. 418. O Tribunal de Goa haveria de ser encerrado em 1812: "[...] no Brasil e na Índia, por pressão da Grã-Bretanha, a Inquisição deixa de exercer as suas funções a assinatura do Tratado de 1810 obriga a um compromisso de tolerância que leva ao encerramento do Tribunal de Goa, dois anos mais tarde." Ana Maria Leal de Faria, "A extinção da Inquisição – Opinião pública e Inquisição", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VI, p. 169.

[1626] Para uma cronologia global da Inquisição em Portugal, veja-se G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, pp. 519 ss.

[1627] Escoramo-nos em Veríssimo Serrão: "Não se duvida hoje que o Marquês de Pombal desejou enfraquecer o Tribunal da Inquisição, embora não o querendo extinguir por seguras razões de ordem política. De 1750 a 1777 foi-se aos poucos alterando a ordem orgânica do Santo Ofício, na crescente intervenção da coroa para nomear inquisidores-gerais da plena confiança régia." J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 130. A mesma perceção por Marcocci e Paiva: "Uma das marcas da governação pombalina foi a colocação de gente sua em lugares-chaves antes de proceder a reformas. Assim sucedeu na Inquisição." G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, p. 334.

[1628] Cf. J. E. Franco, "Estatização e 'humanização' do Santo Ofício", *O Mito dos Jesuítas...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 577 ss. Veja-se também *idem*, "A reforma jesuítica da Inquisição e da Censura pelo mar-

expulsão dos Jesuítas, pelo decreto régio de 1759, ou a condenação de Gabriel Malagrida, que culminaria no auto de fé de 1761, episódio que seria amplamente denunciado com publicações em diversas línguas, provocando tremendo impacto negativo perante as opiniões iluminadas da toda a Europa[1629], são a ilustração manifesta do uso instrumental do Santo Ofício e da sua subordinação aos interesses absolutos e centralizantes da Coroa[1630]. Haveria então que chegar o "tempo maduro"[1631] para a transmutação sem dificuldades entre o tribunal eclesial e o tribunal régio, reabilitando afinal uma instituição que Pombal não pretendia liquidar, mas sim empregar em proveito do projeto político centralizador que erguia, conforme assinalam Marcocci e Paiva: "Na linha do despotismo esclarecido, pretendia-se reforçar o processo de secularização do Estado, mantendo-o católico, mas libertando-o da pressão ultramontana em questões de jurisdição e afirmando a sua soberania face ao poder pontifício, enquanto a Igreja e o clero se deviam submeter à monarquia no domínio temporal, para o que urgia cercear-lhe os imensos privilégios que detinham."[1632]

Não obstante esse carácter instrumental de que se revestiu a transição estratégica da Inquisição a tribunal régio, a linguagem que presidiu a esta deliberada metamorfose teve uma das suas principais pedras de toque no apelo ao sentido de humanidade. O léxico iluminista (a que não esteve alheia também a linguagem do nosso *ecletismo*) fez realçar em sentido complementar o termo *humanidade*: por um lado usou-o designando o conjunto dos homens dotados do mesmo entendimento fraterno, por outro lado deu-

---

quês de Pombal: Estatização e reabilitação da imagem de Portugal perante a Europa", *in* L. F. Barreto *et alii* (coords.), *Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, pp. 559-574.

[1629] G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, pp. 343-344.

[1630] Diz-nos Luís A. de Oliveira Ramos: "Quando da execução do Padre Malagrida, em 1761, a Inquisição penaliza quem atribui o terramoto de 1755 a castigo de Deus, provocado pelas malversações da governação, pois é certo que o ministro de D. José via no cataclismo um fenómeno natural e naquela interpretação uma maquinação contra o Estado que explorava a superstição e falta de esclarecimento das gentes. Quer dizer, o tribunal castigou quem violava a explicação oficial e impô-la, por motivos políticos, servidos pela crueldade da execução." L. A. O. Ramos, "A Inquisição Pombalina: Características e Limitações", *Sob o Signo...*, *op. cit.*, p. 43.

[1631] G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, p. 348.

[1632] *Ibidem*, p. 349.

-lhe uso enquanto modo de tratamento que todos os homens deveriam manter entre si, por pertencerem todos ao mesmo e fraternal género humano, como já vimos[1633].

Integrados no amplo quadro reformador pombalino, a reorganização do Santo Ofício e toda a documentação que o legitimava não se furtaram a essa tendência lexical de valorização do humano, marcando também por essa via a clivagem entre o antigo e obscuro quadro judicial do reino, e o moderno e clarividente modo de praticar a justiça, enquadrado em harmonia com o espírito da época.

O Alvará de aprovação e confirmação do novo Regimento[1634] enuncia a readaptação do Santo Ofício de tribunal religioso a tribunal régio[1635], de resto na tentativa de reposição da sua original forma, deturpada pelos "estratagemas da terribilidade jesuítica"[1636]. Pretendia-se o regresso às leis fundamentais, pervertidas pelas maquinações jesuíticas no três regimentos anteriores, onde foram transgredidos "todos os direitos natural, divino e positivo, todos os princípios morais, toda a caridade cristã e até os ditames da mesma humanidade."[1637] Ao mesmo tempo, haviam-se instituído "outros direitos não escritos a que atribuíra o nome de *Estilos*, sendo na realidade abusos cruéis e corruptelas ferozes, sanguinárias e incompatíveis com todos os princípios da razão natural e da religião"[1638], entre os quais figurava aquela inaudita distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos.

Quanto ao texto do Regimento, o seu articulado introdutório afirma-se desde logo inscrito no conjunto da literatura oficial de afronta à ação jesuítica no quadro do reino. Referindo os anteriores documentos da *Dedução Cronológica* e do *Com-*

[1633] Sobre o conceito de *humanidade* como uma das pedras de toque da filosofia das Luzes, cf. *supra* o cap. 1. *Uma Antropologia Iluminista*, em esp. o subcap. 1.7. *Uma renovada noção de Humanidade*.

[1634] "Alvará por que Vossa Majestade há por bem aprovar e confirmar, com pleno conhecimento de causa, em forma específica, o novo Regimento que para a direção do Conselho Geral do Santo Ofício e governo das Inquisições estabeleceu o Cardeal da Cunha, do seu Conselho de Estado, Inquisidor-Geral nestes reinos e seus domínios." De 1 de setembro de 1774. Seguimos a transcrição de J. E. Franco, P. Assunção, *As Metamorfoses...*, *op. cit.*, pp. 480-481.

[1635] Já por alvará régio de 20 de maio de 1769, o Tribunal do Santo Ofício havia sido equiparado a tribunal da Coroa, sendo que passava também a ser requerido o tratamento por "Magestade" nos documentos destinados ao Conselho Geral.

[1636] *Ibidem*, p. 480.

[1637] *Ibidem*.

[1638] *Ibidem*.

pêndio Histórico, o presente articulado reitera a acusação à "pravidade jesuítica"[1639], danosa de um anterior estado de "sublime esplendor e respeito" do quadro político e judicial do reino e do Santo Ofício. Nas primeiras páginas deste regimento relatam-se as orquestrações arquitetadas pelon sinédrio jesuítico para alterar a natureza inicialmente régia do tribunal do Santo Ofício para o estado eclesial, influindo nos poderes de Roma e da administração do reino para a elaboração de novos documentos regimentais, levando assim a confundir sacerdócio e império[1640]. Ainda neste texto introdutório, e "passando dos defeitos de jurisdição ao exame da substância das disposições estabelecidas no mesmo regimento"[1641], enunciam-se cinco *perniciosos* erros[1642]: o primeiro tem que ver com a "desumana violência" de aos réus não ser permitido o conhecimento dos nomes dos seus acusadores e de todas as indicações de lugar, tempo e circunstâncias dos delitos de que são acusados; o segundo erro apontado reside nas relaxações, confiscações e infâmia, até à segunda geração, promanadas apenas do recurso a testemunhas singulares; o terceiro erro consiste no abuso do tormento para a averiguação dos delitos, também pela parte da Igreja que, "como Mãe piíssima e Mãe de misericórdia, nunca teve o direito de matar, ferir e atormentar"[1643]; o quarto erro reside na perpetuação da infâmia naqueles que são julgados e condenados, mesmo após o término das suas penas, infâmia essa que se derrama igualmente

---

[1639] "Regimento do Cardeal da Cunha (1774)", *ibidem*, p. 426.

[1640] Os *Estatutos da Universidade de Coimbra* destacam bem a defesa da necessária união entre sacerdócio e império, por exemplo, na parte dedicada aos Estudos Jurídicos: "Sobre os Officios, e Direitos do Summo Imperio Civil a respeito das cousas Sagradas, e negocios da Religião, se deterá hum pouco mais, do que sobre alguns outros artigos, por ser este não menos importante, que delicado. E dará tambem a conhecer a legitima, e indispensável Inspecção, e Authoridade, que tem o Summo Imperio Temporal sobre a administração exterior da Igreja; e sobre o exercicio das cousas Sagradas; para vigiar, e impedir, que dahi não venha mal ao Estado; e para emendar, e acautelar o que lhe tiver já resultado. | Mostrará o influxo, que podem ter os Soberanos sobre os negocios, Assembléas, e outras Funções da Religião; assim em quanto Magistrados Politicos, como na qualidade de Principes Christãos, Protectores, Advogados, e Defensores da Religião, e da Igreja. E fará ver os justos limites do mesmo indispensável influxo, e a reciproca harmonia, e mutuo socorro, que deve sempre haver entre o Sacerdocio, e o Imperio." *Estatutos...*, liv. II, *op. cit.*, tit. III, cap. III, pp. 99-100.

[1641] "Regimento do Cardeal da Cunha (1774)", *in* J. E. Franco, P. Assunção, *As Metamorfoses...*, *op. cit.*, p. 429.

[1642] Cf. *ibidem*, pp. 429-430.

[1643] *Ibidem*, p. 429.

sobre os seus descendentes; o quinto e último erro consistiu na sobreposição dos poderes eclesiásticos aos régios na apreciação dos processos dos réus, em abandono das leis do reino e do recurso para o Juízo da Coroa.

O novo regimento justifica-se com expressos contornos de humanidade, na linguagem e no espírito legal em que se inscreve. Bethencourt sumariou em quatro pontos as adaptações fundamentais efetuadas no novo regimento, que, na verdade, influíram caminho para a consolidação de direitos básicos garantidos no quadro judicial: "a) o segredo do processo é suprimido, isto é, as denúncias deviam ser apresentadas integralmente aos presos, com os nomes das testemunhas, bem como com as circunstâncias espaciais e temporais; b) é proibida a possibilidade de condenação à pena capital com uma só testemunha; c) é criticada e condenada a tortura como uma prática perversa que estimula as falsas confissões, mantendo-se em aberto, contudo, a sua utilização no caso dos heresiarcas dogmáticos; d) é suprimida a inabilitação dos condenados e dos seus descendentes."[1644]

De acordo com José Eduardo Franco e Paulo de Assunção, o regimento pombalino abre uma nova época para a Inquisição, ainda que "muitas das rupturas anunciadas e pretendidas ao nível dos discursos introdutórios e condenatórios do Regimento Pombalino e dos seus títulos mais importantes e decisivos acabaram por transformar-se, pelo menos teoricamente e nalguma prática, na continuidade dos processos legais anteriores através da consideração de excepções que abrem a possibilidade de repetir as mesmas atrocidades vituperadas."[1645] Franco e Assunção, na aproximação e confronto analítico que fazem entre o regimento de 1640 e o seu congénere de 1774, verificam que este último se reveste de contornos abertamente humanizantes e em sintonia com o espírito iluminado da época, de promoção de uma maior justiça e tolerância, em clara dissonância com o obscurantismo do primeiro, e a encarnar o princípio do regalismo em que se funda[1646]. Para os estudiosos,

---

[1644] F. Bethencourt, *História das Inquisições...*, *op. cit.*, p. 42.

[1645] J. E. Franco, P. Assunção, *As Metamorfoses...*, *op. cit.*, p. 69.

[1646] Assim caracterizam o articulado de 1774: "A ideologia é naturalmente a do regalismo, sustentada pelo absolutismo esclarecido. O estilo literário é apologético, em convívio pacífico com o estilo dos títulos jurídicos. O conteúdo é jurídico-teológico, pois procura frequentemente fundamentar os novos conteúdos jurídicos de filiação jusnaturalista, em contraposição com os antigos, mediante uma argumentação fundada na mais tridentina teologia católica." J. E. Franco, P. de Assunção, *As Metamorfoses...*, *op. cit.*, p. 73. A oposição entre o eclesiasticismo de um e o regalismo do outro é

"um dos aspectos que mais desperta a atenção no Regimento de 1640 é a intolerância, a crueldade e o rigor das penas previstas para aplicação, assim como os meios a usar para detetar os presumíveis culpados, a hegemonia do poder inquisitorial frente a todos os poderes e quase a inexistência de direitos de defesa dos acusados, a não ser mediante a irónica possibilidade de confessares os *crimes*, praticados ou não, com um esforçado arrependimento para terem alguma escapatória possível."[1647] O regimento de 1774 abrirá, por seu lado, de algum modo, caminho a uma maior justiça para com os acusados, bem como fomentará a tolerância para com os casos de judaísmo e ainda abrirá um caminho de facto novo, que de acordo com Franco e Assunção, "pode ser qualificado de radical mudança em relação ao Regimento de 1640"[1648], que é aquele que concerne ao tratamento da questão da limpeza de sangue. Abolida a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos em Portugal, o acesso aos cargos deixava de passar pelo processo que apurava a idoneidade, quanto à proveniência étnico-social, daqueles que pretendiam ingressar na vida pública. Eliminava-se deste modo uma divisão desigual entre homens e súbditos iguais de um mesmo reino e potenciava-se, por outro lado, a "unificação dos cidadãos à volta de um ideal comum, que era o Es-

---

uma das características que se destaca na destrinça entre ambos: "Em suma, o Regimento de 1640 é o símbolo legal do eclesiasticismo puro entendido na perspetiva galicana, onde o poder eclesiástico conhece o seu apogeu e supremacia sobre todos os poderes, enquanto que o Regimento pombalino é emblemático do processo de absolutização e centralizaçãoo despótica do Estado, colocando todos os poderes e leis sob o seu domínio e autoridade política." J. E. Franco, P. de Assunção, *As Metamorfoses...*, *op. cit.*, p. 76. Para uma visão de conjunto dos regimentos da Inquisição, desde o Regimento do Cardeal D. Henrique, de 1552, até à proposta de Regimento de Pascoal de Melo, bem como para a transcrição integral dos seus textos respetivos, consulte-se esta proveitosa obra referenciada de Franco e Assunção.

[1647] *Ibidem*, p. 79. Reforçam Franco e Assunção: "A perfeição jurídica atingida pelo Regimento de 1640, em termos de rigor e completude, contrasta e chova com outra imperfeição deveras ímpar na história do Direito Penal, que consiste na eliminação dos mínimos direitos daqueles que caíam debaixo da sua jurisdição, como são os casos do direito à defesa e de conhecimento dos denunciantes, entre outros." *Ibidem*, p. 80. Ainda no mesmo sentido: "Os crimes sentenciados pelo Regimento do Santo Ofício aos condenados eram efetivamente severos e desumanos aos olhos da nossa época e, na nossa ótica, aos olhos de outras épocas, dado que o respeito e a dignidade da pessoa humana são valores patrimoniais da Cultura Ocidental desde muito cedo, embora tivessem sofrido desvios de índole vária, com a gravidade acrescida de tais deturpações terem sido protagonizadas por instituições que pregavam essa mesma dignidade." *Ibidem*, p. 82.

[1648] *Ibidem*, p. 88.

tado nacional forte e chefiado por uma só autoridade, que concentrava de forma absoluta todos os poderes na pessoa do monarca."[1649]

Não obstante, e apesar de se sanar de forma terminante a distinção que perdurara na sociedade portuguesa durante longos tempos, emergiria outra cisão que era aquela emanada agora da oposição permanente à ação e presença jesuítica no reino[1650].

De acordo com Franco e Assunção e, acima, também com Bethencourt, existe uma mudança manifesta nos procedimentos inquisitoriais para com os acusados da instituição, no entanto, o mais recente regimento afina novos alvos. Abertamente, ao longo de todo o texto, configuram-se afinal exceções à regra da *humanização* do Santo Ofício. As convicções e práticas não consonantes de alguma forma com o espírito racionalizante da época, que adotassem posturas consideradas anti-iluministas[1651], passaram na verdade a ser a nova preocupação inquisitorial. Apóstatas, arrenegados, hereges, blasfemos, jacobinos, feiticeiros, sigilistas, e todos aqueles que atentassem contra ou que, de alguma forma, pudessem constituir resistência perante o poder despótico, compunham a lista dos que continuariam a não ser tocados pelo valor iluminista da tolerância[1652].

[1649] *Ibidem*. Esta abolição é também entendida do seguinte modo: "Esta mudança de orientação não deixa também de poder ser compreendida no âmbito de um programa político bem preciso: por um lado, de reforma da organização das hierarquias e da recomposição dos grupos sociais e da sua importância no xadrez do Estado e, por outro lado, da valorização e ascensão social da burguesia mercantil, que é promovida em detrimento da supremacia da velha nobreza tradicional, que o Marquês de Pombal se esforçou por domar." *Ibidem*, p. 94.

[1650] Assim o refere com clarividência José Eduardo Franco: "No fundo, a legislação pombalina que impôs a indistinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos foi descompensada no reinado de D. José I pela instauração de medidas discricionárias que, na prática, levaram a uma distinção artificial e muito subjectivizante entre jesuítas e filosjesuítas e não-jesuítas ou antijesuítas. O velho ódio e repúdio anti-semita é reprojectado propagandisticamente para os Jesuítas e seus apaniguados, criando-se uma nova fractura na sociedade portuguesa precisamente no momento em que se tenta reparar uma velha fractura de carácter xenófobo. Esta nova fractura acentuar-se-á a partir de então, tornando-se o abismo que separará os sectores tradicionalistas das elites progressistas marcadas ao longo do século XIX pelo laicismo e pelo anticlericalismo. Estas passaram a rever-se em Pombal como o seu precursor, apesar do paradoxo ideológico que tal adopção pombalina representava." J. E. Franco, *O Mito...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 581, n. 1703.

[1651] Cf. Ana Cristina Araújo, "Anti-iluminismo", *in* J. E. Franco (dir.), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 973-982.

[1652] Cf. "Regimento do Cardeal da Cunha (1774)", *in* J. E. Franco, P. Assunção, *As Metamorfoses...*, *op. cit.*, esp. liv. III.

Atesta José Eduardo Franco que, de facto, o iluminado Regimento consistiu eminentemente numa "operação de cosmética para limpar a imagem de Portugal face à crítica da fina-flor iluminista da Europa." A par desse mesmo sentido, configura igualmente a "feição de um libelo antijesuítico pombalino, para continuar a insistente campanha propagandística contra os Jesuítas, que são os grandes visados nesta reforma."[1653] Na verdade, a estratégica elaboração do novo regimento alicerçava também o arvorar do estado despótico, pelo que, como bem frisa o mesmo historiador do denominado *mito dos jesuítas*, "não interessava, como o articulado do regimento bem o demonstra, cumprir radicalmente a intenção de humanizar o Tribunal da Inquisição e torná-lo uma instituição benigna e pedagógica, contornando o seu carácter excessivamente repressivo, mas acima de tudo deslocar e instrumentalizar o seu arsenal e os seus meios de repressão para o serviço da ideologia política de afirmação do Estado absolutista e centralista."[1654]

A passagem do Tribunal da Inquisição, de instituição com força eclesial para tribunal régio, acabou afinal por ajudar à continuidade de práticas avessas ao sentido da dignidade de alguns dos que se encontravam sob a sua averiguação, apesar de ter fixado diretrizes fundamentais no enquadramento penal, na verdade em sintonia com o espírito da necessária reforma deste campo, que promanava de além-fronteiras[1655]. É facto que as práticas de intolerância manter-se-iam, ainda que agora

---

[1653] J. E. Franco, *O Mito...*, *op. cit.*, vol. I, p. 584.

[1654] *Ibidem*.

[1655] De notar que uma das obras mais influentes no âmbito das reformas penais no quadro europeu já havia surgido em 1764, em Livorno, com uma segunda edição de maior impacto em 1766 e diversas traduções em várias línguas europeias logo nos anos seguintes. Trata-se da obra *Dos Delitos e das Penas* [*Dei Delitti e delle Pene*], de Cesare Beccaria (1738-1794). Cerca de uma década depois surge o Regimento Pombalino (1774), que faz ecoar algumas das diretrizes de Beccaria, no que toca por exemplo à humanização do tratamento dos presos (cf., *e.g.*, o capítulo "Dos presos que endoidecem na prisão", liv. II, tít. X), mas muito aquém da ampla e precursora visão do penalista e economista milanês, defensor da abolição da pena de morte. Valeria a pena uma comparação entre o Regimento Pombalino e o título *Dos Delitos e das Penas*, bem como uma análise da receção da obra de Beccaria em Portugal, que terá de passar obrigatoriamente pelas obras que dele fizeram eco a nível nacional, por exemplo aquelas de Pascoal de Melo Freire, ou de António Ribeiro dos Santos. Para uma visão sobre o autor, veja-se J. F. Costa, *Beccaria e o Direito Penal: Três Estudos*, Coimbra: Coimbra Editora, 2015. Referimos ainda alguns artigos e trabalhos académicos sobre o autor, que, para além do recente volume de Faria Costa apontado, representam os poucos contributos, em Portugal, para o estudo de Beccaria: R. M. J. Silveira, L. A. Souza, "Os Beccarias

sob o manto diáfano da reforma institucional, permitindo continuidades, tal como conclui José Eduardo Franco:

> "No fundo, a teia de terror e a força aniquiladora deste Tribunal podiam continuar a funcionar com caução jurídica e a dispor, assim, da possibilidade de atentar contra a liberdade de consciência e de pensamento, contra o direito à diferença em termos religiosos e espirituais, assim como contra o direito de expressão livre de opiniões políticas, direitos que no século seguinte serão consagrados nos conceitos do regime liberal."[1656]

Note-se, porém, que, nesta metamorfose das práticas, em que o poder se transfere da esfera religiosa para a centralidade despótica do governo pombalino, criando novos espaços de pensamento, houve, conforme tem sido comprovado, uma determinada liberdade na difusão de ideias, que afinal iriam influir na transformação

---

esquecidos", *Revista do Ministério Público*, 38, n.º 152, out.-dez. 2017, pp. 241-255; A. Vilela, "Beccaria: contributo do 'direito penal total' para o exercício da cidadania", *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, vol. 88, t. I, 2012, pp. 271-286. Para diversas perspectivas sobre Beccaria e o impacto internacional da obra *Dos Delitos e das Penas*, cf. Centro Nazionale di Prevenzione e Difesa Sociale (org.), *Cesare Beccaria and Modern Criminal Policy*, Milano: Giuffrè Editore, 1990. Para uma problematização abrangente e atual sobre a questão criminal e as suas primícias, desde o séc. XVIII, passando por Beccaria, Durkheim, ou Foucault, veja-se D. Melossi, *Controlar el Delito, Controlar la Sociedad: Teorias y Debates sobre la Cuestión Criminal, del Siglo XVIII al XXI*, Trad. Azucena Galettini, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2018. Veja-se ainda, J. M. Bernstein, *Torture and Dignity: An Essay on Moral Injury*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 2015. Luís Cabral de Moncada refere a influência que as ideias difundidas por Verney alguns anos antes terão tido sobre a elaboração do regimento, aproximando não só o articulado inquisitorial com o pensamento verneiano epistolográfico, como também por sua vez equiparando este à fundamental obra dos *Delitos e das Penas*, saída em Livorno, onde coincidentemente Verney se encontrava em 1765, muito pouco tempo após a saída do prelo do livro de Beccaria. Cf. L. C. Moncada, *Um "Iluminista"...*, *op. cit.*, pp. 70-74.

[1656] J. E. Franco, *O Mito...*, *op. cit.*, vol. I, p. 584. Sabido é que até à abolição desta instituição, em 1821, subsistiriam diversos processos persecutórios. Nomes como o Cavaleiro de Oliveira, Francisco Manuel do Nascimento (Filinto Elísio), José Anastácio da Cunha, Morais e Silva, ou o processo de Gomes Freire de Andrade ilustram a persistência da ação inquisitorial. Para outros processos, veja-se o fundamental levantamento de A. Baião, *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, 3.ª ed., Lisboa: Seara Nova, 1972-1973. Veja-se, em edição recente, *idem*, *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, vol. I, Nova ed. fac-similada coordenada por Ana Cristina da Costa Gomes, Lisboa: Prefácio, 2004.

governativa do reino a médio prazo. José Timóteo da Silva Bastos assim nos traça figuradamente esse quadro em evolução:

> "Assim, a *tolerância* – entenda-se isto num sentido muito restrito, muito modesto de termo – ia preparando o terreno para a propagação das ideias que lavravam além-Pirenéus; o fenómeno repete-se nas subsequentes mesas censórias, o que explica a difusão, embora lenta, das ideias *libertinas*, das opiniões racionalistas, alastrando pela alma portuguesa.
> O que tem melhor sabor ainda, é vermos o próprio Estado alargando, por suas próprias mãos, as malhas por onde se escapavam as opiniões, de alcance racionalista, opiniões que lentamente iriam constituindo sementes, forças destrutivas desse absolutismo que era o sólido baluarte do despotismo governamental. Era o Estado forjando a grelha em que o assariam."[1657]

6.6. Uma iluminada censura

> *Com razão dizia Fontenelle, que se tivesse huma mão cheia de verdades, havia de pensar primeiro bem, antes de a abrir. Não estou eu ainda satisfeita d'infortunios, e de calamidades, para me expôr e soffrer as perseguições dos Homens de letras, inimigos sempre irreconciliaveis, e temiveis? No fim destas, e d'outras muitas reflexões da mesma natureza, assentei em que o socego era o mais precioso de todos os bens; e querendo viver em paz, fui entregar ás chammas todos os meus escriptos. Eu dizia muito contente a cada caderno, que hia queimando, inimizade dos Cultivadores de theoria destruida, inimizade dos Medicos destruida, inimizade dos Astronomos destruida. Assim que os vi redu-*

[1657] J. T. S. Bastos, *História da Censura Intelectual em Portugal: Ensaio sobre a Compressão do Pensamento Português*, 2.ª ed., Lisboa: Moraes Editores, 1983, p. 116. À época em que foi pela primeira vez editado (1926), o presente estudo de Silva Bastos constituiu-se, de acordo com Graça Almeida Rodrigues, que traçou uma súmula do tema para a famosa coleção Biblioteca Breve, como "uma única tentativa de síntese global" da história da censura em Portugal, apesar da importância que este tema tem para os estudos portugueses. Cf. G. A. Rodrigues, *Breve História da Censura Literária em Portugal*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação e Ciência, 1980, p. 12. No mesmo ano, sairia também o título de A. Ferrão, *A Censura Literária durante o Governo Pombalino: Subsídios para a História do Pensamento em Portugal*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926. No entanto, e como observa Rui Tavares no mais recente e exaustivo trabalho académico sobre a Real Mesa Censória, "o número de estudos dedicados à vasta produção censória portuguesa durante vários séculos permanece muito reduzido." R. Tavares, *O Censor Iluminado...*, *op. cit.*, p. 139.

zidos todos a cinzas, principiei a respirar com tanta satisfação, e alegria, como quem suppunha ter-se conduzido, segundo os principios da mais exacta prudencia. Julgando que a minha acção valia hum tratado completo de Moral, determinei viver dahi em diante, tranquila, e feliz, sem me embaraçar mais dos desvarios dos homens.

Fatal ilusão! Com que facilidade enganas os fracos mortaes, com as esperanças quiméricas que lhes prometes! Os projectos de socego, com que eu queria segurar a minha felicidade perpetua, forão de tão pouca duração, que se desvanêcerão quasi tão depressa, como o fumo produzido pelo incendio dos meus escriptos. VIAGENS D'ALTINA[1658]

Nesse período que assistiu à mudança nos destinos do Santo Ofício, configurou-se também a transição oficial entre um primeiro e um segundo modelos institucionais de censura: a Censura Inquisitorial e a Real Mesa Censória[1659].

Desde o séc. XVI, em que fora instituída em Portugal, e até meados do séc. XVIII, a censura desdobrou-se em dois tipos: censura preventiva e censura repressiva. A primeira, de acordo com Graça Rodrigues, "consistia na censura prévia das obras, o que dará origem mais tarde à elaboração de índices expurgatórios, e era exercida por três entidades: o Conselho Geral do Santo Ofício (censura papal), o Ordinário da Diocese (censura episcopal) e, a partir de 1576, o Desembargo do

---

[1658] [L. C. Campos], *Viagens D'Altina...*, *op. cit.*, t. I, pp. 4-5.

[1659] Para uma síntese sobre as características da Censura Inquisitorial e da Real Mesa Censória, veja-se o *supra* referido trabalho, ainda que algo datado, de G. A. Rodrigues, *Breve História da Censura...*, *op. cit.*, pp. 15 ss. e pp. 35 ss., respetivamente. Para uma breve cronologia da história da censura em Portugal, cf. *ibidem*, pp. 107-109. Para uma ampla visão sobre a ação censória entre os sécs. XVII e XVIII em Portugal, consulte-se o aturado trabalho de M. T. P. Martins, *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, [Lisboa:] FCG/FCT, 2005. Para duas sínteses-modelo sobre a Real Mesa Censória, veja-se a entrada dicionarial da autoria de Jorge Borges de Macedo, "Mesa Censória, Real (1768-1787)", *DHP*, vol. IV, pp. 276-278; e J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 261-264. Para o mais recente trabalho de investigação sobre a atividade da Real Mesa Censória durante os seus nove anos de existência, consulte-se o alargado ensaio de R. Tavares, *O Censor Iluminado...*, *op. cit.* Rui Tavares analisa as várias fases desta instituição, desde a criação ao ocaso, elencando os seus atores e métodos, mas não se furtando também à reflexão em torno dos objetivos dos mecanismos da censura, remetendo de igual modo, oportunamente, para o questionamento crítico e atual da persistência da censura nos nossos dias e para a necessidade de defesa do pluralismo, "difícil parto", e daquele consequente "direito a estar errado". *Ibidem*, pp. 627 ss.

Paço (censura real)."[1660] Quanto à segunda, "exercia-se através do controle das alfândegas e portos e visitas às livrarias públicas e particulares."[1661]

No período josefino-pombalino, o funcionamento da censura irá também adaptar-se ao modelo despótico de governação e centralização do Estado[1662]. Essa mudança verifica-se terminantemente na criação da Real Mesa Censória, instituída por alvará régio de 5 de abril de 1768, que substitui a Censura Inquisitorial, e que unificará a partir de então toda a atividade censória, deixando de existir a anterior configuração tripartida. Será designado seu Presidente, a 22 de abril, D. Frei José de Nossa Senhora da Porta, Arcebispo de Évora, Inquisidor Geral do Santo Ofício, e também bem conhecido por Cardeal da Cunha[1663]. A 18 de maio de 1768 surgirá o seu Regimento, que determina a criação de um novo índice de livros proibidos[1664], bem como indica os moldes pelos quais a Mesa se passaria a reger[1665].

[1660] G. A. Rodrigues, *Breve História da Censura...*, *op. cit.*, p. 18. Sobre os alvores da censura organizada em Portugal, veja-se também o capítulo "A censura literária no século XVI", em L. Carreira, *O Teatro e a Censura em Portugal na Segunda Metade do Século XVIII*, [Lisboa:] INCM, 1988, pp. 31 ss. Para um levantamento global sobre o tema da censura, cf. D. Jones (ed.), *Censorship: A World Encyclopedia*, Oxon-New York: Routledge, 2015. Para uma síntese histórica, veja-se, *e.g.*, António Cruz, "Censura", *in* J. C. Pereira (coord.), *Dicionário Enciclopédico...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 118-119.

[1661] G. A. Rodrigues, *Breve História da Censura...*, op. cit., p. 19.

[1662] A Censura régia revestir-se-ia já de grande importância, antes da criação da Real Mesa Censória: "Podemos legitimamente equiparar o sistema censorial em Portugal a um triângulo isósceles; na base, indeterminadamente, o Ordinário e a Inquisição; no alto, o Desembargo do Paço. E o facto de obter a licença nas bases não significava automaticamente a concessão da outra..." L. Carreira, *O Teatro...*, *op. cit.*, p. 50. Este entendimento de Laureano Carreira opõe-se àquele de Cabral de Moncada, que traz para primeiro plano o peso da censura inquisitorial, apenas apoiada pelo Desembargo do Paço quanto ao zelo pelas leis do reino. Cf. L. C. Moncada, *Um "Iluminista"...*, *op. cit.*, p. 75. Laureano Carreira afirma mesmo que o Santo Ofício da Inquisição e o Ordinário "não eram senão dois piões na censura dos Livros. Uma espécie de guarda avançada, que escondia o obstáculo principal: a Mesa do Desembargo do Paço, que não vinha senão podar as ervas daninhas que a Inquisição e o Ordinário deixavam passar." Carreira atesta esta velada preponderância da Mesa do Paço em síntese: "A nosso conhecimento, nunca uma autorização foi concedida pelo Desembargo, depois de negada pela Inquisição e pelo Ordinário; em contrapartida, rejeitava frequentemente licenças já dadas pelas outras duas instituições." L. Carreira, *O Teatro...*, *op. cit.*, p. 109.

[1663] Cf. Jorge Borges de Macedo, "Mesa Censória, Real (1768-1787)", *DHP*, vol. IV, p. 277.

[1664] Para uma antevisão do tema, remetemos para A. M. Sá, *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no Século XVI*, Lisboa: INIC, 1983.

[1665] Cf. *Regimento da Real Meza Censoria.*, [Lisboa:] Impresso na Secretaria de Estado, 1768. Para o Estudo da Real Mesa Censória, ter também em conta o datado, mas relevante, estudo de M. A. S.

O Regimento apresenta, a partir do seu título X ("Das Regras, que se devem observar na Censura dos Livros em quanto se naõ formar hum novo *Index Expurgatorio*, e do que na formação delle se deve praticar"), as normas a seguir para a censura dos livros, até à elaboração e entrada em vigor do novo índex, necessário para "tranquilizar as Consciencias dos Meus Vassallos"[1666], e concebido no quadro do novo organismo centralizador da censura. Proibem-se: "todos os Livros de Authores Atheistas, ou ainda daqueles Homens impios, que surdos até ás mudas vozes da admirável composiçaõ, e armonia do Mundo, se atreveram a negar a existencia, ou providencia de Deos, ou algum dos seus Divinos Attributos [...]" (1.ª regra); "os Livros de Hereziarcas condemnados por taes pela Igreja; ou de Hereges tolerados" (2.ª regra); "todos os Livros de Scismaticos" (3.ª regra); "todos os Livros, que ensinarem a Astrologia judiciaria, a Magia, a Chiromancia, e as mais especies das Artes, e sortilegios divinatórios inventados por impulsores condemnados pela Igreja" (4.ª regra); "Livros, que promoverem, e apoiarem em Geral, ou em particular a Superstiçaõ, ou o Fanatismo" (5.ª regra); "Livros, que contiverem obscenidades, e torpezas, que possam corromper a pureza dos Costumes, e escandalizar a honestidade de Pessoas modestas, e pias" (6.ª regra); "Libélos famozos, offesnivos da Caridade Christãa, e infamatórios da honra do próximo; as Satiras, que, deixando a reprehençaõ dos vicios em geral, atacam direitamente as pessoas" (7.ª regra); "Livros, e Papéis Sediciozos, que contenham suggestoens, de que se siga perturbaçaõ do Estado Politico, e Civîl; e que desprezando os justos, e prudentes dictames dos Direitos Divino, Natural, e das Gentes; ou permitem aos Soberanos tudo contra o Bem-commum dos Vassallos; ou vaõ na outra extremidade fomentar a abominável Seita dos Sacriligos *Monarchomacos*, que em contrapoziçaõ do systema Machiavelico tudo concedem ao Povo contra as Sagradas, e inviolaveis Pessoas dos Principes" (8.ª regra); "todos os Livros, e Papéis, cujos Authores para sustentarem as suas Doutrinas; e geralmente para qualquer outro fim reprovado; abuzarem da Sagrada Escripura (*sic*)" (9.ª regra)[1667]. São proibidos, a partir da "Decima Regra"[1668], livros que confundam os Artigos Dogmáticos da Fé. No entanto, serão contempladas exceções a estas proibições, prescrição da "Duodecima Regra":

Marques, "A Real Mesa Censória...", *loc. cit*.

[1666] *Regimento da Real Meza Censoria*, *op. cit.*, p. 19.

[1667] *Ibidem*, pp. 20-24.

[1668] *Ibidem*, pp. 24-26.

"Naõ obstante, que todos os Livros Hereticos, e impios com os que contém os Systemas dos Hereziarcas devam ser absolutamente prohibidos na maneira assima declarada: Com tudo naquella regra geral devem fazer precisas excepçoens, a Universidade, as Livrarias das Communidades, e aquelles Mestres Theologos, que por serem Lentes actuaes, necessitam de terem, e lerem os sobreditos Livros para os impugnarem; com tanto, que os tenham seguramente fechados com Chaves, e com redes de arame, de sorte que só possam sahir das Estantes, quando forem precisamente necessarios."[1669]

Também não serão proibidos, ainda que de matriz protestante, diversos autores enquadrados na denominada escola do jusnaturalismo moderno, pelas seguintes razões:

"OS Livros compostos por aquelles Protestantes tollerados por effeito da paz de *Munoter*, e *Osnabrug*, que contém Obras de Homens grandes pella disttincção, e utilidade da sua assignalada literatura, como saõ por exemplo *Grotio*, *Puffendorf, Bynkershoeck, Barbeirac, Vitriario, Thomazio, Wolfio, Cocceio* &c.; naõ só nos Córpos maiores; mas ainda nas Dissertaçoens, que compozeram com differentes assumptos; posto que nellas haja lugares escriptos confórme os systemas das Seitas, que infelizmente professaram; naõ costumam com tudo prohibir-se nos Estados Catholicos Romanos bem governados, e prudentes por dous justos motivos: Primeiro porque se naõ deve privar a Republica das Letras da vasta, e útil Instrucçaõ de taõ eruditas Obras com a pequena cauza dos poucos lugares, em que nellas se trata de Pontos oppostos á Religiaõ Orthodoxa: Segundo, porque semilhantes Livros só costumam servir para a applicaçaõ dos Homens doutos, e superiores ao perigo, que se póde considerar nos sobreditos Livros."[1670]

A 15 de setembro de 1770 sairá o edital que dava conta do início do levantamento de obras consideradas perniciosas no âmbito da cultura nacional. Fazia o levantamento de 122 obras no total e ordenava que fossem consumidas pelas chamas (o que viria a acontecer efetivamente a 6 de outubro do mesmo ano) seis delas, entre as quais escritos de Bayle, Voltaire e La Mettrie[1671]. O intitulado *Catalogo de*

[1669] *Ibidem*, p. 26.

[1670] *Ibidem*, pp. 26-27.

[1671] Cf. G. A. Rodrigues, *Breve História da Censura...*, *op. cit.*, p. 38. Assim sentencia o referido edital no seu original: "E attendendo á mais notoria impiedade, depravação, e escandalo, que tem

Livros Defesos Nestes Reyno, desde o Dia da Criação da Real Meza Cençoria, athé ao presente...[1672], seria o mapa pelo qual se foram definindo os títulos de leitura não autorizada no reino, onde figuravam alguns dos principais livros que à época sustentavam a cultura iluminada, como o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de John Locke, e várias obras de Voltaire, tais como as *Cartas Filosóficas*, o *Poema sobre o Desastre de Lisboa*, ou o *Candide*[1673].

A censura recaía sobre todo o tipo de escritos[1674], desde a criação literária, aos escritos políticos, passando em larga escala pelos periódicos e pelo teatro[1675]. O fundo da Real Mesa Censória representa esse longo acervo de documentos sobre o qual o *censor iluminado* se debruçou, tendo passado a pente fino, durante os nove anos de atividade desta Mesa, segundo Rui Tavares, "1519 textos autónomos, entre livros impressos no estrangeiro e importados por livreiros portugueses, manuscritos preparados para impressão no reino, peças de teatro destinadas a serem representadas ou a serem impressas (ou ambas as coisas), dissertações académicas que iriam ser defendidas na Universidade de Coimbra [...], e traduções de livros estrangeiros para serem impressos no reino."[1676] A par destes, não se abria mão de vasculhar igualmente (ainda que incorporados no fundo da Real Mesa Censória fora das censuras formais) todo o tipo de escritos avulsos como cardápios de restaurantes, cartazes

---

causado os Livros intitulados: *Analyse de Bayle. Dictionaire Philosophique. Lettres Turques. Oeuvres Philosophiques de la Metrie. Recueil Necessaire. Recherches sur l'origine du Despotisme Oriental.* Determino outro sim, que sejam queimados na Praça do Commercio pelo Executor da Alta Justiça." *Edital da Real Meza Censoria*, s.l.: s.n., [15 de setembro] 1770, p. 7.

[1672] *Catalogo de Livros Defesos...*, *loc. cit.* O catálogo completo é reproduzido em letra de forma por M. A. S. Marques, "A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional: Aspectos da Geografia Cultural Portuguesa no Século XVIII", Sept. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXVI, Coimbra, 1963, pp. 118 ss. Consideramos que merecem uma edição conjunta diversos documentos que oficializam a implementação e funcionamento da Real Mesa Censória, como sendo este mesmo Catálogo, bem como o Regimento, o Edital de instituição, entre outros. Permitir-se-ia assim um acesso mais facilitado a este acervo de documentação tão frequentemente citada nos trabalhos da especialidade, mas tantas vezes sob diferentes critérios.

[1673] Cf. G. A. Rodrigues, *Breve História da Censura...*, *op. cit.*, pp. 38-39.

[1674] Cf. M. T. P. Martins, *A Censura Literária...*, *op. cit.*

[1675] Cf. L. Carreira, *O Teatro...*, *op. cit.*

[1676] R. Tavares, *O Censor Iluminado...*, *op. cit.*, p. 26.

de eventos públicos, como por exemplo corridas de touros ou outros entretenimentos, calendários, entre outros[1677].

A Real Mesa Censória impunha-se como um instrumento centralizador do poder no que ao exame de todo o tipo de escritos dizia respeito. Aponta Tavares que muitas semelhanças se encontram, afinal, entre esta instituição e a *Censura Librorum Aulica Viennensis*, desenvolvida a partir de 1740, por Maria Teresa da Áustria. Afinal, Carvalho e Melo havia tido contacto com esta mudança pela sua presença como embaixador no reino austríaco[1678]. No entanto, e como constata este historiador da Real Mesa Censória, o presente instrumento acabaria por ser ainda mais dotado:

> "Podemos aliás afirmar que as instituições criadas por Pombal iam mais longe, detinham competências mais profundas, jurisdições mais amplas e objectivos mais ambiciosos. Assim, as universidades austríacas eram isentas da *Censura Aulica Viennensis*. No caso português, quando ocorreu o primeiro choque de competências entre a Universidade de Coimbra e a Real Mesa Censória, o ministro do rei não deixou pairar dúvidas: as dissertações e os livros dos professores de Coimbra não escapariam ao exame dos censores da Real Mesa. Na maioria dos países da Europa, e nomeadamente nos reinos católicos, o direito de censura coexistia em várias instituições e distribuía-se por diferentes fontes de autoridade (papal, episcopal, universitária, parlamentar, académica, etc.). O caso português é, pois, excecional: a fundação da Real Mesa Censória fez-se acompanhar da derrogação do direito de censura de todas as outras instituições nos territórios e domínios do reino, inclusivamente daquelas cuja fonte de autoridade não pertencia à Coroa."[1679]

Encontramo-nos, portanto, perante aquilo a que Rui Tavares, páginas mais adiante, denominará de "sistema de censura"[1680], configuração orgânica que iria sofrer renovadas alterações durante o período marino.

[1677] Cf. *Ibidem*, p. 26.

[1678] Sobre a presença e ação diplomática de Carvalho e Melo em Viena de Áustria, cf. M. A. R. Correia, *Sebastião José de Carvalho e Mello na Corte de Viena de Áustria: Elementos para Estudo da Sua Vida Pública – 1744-1749*, Lisboa: Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos Históricos, 1965.

[1679] R. Tavares, *O Censor Iluminado...*, *op. cit.*, pp. 119-120.

[1680] Integramos em excerto a expressão de Tavares: "Pela primeira vez, encontramo-nos diante de um sistema de censura, e não de vários sistemas justapostos." *Ibidem*, p. 141.

Não obstante, a leitura de livros proibidos em Portugal prosseguia clandestinamente[1681], ou porque eram concedidas autorizações especiais para esses fins a quem solicitasse essa tarefa devidamente justificada, ou porque os livros eram vendidos por editores estrangeiros de larga atividade em Portugal[1682], ou mesmo porque existiam impressores que arriscavam a execução de cópias não autorizadas[1683].

Quase uma década após a sua criação, a Real Mesa Censória iria experimentar diferente feição aquando da ascensão de D. Maria I ao trono, que, no âmbito da denominada *Viradeira*, operando a rejeição das políticas pombalinas, institui a *Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame, e Censura dos Livros*, por decreto de 21 de junho de 1787. No entanto, esta Real Mesa seria extinta alguns anos depois, por Carta de Lei de 17 de dezembro de 1794, por se considerar "inutil, e ineficaz" [1684] nos seus objetivos:

> "Como porém com a sucessiva experiencia, de que toda a vigilancia, actividade, e luzes dos Deputados naõ saõ bastantes para se conseguirem por estas providencias legaes e frutos, e fins, que por meio dellas se propoz o Senhor Rey Dom José, e Eu me propuz nas ditas Leys; accrescêram sobre taes causas, e embaraços anteriores, a extraordinária, e temível Revoluçaõ Literaria, e Doutrinal, que nestes ultimos annos, e actualmente tem taõ funestamente atentado contra as

---

[1681] Cf. G. A. Rodrigues, *Breve História da Censura...*, *op. cit.*, pp. 41 ss. Veja-se também M. T. P. Martins, *Livros Clandestinos e Contrafacções em Portugal no Século XVIII*, Lisboa: Edições Colibri, 2012.

[1682] Cf. L A. O. Ramos, "Da aquisição de livros proibidos nos fins do século XVIII", *Revista da Faculdade de Letras: História*, Porto, vols. IV-V, 1973-1974, pp. 329-338.

[1683] Cf. M. T. P. Martins, "Quem arriscava a transgressão", *A Censura Literária...*, *op. cit.*, pp. 541 ss. Realça também Maria Adelaide Marques, de algum modo, o progressivo caminho para a liberdade de expressão: "Podemos dizer que, de certa maneira, as possibilidades da opinião livre surgem quando se torna impossível manter a proibição. Depois da Real Mesa Censória e das Instituições que se lhe seguiram, decorreu um período em que, embora as leis se mantivessem, não eram seguidas; posteriormente, foram tomadas restrições quanto à venda de livros, sendo difícil a proibição da sua leitura; só mais tarde surgiu a liberdade de aquisição. Os limites da opinião passaram a ser exercidos com outros meios, mais relativos à 'liberdade de expressão'." M. A. S. Marques, *Pombalismo e Cultura Média: Meios para um Diagnóstico através da Real Mesa Censória*, Lisboa, 1982, p. 10.

[1684] *Carta de Ley, pela qual Vossa Magestade há por bem abolir o Tribunal da* Real Mesa da Comissaõ Geral sobre o Exame, e Censura dos Livros; *dando para as differentes Inspecções, e Administrações, que tinha a seu Cargo, as competentes Providencias, na forma assima declarada*, [Lisboa:] Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1794, p. 3. Destaque no original.

> opiniões estabelecidas, propagando novos, inauditos, e horrorosos principios, e sentimentos Politicos, Filosoficos, Theologicos, e Juridicos, derramados, e dessiminados para Ruina da Religiaõ, dos Imperios, e das Sociedades: Toda a Prudencia Religiosa, e Politica exige que para reparaçaõ do Preterito, e precauçaõ do Futuro, se recorra a outros meios, e providencias, que possaõ com maior vigor, e eficácia occorrer a tantos males, e ruinas."[1685]

Reabilitava-se então o sistema tripartido de censura, que vigorava anteriormente à instituição da Real Mesa josefina-pombalina, confiando que "[...] o concurso das três Authoridades, Pontificia, Real, e Episcopal, até agora unidas no dito Tribunal extincto, trabalhando separadamente, como antes trabalhavam, hão de encher os fins propostos, que até agora se naõ conseguiram em conjuntura menos implicada, e escabrosa [...]."[1686]

Não obstante os diversos moldes de que se revestiu a censura oficial, permitindo, sob algumas formas, leituras clandestinas ou restritamente autorizadas, facto é que se viveram períodos de *compressão do pensamento português* em alternância de modos, conforme assinalou pioneiramente Timóteo Silva Bastos no início do segundo quartel do séc. XX. De acordo com este estudioso, vigorou, no período de censura anterior à Real Mesa pombalina, a preponderância do ultramontanismo; durante o período de atuação da Real Mesa Censória predominou o regalismo; seguidamente, dá-se a reação antipombalina[1687], com as duas fases igualmente características, divididas entre aquela da ação da Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros e a do regresso à censura tripartida. Levanta por fim a questão o referido estudioso: quais os ganhos da compressão? Em síntese, para

---

[1685] *Ibidem*, pp. 2-3.

[1686] *Ibidem*, p. 4. Cf. J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 433-434. Ainda assim, de acordo com Graça Almeida Rodrigues, e apesar de se inaugurarem novos ciclos com as reformas de 1787 e de 1795, o Santo Ofício e o Ordinário iriam pautar-se pelos critérios pombalinos antes estabelecidos. Assim envelopa, de forma lapidar, Almeida Rodrigues: "A marca secular do Marquês permanecia." G. A. Rodrigues, *Breve História da Censura...*, *op. cit.*, p. 41.

[1687] Cf. José Eduardo Franco, Vanda Figueiredo, "Antipombalismo", *in* J. E. Franco, *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 1474-1481.

Silva Bastos, a resposta, de que relevamos um excerto objetivo, constata "a inutilidade de toda a asfixia, de toda a sufocação infligida à elaboração mental."[1688]

6.7. Liberdade de pensamento, liberdade religiosa, tolerância: impulsos, recuos, persistências

> *A Inquisição, profundamente transformada por Pombal, vinha a morrer desde há cerca de duas décadas. No entanto, mesmo moribunda, havia uma inércia imanente às poderosas instituições que a mantinham viva, pois criara raízes, hábitos, servidores, territórios, representações. Teve de ser encerrada pela força de uma revolução, a única capaz de lhe dar a machadada final. Todavia, o decreto da sua extinção não a erradicou definitivamente de Portugal. Ficou a memória. E essa perduraria ainda durante várias décadas.* MARCOCCI E PAIVA[1689]

Se é verdade que o tempo de D. Maria I, conforme nos aponta Joaquim Veríssimo Serrão, "assistiu ao apogeu do Iluminismo, o que tinha de corresponder em termos culturais ao dealbar do liberalismo"[1690], denotando-se à época uma larga circulação dos ideais enciclopédicos e revolucionários (se bem que "muitas vezes enroupados"[1691]), ainda assim, conforme salvaguarda Serrão, "apesar dessa correspondência com os anseios iluministas do tempo, não se pode afirmar, como é ainda corrente, que o reinado de D. Maria, trouxe a liberdade de pensamento que Pombal asfixiara."[1692] De facto, assim nos explica o historiador:

[1688] Enquadramos no excerto original mais completo: "Se a história é, ou pode ser também *uma lição de moral*, conselheira ou inspiradora da conduta que nos cumpre seguir amanhã, perguntaremos então à nossa consciência: – quais os lucros trazidos por esse edifício de uma arquitectura, na aparência granítica, chamada a *compressão* imposta ao Pensamento na Península? | A resposta, simples, alheados nós de quaisquer preocupações de partido ou de seita, não pode deixar de ser esta: *a inutilidade de toda a asfixia, de toda a sufocação infligida à elaboração mental*." J. T. S. Bastos, *História da Censura...*, *op. cit.*, p. 183. Destaques no original.

[1689] G. Marcocci, J. P. Paiva, *História da Inquisição Portuguesa...*, *op. cit.*, p. 448.

[1690] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 432.

[1691] *Ibidem*.

[1692] *Ibidem*, p. 432-433.

> "Antes de mais, por não se poder aplicar aos fins do século XVIII uma concepção que apenas o liberalismo reconheceu como direito sagrado dos cidadãos. Em seguida, porque não se alterou com o novo reinado o padrão oficial que devia reger as obras impressas. Ainda que houvesse mais estímulos para a criação literária e a natural tendência para quebrar a rigidez do sistema pombalino, bastava a permanência da Real Mesa Censória para provar que não houve uma ruptura intelectual completa com o tempo anterior."[1693]

A extinção da Real Mesa e a reconfiguração da censura em molde tripartido não haveria também de garantir mais espaço a uma maior liberdade de pensamento. Na verdade, continuariam a registar-se censuras, bem como os processos inquisitórios registariam até, na viragem para o período marino, um renovado fôlego, com processos, prisões, exílios. As ideias liberais continuariam sob ampla suspeita e com o novo reinado reforçar-se-ia, em especial, a atenção sobre os que se revelavam de algum modo simpatizantes das correntes maçónicas. José Anastácio da Cunha, por exemplo, viria a ser denunciado à Inquisição e condenado pelo seu envolvimento com círculos difusores das ideias revolucionárias, em particular o famoso círculo de Valência, convicções que veiculava pela poesia que escrevia e pelas traduções que fez, para o português, de autores proibidos[1694]. Outros como Filinto Elísio, Bocage, Morais e Silva, ou Pereira Caldas sofrerão processos inquisitoriais durante o reinado marino, acusados da difusão de ideias liberais e filosóficas[1695].

A garantia formal das liberdades haveria de se quedrar emoldurada apenas com a enunciação das Bases da Constituição, no ano de 1821, ano em que seria extinta, por decreto, a Inquisição. Ainda assim, como analisaremos no início da terceira parte deste livro, a articulação entre as teorias e as práticas não se pautaria por uma garantida sincronia; antes pelo contrário. Também a memória da Inquisição haveria de perdurar cruel e sombria, como nas palavras de Antero, para lá do quadro de Antigo Regime, onde foi protagonista: "A Inquisição pesava sobre as consciências como a abóbada de um cárcere. O espírito público abaixava-se gradualmente

---

[1693] *Ibidem*, p. 433.

[1694] Cf. *O Processo de José Anastácio da Cunha na Inquisição de Coimbra (1778)*, Introd., Transcrição e Notas de João Pedro Ferro, Lisboa: Palas, 1987.

[1695] Cf. J. Medina, *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VI, p. 178, n. 3.

sob a pressão do terror, enquanto vício, cada vez mais requintado, se apossava placidamente do lugar vazio que deixava nas almas, a dignidade, o sentimento moral e a energia da vontade pessoal, esmagados, destruídos pelo medo."[1696]

As considerações em torno do tema da tolerância persistiram também, adaptando-se, após a dobra histórica para o liberalismo, à nova linguagem dos direitos. Encontramos em 1834, da autoria de Joaquim José Varella (1779-1836), o título *Balido das Ovelhas Evorenses Espavoridas*[1697]. Este volume inclui a indicação de que esta é a Parte I, intitulada "Sobre a Tolerancia", de uma obra que continuaria, mas para a qual não obtivemos informação que tivesse tido a publicação de outros volumes[1698]:

> "Escolheremos para a primeira parte a Tolerancia, como a mais importante na consideração Politica e Religiosa, por isso que é um artigo da Lei Fundamental do Reino, e uma verdade ensinada por Jesus Christo; [...]."[1699]

O texto registará concretamente a alusão a um "direito de Tolerância", desde logo no título do cap. I, art. I ("Da liberdade de consciencia no culto interno e direito de Tolerancia."[1700]), confirmando o quadro da novel linguagem da era liberal[1701], e apresentando desde logo a definição do conceito de tolerância conforme é entendido pelo autor:

[1696] A. Quental, *Causas da Decadência...*, *op. cit.*, p. 43.

[1697] J. J. Varella, *Balido das Ovelhas Evorenses Espavoridas Pelo Espantoso Eco do Pastor Estranho, Que Ao Longe Ouviam No Dia 15 Do Mez de Setembro Do Anno de 1833*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1834.

[1698] É o próprio autor a dar nota do seguinte, na última página: "Concluimos a 1.ª parte do nosso Opusculo, em tempo publicamos a 2.ª, se Deus Todo Poderoso nos der melhor saúde." *Ibidem*, p. 45.

[1699] *Ibidem*, p. XXV. O autor dá nota, em rodapé, do art. 145, tít. VIII, §4 da Carta Constitucional, em que é garantido o seguinte: "Ninguem póde ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Pública." *Ibidem*.

[1700] *Ibidem*, p. 1.

[1701] Deixamos ainda a nota de que o tema da tolerância marcará também presença entre nós pela via da tradução, como se comprova pela ed. portuguesa de *Jesus-Christ, Par Sa Tolérance, Modèle Des Législateurs*, A Paris: Chez Cuchet Libraire, 1785. A tradução desta obra francesa traz para primeiro plano o tema da tolerância, dedicando em exclusivo um capítulo ao mesmo: "Esta materia, o espantalho dos fanaticos, escandalo dos ignorantes naõ teria brotado tantas questoens, e tantas difficuldades se elles quizessem entender-se a si mesmos, principalmente quando todos concordaõ, em que se naõ devem tolerar os vicios, nem os erros. [...] As pessoas, como já temos dito, por qualquer opposiçaõ, que tenhaõ á verdade, naõ deixaõ de ser nosso proximo, e o modo de as illuminar, naõ he perseguindo-as, nem vexando-as." *Jesu Christo, Pela Sua Tolerancia, Modelo dos Legisladores.*, Traduzido do Francez., Porto:

> "Nós dizemos Tolerancia em materia Religiosa a permissão, que se concede a cada um homem de gosar dos direitos da sua consciencia, para seguir livremente o que ella com sinceridade lhes inspira, como o mais conveniente e vantajoso para alcançar a Salvação Eterna, não ficando sujeito a pena alguma civil pelas suas opiniões Religiosas, uma vez, que não perturbe a boa ordem e tranquilidade pública e particular."[1702]

O tema da tolerância continuará a marcar presença ao longo de todo o séc. XIX[1703] e no início do séc. XX, merecendo especial atenção algumas incursões de tom eminentemente crítico. Nomeadamente, em *A Liberdade de Consciência Considerada Philosophica, Religiosa e Socialmente* (1878), Luiz Maria da Silva Ramos, questionará com veemência a ideia de tolerância[1704]. João Chagas reforçará o mote da intolerância no início do séc. XX, no quadro do republicanismo[1705].

Na Off. de Bernardo Antonio Farropo, e Companhia, 1790, pp. 214-215. De notar que a obra figura no *Catalogo de Livros Defesos*: "Jesus Christ par sa tolerance modele des Legislateurs. Par. 1785 *in* 12º. = LL. 13 de Novembro de 1804." M. A. S. MARQUES, "A Real Mesa Censória...", *loc. cit.*, p. 159.

[1702] J. J. VARELLA, *Balido das Ovelhas...*, *op. cit.*, p. 1.

[1703] Em especial, na sequência da encíclica *Quanta Cura* de Pio IX e do *Syllabus* (1864), que viriam retomar as questões firmadas na encíclica *Mirari Vos* (1832), de Gregório XVI, e reforçar o combate aos erros apontados em torno das liberdades de consciência e de pensamento. Cf. Fr. B. DOMINGUES, "Liberdade religiosa e direitos humanos segundo João Paulo II", *in* M. H. C. SANTOS (coord.), *Nas Fronteiras...*, *op. cit.*, pp. 70-72.

[1704] Transcrevemos um excerto fundamental para dar conta dessa posição de Silva Ramos: "Jesus Christo affirma categoricamente que só no gremio da sua Igreja póde o homem merecer o destino imortal para que gratuitamente foi creado; a sciencia afirma tambem categoricamente que todas as religiões são boas, e que o homem é livre em escolher a que lhe aprouver. D'aqui a liberdade de consciencia, o indifferentismo religioso, a tolerancia theologica ou dogmatica, arvorada em principio indiscutivel, e proclamada como um elemento civilizador que deve ser professado e garantido pelo *deus* Estado. Está, pois, ferida a lucta entre Deus e a sciencia. Quem erra? Deus ou o homem? Não ha meio termo, pois que o antagonismo não póde ser mais radical. De que lado estará a verdade? [...] o indifferentismo religioso, ou a liberdade de consciencia como a entendem as escolas anti-christãs, é um principio falso em philosophia, contrário á fé, e pernicioso nas consequencias sociaes que d'elle se deduzem." L. M. S. RAMOS, *A Liberdade de Consciência Considerada Philosophica, Religiosa e Socialmente, Conferencia Recitada na Sé Catedral de Coimbra*, Porto-Braga: Livraria Internacional, 1878, pp. 11-12.

[1705] "Reconhecem os senhores que é tempo de pôr termo á tolerancia. Nunca ella devia ter começado! Emquanto o partido republicano se affirmou intolerantemente republicano, foi, se não temido, respeitado e não era então a grande massa social que hoje é. Desde que iniciou a sua politica fraternal e christianissima

7. DA METRÓPOLE UM SOL NOVO: ENTRE A LIBERDADE DOS HOMENS E AS POLÍTICAS DO ESTADO

7.1. Que é o escravo?

> *ESCLAVAGE. La vie des pauvres Esclaves est une longue mort, ou une agonie continuelle.* CHEVALIER D'OLIVEIRA[1706]
>
> *O conceito de escravo, no seu percurso histórico, evolui de coisa para homem, pela metade, a quem é dado, na maior parte das vezes, o inferno neste mundo com promessas de bem-aventuranças na eternidade. Mas a sua simples existência leva a que o medo se aloje na medula da humanidade 'como um cubo de gelo'.* MARIA DO ROSÁRIO PIMENTEL[1707]

A prática da escravatura tem longa duração na linha do tempo. Desde os registos da Antiguidade até à Época Contemporânea a figura do escravo surge como elemento constituinte das sociedades[1708]. Peça fundamental para o reforço económico das comunidades em que se encontra, o escravo tornou-se igualmente veículo de educação e de cultura, bem como companhia próxima, tantas vezes íntima, dos núcleos familiares em que marcou presença. Muitas vezes representando uma grande fatia do conjunto das sociedades que integra, mas não pertencendo a elas, o indivíduo sujeito à escravatura não auferia quaisquer direitos nem vontades, sendo visto como um objeto, uma ferramenta de que o seu senhor dispunha para executar as tarefas que entendia necessárias à sua realização própria. Esta visão amplamente

---

não ha cão gôso do systhema liberal que não venha fazer-lhe á porta as suas necessidades." João Chagas, "2.ª Carta aos Republicanos de Vizeu sobre a Tolerancia", *Cartas Politicas*, n.º 31, 1909, p. 172.

[1706] C. Oliveira, *Mille et Une Observations Sur Divers Sujets De Morale, De Politique, D'Histoire Et De Critique*, Amsterdam, 1741, p. 67.

[1707] M. R. Pimentel, *Chão de Sombras: Estudos sobre Escravatura*, Lisboa: Edições Colibri, 2010, p. 12.

[1708] Cf. J. Walvin, *História da Escravatura*, 2.ª ed., Trad. Jorge Palinhos, Lisboa: Tinta-da-China, 2014. Maria do Rosário Pimentel aponta categoricamente no mesmo sentido: "Tráfico e escravidão, como práticas constantes, atravessaram a História da Humanidade sempre aliadas a razões que as sustentavam sem objecções, variando o seu grau de intensidade ou de sujeição, consoante as épocas e os lugares." M. R. Pimentel, *Viagem ao Fundo das Consciências: A Escravatura na Época Moderna*, Lisboa: Edições Colibri, 1995, p. 17.

utilitarista verifica-se desde a Antiguidade[1709], no entanto, com ela se compagina também alguma reflexão sobre a possível natureza humana do escravo, e a sua aproximação, nesse sentido, a todos os outros homens e mulheres, não nascidos sob idêntica condição, mas dotados do mesmo carácter de humanidade, que em tudo os assemelhava também aos senhores a quem pertenciam.

A prática da escravatura na Antiguidade era dado adquirido[1710]. Por exemplo, aponta-se que a sociedade ateniense fosse aproximadamente na sua metade constituída por escravos[1711]. É largamente conhecido o valor do escravo enquanto objeto nas sociedades antigas, convicção que Aristóteles expôs com clareza: "Assim também, a coisa possuída é um instrumento para viver e a propriedade consiste num conjunto de instrumentos; o escravo é uma espécie de propriedade viva e todo o ajudante é como que o primeiro de todos os instrumentos."[1712] No entanto, há registos de autores que levantam a questão sobre uma certa igualdade entre homens livres e cativos. Eurípides, por exemplo, apontou para uma natureza única que congregaria todos eles, na perceção de que a única diferença que residiria entre escravo e livre consistia apenas no nome[1713]. No final do Império romano do Ocidente a escravatura faria o seu trânsito para a servidão, como nos aponta Maria do Rosário

---

[1709] Apesar da existência de diversos sistemas, como refere Walvin, "o que caracterizava muitas das principais sociedades esclavagistas era a ideia de escravo como mercadoria, como objecto de comércio com valor próprio." J. Walvin, *História da Escravatura*, *op. cit.*, p. 16.

[1710] Para aprofundar o tema, veja-se, *e.g.*, o recente contributo de D. M. Lewis, *Greek Slave Systems in Their Eastern Mediterranean Context, c. 800-146 BC*, Oxford: OUP, 2018.

[1711] Tal como as mulheres ou os estrangeiros, os escravos não pertenciam ao grupo daqueles que recebiam a cidadania grega. Os cidadãos da pólis, aqueles que gozavam de plenos direitos cívicos e políticos e participavam no governo da cidade, eram uma minoria, comparativamente a todos os outros habitantes, e de facto, em plena Época Clássica, cerca de metade da população ateniense era constituída por escravos. Na outra metade contavam-se as mulheres, os jovens ainda não chegados à idade adulta, os estrangeiros, e os cidadãos. Abstemo-nos de ser mais precisos nos números, visto que estes não encontram unanimidade em diversos estudos. Apresentamos, portanto, estes dados em proporção, baseando-nos nas leituras de A. Bonnard, *A Civilização Grega*, *op. cit.*, p. 117; R. Flacelière, *A Vida Quotidiana dos Gregos no Século de Péricles*, Trad. Virgínia Motta, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 63.

[1712] Aristóteles, *Política*, *op. cit.*, p. 59 (1253b, 30-33).

[1713] Cf. Eurípides, *Íon*, 850-856. Para uma ampla e documentada visão sobre o tema da escravatura na Antiguidade, veja-se K. Bradley, P. Cartledge (ed.), *The Cambridge World History of Slavery* – vol. 1: *The Ancient Mediterranean World*, New York: CUP, 2011.

Pimentel, "quando parecia existir uma certa tendência para um movimento de libertação do homem, de transformação gradual do escravo em servo e de reconhecimento da igualdade natural dos homens."[1714]

Mais tarde, com a abertura dos mares ao Novo Mundo registar-se-á um dos mais amplos debates sobre a condição daqueles que se encontram coartados na sua liberdade, ao serviço de outrem. No encontro com gentes e povos distantes e na sequência dos movimentos de captura e escravização espoletados pelos governantes que chegavam do Velho Mundo aos lugares mais remotos da Terra, bem como do intenso tráfico humano que se inaugurou a partir de então no Atlântico[1715], colocou-se com vigor a questão da humanidade daquelas remotas criaturas, que em tudo se assemelhavam a humanos detentores de uma alma, bem como se impôs a questão do direito de conquista e da legitimidade de submissão das mesmas, por via da escravização. Assim nos deu especial testemunho a já anteriormente evocada Escola Ibérica da Paz[1716].

No entanto, apenas com o despertar do pensamento iluminista a questão da escravatura se sobrelevou e deu azo a um movimento não apenas de questionamento, mas de crítica ostensiva e consequente defesa em favor da abolição de um regime considerado injusto, cruel e desumano. Até então a prática da escravatura, tal como nos coloca James Walvin, era como se fosse "um assunto moralmente neutro"[1717], postura largamente documentada pelos seus responsáveis: "Capitães de navios, donos de plantações e funcionários das colónias (muitas vezes homens tementes a

---

[1714] M R. Pimentel, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, p. 17. Assim nos explana mais largamente a especialista: "A servidão assumiu-se nessa altura como uma adaptação da escravatura antiga às exigências da nova moral cristã e às necessidades de uma sociedade privada de meios técnicos, onde o trabalho humano continuava a ser factor fundamental de produção, mas em que o número de escravos, resultante na sua grande maioria das guerras, tinha decrescido devido ao fim das conquistas. Esta diminuição da mão-de-obra, a decadência da agricultura e os pesados impostos que recaíam sobre as terras incultas levaram os proprietários a substituir a produção directa, feita à base de mão-de-obra escrava, pela produção indirecta, através do parcelamento dos latifúndios e da transformação do escravo numa espécie de colono adscrito – '*servi casati*' –, obrigado à exploração agrícola dessas parcelas e ao pagamento de uma renda fixa. Estes indivíduos, se bem que obrigatoriamente presos à terra, gozavam já de certas regalias." *Ibidem*, pp. 17-18.

[1715] Cf. *Ibidem*, pp. 25 ss.

[1716] Veja-se também *idem*, "O discurso dos teojuristas hispânicos", *ibidem*, pp. 134-143.

[1717] J. Walvin, *História da Escravatura*, *op. cit.*, p. 10.

Deus até à ponta dos cabelos) encheram os seus diários de bordo, os seus registos, os seus relatórios com as histórias mais violentas e degradantes do seu contacto com os escravos, sem denotarem a mais pequena dúvida ou hesitação em relação aos seus actos."[1718] Com o pensamento iluminista, colocou-se com renovado vigor a questão da humanidade, de que faziam igualmente parte aqueles que se encontravam subjugados como escravos. Não seriam eles também igualmente homens, e tão dignos de liberdade como todos os outros? "Am I not a man and a brother?" – lê-se no medalhão criado em 1787, na fábrica de cerâmica de Josiah Wedgwood, adotado como símbolo da Sociedade para a Emancipação dos Escravos e elemento iconográfico de grande difusão entre a sociedade da época[1719]. A conjugar com a empenhada tarefa iluminista de questionar, o mais aprofundadamente possível, em que consistia o homem, afirmava-se assim também a enorme tarefa de saber qual a natureza do escravo, para se chegar à conclusão de que um e outro seriam uma e a mesma humanidade, com igual dignidade. Assistia-se a uma mais evidente consciência da desfaçatez de tal prática. Destacamos o entendimento de Maria do Rosário Pimentel sobre esta importante viragem no plano das ideias:

> "E, sob a fermentação das ideias, foi ganhando vulto a contestação de tão enraizado costume, provocando a reorganização das justificações escravistas. A origem, a fundamentação e a prática e a prática de tal instituição passaram a ser

---

[1718] *Ibidem*. Também Maria do Rosário Pimentel nos atesta do seguinte modo aquela "moral neutra" que prevalecera até então: "Até meados da segunda década do século XVIII, tráfico e escravidão eram realidades bem aceites, apenas importunadas por críticas pontuais que pretendiam pôr em causa um ou outro aspecto desta prática, mas nunca a instituição que a jurisprudência sancionava. [...] Além disso, numa época em que se vivia sob a ameaça dos castigos corporais, se punia com a morte o furto e o adultério, em que o fanatismo religioso e político alimentava fogueiras e por todo o lado se erguiam cadafalsos, por que razão haveria a opinião pública de se preocupar com a escravidão que, na altura, nem chegava a ser repreensível? E por que se havia de impressionar com a comercialização do homem negro, se nessa mesma época o branco podia cair em sorte idêntica? Recorde-se o anúncio afixado na América dois anos antes da declaração de independência dos Estados Unidos: '*oferecemos 50 alemães que acabam de chegar...*'." M. R. Pimentel, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, p. 133.

[1719] Cf. The Wedgwood Museum: http://wedgwoodmuseum.org.uk/collections/search-the-collection/object/intaglio-mould-depicting-a-kneeling-slave-and-the-legend-am-i-not-a-man-and-a-brother; Birmingham Museum of Art: https://www.artsbma.org/am-i-not-a-man-and-a-brother-medallion/. Veja-se também a referência a esta peça emblemática da época em *La Révolution Française et l'Europe: 1789-1799 – XX*e *Exposition du Conseil de l'Europe* – vol. III: *La Révolution Créatrice*, Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1989, p. 671.

> discutidas, pondo-se em dúvida a sua licitude moral. A escravatura – defendida com base no direito de conquista, nas necessidades da colonização, nas vantagens do comércio, no costume estabelecido ou, simplesmente no processo de evangelização dos gentios – não podia ser justificada nem por ditames da Natureza, nem por imperativos da razão, nem por princípios religiosos."[1720]

O denominado movimento abolicionista floresceu em especial durante o séc. XVIII. De uma sociedade fortemente alicerçada no espírito esclavagista[1721] passava-se agora com vigor à defesa do abolicionismo, sendo que diversos grupos se organizaram para debater a questão, assistia-se à fundação de instituições que militavam no mesmo sentido, e a literatura e as artes iam registando idêntico sentimento[1722].

Em Portugal, por meados do séc. XVIII assistir-se-ia igualmente a uma alteração expressiva ao modo como era encarada a escravatura. Desde a época da ex-

---

[1720] M. R. Pimentel, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, p. 134.

[1721] Em publicação recente, Margarida Seixas propôs a seguinte definição para *esclavagismo*: "De forma sumária, pode caracterizar-se o esclavagismo (termo maioritariamente usado em Portugal) ou escravismo (mais comum no Brasil) como a defesa mais ou menos velada da escravidão (ou seja, do estado ou da situação tendencialmente perpétua e hereditária, de uma pessoa sobre a qual se exercem os poderes da propriedade ou de uma pessoa objeto de propriedade) e como o sistema socioeconómico assente na escravatura (que recorre ao trabalho de indivíduos escravizados enquanto modo de produção, não necessariamente único ou predominante, ou forma – económica, social, jurídica, espiritual – de aproveitamento do trabalho escravo), aceites ou toleradas pelo ordenamento jurídico." Margarida Seixas, "Antiesclavagismo", *in* J. E. Franco (dir.), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 588.

[1722] Cf. M. R. Pimentel, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, pp. 143 ss.; *idem*, "A escravatura na perspectiva do jusnaturalismo", *Cultura: História e Filosofia*, vol. 2, 1983, p. 329. O movimento abolicionista verificou especial desenvoltura entre ingleses e americanos, muito pela forte militância de grupos religiosos, destacando-se em especial neste quadro os *quakers*, a quem, como aponta Pimentel, "cabe a prerrogativa de terem posto em curso a realização das ideias abolicionistas." Também entre Franceses o movimento teve início, ainda que comprometido por particular contexto, como nos indica a mesma estudiosa, com relação à criação da *Societé des Amis des Noirs*: "A associação francesa não pecava unicamente pela circunstância de estar ligada à sua congénere francesa. O facto dos (*sic*) sócios dependerem de grandes quotizações e de uma selecção criteriosa, que dava a preferência aos mais influentes, transformou-a numa organização fechada, elitista e dominada pelo conservadorismo. Muitos dos seus membros, ao mesmo tempo que viam a escravidão como uma violação dos direitos humanos e, nesse sentido, opunham-se frontalmente à escravização, eram igualmente influenciados pelos interesses económicos, que não os aconselhavam a pôr em causa a ordem hierárquica estabelecida; este facto não lhes permitiu ultrapassar a simples contestação ditada por um Humanismo reformador." *Idem*, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, pp. 154-155.

pansão a presença de escravos, em especial dos negros, era manifesta quer na metrópole, quer nos territórios ultramarinos[1723], situação que se manteve até nomeadamente à década de 60 de Setecentos, aquando das medidas pombalinas para a abolição do tráfico de escravos em Portugal continental, como veremos. As políticas e as mentalidades refletiram em grande medida ao longo de séculos essa consciência conivente com o modelo escravista, no entanto, em sintonia com a filosofia das Luzes também em território nacional se começava a fazer notar o espírito antiesclavagista[1724]. Num escrito de Joaquim Veríssimo dos Santos, "A Liberdade dos Filhos dos Escravos...", suprimido pela Real Mesa Censória a 15 de setembro de 1770, esse sentimento reprovador em torno da prática da escravatura é evidente:

> "Todos os homens estão obrigados a fortificar mais e mais o amor dos seus similhantes; esta he a vontade do Nosso creador, e que seria do homem sem esta base do seu sistema! ora, como as sociedades nas suas leis naõ tendem a outro fim mais do que afirmar o mutuo amor dos homens, procurando deste modo a felicidade dos seus individuos daqui vem que para o homem he hũa gloriosa sujeiçaõ nascer obrigado às Leis da Sociedade. Porem na escravidaõ que felicidade tem o homem? que Leis são essas que vaõ direitamente a constituir a sua felicidade que desde o seu nascimento se acha a ellas sujeito? Se o homem nasce sujeito às Leis da Sociedade, é porque ellas são as mesmas da Natureza, e vão todas a procurar a sua felicidade; pello contrario não nasce o homem sujeito as Leis da escravidaõ, por que elas são contrarias a Lei da Natureza."[1725]

Não que tivesse havido desde logo uma total abertura à abolição da escravatura dentro de fronteiras, mas vozes iam surgindo que testemunhavam um entendimento negativo em torno da instituição, ou propondo a abolição do tráfico, ou

---

[1723] Cf. *Ibidem*, pp. 25-60.

[1724] Margarida Seixas aponta para os antecedentes da crítica à escravatura em Portugal localizáveis desde a época moderna, no quadro da expansão quatrocentista, mas assinala a clara e ampla recusa da escravidão a partir do séc. XVIII. Margarida Seixas, "Antiesclavagismo", *in* J. E. Franco (dir.), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 588.

[1725] ANTT, Real Mesa Censória, cx. 283, n.º 1463, fls. 18v-19v. Sobre este manuscrito, cf. M. R. Pimentel, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, p. 221.

recusando alguns modos de escravidão, ou, em modo mais radical, considerando-a desadequada em toda a sua amplitude[1726].

7.2. Uma pioneira lei para a liberdade dos índios

> *Um povo subjugado é sempre um povo; o direito de conquista é menos forte que o direito de humanidade. O que se chama conquista torna-se o cúmulo da tirania e a execração do género humano, a menos que o conquistador não tenha feito a sua conquista por uma guerra justa e não tenha feito feliz o povo conquistado dando-lhe boas leis. Não é, pois, lícito aos lacedemónios tratar com tanta indignidade os hilotas, que são homens como êles.* [...] *Um povo é membro do género humano, que é a sociedade geral, como uma família é membro duma certa nação. Cada um deve infinitamente mais ao género humano que é a grande pátria, do que à pátria particular em que nasceu; é, portanto, muitíssimo mais prejudicial ofender a justiça de povo para povo do que ofendê-la, numa nação, de família para família. Renunciar a êste sentimento não é sòmente deixar a civilização e cair na barbaria: é a cegueira mais contra a natureza, própria de bandidos e de selvagens; é deixar de ser homem, é tornar-se antropófago.* FÉNELON[1727]

> *O branco, o pardo e o negro são três cores/ muito comuns no Império Brasileiro./ Sejamos irmãos.* PE. CORREIA DE ALMEIDA[1728]

Se a escravatura dos negros prevalecia nas sociedades da época e a sua crítica só durante o séc. XVIII ganhou mais vigor, a escravatura indígena já vinha sendo colocada em questão de forma terminante desde a Época Moderna. Uma vez mais o Pe. António Vieira tinha surgido como um dos mais acérrimos defensores dos índios, postulando a não sujeição dos mesmos ao estado de cativeiro e lutando pela liber-

---

[1726] Margarida Seixas, "Antiesclavagismo", *in* J. E. Franco (dir.), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 588 ss.

[1727] Fénelon, "Sócrates e Alcibíades", *Diálogos dos Mortos*, [Trad. Agostinho da Silva], Lisboa: s.n., 1942, pp. 14-15.

[1728] *Apud* A. Margarido, "Les Afro-Américains et les Africains dans les poésies de langue portugaise (XVIII[e]-XIX[e] siècles)", Sept. *Arquivos do Centro Cultural Português*, XIV, Paris: FCG, 1979, p. 334.

dade daqueles povos que tantas vezes, em consequência das conquistas ultramarinas, se viam subjugados aos senhores do Velho Mundo, ainda que dispusessem de autonomia, identidade e governo próprios. Outros como Vieira, os protagonistas do pensamento jusfilosófico-teológico ibérico dos sécs. XVI e XVII, contribuíram em grande medida para que o índio, no enquadramento político da época, fosse resguardado da condição escrava, e fosse entendido como habitante natural das regiões ultramarinas sob influência das coroas europeias.

A defesa da liberdade indígena pelos valores do humanismo iluminista, em concertação estreita com os interesses político-económicos dos poderes metropolitanos, levaria à inclusão social do índio no quadro de governação e estruturação dos impérios, no entanto, em grande medida, num sentido mais próximo da teoria do que da garantia das práticas[1729].

A dignidade indígena, ainda que associada ao estado selvagem e com as suas características próprias distantes dos moldes da civilização, não deixava de notar a dimensão humana dos seus membros. O *bom selvagem* evocado pelos discursos iluministas, de que Rousseau foi ampla referência, aproximava a natureza do índio à natureza do indivíduo civilizado, confirmando-lhes uma mesma humanidade apesar das diferenças culturais. A liberdade do índio tornou-se postulado fundamental no discurso das políticas expansionistas e imperiais e um ponto-chave também para a justificação daquela dignidade.

Desde a chegada das potências ibéricas ao continente sul-americano que a preocupação para com a liberdade indígena havia sido colocada[1730]. Será, no entanto,

---

[1729] Em publicação recente, Damien Tricoire editou um conjunto de estudos que exploram os caminhos da Ilustração para uma reinventada forma de colonialismo. *Enlightened Colonialism* visa analisar e dar a conhecer as políticas coloniais havidas durante a época dos *iluminismos* como direcionadas para um continuado controlo político-governativo das metrópoles sobre os seus territórios ultramarinos: "The book does not ask whether imperial agents were truly committed to progress and humanitarian ideals – which would be a somewhat naive question – but whether they used the Enlightenment's historical narratives in order to make claims about the right colonial policy and to plead for colonial reforms and expansion projects." D. Tricoire (ed.), *Enlightened Colonialism: Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*, Cham: Palgrave Macmillan/ Springer, 2017, p. 6. No mesmo volume, sobre o caso português, ter em conta o contributo de M. R. C. Almeida, "Portuguese Indigenous Policy and Indigenous Politics in the Age of Enlightenment: Assimilationist Ideals and the Preservation of Native Identities", *in* ibidem, pp. 73-92.

[1730] Cf., *e.g.*, N. S. Gonçalves, "Os Jesuítas e a defesa da liberdade dos índios na segunda metade do século XVI", Sept. *De Cabral a Pedro I*, [Porto]: Universidade Portucalense Infante D. Hen-

durante o séc. XVIII que em Portugal o assunto chegará a um momento fundamental, com terminante implementação jurídico-administrativa e fortes repercussões sócio-económicas e político-governativas: a lei de 6 de junho de 1755 assinalará um ponto de chegada no sentido dessa liberdade, ao mesmo tempo que poderá ser apontada também como o ponto de partida para um caminho sem volta na afirmação da igualdade entre os homens e os povos na Época Contemporânea, entre os territórios ultramarinos e a metrópole, apesar de o intuito da sua promulgação não deixar de ter em vista objetivos incontestavelmente político-económicos[1731].

Pelo caminho, em "percurso longo e sinuoso"[1732], contaram-se diversos diplomas régios e medidas que visavam o fim da comercialização e da escravização dos índios. Destaca-se, desde logo, a primeira medida nesse sentido, da iniciativa de D. Sebastião, a 20 de março de 1570, mas complementada imediatamente por outras, como a provisão de 20 de novembro de 1575, que aceitaria de novo a escravização, mas não permitia a exploração dos índios pelos colonos por mais de um mês seguido, ou a lei de 22 de agosto de 1587, que proibia os colonos de escravizar os índios, a não ser que por livre vontade destes[1733]. Tornar-se-á também fundamental

---

rique, 2001, pp. 69-77. A par dessa apologia da liberdade e da defesa do índio, verificava-se também, desde o início da ocupação, todo o interesse da parte das potências ocidentais em usufruir económica e politicamente destes povos e de seus territórios, tendo encontrado no Brasil condições favoráveis a tais intuitos, como nos elucida, nomeadamente, Maria do Rosário Pimentel: "Os indígenas viviam em estado nómada ou seminómada, sem qualquer organização política definida, o que facilitou a apropriação daquelas regiões. O estado civilizacional era de tal modo rudimentar, que a simples feitoria comercial, possível em África, se tornava impraticável no Brasil. Todavia, o carácter mercantil dos empreendimentos não se perdeu e o colono soube aliar, à natureza do clima e do solo brasileiro, a produção de géneros de grande valor comercial e a facilidade de recrutamento de mão-de-obra barata entre as raças que dominava." M. R. Pimentel, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, p. 101.

[1731] Cf. F. J. C. Falcon, C. Rodrigues (org.), *A Época Pombalina no Mundo Luso-Brasileiro*, FGV, 2015; P. M. Sampaio, *Espelhos Partidos: Etnia, Legislação e Desigualdade na Colónia*, Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2012.

[1732] M. R. Pimentel, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, p. 110. Este percurso legislativo de avanços e recuos na defesa da liberdade indígena é igualmente rastreado, com a indicação das suas fontes, em introdução recente à transcrição da lei de 6 de junho de 1755, por P. Assunção, "A liberdade indígena para a utilidade espiritual e temporal: Lei de 6 de junho de 1755 (Liberdade dos Índios do Grão-Pará e Maranhão)", *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 104-114.

[1733] M. R. Pimentel, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, pp. 110-111.

o alvará de Filipe III, de 30 de julho de 1609, que delega nos Jesuítas a proteção dos índios, perante os abusos constantes dos colonos, bem como promulga, uma vez mais, o fim do cativeiro indígena, apesar de ficarem agora os aborígenes sob tutela dos padres da Companhia. O conteúdo deste mesmo alvará acabaria, no entanto, por ser complementado pelo alvará de 10 de setembro de 1611, "segundo o qual passariam a ser escravizados todos os índios que saíssem cativos de guerra considerada justa e ainda aqueles que, estando em cativeiro para servirem de alimentação a outros gentios, fossem comprados. Legislou também sobre a eleição de pessoas seculares para capitães das aldeias, autorizando-as a penetrar nos sertões e persuadir os gentios a descerem às aldeias."[1734] A 22 de abril de 1639 viria à luz nova diretriz em favor da liberdade indígena, agora pelo breve *Commissum Nobis* de Urbano VIII, a que se seguiria no imediato a sua suspensão, a 22 de junho de 1640, pela forte oposição manifestada desde logo pelos colonos, apesar de a Coroa continuar a manter apoio à ação jesuíta[1735]. Nova revogação da liberdade geral por provisão de 17 de outubro de 1653, mas a que se seguiu uma junta convocada por D. João VI, onde participou o Pe. António Vieira, e onde se debateu a questão da liberdade indígena, de que resultou a provisão de 9 de abril de 1655, com as seguintes resoluções: "Insistia-se na liberdade de todos os índios mas, a semelhança dos regulamentos anteriores, admitiam-se certas excepções, a saber: quando fossem tomados em guerra justa movida pelos portugueses, nas circunstâncias que a mesma lei determinava; quando impedissem a pregação do Evangelho; quando estivessem presos à corda para serem comidos ou quando fossem vendidos por outros índios que os tivessem tomado em guerra justa."[1736] Novo reforço da liberdade dos índios, pela mão de D. Pedro II, ainda regente, com a lei de 1 de abril de 1680; novo recuo, já como rei, com a lei de 28 de abril de 1688, e o regresso à repressão da escravização pelos alvarás de 6 e 17 de janeiro de 1691. Estes avanços e recuos eram constantes, como já assinalou a especialista Maria do Rosário Pimentel: "O mal era profundo,

---

[1734] *Ibidem*, p. 111. "Descimento" ou "descida" eram os termos aplicados a este procedimento de "deslocação das populações indígenas das suas terras tradicionais para os aldeamentos ou povoações portuguesas. Entendia-se que as aldeias eram o primeiro passo para a ocupação do território e o seu desenvolvimento económico, estando previstas remunerações para os índios com modos específicos de pagamento pelo tempo de serviço." P. Assunção, "A liberdade indígena...", *loc cit.*, p. 105.

[1735] M. R. Pimentel, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, p. 112.

[1736] *Ibidem*, p. 113.

a necessidade cada vez mais premente e os atropelos às leis uma constante. As determinações legais vacilavam entre os imperativos morais e as evidências. A própria Junta das Missões deixava-se arrastar pelo jogo de interesses, chegando a passar licenças que permitiam a escravização dos índios. O Conselho Ultramarino viu-se na contingência de ordenar a anulação dessas licenças e mandar libertar os cativos. Foi o caso da resolução de 13 de julho de 1748, que confirmava uma destas ordens."[1737]

Ainda que não poucos tivessem sido aqueles que defenderam continuamente, apesar de tudo, a liberdade dos índios, a tensão constante verificada entre as pretensões dos colonos, por um lado, e as pretensões da Coroa em sintonia com a ação jesuíta por outro, fizeram dos povos indígenas sob estes domínios um verdadeiro joguete de interesses, quer fossem eles económicos, político-governativos, ou mesmo religiosos[1738].

Será durante o reinado de D. José I e a governação de Sebastião José de Carvalho e Melo que a questão indígena merecerá renovada atenção, em especial desde logo no ano em que se dá o terremoto de Lisboa; meses antes do fenomenal sismo que irá abalar a face da Metrópole, a lei de 6 de junho de 1755 constituirá igualmente um estremecimento forte para as políticas ultramarinas concernentes à liberdade dos homens e dos povos, apresentando-se como um marco fundamental no amplo quadro reformista josefino-pombalino.

Na sequência do Tratado de Madrid, em 1750, que "substituindo o remoto Acordo de Tordesilhas, pretendeu fixar os limites territoriais do Brasil e da América espanhola, em particular, nas duas zonas onde estes eram mais definidos: a do

---

[1737] *Ibidem*.

[1738] Ângela Domingues deixa-nos patentes "os jogos de poder e influência" em excerto-síntese sobre a problemática: "Tendo em vista a observância das leis da liberdade e da escravidão dos índios decretadas a partir do reinado de D. Sebastião, o governo central derrogava velhos decretos e promulgava outros com uma rapidez vertiginosa. Estas leis deviam abranger todos os índios brasileiros ou aplicar-se somente ao Estado do Maranhão. Sucediam-se, favorecendo ora missionários ora colonos com o poder para administrar os ameríndios. A legislação emitida pelo reino e, logo, as opções da política colonial tomadas pelo poder central, não eram, em alguns casos, decisões 'puras' pensadas pelo governo de Lisboa sobre o destino da colónia ou, neste caso específico, dos ameríndios; expressavam também o peso ou a predominância que um determinado grupo tinha num momento específico em Portugal; reflectiam as alianças e os contactos que esse grupo detinha junto do monarca ou de um indivíduo, uma família ou uma instituição; eram determinadas por jogos de poder e de influência." Â. Domingues, *Quando os Índios Eram Vassalos: Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*, Apresentação de Joaquim Romero Magalhães, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 35.

rio Amazonas e a do rio da Prata"[1739], a governação portuguesa foi manifestando as suas posições quanto ao referido acordo. O futuro Marquês de Pombal seria um dos que encarna a problemática em causa: "Sebastião José de Carvalho e Melo tinha uma posição 'ambivalente' em relação ao Tratado de Madrid: por um lado, sabia que se devia dar início à sua execução, pois assim estava estipulado; por outro, reputava-o de prejudicial aos interesses portugueses, pois achava que 'sete miseráveis aldeias de índios' não valiam o entreposto comercial que era a Colónia do Sacramento."[1740] Carvalho e Melo, apoiado por muitos jesuítas, no início da sua governação, e favorável às suas missões, passa a receber com frequência informações da colónia, desde o Sul por Gomes Freire de Andrade (governador do Rio de Janeiro e comandante das forças portuguesas dos Sete Povos), e desde o Norte pelo seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (governador do Grão-Pará e Maranhão), ambos registando o quadro negativo da atuação jesuítica nos domínios brasílicos[1741]. A Companhia Geral do Comércio, instituída a 7 de agosto de 1755, viria desde logo a provocar violenta repressão a inacianos e outros, pela oposição imediata perante o estabelecimento daquela Companhia[1742].

A par do desenvolvimento das políticas económicas e administrativas, surgia a lei de 6 de junho de 1755, que firmava *de lege* a liberdade dos índios de Grão-Pará

[1739] Nuno Gonçalo Monteiro, "A Monarquia Barroca (1668-1750)", *in* R. Ramos (coord.), *História de Portugal*, *op. cit.*, pp. 355-356. Nesta divisão geral configuravam-se atribuições excecionais de um lado e do outro destas fronteiras, que se revelariam de enorme importância: "Para além de alguns espaços na floresta amazónica, Portugal cedia no Sul a Colónia do Sacramento, mas, em compensação, recebia o território da chamada região Região dos Sete Povos dos índios do Uruguai, dirigidos pelos jesuítas espanhóis. Alvo de recorrentes críticas, a par de um impulso importante de levantamento topográfico do território, o Tratado de Madrid e a sua aplicação constituíram um dos mais relevantes legados joaninos que iriam pesar sobre o reinado seguinte." *Ibidem*, p. 356.

[1740] *Ibidem*, pp. 360-361. Para este período e conjuntura, veja-se também Kenneth Maxwell, "Iluminismo e Despotismo", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa* – vol. XIII: *O Império Luso-Brasileiro: 1750-1822*, Lisboa: Editorial Estampa, 1986, pp. 335-342.

[1741] Cf. Nuno Gonçalo Monteiro, "A Monarquia Barroca (1668-1750)", *in* R. Ramos (coord.), *História de Portugal*, *op. cit.*, pp. 361. Para Nuno Gonçalo Monteiro, esta corrente informativa desfavorável aos padres da Companhia, que partia do Brasil e chegava a Carvalho e Melo, na Metrópole, foi influência determinante para as futuras políticas antijesuíticas: "O que favoreceu a espectacular inversão da posição de Sebastião José, fazendo-o passar de patrocinado pelos Jesuítas a campeão europeu da luta pela extinção da companhia, foram as informações que foi recebendo da América." *Ibidem*, p. 361.

[1742] *Ibidem*.

e Maranhão, alargada depois, pela lei de 8 de maio de 1758, a todo o território do Brasil. Na verdade, esta medida sustentaria também fortes interesses nas políticas de Carvalho e Melo: "A ideia de fomentar a prosperidade dos territórios coloniais norteava-lhe a acção. Todavia, só se tornava possível mediante a proclamação definitiva e incondicional da liberdade do índio e a procura de soluções alternativas que impedissem a ruína do estado e dos colonos."[1743] Não deixaria, no entanto, de ser um ponto de chegada de uma bateria de medidas régias anteriores que há cerca de dois séculos se sucediam, revogavam, reabilitavam, em labirínticos avanços e recuos. Na verdade, a própria lei de 6 de junho será instituída sobre este legado jurídico, reabilitando várias das diretrizes emanadas dos anteriores reinados[1744], sendo transcritas no articulado josefino algumas das leis anteriores, desde a de D. Sebastião, de 1570, bem como evocados excertos de outras, que servirão de base à nova lei de 1755, a qual unirá num mesmo documento a tessitura legislativa anterior, tornando-se um marco fundamental para a defesa formal da liberdade indígena. Assim, no articulado de 1755, D. José evoca desde logo nas primeiras linhas o "bem comum dos meus vassalos"[1745] e apresenta a situação precária dos indígenas sob o modelo de

---

[1743] M. R. Pimentel, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, p. 114. Nas *Instruções Régias* (31 de maio de 1751), dirigidas a Francisco Xavier de Mendonça Furtado, já se regista a necessidade de concessão da liberdade aos índios, para o desenvolvimento económico: "Nos tópicos dessas Instruções, era notória a vontade de contrapor à política vigente de desenvolvimento económico do Brasil, através da escravização do índio ou da sua sujeição nos aldeamentos tutelados pelos missionários jesuítas, uma outra obra política baseada na liberdade do selvícola, na remuneração do seu trabalho e no estímulo à sua integração nas povoações rurais ou urbanas." *Ibidem*, pp. 114-115. As *Instruções* encontram transcrição em letra de forma (a partir do exemplar BNP, cód. 11259/5 [microfilme: F. 4829]) em M. C. Mendonça, *A Amazônia na Era Pombalina* - vol. 1: *Correspondência Inédita do Governador e Capitão-General do Estado do Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963, pp. 67-80.

[1744] Beatriz Perrone-Moisés apelida a lei de 6 de junho de 1755, em conjunto com as anteriores leis de 1609 e 1680, de "grandes leis de liberdade". B. Perrone-Moisés, "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVII a XVIII), *in* M. C. Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, pp. 115-132.

[1745] Seguimos a recente transcrição apresentada na coleção *OPCP*, não descurando, no entanto, a consulta do original em ANTT, Leis e Ordenações, Leis, mç. 4, n.º 156. Para o passo citado: *Lei de 6 de Junho de 1755 (Liberdade dos Índios do Grão-Pará e Maranhão)*, *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), p. 401. Veja-se também a publicação coeva da lei em *Collecçaõ das Leis...*, *op. cit.*, t. I.

governação que os fazia descer dos sertões para as aldeias, onde acabavam por não se adaptar a tais condições, vindo muitos deles a morrer, em vez de serem devidamente instruídos no Evangelho nos lugares silvícolas em que habitavam, para não serem subjugados naquelas condições que lhes eram adversas. Neste sentido, a lei josefina, fazendo voz das referidas disposições régias anteriores, firma o seguinte:

> "E porque o tempo foi cada dia fazendo mais notórias e mais demonstrativas as justíssimas causas em que se estabeleceu esta lei para restituir aos índios a sua antiga e natural liberdade, fechando a porta às impiedades e às malícias com que, debaixo do pretexto dos casos em que, antes e depois dela, se permitiu o cativeiro, se faziam escravos os referidos índios, sem mais razão que a cobiça e a força dos que os cativavam, e a rusticidade e fraqueza dos chamados cativos, sou servido, com o parecer das mesmas pessoas e ministros, derrogar e anular, como por esta derrogo e anulo, todas as leis, regimentos, resoluções e ordens que desde o descobrimento das sobreditas capitanias do Grão-Pará e Maranhão até ao presente dia permitiram, ainda em certos casos particulares a escravidão dos referidos índios, e no mais em que a esta lei forem contrárias para nesta parte somente ficarem derrogadas, e caçadas, como se da substância de cada uma delas fizesse aqui expressa e especial menção, sem embargo da ordenação do Livro Segundo, título quarenta e quatro, em contrário, renovando, e excitando a inteira e inviolável observância da sobredita lei acima trasladada, e isto com as ampliações, declarações e restrições que ao diante se seguem.
> Por obviar mais eficazmente às calamidades que se têm seguido da escravidão, e por cortar de uma vez todas as raízes e aparências dela, ordeno que nos índios que ao tempo da publicação desta se acharem dados por repartição, ou ainda por administração, se observem as disposições do Alvará de dez de novembro de mil seiscentos e quarenta e sete [...]."[1746]

Ficavam assim os índios livres de qualquer sujeição, de então em diante, equiparando-se em todas as condições aos habitantes da metrópole:

> "Declarando-se, por editais postos nos lugares públicos às cidades de Belém do Grão-Pará e de São Luís do Maranhão, que os sobreditos índios, como livres e isentos de toda a escravidão, podem dispor das suas pessoas e bens como

[1746] *Lei de 6 de Junho de 1755...*, *loc. cit.*, p. 405.

melhor lhes parecer, sem outra sujeição temporal que não seja a que devem ter às minhas leis, para à sombra delas viverem na paz e união cristã, e na sociedade civil, em que mediante a divina graça procuro manter os povos que Deus me confiou, nos quais ficarão incorporados os referidos índios, sem distinção ou exceção alguma para gozarem de todas as honras, privilégios e liberdades de que os meus vassalos gozam atualmente conforme as suas respetivas graduações e cabedais.

O que tudo se estenderá também aos índios que estiverem possuídos como escravos, observando-se a respeito deles inviolavelmente o parágrafo nove da Lei de dez de setembro de mil e seiscentos e onze [...].”[1747]

O estabelecimento desta legislação acontecia sob o primado do Direito Natural, que foi ponto de ordem no quadro das políticas reformistas josefinas-pombalinas, não apenas no plano formal e oficial; também no foro privado os intentos jusnaturalistas não se quedavam esquecidos. Prova disso é a correspondência entre Sebastião José e o seu irmão Francisco Xavier, nomeadamente entre 1752 e 1756. Nestas fontes epistolares, surpreende-se o futuro Marquês de Pombal, por exemplo, nas seguintes considerações:

> “Havendo Deos criado o homem livre por sua natureza, e tendo por isso esta liberdade a seo favor a presunção de Direito Natural e Divino, e não podendo alguem obrar contra a presunção de todos aquelles trez direitos sem plenissima prova: basta que os Índios digam que são livres para ninguem obter que elles se julguem por escravos, sem mostrar esta escravidão por modo concludente e superior a toda controvérsia.”[1748]

De acordo com Paulo de Assunção, a lei de 6 de junho de 1755 “foi um passo importante no processo de integração dos diferentes grupos indígenas na sociedade colonial.”[1749] Ângela Domingues destaca-nos também a relevância desta lei, não apenas enquanto medida que reflete a “vontade expressa dos poderes centrais em tornar os indígenas em cidadãos de pleno direito, em tudo semelhantes aos lu-

---

[1747] *Ibidem*, pp. 406-407.

[1748] *Apud* J. A. Fonseca, “Amazónia Pombalina: Cartas secretas de Sebastião José a Francisco Xavier – Uma visão global”, *in* M. R. Pimentel (coord.), *Portugal e Brasil...*, *op. cit.*, p. 220.

[1749] P. Assunção, “A liberdade indígena...”, *loc. cit*, p. 113.

so-brasileiros"[1750], mas na perspetiva crítica que destaca a necessidade de aculturação ameríndia: "Esta premissa afigura-se complexa, porque há a considerar que, no discurso colonial, a transformação dos ameríndios em vassalos do monarca formaliza-se em duas vertentes: por um lado, nas medidas legislativas que promoviam o índio a pessoa livre, tendendo a equipará-lo a qualquer vassalo luso-brasileiro; e, por outro, nas medidas civilizacionais e educativas, que visavam transformá-lo em verdadeiro vassalo luso-brasileiro."[1751] Nesse sentido, assim regista Ângela Domingues: "A lei da liberdade dos ameríndios encontra-se enquadrada por outras medidas legislativas, que acabariam, em última instância, por concorrer para um único objectivo: o índio, para além de ser um homem livre, devia ser, *fundamentalmente*, um vassalo do soberano português."[1752] João Abel da Fonseca aproximará ainda, sem rebuços, a caracterização tipológica desta legislação ao que "se poderia designar, nos nossos dias, por proteção das minorias, em alguns dos seus direitos mais elementares."[1753]

Não obstante, o igualitarismo iluminista não o será verdadeiramente num sentido efetivo. A sua defesa assiste-se num plano ideal, mas não se reflete no imediato em práticas efetivas.

Entre nós, como temos visto, Ribeiro Sanches foi um dos autores que apontou para a necessidade de igualdade entre os homens. Também nas suas *Considerações sobre o Governo do Brasil* (1777) teceu algumas observações que curiosamente subtitula de "Sonhos de um Delirante no Bem da Pátria" e que referem o seguinte, ainda que sob o ponto de vista utilitarista de exploração das colónias e debaixo de forte alçada régia:

[1750] Â. Domingues, *Quando os Índios...*, *op. cit.*, p. 38.

[1751] *Ibidem*.

[1752] *Ibidem*. Destaque no original. De acordo com a especialista, a promoção do índio a vassalo luso-brasileiro assentou em três leis fundamentais emanadas pela Coroa: 1) o *Alvará estipulando que os vassalos casados com índios não sofrerão de infâmia mas se farão dignos da atenção real e serão preferidos nas terras em que se estabelecerem para ocupações e postos; e os seus filhos e descendentes serão hábeis para quaisquer postos* (BNP, Res. 3610 V, de 4 de abril de 1755); 2) a carta régia de 6 de junho de 1755; 3) o *Alvará estabelecendo a inviolável observância da lei de 12 de Setembro de 1653, estabelecendo que os índios do Pará e Maranhão sejam governados no temporal por governadores e principais e justiças seculares com inibição das administrações regulares.* (Alvará de 7 de junho de 1755, in *Collecçaõ das Leis...*, *op. cit.*, t. I). Cf. Â. Domingues, *Quando os Índios...*, *op. cit.*, pp. 38-39.

[1753] J. A. Fonseca, "Legislação Pombalina vária...", *loc. cit.*, p. 412.

"O primeiro intento nesta Reforma no Brasil havia de consistir que todos os seus *Habitantes Nativos Tapuya, Cristãos ou Gentios já sujeitos ao Império*, Portugueses Nativos ou Reinicolas, Nobres ou Plebeus, Negros e Negras fossem todos de Igual conhecidos e tidos pelos Estados Súbditos livres com propriedade do seu bem móvel ou imóvel.

2. Que toda a *distinção, honra, autoridade* não seria conhecida nem pelo nascimento do Pai nem da Mãe.

3. Que toda a *distinção, honra e autoridade* naquele domínio sairia do Poder e Jurisdição Real, que existiria nos empregados no seu serviço; tanto Civil, Económico, Militar e Legislativo, como Eclesiástico."[1754]

Apesar de D. José ter assinado a lei de liberdade dos índios a 6 de junho de 1755, a mesma viria somente a ser dada à luz pública dois anos depois, em 1757: receavam-se as reações dos colonos e dos missionários e a subida da instabilidade do ambiente nos territórios brasílicos[1755]. Ainda que a liberdade indígena viesse a ser continuamente apregoada, quer pelo poder régio, quer pelo poder papal, de acordo com as leis do reino e de Deus, a verdade é que continuaria refém de outras variáveis, como por exemplo as medidas civilizacionais que o Diretório viria a introduzir ainda nesse mesmo ano de 1757, e apesar do alargamento dessa liberdade a todo o território brasílico, pelo relevante Alvará de 8 de maio de 1758[1756]. O índio brasileiro continuaria refém dos interesses coloniais e metropolitanos. Assim nos interpela Ângela Domingues: "Através dos diplomas aplicados ao Norte brasileiro, os ameríndios eram, pela lei, equiparados aos habitantes reinóis ou luso-brasileiros. O discurso oficial procurava, portanto, estabelecer a igualdade entre índios e luso-brasileiros: igualdade de direitos, de opções, de possibilidades. Mas será que a liberdade dos índios era igual à liberdade dos luso-brasileiros? Quantas acepções da palavra

---

[1754] [A. N.] R. Sanches, "Considerações sobre o governo do Brasil, desde o seu estabelecimento até o presente tempo", *Dificuldades...*, *op. cit.*, p. 112.

[1755] Â. Domingues, *Quando os Índios...*, *op. cit.*, p. 25.

[1756] Cf. *Alvará de 8 de maio de 1758 (Liberdade dos Índios do Brasil)*, *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, pp. 421-426. Edição coeva em *Collecçaõ...*, *op. cit.*, t. I.

'liberdade' podem ser inferidas da leitura do discurso oficial luso-brasileiro?"[1757] A liberdade indígena inaugurar-se-ia, afinal, assente nas suas amplas contradições[1758].

7.3. O *Diretório*: uma utopia civilizacional contra a barbárie

> *O que era, portanto, a liberdade de um índio que vivesse no Estado de Grão-Pará e Maranhão na segunda metade do século XVIII? Importa, antes de mais, destrinçar uma diferença fundamental entre liberdade pessoal e liberdade profissional. No que diz respeito ao primeiro aspecto, os índios deviam usufruir de um tratamento idêntico àquele concedido aos luso-brasileiros, porque o seu estatuto era o de súbdito do monarca português.* [...] *A nível profissional, a liberdade do índio incidia, prioritariamente, no direito à remuneração, ou seja, o índio, tal como o luso-brasileiro, enquanto prestador de serviços domésticos, agrícolas ou artesanais, devia ser remunerado de acordo com as tabelas de salários estabelecidas pelos órgãos governativos da capitania; paralelamente, era-*

[1757] Â. Domingues, *Quando os Índios...*, *op. cit.*, p. 41.

[1758] Socorrendo-nos ainda da reflexão da mesma estudiosa, comprovam-se tais contradições: "O estatuto dos vassalos ameríndios do monarca português era contrastante com a situação que, de facto, ocupavam, sendo um procedimento corrente a infracção dos direitos básicos estipulados na lei da liberdade. Os salários não eram pagos. O tempo de concessão da mão-de-obra índia estipulado nas portarias governamentais não era respeitado, como o comprova a promulgação dos bandos de 3 de Maio de 1764 e 9 de Junho de 1780, em tudo semelhantes ao bando de 12 de Fevereiro de 1754. Os indivíduos não podiam circular livremente, sendo-lhes restringida a mobilidade; nem, tão-pouco, estavam aptos a decidir a sua morada de residência, sendo transferidos para outros locais contra sua vontade. Não tinham também a capacidade de decidir sobre o seu ofício. Em suma, os ameríndios eram vítimas de abusos e de maus tratos físicos." *Ibidem*, pp. 49-50. Para além da questão indígena, não queremos deixar de referenciar que, após instituída a liberdade dos índios pela lei em questão, o tráfico de escravos provenientes de África haveria de aumentar: "No período pombalino, o comércio de escravos a partir de Cacheu (e de outras praças africanas portuguesas) ganhou novo fôlego com a criação, em 1755, da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778). Perante a proibição da escravatura indígena no já então denominado Estado do Grão-Pará e Maranhão (Brasil), esta companhia visou a importação de escravos africanos para o desenvolvimento agrícola da região. A Companhia Geral obteve o exclusivo do tráfico de escravos e os números falam por si: calcula-se que, até 1755, data de sua criação, apenas haviam ingressado três mil africanos no Estado do Grão-Pará e Maranhão, enquanto que, nos anos de 1755 a 1778, data da sua extinção, esse número saltou para cerca de trinta mil. Destes, 74% provinha das praças de Bissau e Cacheu." *Memorial da Escravatura e do Tráfico Negreiro: Cacheu-Guiné Bissau – Catálogo*, Coord. Alfredo Caldeira, Coord. Científica Isabel Castro Henriques, s. l.: Edição Fundação Mário Soares, 2016, pp. 33-34.

> *-lhe concedido o direito de optar pela profissão que queria seguir, bem como o de escolher a pessoa com quem queria trabalhar. Consequentemente, o discurso colonial sobre a liberdade indígena considerava como direitos inalienáveis dos índios a igualdade de tratamento, o direito de queixa, o acesso a uma 'justa remuneração'; a salvaguarda da vontade indígena em relação ao tipo e local de trabalho; mas opunha-se terminantemente ao ócio e à vadiagem.* ÂNGELA DOMINGUES[1759]

No longo curso da História, cada época afirma-se nas suas idiossincrasias e nos seus contextos, relevando determinados valores e conceitos de que faz bandeira e que a distinguem historiograficamente de outras épocas e lugares. Em especial, a era dos iluminismos, tempo de revoluções e de ruturas, foi em larga medida um campo fértil para a afirmação de renovados ideais, concebidos por oposição direta a conceções consideradas coetaneamente como antigas e desadequadas aos novos tempos, as quais urgia serem substituídas por outras tidas como modernas. Progresso, Civilização, Felicidade, Bem-Comum constituíam-se palavras-chaves, entre outras, no processo de afirmação da Filosofia das Luzes e nas manifestas transformações políticas, económicas, sociais, culturais que ocorreram com ampla visibilidade, em especial durante a segunda metade do séc. XVIII. Numa iluminista constelação lexical que nos remete no imediato para o espírito de Setecentos, os lábaros das Luzes configuraram-se na afirmação dos Modernos sobre os Antigos, do conhecimento e do esclarecimento sobre a ignorância e o obscurantismo, da liberdade sobre o despotismo, do humano sobre o divino, da civilização sobre a barbárie. Indagava-se a Natureza, Deus, o Homem e descobria-se um lugar novo para este último no cerne da História. Motor revelado de uma nova mundividência, a este atribuíam-se agora amplas capacidades criadoras e transformadoras de toda a realidade, desde o campo político mais amplo, ao campo económico, passando pelo jurídico-legal, económico, social, moral. O Homem encontrava o seu lugar enquanto construtor da História e fautor de uma renovada realidade terrena, com capacidades para reformar estruturas fundamentais no quadro político, económico, social, cultural, que se revelariam de amplo impacto na vida dos homens, dos povos e dos estados. Neste sentido, assim nos elucidou Patrick Gardiner:

[1759] Â. Domingues, *Quando os Índios...*, *op. cit.*, pp. 43-44.

"A ideia de que o curso da história humana, tal como se desenrola desde os seus primórdios, podia ser determinado – pelo menos nas suas simples linhas gerais – a partir da mera compreensão de certos princípios básicos da natureza humana, e a concomitante crença de que estes princípios se podiam alcançar independentemente do estudo e da investigação históricos – ideias como estas foram inteiramente rejeitadas e, ao rejeitá-las os historiadores do Iluminismo libertaram-se de duas suposições que tinham encontrado lugar, sob uma ou outra forma, numa certa porção do pensamento político e jurídico do século dezassete. Além disso, quando postularam a influência decisiva de factores como o clima, o meio geográfico ou o estado das opiniões e do conhecimento humanos na determinação da natureza dos acontecimentos sociais e históricos, tentaram apoiar as suas hipóteses recorrendo a factos e a provas históricas. E, a par da fé que tinham na perfectibilidade humana e na inevitabilidade do progresso histórico, encontrar-se-á uma crença menos apocalíptica mas mais prática – em especial, a ideia de que, através de uma compreensão correcta do passado, se tornará possível controlar os fenómenos sociais de um modo semelhante ao que torna o cientista físico capaz de dominar a natureza."[1760]

Esta postura otimista e antropocêntrica que ganhou terreno com a Filosofia das Luzes remete de igual modo para uma certa perspetiva utópica em que podem ser entendidas as teorias e as práticas político-sociais de então. Enquanto construtor da realidade, ao homem estariam agora abertas as possibilidades para a adequar ao que fossem as suas vontades e intuitos. Em concertação de esforços, tornava-se possível reformar toda a mundividência, em busca da felicidade terrena, da igualdade entre os homens, e em prol do Bem-Comum.

[1760] P. Gardiner, *Teorias da História*, Trad. e Prefácio Vítor Matos de Sá, 6.ª ed., Lisboa: FCG, 2008, pp. 5-6. Gardiner ressalva, no entanto, autores coetâneos que não se encontram nesta linha de pensamento, como Herder ou Vico, e que "divergem das concepções racionalistas quanto à forma como a natureza e a sociedade humanas deviam ser estudadas, e que têm implicações muito diferentes tanto no domínio do método histórico como no da teoria política." *Ibidem*, p. 6. Em particular sobre Vico, Gardiner sublinha: "É significativo que Vico tenha explicitamente rejeitado o critério cartesiano, de inspiração matemática, para a determinação do conhecimento verdadeiro, negando que a prova das ideias claras e distintas fosse válida ou aplicável universalmente. Também não aceitou a ideia de que se podem formular proposições sobre a natureza humana necessariamente verdadeiras para todos os homens em todas as épocas, e certificáveis, por exemplo, mediante a dedução das implicações de um dado conceito abstracto de *homem*." *Ibidem*.

Do nosso ponto de vista, o documento josefino-pombalino conhecido abreviadamente como *Diretório dos Índios* pode ser entendido enquanto exemplo de materialização desse espírito reformista de sentido utópico no quadro do Portugal de Setecentos, a apontar para a natural igualdade dos homens e a aproximar juridicamente todos os súbditos entre as colónias e a Metrópole; não obstante, tendo em conta o sentido das medidas de desejo utópico, revelar-se-ia desde logo no seu articulado e na sua aplicação futura um instrumento férreo com vista a trazer para a civilização todos aqueles considerados como a personificação da barbárie[1761].

O *Directorio, Que Se Deve Observar Nas Povoaçoens Dos Indios Do Pará, E Maranhaõ Em quanto Sua Magestade naõ mandar o contrario*[1762], subscrito a 3 de maio de 1757, por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Sebastião José de Carvalho e Melo e Governador do Pará e Maranhão, afirmou-se como um rigoroso projeto de cristianização e de civilidade no seio da política reformista portuguesa de Setecentos, que visava em simultâneo aproximar e assimilar a sociedade colonial ao estatuto metropolitano, e que ao mesmo tempo alimentaria os intentos político-económicos do reino.

O *Directorio* seguia-se à lei de 6 de junho de 1755, acima referenciada, e ao alvará com força de lei de 7 de junho do mesmo ano, segundo o qual ficariam entregues a Diretores seculares as aldeias indígenas até então sob tutela dos padres da Companhia[1763]. Visava, então, este novel documento estabelecer as medidas a tomar para que progredisse entre os índios a Religião e a Civilidade:

[1761] Cf. R. H. Almeida, *O Diretório dos Índios: Um Projeto de "Civilização" no Brasil do Século XVIII*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

[1762] *Directorio, Que Se Deve Observar Nas Povoaçoens Dos Indios Do Pará, E Maranhaõ Em quanto Sua Magestade naõ mandar o contrario*, Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, 1758. Seguimos a presente edição. O *Directorio* encontra-se disponível também em *Collecçaõ Das Leis...*, *op. cit.*, t. I. Com edição recente, encontra-se publicado em apêndice na obra de R. H. Almeida, *O Diretório...*, *op. cit*.

[1763] Cf. "Lei para os Indios do Pará serem governados pelos seus nacionais" (7 de junho de 1755), in *Collecçaõ Das Leis...*, *op. cit.*, t. I. Resumo da lei no final da mesma: "ALvará com força de Ley, por que V. Magestade ha por bem renovar a inteira, e inviolável observância da Ley de doze de Setembro de mil seiscentos sincoenta e três, em quanto nella se estabeleceo, que os Indios do Graõ Pará, e Maranhaõ sejaõ governados no temporal pelos Governadores, Ministros, e pelos seos principaes, e Justiças seculares, com inhibiçaõ das administrações dos Regulares, derrogando todas as Leys, Regimentos, Ordens, e Disposiçoens contrarias."

> "Naõ se podendo negar, que os Indios deste Estado se conservaraõ até agora na mesma barbaridade, como se vivessem nos incultos Sertoens, em que nascêraõ, praticando os pessimos, e abominaveis costumes do Paganismo, naõ só privados do verdadeiro conhecimento dos adoraveis mysterios da nossa Sagrada Religiaõ, mas até das mesmas conveniencias Temporáes, que só se podem conseguir pelos meiso da civilidade, da Cultura, e do Commercio: E sendo evidente, que as paternáes providencias do Nosso Augusto Soberano, se dirigem unicamente a christianizar, e civilizar estes até agora infelices, e miseráveis Póvos, para que sahindo da ignorancia, e rusticidade, a que se achaõ reduzidos, possaõ ser uteis a si, aos moradores, e ao Estado: Estes dous virtuosos, e importantes fins, que sempre foi a heroica empresa do incomparável zelo dos nossos Catholicos, e Fidelissimos Monarcas, seráõ o principal objecto da reflexão, e cuidado dos Directores."[1764]

Para a cristianização dos índios, atribuía-se ao Prelado da Diocese essa matéria, "por ser meramente espiritual", ficando os Diretores das aldeias apenas encarregues de dar "todo o favor, e auxilio, para que as determinaçoens do dito Prelado respectivas á direcçaõ das Almas, tenhaõ a sua devida execução"[1765]. Seria, porém, em matéria de civilidade dos índios que os Diretores viriam a exercer as suas principais funções: "Em quanto porém á Civilidade dos Indios, a que se reduz a principal obrigaçaõ dos Directores, por ser própria do seu ministerio; empregaráõ estes hum especialissimo cuidado em lhes persuadir todos aquelles meios, que possaõ ser conducentes a taõ útil, e interessante fim [...]."[1766] As linhas norteadoras de tal projeto civilizacional visavam desterrar a barbaridade dos povos indígenas e aproximá-los ao modelo da metrópole. Neste sentido, o documento começa por prescrever aos Diretores como principal cuidado "estabelecer nas suas respectivas Povoaçoens o uso da Lingua Portugueza, naõ consentindo por modo algum, que os Meninos, e Meninas, que pertencerem ás Escólas, e todos aquelles Indios, que forem capazes de instrucçaõ nesta materia, usem da Lingoa propria das suas Naçoens, ou da chamada geral; mas unicamente da Portugueza, na forma, que Sua Magestade tem reõmendado em repetidas Ordens, que até agora se naõ observaraõ com total ruina

---

[1764] *Directorio...*, *op. cit.*, pp. 2-3.

[1765] *Ibidem*, p. 3.

[1766] *Ibidem*.

Espiritual, e Temporal do Estado."[1767] A acompanhar esta determinação, estabeleciam-se também escolas para os meninos e meninas, onde se ministrava desde tenra idade a doutrina cristã, a língua portuguesa e os ensinamentos básicos.

Em seguida, visa-se a abolição de distinções entre índios e os restantes vassalos, aproximando e equiparando aqueles a estes, quer em público, quer em privado, "e tratando-os com aquella distinção, que lhes for devida, conforme as suas respectivas graduaçoens, empregos, e cabedais [...]; separando-se daqueles vicios, e desterrando aquellas baixas imaginaçoens, que insensivelmente os reduziraõ ao presente abatimento, e vileza."[1768] O combate à embriaguez será também tarefa principal entre os índios, apesar de o Diretório evocar a dificuldade de reformas dos costumes. O documento prossegue com as diretrizes de regulamentação do trabalho em especial nas plantações, em combate aberto à ociosidade que, pelo olhar da metrópole, caracterizava o índio[1769]; com o estabelecimento de dízimos e a regulamentação do comércio[1770], com o princípio de distribuição dos índios, para a manutenção do mesmo comércio[1771]; com o incentivo aos casamentos mistos: "Deste

---

[1767] *Ibidem*, p. 4.

[1768] *Ibidem*, p. 5. De acordo com o *Directorio*, uma das vias para o designado abatimento dos índios residia precisamente no facto de estes serem continuamente apelidados de "negros", pelo que o documento apresenta também a proibição, de então em diante, se chamarem "negros" aos índios, ou que entre eles se apelidem também como tal. *Ibidem*, pp. 5-6. Ordena-se também que todos os índios adotem um sobrenome, utilizando os mesmos apelidos "que os das Familias de Portugal; por ser moralmente certo, que tendo elles os mesmos Appellidos, e Sobrenomes, de que usaõ os Brancos, e as mais Pessoas que se achaõ civilizadas, cuidaráõ em procurar os meios lícitos, e virtuosos de viverem, e se tratarem á sua imitaçaõ." *Ibidem*, p. 6. Promovia-se também a civilidade dos índios pela construção de casas "á imitaçaõ dos Brancos", com várias divisões para se repartirem por elas as famílias de acordo com os sexos, promovendo a moralidade e a racionalidade. *Ibidem*.

[1769] *Ibidem*, pp. 9 ss.

[1770] *Ibidem*, pp. 13 ss.

[1771] Transcrevemos, a ilustrar, o seguinte passo: "Dictaõ as Leys da natureza, e da razaõ, que assim como as partes no corpo fysico devem concorrer para a conservaçaõ do todo, he igualmente percisa esta obrigaçaõ nas partes, que constituem o todo moral, e politico. Contra os irrefragaveis dictames do mesmo direito natural, se faltou até agora a esta indispensavel obrigaçaõ; affectando-se especiosos pretextos para se illudir a repartição do Povo, de que por infallivel consequencia se havia de seguir a ruina total do Estado; porque faltando aos moradores delle os operarios de que necessitaõ para a fabrica das Lavouras, e para a extracçaõ das Drogas, precisamente se havia de diminuir a cultura, e abater o Commercio. | Estabelecendo-se neste solido, e fundamental principio as Leys da distri-

modo acabaráõ de comprehender os Indios com toda a evidencia, que estimamos as suas pessoas; que naõ desprezamos as suas alianças, e o seu parentesco; que reputamos, como proprias as suas utilidades; e que desejamos, cordial, e sinceramente conservar com elles aquella reciproca uniaõ, em que se firma, e estabelece a sólida felicidade das Republicas."[1772] As derradeiras linhas do *Directorio* sumarizam os objetivos deste fundamental documento no quadro da política indigenista de Setecentos:

> "Ultimamente recomendo aos Directores, que esquecidos totalmente dos naturaes sentimentos da propria conveniencia, só empreguem os seus cuidados nos interesses dos Indios; de sorte que as suas felicidades possaõ servir de estimulo aos que vivem nos Sertoens, para que abandonando os lastimosos erros, que herdáraõ de seus progenitores; busquem voluntariamente nestas Povoaçoens Civîs,

---

buiçaõ; clara, e evidentemente comprehenderáõ os Directores, que deixando de observar esta Ley, se constituem Réos do mais abominável, e escandalozo delicto; qual he embaraçar o estabelecimento, a conservaçaõ, o aumento, e toda a felicidade do Estado, e frustrar as piissimas intençoens de Sua Magestade, as quaes na forma do Alvará de 6. de Junho de 1755. se derigem a que os Moradores delle se naõ vejaõ precizados a mandar vir obreiros, e trabalhadores de fóra para o trafico das suas Lavouras, e cultura das suas terras; e os Indios naturaes dos Pays, naõ fiquem privados do justo estipendio correspondente ao seu trabalho [...]." *Ibidem*, p. 26.

[1772] *Ibidem*, p. 37. A lei josefina instituída a 4 de abril de 1755 visava já este propósito, abolindo distinções, no sentido do reforço da população nos territórios ultramarinos: "Sou servido declarar, que os meus Vassallos deste Reyno, e da America, que casarem com as Indias della, naõ ficaõ com infamia alguma, antes se faráõ dignos da minha Real attençaõ, e que nas terras, em que se estabelecerem, seráõ preferidos para aquelles lugares, e occupaçoens, que couberem na graduaçaõ das suas pessoas, e que seus filhos, e descendentes seráõ habeis, e capazes de qualquer emprego, honra, ou Dignidade, sem que necessitem de dispensa alguma, em razaõ destas alianças, em que seráõ tambem comprehendidas as que já se acharem feitas antes desta minha declaração [...].", "Ley sobre o casamento com as Indias" (4 de abril de 1755), in *Collecçaõ Das Leis...*, *op. cit.*, t. I. A presente lei proibia também, por outro lado, a designação injuriosa de "Caboucolos" dirigida a todos aqueles que casassem com índias (ou portuguesas que casassem com índios), ou descendentes destas uniões, com sanções para quem ousasse o contrário. *Ibidem.* Resumo da Lei no final do documento: "ALvará de Ley, porque V. Magestade he servido declarar, que os Vassallos deste Reyno, e da America, que casarem com Indias della, naõ ficaõ com infamia alguma, antes se faraõ dignos da Sua Real attençaõ, e seraõ preferidos nas terras, em que se estabelecerem, para os lugares, e occupaçoens, que couberem na graduaçaõ de suas pessoas: e seus filhos, e descendentes seraõ habeis, e capazes de qualquer emprego, honra, ou Dignidade, sem que necessitem de dispensa alguma, em razaõ destas allianças, em que se comprehendem as que já se achaõ feitas antes desta Resoluçaõ; e que o mesmo se praticarà com as Portuguezas, que casarem com Indios, e a seus filhos, e descendentes, como assima se declara." *Ibidem.*

por meio das utilidades Temporaes, a verdadeira felicidade, que he a eterna. Deste modo se conseguiráõ sem duvida aquelles altos, virtuosos, e santissimos fins, que fizeraõ sempre o objecto da Catholica piedade, e da Real beneficência dos nossos Augustos Soberanos; quaes saõ; a dilatação da Fé; a extincçaõ do Gentilismo; a propagaçaõ do Evangelho; a civilidade dos Indios; o bem commum dos Vassallos; o aumento da Agricultura; a introducçaõ do Commercio; e finalmente o estabelecimento, a opulencia, e a total felicidade do Estado."[1773]

No quadro das políticas indigenistas do reinado josefino, se por um lado se arvora a restituição aos índios da "sua antiga e natural liberdade"[1774], por outro o discurso de forte pendor corporativo concorre para a centralização do poder do Estado, sob o desígnio da felicidade geral e do bem comum, no amplo abraço dos valores do Evangelho, e no combate ao gentilismo e à barbárie. O *Diretório* mostra-se assim um projeto que não promove inteiramente a dignidade dos índios, por lhes penhorar afinal uma liberdade que apenas é, em larga medida, fogo-fátuo no quadro legislativo da época.

7.4. Em defesa do abolicionismo na metrópole e nas colónias

O preto também tem alma/ ama e vive e sente e chora. BITTENCORT SAMPAIO[1775]

Falar de escravatura, é, como sempre foi, falar de grandes interesses económicos e políticos. Mas é também falar de miséria, de fragilidade, de despojamento dos mais elementares direitos do indivíduo, da sua anulação cívica. É falar da mais violenta e humilhante das explorações do homem pelo homem. [...]
Encarada com frequência pelo viés económico, a escravatura deve ser analisada como um efectivo problema cultural que ao longo do tempo se afirmou, justificando-se. MARIA DO ROSÁRIO PIMENTEL[1776]

[1773] *Directorio...*, *op. cit.*, p. 38.

[1774] *Lei de 6 de Junho de 1755 (Liberdade dos Índios do Grão-Pará e Maranhão)*, *OPCP*, vol. 14, p. 405.

[1775] *Apud* Alfredo Margarido, "Les Afro-Américains...", *loc. cit.*, p. 334.

[1776] M. R. Pimentel, *Chão de Sombras...*, *op. cit.*, p. 208.

Em 1948, a DUDH estabeleceu universalmente, no seu art. 4.º, a liminar recusa de qualquer estado de escravatura ou servidão: "Ninguém será mantido em escravatura ou em servidão; a escravatura e o trato dos escravos, sob todas as formas, são proibidos." O Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos (1966) inscreveu este estrutural princípio no seu art. 8.º, e a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia (2000) consagrou-o no art. 5.º, que se refere à "Proibição da escravidão e do trabalho forçado". Outras declarações análogas instituídas por todo o mundo recusam veementemente a escravidão e declaram livres todos os seres humanos[1777]. A defesa da liberdade dos homens e dos povos e o perentório repúdio perante a escravatura são ponto assente nos discursos atuais de direitos humanos.

A fixação atual destes princípios fundamentais no enquadramento dos Estados pode ser entendida como o ponto de chegada de um percurso preparatório que antecede a afirmação universal da dignidade humana pela categórica recusa de todas as formas de escravidão[1778]. Este percurso histórico pode (e do nosso ponto de vista deve) ser caracterizado pelas diversas medidas de cariz abolicionista que foram sendo instituídas, na longa duração, no quadro legal de vários países, em especial desde o séc. XIX, mas com importantes antecedentes no séc. XVIII, onde, em grande medida, se perscruta também a contribuição portuguesa.

Não descurando pertinentes análises, que consideram criticamente o conjunto de medidas que iam sendo implementadas ainda ao longo do séc. XVIII como medidas que não devem ser entendidas como abolicionistas no rigoroso sentido do termo (de proibição total da escravatura)[1779], observamos que muitas destas iniciativas, em con-

---

[1777] A proibição total da escravatura encontra-se igualmente inscrita, por exemplo, na Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (art. 5.º), ou na Declaração do Cairo (art. 11.º).

[1778] Cf. J. S. Martinez, *The Slave Trade and the Origins of International Human Rights Law*, New York: OUP, 2012.

[1779] Considerando a legislação pombalina que visou a escravidão, Margarida Seixas recentemente apontou que, apesar de o referido conjunto de medidas ter iniciado "a alteração substancial do regime da escravidão", este ainda não seria suficiente para ser considerado de carácter abolicionista: "É essencial salientar que esta não era ainda uma legislação abolicionista, no sentido que geralmente é atribuído à legislação do século XIX; não existia o objetivo de, de forma imediata ou gradual, pôr fim à escravidão, nem as normas questionavam a legitimação da instituição." M. Seixas, "A escravidão pombalina e a intervenção pombalina", *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, p. 115. João Pedro Marques deu igualmente conta desta questão: "Por norma, a resposta usual do humanitarismo iluminista ao problema escravista consistia em arquitectar planos ou instituir reformas que pudessem melhorar

junto com a fermentação das ideias, podem ser encaradas como influentes para que a defesa total e alargada da abolição da escravatura, como hoje a conhecemos, tenha sido possível no longo prazo – pelo menos nas suas garantias teóricas[1780].

Apesar de as motivações claramente abolicionistas portuguesas, como nos apontou já Maria do Rosário Pimentel, se desenvolverem a partir do final do séc. XVIII[1781], a data de 1761 impôs-se desde cedo como um marco pioneiro fundamental para as políticas que afrontavam de algum modo a escravidão em Portugal[1782]. Ao longo do séc. XIX, a referência à carta de lei que proibia a entrada de escravos na metrópole, dada à luz a 19 de setembro de 1761 pela pena do rei D. José e com a subscrição de Carvalho e Melo, então já Conde de Oeiras, foi recorrente[1783].

---

o sistema, não pôr-lhe um fim. O homem ilustrado de 1770 não era um abolicionista, tão-só um desaprovador, um crítico, em vários graus, do sistema escravista. A sua atitude era de simpatia sentimental pelo escravo, de lamento complacente perante as injustiças feitas ao africano, e de esperança que tempos mais felizes pudessem trazer o fim de instituições tão evidentemente bárbaras. Havia, claramente, um pensamento cada vez mais incompatível com a escravidão, e esse pensamento inclinava muita gente a admitir reformas apropriadas nesse campo, reformas que poderiam ir até à abolição gradual, mas não mais do que isso." J. P. Marques, *Os Sons do Silêncio: O Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Lisboa: ICS, 1999, pp. 34-35.

[1780] Não obstante, a existência de homens e mulheres cativos ainda hoje sob as mais diversas formas entendidas como escravidão indica que a defesa da liberdade para todos continua a ser uma tarefa premente de direitos humanos. Sobre a persistência da escravidão e a sua relação com a causa dos direitos humanos, veja-se, *e.g.*, A. Brysk, A. Choi-Fitzpatrick (ed.), *From Human Trafficking to Human Rights: Reframing Contemporary Slavery*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012. Arlindo Caldeira assim nos apresenta uma definição de "escravidão moderna": "A escravidão dita moderna ocorre quando uma pessoa é forçada, por outra, a exercer uma actividade contra a sua vontade, seja qual for o modo de coerção. Entre as formas de 'escravidão moderna', segundo a Walk Free, estão o tráfico de pessoas, o trabalho infantil, a exploração sexual, o recrutamento de menores para conflitos armados ou o trabalho em condições desumana e sob ameaça. Como se entende, a diferença principal entre 'escravidão moderna' e a 'escravidão clássica' não está na relação entre o escravizador e o escravizado mas sim no facto de a segunda ter sido legal e a primeira ser crime à luz da legislação da maioria dos países do mundo." A. M. Caldeira, *Escravos em Portugal: Das Origens ao Século XIX – Histórias de Vida de Homens, Mulheres e Crianças sob Cativeiro*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2017, p. 14.

[1781] M. R. Pimentel, *Viagem ao Fundo...*, *op. cit.*, pp. 278 ss.

[1782] Cf. A. M. Caldeira, *Escravos em Portugal...*, *op. cit.*, pp. 416-417.

[1783] "Alvará de 19 de setembro de 1761 (Para que se não tragam escravos dos Portos da América)", *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, pp. 427-432. Em publicação coeva, reproduzido em *Collecçaõ das Leys...*, *op. cit.*, t. II.

Na Câmara dos Dignos Pares do Reino, em 1875, evocava-se o pioneirismo das medidas abolicionistas da época de Pombal, e da lei de 1761 (em conjunto com a lei de 1758), em particular[1784]. No Centenário da morte de Pombal, em 1882, a medalha comemorativa da autoria de Cassiano Maia apresenta o ano de 1761 como uma das datas em destaque no perfil do Marquês, com a indicação "Libertação de Escravos no Reino"[1785]. A referência à "Abolição da Escravatura em Portugal" encontra-se também no pedestal da estátua do Marquês de Pombal, erigida, em 1934, na famosa praça com o mesmo nome, em Lisboa[1786].

[1784] Deixamos o registo: "A epocha do homem escravo, senhores, passou felizmente para a humanidade culta. Os povos civilisados não podem explorar o trabalho gratuito e forçado, porque elle ofende profundamente o respeito da individualidade humana, para a qual não ha differenças que tornem o homem propriedade de outro homem. [...] Nas tentativas isoladas, para ser reconhecida ao escravo a sua liberdade, Portugal foi a primeira das nações coloniaes que deu o exemplo, reconhecendo a liberdade e a propriedade aos indios do Brazil na lei de 8 de maio de 1758, e logo depois pela lei de 19 de setembro de 1761, libertando todos os escravos que tocassem á terra de Portugal, e ainda não tinha sido ouvido o brado humanitário de Wilberforce, que a Inglaterra seguiu depois com heroicos sacrifícios." *Diário da Câmara dos Dignos Pares do Reino*, Sessão de 17 de março de 1875, pp. 154-155. Consultado em http://debates.parlamento.pt/.

[1785] Veja-se a reprodução de um dos exemplares desta peça numismática, disponível *online*, no *site* do Museu Casa da Moeda, em https://www.museucasadamoeda.pt/collection/13#r19472. Invent. MCM 4454.

[1786] Até ao presente, o ano de 1761 continua a figurar como um marco histórico de continuada referência em muitos discursos oficiais. Recorde-se que em 2017, por ocasião da visita do Presidente da República, Marcelo Rebelo de Sousa, ao antigo entreposto do tráfico de escravos na ilha de Goré (Senegal), o Chefe de Estado relembrou a importância dessa data: "Quando nós abolimos a escravatura em Portugal, pela mão do Marquês de Pombal, em 1761 – e depois alargámos essa abolição mais tarde, no século XIX, demasiado tarde –, essa decisão do poder político português foi um reconhecimento da dignidade do homem, do respeito por um estatuto correspondente a essa dignidade. Nessa medida, nós reconhecemos também o que havia de injusto e de sacrifício nos direitos humanos, como diríamos hoje em dia, numa situação que foi abolida." S. A., "Portugal reconheceu injustiça da escravatura quando a aboliu em 1761", *Observador*, 13.04.2017. A mesma notícia no jornal *Público*, "Portugal reconheceu injustiça da escravatura quando a aboliu em 1761, diz Marcelo", 13.04.2017. Mas se por um lado se evoca o ano de 1761 como um marco de importante viragem em direção ao abolicionismo, por outro ressalva-se que esse percurso abolicionista não pode escamotear a memória de tantos quantos viveram sob a escravidão praticada no império português durante largos séculos. Em resposta ao anterior discurso de Marcelo Rebelo de Sousa, Rui Tavares alertou: "Terá por isso razão Marcelo Rebelo de Sousa quando ontem, no Senegal, afirmou que Portugal reconheceu a injustiça da escravatura nesse ano? Infelizmente, não. Aí começou apenas uma longuíssima trajetória de avanços e recuos para o fim das relações entre o Estado português e a escravatura. E começaram também os silêncios e eufemismos que até hoje se têm substituído a um

O alvará com força de lei instituído a 19 de setembro de 1761, considerado medida abolicionista pioneira, coloca um ponto final na chegada e carregamento de escravos no território da metrópole a partir de então – Jorge Fonseca considera ser esta "a primeira decisiva machadada no sistema esclavagista português, ao estancar a fonte que alimentava a renovação do efectivo escravo no país."[1787] O referido alvará assim deixava expresso:

> "[...] e havendo mandado conferir os referidos inconvenientes, e outros dignos da minha real providência, com muitos ministros do meu Conselho e Desembargo, doutos, timoratos e zelosos do serviço de Deus e meu, e do bem comum, com cujos pareceres me conformei, estabeleço que do dia da publicação desta lei nos portos da América, África e Ásia, e depois de haverem passado seis meses a respeito dos primeiros e segundos dos referidos portos, e um ano a respeito dos terceiros, se não possam em algum deles carregar, nem descarregar, nestes reinos de Portugal e dos Algarves, preto ou preta alguma, ordenando que todos os que chegarem aos sobreditos reinos, depois de haverem passado os referidos termos, contados do dia da publicação desta, fiquem pelo

---

verdadeiro debate no nosso país sobre a escravatura e o papel dos nossos antepassados nela." *Público*, "Portugal: evitando falar sobre escravatura desde 1761", 14.04.2017. O debate em questão prolongou-se também em artigos da autoria de F. Câncio, "Portugal, a escravatura e o historicamente correto", *Diário de Notícias*, 29.07.2018, ou de J. P. Marques, "Fernando Rosas não entende o Marquês de Pombal", *Observador*, 28.01.2019. Atualmente, encontra-se em curso um projeto para o estabelecimento, em Lisboa, na Ribeira das Naus, junto à praça do Comércio, de um memorial a todos aqueles que foram escravos e sofreram durante longos séculos o cativeiro sob o império português. Isabel Castro Henriques e Diogo Ramada Curto assinalaram a importância desta iniciativa, destacando a necessidade de se mostrar a persistência dissimulada da escravatura e do tráfico, mesmo após as grandes medidas abolicionistas, bem como a urgência em trazer à luz da História a perspetiva do *outro* escravizado, a que a historiografia nacional tem continuamente silenciado a memória. Para Diogo Ramada Curto trata-se mesmo de uma questão de cidadania: "Não adianta esquecer o sofrimento das migrações forçadas, do racismo, da exploração do trabalho e da violência exercida quotidianamente [...]. A nossa responsabilidade de cidadãos – num mundo que se pretende fundado em valores de igualdade, liberdade e progresso – implica identificar e prestar homenagem aos que foram vítimas de tanto sofrimento e alienação." Diogo Ramada Curto, "Um memorial aos escravos para que Portugal se ponha no lugar das vítimas", *Público*, 22.11.2017.

[1787] J. Fonseca, "Repercussões no Alentejo da legislação pombalina sobre a escravatura", *in* T. Fonseca, J. Fonseca (ed.), *O Alentejo entre o Antigo Regime e a Regeneração: Mudanças e Permanências*, Lisboa: Edições Colibri/CIDEHUS – Universidade de Évora, 2011, p. 181.

benefício dela libertos e forros, sem necessitarem de outra alguma carta de manumissão ou alforria; nem de outro algum despacho, além das certidões dos administradores e oficiais das alfândegas dos lugares onde portarem, as quais mando que se lhes passem logo, com as declarações dos lugares donde houverem saído, dos navios em que vierem e do dia, mês e ano em que desembarcarem; vencendo os sobreditos administradores e oficiais os emolumentos das mesmas certidões, quatropeados, à custa dos donos dos referidos pretos, ou das pessoas que os trouxerem na sua companhia."[1788]

Esta resolução encontra justificação na necessidade de se desviar da metrópole o transporte de "um tão extraordinário número de escravos pretos que, fazendo nos meus domínios ultramarinos uma sensível falta para a cultura das terras e das minas, só vêm a este continente ocupar os lugares dos moços de servir, que ficando sem cómodo se entregam à ociosidade e se precipitam nos vícios, que dela são naturais consequências; [...]."[1789] Por um lado, há a preocupação de colmatar a falta de mão de obra existente nas colónias decorrente do desvio de escravos para a metrópole, por outro, pretende-se em simultâneo evitar a falta de trabalho na metrópole para os moços de servir, e consequentemente o potencial aumento da ociosidade e de condutas imorais no reino. Estas preocupações régias decorrentes do tráfico de escravos para a metrópole demandam a necessária regulação desta prática abusiva, desde logo apresentada nas primeiras linhas do alvará como sendo "contra as leis e costumes de outras cortes polidas"[1790].

Nova medida de relevo, com vista à resolução da questão escravista, surgiria 12 anos mais tarde, em 1773, no ano em que também a abolição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos viria a lume, abatendo formalmente desigualdades fraturantes no seio da sociedade portuguesa da época. O alvará régio datado de 16 de janeiro de 1773 declarava o fim da escravidão no reino[1791]. Margarida Seixas considera esta a "medida mais inovadora num processo gradual para a extinção da condição de escravo no território de Portugal continental."[1792] Com este alvará, onde se

---

[1788] "Alvará de 19 de setembro de 1761...", *loc. cit.*, pp. 429-430.

[1789] *Ibidem*, pp. 429.

[1790] *Ibidem*.

[1791] "Alvará de 16 de janeiro de 1773 (Isenção da Escravidão)", OPCP, vol. 14, *op. cit.*, pp. 433-437. Publicação coeva em *Collecçaõ das Leys...*, *op. cit.*, t. III.

[1792] M. Seixas, "A escravidão...", *loc. cit.*, p. 120.

remontava à lei instituída em 1761, apontando os desvios que se fizeram à mesma desde então, a governação josefina-pombalina pretendia proibir de uma vez por todas a escravidão em Portugal continental[1793]. Diz-nos o alvará que, após a diretriz de 1761, ainda assim se *perpetuaram os cativeiros no reino*:

> "[...] tive certas informações de que em todo o reino do Algarve, e em algumas províncias de Portugal, existem ainda pessoas tão faltas de sentimentos de humanidade e religião, que, guardando nas suas casas escravas, umas mais brancas do que eles, com os nomes de 'pretas' e de 'negras', outras 'mestiças', e outras verdadeiramente 'negras', para, pela repreensível propagação delas, perpetuarem os cativeiros por um abominável comércio de pecados e de usurpações das liberdades dos miseráveis nascidos daqueles sucessivos e lucrosos concubinatos, debaixo do pretexto de que os ventres das mães escravas não podem produzir filhos livres, conforme o direito civil; [...]."[1794]

Neste sentido, a governação pombalina, "obviando ao ímpio e desumano abuso", avança com a proteção a todos aqueles que nascessem a partir de então de mães escravas, atendendo ao princípio designado de *ventre livre*. Instituía também a liberdade para todos aqueles cujo estatuto de cativo proviesse de bisavós escravas:

> "[...] e considerando a grande indecência que as ditas escravidões inferem aos meus vassalos, as confusões e ódios que entre eles causam e os prejuízos que resultam ao Estado de ter tantos vassalos lesos, baldados e inúteis, quantos são aqueles miseráveis que a sua infeliz condição fez incapazes para os ofícios públicos, para o comércio, para a agricultura e para os tratos e contratos de todas as espécies, sou servido obviar a todos os sobreditos absurdos, ordenando, como por este ordeno, quanto ao pretérito, que todos aqueles escravos, ou escravas, ou sejam nascidos dos sobreditos concubinatos, ou ainda de legítimos matrimónios, cujas mães e avós são, ou houverem sido, escravas, fiquem no cativeiro em que se acham durante a sua vida somente. Que, porém, aqueles cuja escravidão vier das bisavós fiquem livres e desembargados, posto que as mães e avós tenham vivido em cativeiro. Que, quanto ao futuro, todos os que

---

[1793] Sobre a divergência entre as teorias e as práticas, veja-se, por exemplo, o artigo de J. Fonseca, "Repercussões no Alentejo...", *loc. cit.*, pp. 179-192.

[1794] "Alvará de 16 de janeiro de 1773...", *loc. cit.*, p. 435.

nascerem do dia da publicação desta lei em diante, nasçam por benefício dela inteiramente livres, posto que as mães e avós hajam sido escravas. E que todos os sobreditos por efeito desta minha paternal e pia providência libertados fiquem hábeis para todos os ofícios, honras e dignidades, sem a nota distintiva de 'libertos', que a superstição dos romanos estabeleceu nos seus costumes, e que a união cristã e a sociedade civil faz hoje intolerável no meu reino, como o tem sido em todos os outros da Europa."[1795]

Incidindo sobre a preocupação civil e cristã, bem como novamente sobre o intolerável perfil escravocrata nacional que afrontava a polidez europeia, instituía-se pioneiramente uma medida que, no seu carácter nacional como internacional, se torna relevante incluir no percurso abolicionista firmado em especial durante o séc. XIX, como nos aponta em última instância Margarida Seixas: "O Alvará de 16 de janeiro de 1773 pode inserir-se num espírito reformista que, sem negar a organização estamental e a diferenciação de súbditos, preparou, ainda no Antigo Regime, a abolição oitocentista da escravidão e a extinção liberal de privilégios seculares."[1796]

7.5. Debate em torno do Direito Natural: para um bem maior, ou um mal menor

¿E porque se-não ha de reconhecer como justa, ou ao menos como obrigatória a Lei da escravidão, quando assim o pedir o bem desta, ou daquella Sociedade ou Nação? ¿E quem, ou que Nação terá o direito de dizer, que a Lei de huma tal Nação he injusta porque he contra o Direito Natural? AZEREDO COUTINHO[1797]

A História anda devagar quando se trata de garantir o respeito pelos direitos humanos. Ignorar isso é quase tão perigoso como pensarmos que nada muda. E nem a existência da escravatura ao longo dos

[1795] *Ibidem*, p. 435-436.

[1796] M. Seixas, "A escravidão...", *loc. cit.*, p. 120.

[1797] D. J. A. Coutinho, *Analyse Sobre a Justiça do Commercio do Resgate dos Escravos Da Costa da Africa, Novamente Revista e Acrescentada pelo Seu Author D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, Bispo de Elvas, Em Outro Tempo Bispo De Pernambuco, Eleito De Miranda, E Bragança, Do Conselho De Sua Magestade.*, Lisboa: Na Nova Officina de João Rodrigues Neves, 1808, p. 22.

> *tempos pode justificar a escravatura nos dias de hoje, nem a existência da escravatura contemporânea pode servir para desvalorizar a dimensão e a violência da escravatura no passado. Pelo contrário, o conhecimento histórico pode e deve ser um tónico poderoso para o nosso sobressalto cívico, sempre que a dignidade humana é posta em causa.* ARLINDO MANUEL CALDEIRA[1798]

Entre as vozes que iam surgindo para colocar em causa o edifício da escravatura, vigor mantinham muitas que não consideravam iníquo aquele comércio[1799]. Algumas mesmo vinham a público sublinhar a necessidade da sua permanência, considerando o estado de escravidão, em últimas circunstâncias, um mal menor à luz de certos princípios.

O prelado Azeredo Coutinho foi um dos que encarou a escravatura como "um mal necessário". Figura de relevo na transição entre o Antigo Regime e a nova era constitucional, último inquisidor-geral, desde 1818 até ao início do Vintismo, foi um dos muitos que encarnou o espírito desta época de mudança: "Trata-se sem dúvida de um ilustrado convicto da validade das ideias tradicionais e em luta constante contra as 'falsas ideias de importação'; mas esta postura não significa que tenha recusado a modernidade, o reformismo da sociedade ou das instituições."[1800] António Ventura dá-nos também conta dessa "dupla vertente"[1801] do pensamento deste prelado: "Por um lado mostrou-se moderadamente receptivo às novas ideias do Século das Luzes; mas, por outro, e não obstante algumas hesitações pontuais durante a primeira invasão francesa, foi um ardente defensor da ordem estabelecida, repelindo tudo o que, em seu entender, pudesse atentar contra ela."[1802] Uma

---

[1798] A. M. Caldeira, *Escravos e Traficantes...*, *op. cit.*, p. 17.

[1799] Margarida Seixas aponta nomeadamente o Pe. Manuel Ribeiro Rocha, Luís António de Oliveira Mendes, ou José da Cunha de Azeredo Coutinho (que observaremos em seguida), como defendentes da escravidão entre nós ou, pelo menos, de "uma certa tolerância que havia de prolongar-se por muitas décadas." Margarida Seixas, "Antiesclavagismo", *in* J. E. Franco (dir.), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, p. 595.

[1800] F. A. L. Vaz, "O pensamento e a ação...", *loc. cit.*, p. 90.

[1801] A. Ventura, "Algumas reflexões sobre o pensamento político de D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho", *in* AA.VV., *Amar, Sentir e Viver a História: Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*, vol. I, Lisboa: Edições Colibri, 1995, p. 209.

[1802] *Ibidem*, pp. 209-210.

dessas vertentes em que se manteve fiel à tradição e defensor da ordem vigente consumou-se precisamente em torno da questão da escravatura[1803].

Em 1808, saía da Nova Officina de João Rodrigues Neves o livro *Analyse Sobre a Justiça do Commercio do Resgate dos Escravos Da Costa da Africa*[1804]. Nesta *Analyse*, Azeredo Coutinho, seu autor, traça o quadro geral dos benefícios de se preservar a escravatura, ao mesmo tempo que combate com abnegação as "falsas ideias" – dentre as quais a de "direitos do homem" –, que se propagavam ao ritmo das invasões francesas, e que o prelado também afrontaria pelas suas ações pastorais[1805].

Ao contrário do que à partida poderia suscitar, o discurso antiabolicionista de Azeredo Coutinho não visa propalar uma perspetiva desumanizante sobre o assunto que aborda. Na verdade, a evocação frequente da causa da humanidade, ideia presente no vocabulário dileto das Luzes, apresenta-se, desde logo, como um dos

---

[1803] Cf. *ibidem*, p. 203. Sobre esta questão em Azeredo Coutinho, remonte-se ao estudo já datado, mas relevante, de S. A. Siqueira, *A escravidão negra no pensamento do Bispo Azeredo Coutinho: Contribuição ao estudo da mentalidade do último Inquisidor Geral*, [Coimbra]: s.n., 1965.

[1804] D. J. A. Coutinho, *Analyse Sobre a Justiça...*, *op. cit.* Esta obra de Azeredo Coutinho tinha já sido publicada em Inglaterra, no ano de 1798: *Analyse Sur La Justice Du Commerce Du Rachat Des Esclaves De La Côte D'Afrique, Joseph-Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, Portugais*, Holborn: Baylis, 1798. Na verdade, o manuscrito desta obra tinha sido já antes recusado, em Portugal, pela Academia Real das Ciências de Lisboa, considerando-se o principal tema que versava e o ponto de vista antiabolicionista que defendia: "O manuscrito foi recusado pela Academia Real das Ciências de Lisboa, antes de ser impresso pela primeira vez em Inglaterra (1798) e, em 1806, quando Azeredo Coutinho pediu licença à Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros para o imprimir, o pedido foi de novo recusado. O censor António Ribeiro dos Santos, no parecer que emitiu, considerava a questão versada muito controversa e não hesitou em atacar os princípios jurídicos em que o bispo baseava a sua tese." M. R. Pimentel, "O Bispo de Elvas D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho e a defesa da escravatura", *in* T. Fonseca, J. Fonseca (ed.), *O Alentejo entre o Antigo Regime e a Regeneração: Mudanças e Permanências*, Lisboa: Edições Colibri/CIDEHUS, 2011, p. 196. O teor deste artigo de Maria do Rosário Pimentel encontra a sua redação original na tese de doutoramento desta estudiosa, publicada sob o título *Viagem ao Fundo das Consciências*, já referenciado.

[1805] Deste modo assinala Francisco Vaz a oposição manifesta de Azeredo Coutinho: "O principal inimigo não são tanto os exércitos franceses, mas as 'falsas ideias' que eles propagam e que em síntese são os Direitos do Homem, a Liberdade e a Igualdade. Os defensores do absolutismo esclarecidos preferem falar de deveres, o primeiro dever é derrotar os franceses, questão de patriotismo, agora sem qualquer subterfúgio, mas também questão de moral e defesa do regime [...]." F. A. L. Vaz, "O pensamento e a acção...", *loc. cit.*, p. 94.

focos permanentes no itinerário discursivo deste prelado[1806]. Coutinho, desde o início do seu discurso, assegura mesmo posição contra aqueles que se afirmam enquanto *defensores da humanidade*, ainda que não o sejam verdadeiramente: "Os Novos Filosofos, que se dizem os Defensores da Humanidade oprimida ¿que de males não tem elles feito soffrer á Humanidade? ¿A revolução da França, e a carnagem da Ilha de S. Domingos não bastão ainda para desmascarar estes Hypocritas da Humanidade?"[1807]

Coutinho parte dos resultados manifestos da Revolução Francesa e dos seus efeitos colaterais nos territórios ultramarinos, aqui em particular pelo exemplo da sangrenta revolta da ilha de São Domingos[1808], para demonstrar os malefícios que emergem da defesa da abolição da escravatura. Logo no final da sua "Prefação", Coutinho apresenta o roteiro: opõe-se ao contratualismo e postula a perspetiva corporativa do Estado, a natural sociabilidade dos homens e a emanação dos direitos naturais diretamente da existência humana, sendo que os indivíduos presentes em cada sociedade deduzem os seus direitos da Lei da Sociedade; defende uma justiça relativa, e não absoluta, dependendo das circunstâncias, perseguindo o princípio do "maior bem, ou menor mal" dentro de uma Sociedade ou Nação;

[1806] O destaque dado à causa da humanidade é desde logo assinalado, por exemplo, no passo seguinte: "Se eu não conseguir o meu fim, eu terei ao menos a consolação de ter apontado a ferida mortal destes monstros inimigos da espécie humana, e de ter feito ver, que *a necessidade da existencia he a suprema Lei das Nações,* que *a justiça das Leis humanas não he, nem pode ser absoluta, mas sim relativa ás circunstancias,* e que *só aos Soberanos Legisladores, que estão authorizados para dar Leis ás Nações, pertence pezar as circusntancias, e applicar-lhes o Direito Natural, que lhes manda faze o maior bem possível das suas Nações relativamente ao estado em que cada huma dellas se acha*; assim como o prudente Medico, que não aplica a todos os doentes o mesmo remedio, nem em toda a ocazião, e tempo. A verdadeira demonstração destes princípios será, me parece, o maior presente, que se possa fazer á Humanidade: ella tornará a pôr o mundo nos seus eixos: ella socegará as consciencias: ella firmará os Imperios: ella em fim fará tanto bem, quanto tem feito de mal as opiniões contrarias." J. C. A. Coutinho, *Analyse Sobre a Justiça…*, *op cit.*, pp. XI-XII. Itálicos no original.

[1807] *Ibidem*, p. IX.

[1808] A revolta da ilha de São Domingos (1791) é tida como um dos marcos globais para a construção do percurso abolicionista. Sobre este acontecimento em correlação com a questão colonial no quadro da Revolução Francesa, assim refere Baptiste Biancardini: "La situation des colonies connaît um profond bouleversement au cours des années 1793-1795. D'abord prononcée à Saint-Domingue, l'abolition de l'esclavage est étendue au reste des colonies par le décret du 16 pluviôse na II puis confirmée par la Constitution de l'na III et l'article 15 de la nouvelle *Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen*." B. Biancardini, "L'opinion coloniale et la question de la relance de Saint-Domingue 1795-1802", *Annales Historiques de la Révolution Française*, n.º 4, 2015, pp. 63-64.

defende a necessidade de se manter o comércio da venda de escravos, "Lei dictada pelas circunstancias ás Nações Barbaras para o seu maior bem, ou menor mal"; sublinha a soberania das Leis da Sociedade perante a liberdade dos homens ou a soberania do povo, encimadas apenas pelo julgamento do soberano Legislador[1809].

Coutinho dá início ao seu discurso desde logo apresentando o ponto de vista dos seus contendores com relação à escravatura, à razão natural, à liberdade e aos direitos do homem:

> "Tem-se ralhado muito sobre o Commercio do Resgate dos Escravos da Costa d'Africa com o fundamento de que a pena da escravidão, assim como a de morte, são contrarias á Razão Natural, á liberdade, e aos direitos do Homem. Este fundamento traz a sua origem do decantado systema dos Pactos Sociaes, e das convenções tacitas, ou expressas, Systema em que se diz, que os Homens se-ajuntarão em Sociedade pelos seus pactos, e convenções para mutuamente fazerem a felicidade huns dos outros: que sendo os direitos da Sociedade hum composto dos direitos de cada hum dos indivíduos della, e que não podendo cada hum deles ceder dos direitos da sua vida, nem da sua liberdade, não pode a Sociedade ter direitos alguns sobre a vida, e liberdade dos seus indivíduos, nem pertender mais direitos, que elles lhe-não cederão, nem podião ceder."[1810]

Para Azeredo Coutinho, contudo, o homem é um animal social, "huma parte integrante do grande Corpo da Sociedade; he hum membro, que separado do seu corpo, ou morre, ou fica sem acção."[1811] Nesse sentido, nada o poderá apartar da sociedade e desse princípio tira o seu fundamento o autor:

> "Em huma palavra, o Homem para viver em Sociedade não preciza fazer pactos, antes pelo contrario he necessario huma força para o apartar della. Elle não tem mesmo a escolha para entrar nesta, ou naquella Sociedade: elle só nasce no meio daquella para a qual a Natureza o destinou, ou elle queira, ou não queira. Eis-aqui a verdade; eis-aqui descoberto o grande principio de donde devem partir todos os nossos discursos."[1812]

[1809] Cf. J. C. A. Coutinho, *Analyse Sobre a Justiça...*, *op cit.*, pp. XII-XIV.

[1810] *Ibidem*, pp. 1-2.

[1811] *Ibidem*, p. 7.

[1812] *Ibidem*, p. 8.

Daqui também se infere a origem dos denominados direitos do Homem, que para Coutinho só podem ser "posteriores á Lei da Sociedade, e não anteriores a ella: logo são falsos, e supostos os chamados direitos do Homem da Sociedade antes da existência da Sociedade."[1813] Por sua vez, defende-se o inegável poder do Legislador da Nação, o único que poderá dar leis para o bom governo da sociedade, leis estas cuja justiça não se apresenta como absoluta, mas "relativa ao maior bem, ou ao menor mal possível no meio das circunstancias, e não ao Direito Natural absoluto [...]."[1814] Dentre as leis que se podem mostrar como justas ou obrigatórias, o autor coloca a escravidão: "E porque se-não há de reconhecer como justa, ou ao menos como obrigatória a Lei da escravidão, quando assim o pedir o bem desta, ou daquella Sociedade ou Nação?"[1815] A verdade é que, não usufruindo os homens de igualdade, uma vez que esta é quimérica para Coutinho, por sinal a desigualdade de direitos presente entre os homens em sociedade torna-se, contudo, "reconhecida por todas as Nações, e em todos os tempos como justa, e necessária para o maior bem dos mesmos homens no estado da Sociedade, ou em Corpo de Nação"[1816]. Daqui deduz Coutinho:

> "[...] logo aquelle que no estado de Sociedade pertende reduzir os direitos de todos os homens á igualdade, ou trata de huma igualdade abstracta, e quimérica, ou he hum ignorante, que se-arroga o nome de Filosofo, hum impostor, e hum hypocrita do amor da Humanidade, que quer reduzir o estado das Sociedades, e dos homens juntos em Corpo de Nação a hum montão de ruinas, e a huma serie de revoluções sem fim."[1817]

Neste sentido, Coutinho constata a presença da escravatura nas sociedades como um maior bem, ou mal menor, a que não deverá escapar, do seu ponto de vista, o caso português.

[1813] *Ibidem*, p. 11.

[1814] *Ibidem*, p. 19.

[1815] *Ibidem*, p. 22.

[1816] *Ibidem*, p. 30.

[1817] *Ibidem*.

8. VENTOS DE INQUIETAÇÃO PARA UMA SEMENTEIRA DOS DIREITOS: REVOLUÇÕES, DOCUMENTOS, ORGANIZAÇÕES E INFLUXOS

8.1. Revoluções ocidentais: ecos em Portugal de uma Humanidade em marcha

> *Podemos encarar, na história, dois tipos de mudanças. Umas acontecem dentro das estruturas vigentes e correspondem a mutações quase sempre reversíveis, ou que se metamorfoseiam a breve prazo. São lentas, por vezes subterrâneas. As outras são – ou pretendem ser – as transformações irreversíveis que convertem uma estrutura noutra totalmente diferente. A palavra revolução é-lhes, geralmente, aplicada.* GRAÇA SILVA DIAS[1818]

Apesar de todos os filtros colocados perante a entrada das designadas falsas ideias postuladas pelas Luzes e pelas revoluções atlânticas, os motes de *liberdade, igualdade, fraternidade* continuavam a penetrar nos espíritos nacionais e a semear entusiasmos[1819]. Os ecos das revoluções atlânticas, em especial a Revolução Francesa, com a sua DDHC, chegavam ao reino, não obstante todas as barreiras erguidas.

[1818] G. S. Dias, "Vésperas da Revolução...", *loc. cit.*, p. 197.

[1819] Sobre esta difusão de ideias, Oliveira Ramos deu conta, há já largos anos, que "para a divulgação das ideias revolucionárias contribuíram de forma umas vezes incipiente, outras mais expressiva, agentes comerciais, marinheiros, intelectuais, militares, diplomatas, ou simples viajantes que de Portugal iam à Europa, ou então que aqui acorriam por força dos seus interesses e dos seus propósitos. Outros conheceram em Coimbra, ou em importantes tertúlias disseminadas pelas cidades da faixa costeira, os livros onde os revolucionários foram beber, já os conceitos que testemunhavam, já as inovações que experimentavam." L. A. O. Ramos, "Os agentes da introdução...", *loc. cit.*, p. 11. Oliveira Ramos destaca anteriormente também a importância do estabelecimento de militares estrangeiros em Portugal, nomeadamente após as reformas castrenses do Marquês, em especial no círculo estabelecido em Valença do Minho, que contou com figuras influentes como por exemplo o tenente e polímata José Anastácio da Cunha. De igual modo a Universidade de Coimbra foi lugar centrípeto para os ideais ilustrados, bem como ponto centrífugo para a difusão dos mesmos no reino. *Ibidem*, pp. 11-12. Sobre a difusão das ideias revolucionárias, sabe-se também que não acontecia apenas nas regiões marítimas e urbanas, mas atingia de igual modo zonas do interior. Cf. *idem*, "Clima de ressonâncias da Revolução Francesa em Portugal", *in* Comissão Portuguesa de História Militar, *XI Colóquio "Portugal e os Abalos Político-Militares da Revolução Francesa no Mundo": Actas*, s.l.: Comissão Portuguesa de História Militar, 2001, p. 101. Veja-se também *idem*, "Portugal e a Revolução Francesa (1777-1834)", *Revista da Faculdade de Letras: História*, Porto, II série, vol. VII, 1990, pp. 155-218. A difusão das ideias revolucionárias manteve de igual modo relevante expressão entre os círculos eclesiásticos. Cf. *idem*, "Um regard monastique sur la Revolu-

A Revolução Francesa abriu o mundo à Contemporaneidade, inaugurando uma nova ordem, e encontrando no conceito de homem universal eixo fundamental para uma moderna cidadania[1820]. Para trás ficava o Antigo Regime, para diante afirmavam-se os direitos do homem: "L'Ancien Régime avait été l'inegalité des hommes et la monarchie absolue; sur le drapeau de 1789 étaient apparus les droits de l'homme et la souveraineté du peuple."[1821]

Antecedida pela suas congéneres norteamericanas (declarações de direitos de diversos estados, granjeando especial renome a de Virgínia[1822]), a DDHC[1823] des-

---

tion Française", *in* Maria de L. Belchior *et alii*, *La Revolution Française Vue par les Portugais: Actes du Colloque*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1990, pp. 67-77; *idem*, "Os monges e os livros no século XVIII: o exemplo da biblioteca de Tibães", *Sob o Signo das "Luzes"*, [Lisboa]: INCM, 1987, pp. 119-133. Fr. Francisco de São Luís (1766-1845), o Cardeal Saraiva, foi destacado conhecedor dos ideais das Luzes. A sua biblioteca testemunha o interesse deste autor nos temas revolucionários. Cf. A. B. Cardoso, "Frei Francisco de São Luís: O Homem e os Livros", *Ponte de Lima: Do Passado ao Presente Rumo ao Futuro*, 2, maio 2017, pp. 45-62. Revela-nos, no entanto, Oliveira Ramos o carácter revolucionário, mas ao mesmo tempo conciliante com a tradição, desta figura na sua ação e propostas políticas: "Em nome da regência e do governo, redige as bases de uma Constituição para apresentar ao príncipe, em que a igualdade figura, a par da liberdade, entre os direitos originais, igualdade que não consta nas Constituições do Liberalismo e da República até 1976. Curiosamente, nos seus papéis, chama a essas bases Carta Constitucional, o que não deixa de ser sintomático." Luís A. de Oliveira Ramos, "Perfil de um Político", *Revista de História das Ideias*, vol. 29, 2008, p. 232. Ainda para os impactos das revoluções americana e francesa em Portugal, veja-se também o contributo de I. M. B. Almeida, *A Ideia de Liberdade em Portugal: Do Contratualismo Absolutista às Sequelas do Triénio Vintista*, Pref. Martim de Albuquerque, Coimbra: Almedina, 2012, pp. 816 ss.

[1820] Sobre a inesgotável fonte historiográfica que representa a Revolução Francesa, indicamos as mais recentes perspetivas em G. Kates (ed.), *The French Revolution: Recent Debates and New Controversies*, 2nd ed., New York-London: Routledge, 2006 [1998]. Para uma síntese de referência, veja-se W. Doyle, *The French Revolution: A Very Short Introduction*, New York: OUP, 2001.

[1821] F. Furet, M. Ozouf (dir.), *Dictionnaire Critique...*, *op. cit.*, p. 7.

[1822] A Revolução Francesa e a sua paradigmática Declaração de Direitos colheriam determinantes influxos por via da Revolução Americana e do conjunto dos documentos históricos resultantes da mesma, como sendo as várias declarações de direitos e constituições (*e.g.*, Virginia, Massachusets, Federal), por sua vez tendo estes bebido influências em grande medida no pensamento político de Locke e de outros renomados teorizadores atlânticos. Sobre o tema da Revolução Americana, suas influências e legados, que já foram aprofundados por outros especialistas, veja-se, *e.g.*, A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *O Federalista*, *op. cit.*

[1823] Para o texto da *Declaração*, aceda-se, *e.g.*, a M. Gauchet, *La Révolution...*, *op. cit.*, pp. I-II; para uma tradução portuguesa da *Declaração*, tenha-se em conta, *e.g.*, V. Soromenho-Marques, *Di-*

taca-se precisamente pela expressa declaração de universalidade[1824], ao invés dos *bill of rights* surgidos até então, que se dirigiam mais restritamente aos membros dos estados que visavam[1825]. O seu papel fundamental na afirmação dos direitos do homem tornou-se manifesto:

> "Da obra da 'Grande Revolução' – que, pelas suas repercussões, assumiu um carácter universal – fica-nos o legado de importantes princípios políticos. Tão

---

reitos Humanos..., *op. cit.*, pp. 101-104. As discussões em torno da DDHC deram-se na Assembleia Nacional entre julho e agosto de 1789. Apresentamos um breve alinhamento dos principais passos dados com vista à aprovação e instituição da Declaração, a partir de Jean Jaurès: "Dès le 9 juillet, au nom du Comité de constitution, Mounier avait affirmé la nécessité d'une Déclaration des Droits de l'homme en préface à la Constitution. Le 1er août, la discussion reprit sur ce point. Certains estimaient une Déclaration inutile ou dangereuse: ainsi Malouet. D'autres, comme l'abbé Grégoire, désiraient la compléter par une Déclaration des Devoirs. Le 4 août au matin, l'Assemblée décréta que la Constitution serait précédée d'une Déclaration. Le 12 août, un comité fut institué à cet effet. Le 17, au nom de ce comité, Mirabeau donna lecture d'un projet. Le 19, ce projet fut écarté pour celui du 6e bureau dont la discussion commença article par article. Elle progressa lentement; les articles 16, 17 et 18, relatifs à la liberté des opinions et au respect du culte, furent largement débattus. La Déclaration fut finalement adoptée le 26 août 1789." J. Jaurès, *Histoire Socialiste de la Révolution Française*, Édition Revue et Anotée par Albert Soboul, Préf. Ernest Labrousse, vol. 1, Paris: Éditions Sociales, 1968, p. 473, n. 33. Para uma alargada perspetiva sobre este fundamental momento da Assembleia Nacional, veja-se o já citado trabalho de M. Gauchet, *La Révolution...*, *op. cit.*

[1824] Cf. J. Godechot, *La Grande Nation: L'Expansion Révolutionnaire de la France dans le Monde de 1789 à 1799*, Paris: Aubier, 2004.

[1825] Blandine Barret-Kriegel, numa perspetiva comparada entre as declarações americana e francesa, matiza a questão da universalidade, geralmente mais associada ao texto de 1789, referindo que também a declaração americana aponta nesse sentido, ainda que de modo diverso: "Retenons alors, qu'une diplomatique même très superficielle des deux textes, interdit d'opposer trop rapidement, comme on l'a fait quelquefois, l'universalité de la Déclaration française au particularisme de la Déclaration américaine. L'une et l'autre ont plutôt tendance à se croiser. Par son auteur et son destinataire, la Déclaration américaine est beaucoup plus universelle que la Déclaration française. Mais c'est son objet qui l'est moins puisqu'il s'agit de la libération des colonies anglaises et de la formation des États-Unis d'Amérique. Par son auteur, la Déclaration française est tout à fait particulière mais c'est son objet et son destinataire qui ne le sont pas puisqu'il n'est pas question de la libération d'une nation mais de l'institution d'une société. Ici, un peuple parle à l'opinion de l'humanité de son droit à l'émancipation, là, les représentants du peuple français énumèrent les droits naturels inaliénables et sacrés de l'homme et du citoyen. Ici, le locuteur et son destinataire sont généraux mais leur objet est particulier, là, le locuteur est particulier mais son objet et son destinataire sont généraux." B. Barret-Kriegel, *Les Droits de l'Homme et le Droit Naturel*, Paris: Quadrige/PUF, 1989, pp. 21-22.

significativos como os da liberdade (em especial a liberdade de opinião e de expressão), tão relevantes como os da igualdade perante a lei (pondo fim aos privilégios antigos e arreigados). Onde havia *súbditos* a Revolução pretendeu colocar *cidadãos*. Os direitos humanos constituem, porventura, a herança mais inestimável da Revolução Francesa."[1826]

Em Portugal, há muito se demandava por liberdade: liberdade nos espíritos, liberdade nas palavras, liberdade nos atos. Demandava-se liberdade, mas quase em surdina, imiscuída nos discursos, aflorada nos tratados, desabafada nas correspondências, rechaçada e acondicionada sob censura (quando exibida em demasia) nos arquivos oficiais. Falava-se também há muito de igualdade: igualdade de oportunidades em sociedade, igualdade sem distinções, sem honras nem privilégios, sem grilhões, nem insidiosos apelidos, igualdade de sexos, igualdade nas almas e na humana condição; mas essa igualdade humana continuava (e haveria de continuar) quimérica e palavrosa, numa (des)igualdade possível. Em fraternidade falava-se, desde há longos séculos, sob o signo do cristianismo; fraternidade humana no espírito do Evangelho, mas limitada até às fronteiras onde se encontrava o *outro* – o *outro* herege, judeu, muçulmano, ateu. Uma fraternidade relativa, delimitada pelas fronteiras da fé.

[1826] A. A. S. Rodrigues (dir.), *História Comparada: Portugal, Europa e o Mundo – Uma Visão Cronológica*, vol. II, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 1996, p. 16. Não obstante, retenha-se que este histórico e universal documento, aprovado a 26 de agosto de 1789, ainda não reservava espaço a questões político-sociais já à época prementes nos espíritos: "A Assembleia Nacional francesa aprovou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, documento preliminar da Constituição, elaborado segundo o modelo norte-americano, cujo distintivo era: 'Liberdade, Igualdade e Fraternidade'. Defendia os princípios de que todos os homens nascem livres e iguais em direitos, a liberdade e tolerância religiosa, a separação dos poderes, a noção de que a soberania reside essencialmente na nação e o direito à propriedade privada. Não fazia, contudo, alusão à escravatura, ao sufrágio universal, ao direito ao trabalho, à liberdade de comerciar e à igualdade dos sexos. Destinado a marcar principalmente as conquistas da burguesia obtidas contra o rei e as ordens privilegiadas, este documento transformou-se no manifesto da Revolução Francesa e numa referência sagrada das Constituições que se seguiram." *Ibidem*, p. 66. Para uma perspetiva crítica sobre o legado dos direitos do homem a partir da Declaração de 1789 e subsequentes, durante a Revolução Francesa, veja-se Marcel Gauchet, "Droits de l'Homme", *in* F. Furet, M. Ozouf (dir.), *Dictionnaire Critique...*, *op. cit.*, pp. 685 ss. Para uma breve perspetiva em torno do modo idealista e utópico com que foi proclamada a Declaração em 1789, veja-se João Ameal, "Declaração dos Direitos do Homem", *História da Europa*, vol. IV: *Da Sucessão de Espanha à Revolução Francesa*, Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 1984, pp. 210-212.

Os ecos das revoluções não deixaram de chegar, apesar das barreiras que se erguiam. Tornava-se, aos poucos, impossível silenciar os aclamados direitos do homem. Através dos mais diversos escritos, relatos, diários, testemunhos, as revoluções atlânticas iam ficando documentadas no reino. Figuras como o Abade Correia da Serra (Secretário da Academia Real das Ciências, então presidida pelo duque de Lafões), ou Avelar Brotero, veiculavam para o interior do território nacional a filosofia revolucionária e anunciavam os valores que marcariam a transição para a Época Contemporânea: "Os académicos em questão folheiam as obras que servem de suporte teórico aos revolucionários e lêem-nas avidamente, compulsam os diários das sessões das assembleias revolucionárias ou conhecem-nos através das gazetas estrangeiras que até Portugal trazem informes sobre o que de novo se pensava e fazia além-fronteiras."[1827]

Ao mesmo tempo, personalidades que seguiam o curso dos acontecimentos no estrangeiro elaboravam igualmente diários que davam a conhecer no interior do reino o andamento revolucionário. D. Vicente de Sousa Coutinho foi o autor de uma relevante fonte deste género. Em centenas de cartas enviadas para Portugal, narra os acontecimentos de além-Pirenéus a partir do coração da Revolução, uma vez que Sousa Coutinho era à época embaixador de Portugal em Paris. Apesar de ao início mais factualmente objetiva, de acordo com Manuel Cadafaz de Matos, aos poucos a escrita foi revelando com o andamento dos acontecimentos "a sua adesão aos ideais da pré-Revolução"[1828]. Em carta datada de 21 de agosto de 1789, Vicente de Sousa Coutinho dá conta do "Projeto de declaração dos Direitos do homem", que havia sido discutido há poucos dias na Assembleia Nacional, e transcreve o possível preâmbulo, bem como os três primeiros artigos da declaração[1829].

No reino, livreiros (muitos deles estrangeiros sediados em Portugal), bem como a emigração estrangeira em Portugal[1830], a circulação clandestina de livros e fo-

---

[1827] L. A. O. Ramos, "Os agentes da introdução...", *loc. cit.*, p. 14.

[1828] Manuel Cadafaz de Matos, "Introdução", *in* D. V. S. Coutinho, *Diário da Revolução Francesa*, Leitura diplomática, enquadramento histórico-cultural e notas de Manuel Cadafaz de Matos, Lisboa: Edições Távola Redonda, 1990, p. 14.

[1829] Cf. *Ibidem*, pp. 254-255.

[1830] Cf. C. B. Chaves, *A Emigração Francesa em Portugal durante a Revolução*, Lisboa: Biblioteca Breve, 1984. Foram fundamentais para a difusão das notícias revolucionárias em Portugal os muitos emigrados que encontraram abrigo no nosso país, na sequência de 1789. Tal como refere Oliveira

lhetos, tertúlias, cafés e salões permitiam que houvesse afinal a difusão dos novos ideais, entre os quais os direitos do homem. Luz Soriano, na sua *História da Guerra Civil*, deu conta da contínua entrada em Portugal das ideias revolucionárias. Por via marítima, a bordo do navio *Duas irmãs*, chegavam ao Tejo, em agosto de 1792, provenientes de França, alguns passageiros que perfilhavam doutrinas subversivas. Um deles, Diogo Borel, era tido por impressor, em Paris, de 12 000 exemplares da constituição francesa traduzida para português, bem como de outros tantos exemplares da renomada folha do Père Gérard[1831]. Soriano dá-nos em seguida uma referência preciosa diretamente relacionada com a repercussão da DDHC entre nós, bem como a consequente repressão sobre o seu possível tradutor:

> "Em janeiro de 1793 foi já prezo um portuguez, por nome Francisco Coelho da Silva, como auctor de publicações subversivas, uma das quaes se intitulava *Censura á constituição franceza*, obra que pretendia fazer espalhar por meio de copias que tinha mandado tirar; alem d'esta, tinha uma outra com o titulo, *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, e finalmente uma terceira denominada, *Noticia curiosa e chegada de fresco, que eu faço gosto de participar ao publico, antes que saiba d'ella o correio da Europa*."[1832]

Ramos, mesmo os realistas que chegavam de França, apesar de contrarrevolucionários (também tendo tido um papel fundamental na difusão da corrente contrarrevolucionária em Portugal), não deixavam de veicular de algum modo os ideários franceses de então, ao mesmo tempo que encontraram no nosso país um lugar de acolhimento, ao contrário do que acontecia noutros países onde procuravam guarida: "Tomando estas medidas, as autoridades portuguesas defendiam-se duma sobrecarga e furtavam-se a dificuldades políticas. Por outro lado, o afluxo à nossa terra de sacerdotes emigrados compreende-se, em face dos favores da hospitalidade portuguesa, bem diferente da que lhes foi dispensada noutros países, em especial, na nação vizinha. De facto em Espanha, o clero recebeu com desconfiança os eclesiásticos franceses, proibindo-se-lhes a residência em cidades onde a Corte estadeasse, assim como o direito de pregar, confessar e dizer missa em público. | Recepção mais amarga, encontraram em países protestantes, e nas monarquias regalistas, como a Áustria. Aqui o funcionalismo olhava com antipatia a indisciplina do clero francês, perante as determinações do Estado todo-poderoso." L. A. O. Ramos, *Da Ilustração ao Liberalismo (Temas Históricos)*, Porto: Lello & Irmão Editores, 1979, p. 12.

[1831] Cf. S. J. L. Soriano, *Historia da Guerra Civil E Do Estabelecimento Do Governo Parlamentar Em Portugal Comprehendendo a historia diplomática, militar e politica d'este reino desde 1777 até 1834*, Primeira Epocha, t. I, Lisboa: Imprensa Nacional, 1866, p. 404.

[1832] Simão José da Luz Soriano, *Historia da Guerra Civil...*, *op. cit.*, t. I, p. 404.

O texto dá ainda nota que Pina Manique identificou Francisco Coelho da Silva, compreendendo o alcance que o seu trabalho de difusão das ideias revolucionárias permitia, conforme nos aponta Ana Cristina Araújo: "Pina Manique vislumbrava o perigo da actuação de Coelho da Silva em função da natureza interclassista da recepção da sua mensagem."[1833]

De facto, a ação de Pina Manique enquanto Intendente da Polícia do Reino seria um dos principais obstáculos que as correntes ideológicas de além-Pirenéus tiveram que enfrentar:

> "Foi um estrénuo defensor do regime absoluto, pelo que combateu a difusão das ideias liberais em Portugal, perseguindo ou mandando encarcerar muitos dos seus adeptos, tal como o caso do poeta Filinto Elísio, que se viu forçado à expatriação. Para o efeito, Pina Manique criou na Polícia um grupo de agentes, a que a ironia do povo chamava com desprezo os 'moscas', incumbidos de abafar todas as vozes que anunciavam os direitos do homem e do cidadão na fidelidade às ideias que sopravam de além-Pirenéus. A acção desses agentes visava também os espiões que se introduziam no Reino. Não obsta que o nome de Pina Manique, por esse aspecto da sua actuação, passasse a ser encarado como sinónimo de repressor e que assim tivesse permanecido para a consciência do liberalismo. Mas agiu sempre com base nas leis e na confiança que recebia da coroa."[1834]

Ainda assim, e apesar de todos os esforços envidados pela Intendência Geral, sob a batuta de Manique, a presença imanente da Revolução Francesa e dos seus valores emergentes tornava-se cada vez mais manifesta no espaço público, que aos poucos, de acordo com Tengarrinha, se ia também politizando:

> "A oficial *Gazeta de Lisboa* era habitualmente lida em alta voz nos cafés. Pelos relatos dos espiões do Intendente Geral da Polícia Pina Manique sabe-se que, após a Revolução Francesa, esta era um tema tão frequente de debate nesses locais públicos da capital que as autoridades acabaram por proibir as con-

---

[1833] A. C. Araújo, "Napoleão Bonaparte e Portugal. Patriotismo, Revolução e Memória Política da Resistência", *Carnets: Révue Électronique d'Études Françaises de l'APEF*, Première Série, 4 (Numéro Spécial: *Invasions & Évasions*), 2012, p. 14.

[1834] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 348.

versas sobre questões políticas. Mas era difícil impedir a presença pública da Revolução de 1789, que se tornava visível, também, pelos emblemas tricolores que muitas pessoas passaram a colocar nos fatos, sobretudo após a chegada a Lisboa do novo embaixador de França, o general Lannes, em 1802. Na noite de Santo António desse ano milhares de pessoas cantaram a *Marselhesa* toda a noite pelas ruas de Lisboa."[1835]

8.2. Das linhas invisíveis da consciência às linhas concretas da expressão: o valor dos periódicos

Intentar deter o curso das ideias novas é mais que cegueira, é rematada loucura. Ninguém é bastante forte para fazer parar o tempo: o feito bíblico de Josué não passa de uma lenda. E a evolução humana efetua-se no sentido da liberdade, não no sentido da escravidão! Tirem-nos, então, muito embora a imprensa legal; apreendam-nos as publicações; encarcerem-nos; persigam-nos: nada evitará a próxima queda do que existe. Tem de ser. Há de ser. É já fatalidade histórica. [...] *Aqui estamos solapados, pois que assim é forçoso, mas preparados para tudo, e, ainda que nas trevas, seguindo sempre avante contra a Autoridade e contra o capitalismo e pelo caminho da Revolução para a Anarquia.* O AGITADOR[1836]

Já lá vai o tempo, em que as nossas ideas nos vinham por herança com o património de nossos pays; nós sahimos das maons da natureza no

---

[1835] J. Tengarrinha, "Os primórdios dos partidos políticos em Portugal", *in* AA.VV., *Actas dos VIII Cursos Internacionais de Verão de Cascais* - vol. 3: *Partidos Políticos e Sociedade*, [Cascais]: Câmara Municipal de Cascais/Instituto de Cultura e Estudos Sociais, 2002, pp. 26-27.

[1836] *O Agitador*, *apud* J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, pp. 153-154, n. 117. José Tengarrinha dá-nos conta do aparecimento deste "caso singular de um jornal anarquista" em 1805: "Fora de todas as categorias e temáticas dos jornais anteriores, e até agora desconhecido, aparece em 1805, surpreendentemente, um jornal abertamente político e de combate contra a ordem social com o nome de *O Agitador*, de orientação anarquista. Jornal clandestino, estando oculto o seu autor no anonimato, diz ser impresso na Covilhã, na tipografia de *O Agitador*, do que duvidamos. Anuncia periodicidade irregular, aparecendo 'sempre que puder'. Terão vindo a público dois números, pelo menos, com 4 e 6 páginas, respetivamente, a duas colunas, o que não era habitual." *Ibidem*, p. 144. Tengarrinha nota ainda a visível influência da obra *Enquiry Concerning Political Justice* (1793), de Godwin, sobre este clandestino jornal, obra onde se bosquejou pioneiramente a teoria anarquista. Cf. *Ibidem*.

> *estado de absoluta ignorancia; as ideas, que primeiro se nos comunicam saõ muitas veses erradas, e sempre insuficientes; e d'aqui vem que a necessidade da instrucçaõ há uma necessidade da natureza: infeliz o governo, que se oppoem á satisfacçaõ do que exige a naturesa humana, e que pertende lançar ferros ao pensamento, á língua, e á escriptura, que saõ livres, como o ar, que respiramos.* O PORTUGUEZ[1837]

A época das revoluções será também a época do início da proliferação dos periódicos em Portugal. Apesar de o tempo de maior afirmação da imprensa periódica no nosso país se situar em especial durante o séc. XIX[1838], facto é que este meio de comunicação começou a desempenhar um papel determinante ainda durante o séc. XVIII, alargando a diversidade de temas em apreço (não só predominantemente noticiosos, mas também instrutivos e enciclopédicos, de temática literária, filosófica, científica e técnica, historiográfica, económica, recreativa), e acompanhando a tendência internacional, ainda que com algum desfasamento temporal[1839].

José Tengarrinha sublinhou o papel fundamental da imprensa periódica, enquanto veículo difusor de cultura e fonte de relevo para um mais aprofundado conhecimento histórico:

[1837] *O Portuguez; Ou Mercurio Politico, Commercial, E Literario*, 30 de abril 1814, p. 10.

[1838] Para tal virá a concorrer o crescente empenho na formação de uma "opinião pública". Um dos seus principais promotores será Almeida Garrett, fundador do jornal *O Português* (Lisboa, 1826), que se revelou "o primeiro em Portugal que se assumiu como uma empresa jornalística, no sentido moderno." J. Tengarrinha, "A Opinião Pública segundo Garrett", *Imprensa e Opinião Pública em Portugal*, Coimbra: Minerva, 2006, p. 125. Garrett e *O Portuguez* foram fundamentais no quadro de uma história da imprensa em Portugal, de acordo com Tengarrinha: "Assim, a importância maior de Garrett na história da Imprensa portuguesa foi a de ter sido o primeiro com a consciência de que um jornal que se propusesse 'dirigir a opinião pública' – como era intenção proclamada no 'Prospecto' de *O Português* – deveria ser um órgão de grande tiragem, com poderosos meios e uma forte organização." *Ibidem*, p. 126. Sobre *O Portuguez*, veja-se em especial o trabalho de J. A. S. Alves, *Ideologia e Política na Imprensa do Exílio:* O Português *(1814-1826)*, 2.ª ed., Lisboa: INCM, 2005. Do mesmo autor, tenha-se também em especial referência, para o tema da "opinião pública", o trabalho resultante da sua tese de doutoramento: *idem*, *A Opinião Pública em Portugal (1780-1820)*, [Lisboa]: UAL, 2000. Ainda sobre *O Portuguez*, em particular, e sua atenção aos valores constitucionais, veja-se M. H. C. Santos, "Imprensa periódica clandestina no século XIX: 'O Portuguez' e a Constituição", *Análise Social*, vol. XVI (61-62), 1980, 1.º-2.º, pp. 429-445.

[1839] Cf. J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, p. 80.

> "Nunca será de mais encarecer o seu valor como instrumento e meio de cultura. Não subalternizada em relação à literatura e a qualquer forma de expressão artística, a imprensa periódica (particularmente a partir do seu grande surto na época liberal) é um poderoso veículo de transmissão de informações, de difusão de ideias, um amplo repositório dos conhecimentos e das sensibilidades do seu tempo, daí, um dos mais expressivos avaliadores das atitudes mentais e das correntes de ideias na sociedade, para além dos círculos restritos. Mais recentemente, veio a admitir-se que o jornalismo é uma das mais ricas fontes históricas de que se pode dispor não só para o estudo de acontecimentos relevantes, mas igualmente para o conhecimento de factos menores, que no seu conjunto constituem o tecido da vida quotidiana das sociedades, contribuindo, desta maneira, para caracterizar um período histórico na sua espessura social."[1840]

Fonte significativa de recursos para a caracterização da história social[1841], a imprensa periódica fornece também preciosos dados para a caracterização coeva no âmbito da história das ideias e das mentalidades na longa duração[1842]. Dentro de fronteiras e apesar do clima de censura, as novas ideias e os bafejos revolucionários ganhavam também nas páginas dos periódicos ampla repercussão: "Na última década do século XVIII a ressonância da Revolução Francesa afirma-se na Corte, passa nos jornais portugueses, logo depois proibidos de informar, subsiste em gazetas estrangeiras, sente-se nas cidades marítimas, irradia entre os letrados, atinge zonas do interior."[1843] A esta ambiência não escapariam sequer os periódicos oficiais do reino, como o *Jornal Enciclopédico*, ou a *Gazeta de Lisboa*. Na verdade, a *Gazeta de Lisboa*[1844] tornara-se desde cedo um importante veículo para as notícias

---

[1840] *Ibidem*, p. 17.

[1841] Cf. A. Soboul, "Acerca de História Social", *Camponeses, Sans-Culottes, Jacobinos*, Lisboa: Seara Nova, 1974, p. 9.

[1842] Fernand Braudel, "História e Ciências Sociais: A longa duração", *Revista de História*, vol. XXX, ano XVI, n.º 62, abril-junho 1965, pp. 261-294.

[1843] L. A. O. Ramos, "Clima de ressonâncias...", *loc. cit.*, p. 101.

[1844] Cf. J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, pp. 68 ss. O periódico designado *Gazeta de Lisboa*, fundado em 1715, conta com uma história acidentada, ao sabor das diversas fases da vida política que percorreu. Para uma breve história do percurso deste "longínquo antepassado do Diário da República", como o designou Tengarrinha, cf. *ibidem*, pp. 885-886 (Apêndice I).

provenientes do exterior, bem como possibilitara a sua propagação, graças à rede de distribuição e de correspondentes, não apenas com informações maioritariamente sobre acontecimentos de Lisboa e do Porto (novidades diplomáticas, mercantis, de pessoas ilustres, de crimes, etc.), mas também das mais diversas partes do território nacional[1845]. Foi, na perspetiva de Tengarrinha, um suporte de alguma influência na sociedade e na política portuguesas[1846]. Facto notório de assinalar consiste no silenciamento total que este periódico operou a partir de setembro de 1789 em relação a notícias provenientes de Paris: narrava-se nesse mês os factos centrais de agosto sobre o debate na Assembleia Nacional francesa em torno da DDHC. Aquando dos acontecimentos revolucionários em França, a *Gazeta* continuou a divulgar factos chegados de Londres, Copenhaga, Varsóvia, e outras cidades europeias, mas nada mais se acrescentará sobre Paris. É importante salientar que, antes desse silenciamento, um suplemento à *Gazeta* divulgou, em três páginas, os trabalhos ocorridos nalgumas das principais sessões dedicadas ao estabelecimento da DDHC pela Assembleia Nacional[1847]. Concluiu-se essa informação com a seguinte frase (que haveria de ser a última sobre Paris para os próximos números da *Gazeta*): "A isto se seguio o preludio da memorável sessão da noite do mesmo dia 4 (*que fica annunciada na precedente Gazeta*) sessão, que deve occupar hum bem distincto lugar na Historia da França, e na do Espirito Humano."[1848] Entretanto, a 26 de agosto, a Declaração seria aprovada pela Assembleia Nacional. Nada se viria já a informar pela *Gazeta*.

Será, no entanto, na imprensa periódica do estrangeiro que as vozes de oposição aos moldes de Antigo Regime e em prol da liberdade de expressão e dos direitos

---

[1845] Cf. *ibidem*, p. 74.

[1846] Sustenta o especialista: "É certo que a sua projeção na vida política não foi, em geral, relevante. Mas não são poucas as situações em que deve ser destacada, como quando da publicação das crónicas de Paris favoráveis à Revolução Francesa que causaram grande impacte em Portugal ou nas primeiras fases liberais, e mesmo imediatamente antes, como principal e por vezes único transmissor da informação política, divulgando-a não apenas em Lisboa (como no período entre as revoluções de 24 de agosto e 15 de setembro de 1820), mas também em vários pontos das províncias (como foi o caso, entre muitos outros, quando da Abrilada em 1824)." *Ibidem*, pp. 74-75.

[1847] "Supplemento Extraordinario A' *Gazeta de Lisboa*: Extracto d'huma carta de Paris de 10 d'Agosto de 1789 sobre o que houve de mais notável na Assembleia Nacional desde 28 de Julho ate 4 d'Agosto", *Gazeta de Lisboa*, n.º XXXV, 3 de setembro de 1789.

[1848] *Ibidem*. Destaques no original.

do homem se levantarão com mais expressividade[1849]. Periódicos de grande importância para a difusão e consolidação do pensamento liberal português foram reconhecidamente o *Correio Brasiliense ou Armazém Literário* (redigido por Hipólito José da Costa), publicado em Londres, entre 1808 e 1822, mas proibido entre 1811 e 1817; *O Investigador Português em Inglaterra* (redigido por Bernardo José de Abrantes e Castro, Vicente Pedro Nolasco da Cunha, Miguel Caetano de Castro e José Liberato Freire de Carvalho), também de Londres, com atividade entre 1811 e 1819; *O Portuguez; Ou Mercurio Politico, Commercial, E Literario* (de João Bernardo da Rocha Loureiro), igualmente de Londres, com atividade entre 1814 e 1822 e entre 1823 e 1826; *O Campeão Português ou o Amigo do Rei e do Povo* (de Liberato Freire de Carvalho), publicado entre 1819 e 1821, proibido em 1819[1850]. Luz Soriano assim destacou a importância da imprensa periódica portuguesa para a difusão dos ideais liberais entre nós:

> "Foi portanto a imprensa periódica, ou o jornalismo portuguez em Londres, quem por aquelle tempo principiou a difundir abertamente entre nós por todas as classes da nação as idéas liberaes, sobre as quaes a revolução franceza de 1789 chamára mais particularmente a attenção dos homens illustrados do paiz, idéas que a invasão do exercito francez de Junot viera mais geralmente espalhar, constituindo-se os individuos de que se compunha em outros tantos pregoeiros e panegyristas dos principios revolucionarios da França, tão enthusiastas e impressionados por elles como se mostravam."[1851]

Em particular, o periódico *O Portuguez* reporta desde a primeira página, o tema dos "direitos dos homens". Referindo-se ao período coevo como "uma época, que será, mais que todas, sempre famosa na historia pelos acontecimentos extraordinários, e revoluçoens do tempo", destaca esse tempo também como o momento de queda de "um poder colossal, um imperio gigantesco", que havia sido levantado há pouco tempo, mas que sucumbiu de igual modo de forma repentina pela mesma opinião e espírito público que o haviam aclamado. As razões desse formidável volte

---

[1849] Cf. J. V. Serrão, *História de Portugal* – vol. VII: *A Instauração do Liberalismo (1807-1832)*, [Lisboa]: Editorial Verbo, 1984, pp. 328-332.

[1850] Cf. J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, pp. 188 ss.

[1851] S. J. L. Soriano, *Historia Da Guerra Civil...*, *op. cit.*, Segunda Epocha, t. II, p. 455.

face são desde logo apresentadas na primeira página da "Introducçaõ", com central lugar dado aos "direitos dos homens":

> "O imperio de Bonaparte acabou, porque se mostrou contrario aos direitos dos homens, e à liberdade dos povos, que o haviam cimentado, e sido os primeiros elementos d'aquelle colosso; desapareceo finalmente, porque era opposto ao espirito publico do nosso seculo, que hé hoje (mais do que nenhum outro athé aqui) fundado nos direitos da razão, e da natureza."[1852]

Para o redator de *O Portuguez* colocava-se em primeiro plano a defesa da dignidade da nação, não aborrecendo, porém, "os homens, de qualquer naçaõ que sejam, nem ainda os Francezes", antes, com frontalidade, "todos os governos fracos, ou tyranicos, que fasem a infelicidade dos seus vassallos, ou dos outros povos [...]."[1853]

8.3. Associações e sociedades secretas

> *Ainda em 1809 surgia* Os Pedreiros-Livres e Os Iluminados, Que mais propriamente Se Deviam Denominar Os Tenebrosos*, onde se revelava que o horrível segredo da Maçonaria se resumia nestas palavras: 'Liberdade e Igualdade; todos os homens são iguais e livres, todos os homens são Irmãos.'* ANTÓNIO VENTURA[1854]

René Cassin, apresentando o esboço do histórico documento da Declaração Universal de 1948, que viria a ser proclamada no dia seguinte, a 10 de dezembro, perante a mesma Assembleia e o Mundo, constrói alegoricamente com os seus 30 artigos o templo dos direitos humanos[1855]. Desde a sua fundação, a sociedade secreta reconhecida como Maçonaria, pela atuação dos seus membros em função dos ideais de humanidade, liberdade, igualdade, fraternidade, que perfilharam, proporcionou uma fundamental ajuda na construção deste templo dos direitos que hoje conhecemos.

[1852] *O Portuguez; Ou Mercurio Politico, Commercial, E Literario*, 30 de abril 1814, p. 7.

[1853] *Ibidem*, p. 42.

[1854] A. Ventura, *Uma História da Maçonaria...*, *op. cit.*, p. 86.

[1855] Recuperamos aqui a célebre metáfora criada por René Cassin, ainda que já referenciada na Parte I da presente edição, em 2.2. *Reforma, Contrarreforma e a implosão da teocracia medieval*. R. Cassin, "La Déclaration Universelle...", *loc. cit.*, pp. 278-279.

Em Portugal, os primeiros sinais da Maçonaria reconhecem-se em 1727, com a existência de uma loja em Lisboa, ainda que constituída apenas por estrangeiros[1856], no entanto, a breve prazo, a capacidade organizativa maçónica contará, em território nacional, com o envolvimento dos mais diversos colaboradores, de norte a sul do reino, provenientes dos mais variados quadrantes políticos e sociais[1857].

Desde a fundação da denominada Maçonaria moderna, em 1717, com a Grande Loja de Londres[1858], os valores que moviam o espírito maçónico não coincidiam com os valores político-sociais fundamentais de Antigo Regime; antes os contrariavam: "A fraternidade era estruturante do ideário das lojas, onde se acolhiam e toleravam diferentes modos de pensar, de acreditar e de idealizar novos modelos de sociedade. Embora se aconselhasse a fé monoteísta e o respeito pelos poderes instituídos, as lojas eram apresentadas como um espaço de debate livre e como laboratórios de pensamento novo."[1859] Neste sentido, a iniciativa maçónica foi desde cedo encarada como subversiva perante o quadro tradicional da política e da sociedade, tendo propiciado precocemente olhares de confronto da parte de instituições que configuravam o poder central, como foi o caso da Igreja[1860].

Não obstante o sentimento antimaçónico que se desenvolveu desde cedo face ao surgimento e progresso desta sociedade secreta, esta foi progredindo e conquistando expressão considerável. O ideário maçónico carreava os valores modernos

---

[1856] A. Ventura, *Uma História da Maçonaria...*, *op. cit.*, pp. 25 ss.

[1857] Cf. J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 434.

[1858] Cf. A. Ventura, *Uma História da Maçonaria...*, *op. cit.*, pp. 23-24.

[1859] José Eduardo Franco, Fernanda Santos, "Antimaçonismo", *in* J. E. Franco (dir.), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 1207. Veja-se também M. C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Enlightenment Century Europe*, Oxford: OUP, 1991.

[1860] Sobre este confronto assim nos elucidam Franco e Santos: "No primeiro século do surgimento das lojas maçónicas, no contexto do Iluminismo e das correntes de critica ao modelo social e político do Antigo Regime a Igreja, sendo um dos pilares essenciais de um sistema social fundado na cooperação estreita entre o poder temporal e o poder espiritual, não poderia acatar com serenidade um movimento de pensamento livre que sonhava com uma sociedade diferente e que fugia, pelo método do segredo, ao controlo eclesiástico, procurando atingir o domínio das consciências." José Eduardo Franco, Fernanda Santos, "Antimaçonismo", *in* J. E. Franco (dir.), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 1207-1208. Sobre o *antimaçonismo* em particular, veja-se também R. Ramos, "Antimaçonismo: O mito das forças secretas da História", *in* A. Marujo, J. E. Franco (coord.), *Dança dos Demónios...*, *op. cit.*, pp. 331-429.

da liberdade, da igualdade, da fraternidade, da tolerância, da humanidade, que ao longo do séc. XVII e em especial no séc. XVIII se apresentaram como fundamentos-chaves para um novo modelo político-social idealizado e de rutura com o tradicional quadro de Antigo Regime, caracterizado pelas desigualdades sociais, pelo cerceamento das liberdades, em particular da liberdade religiosa e de expressão, pela exploração do homem pelo homem nas suas diversas dimensões sociais, quer pela manutenção da servidão, quer pela duradoura prática da escravatura[1861].

Aqueles que abraçavam o ideário maçónico passavam a defender, no território das mentalidades, uma forma diversa de encarar o governo dos homens, bem como uma renovada posição de cada homem no seio da mundividência humana. O papel central do homem nessa novel cosmovisão do mundo, bem como a defesa apenas para a esfera temporal de toda a governação política e civil, constituíram bandeiras altas para muitos que ingressaram na Maçonaria e pautaram a sua ação através do desempenho dos mais diversos cargos, desde o campo político, ao campo pedagógico, passando pelo campo social, cultural, ou militar[1862]. O tempo que haveria de surgir, com o estabelecimento da nova ordem de valores estreitamente ligada à emergência da Época Contemporânea, não raro encontrou-se marcado pela criação de instituições, fixação de novos modelos político-sociais, elaboração e proclamação de documentos históricos, em cujos processos de conceção e execução tiveram mão autoral inúmeras figuras ligadas à ação e ao pensamento maçónicos.

Devastadores foram os anos de 1807 a 1810 em Portugal. As invasões francesas foram o signo da destruição e da opressão que desafiou a governação simbólica e material bem como a consciência nacional do reino. Depois da fulgurante ascensão dos princípios de liberdade, igualdade, fraternidade para todos os homens pela promessa da Revolução Francesa e dos seus documentos históricos fundantes, em especial desde logo com a DDHC e com a Constituição de 1791, a Europa tornara-se

---

[1861] Refere António Loja: "A Liberdade de Consciência, que ganhava na Europa foros de cidadania, era para os Inquisidores uma permissão horrenda, escandalosa e abominável! Havia, evidentemente, em Portugal, quem não pensasse deste modo. Mas, ou o fazia em silêncio ou escolhia o exílio. Fugidos às fogueiras fradescas de D. João V, ao autoritarismo centralista de Pombal, à histeria policial de Manique e à sanha reaccionária de Beresford, vamos encontrá-los na França, na Inglaterra e na Holanda, esperando a revolução que tarda, e que só em 1820, tímida e cautelosa, vai permitir aos Portugueses ensaiar os primeiros passos da longa caminhada da Liberdade." A. E. F. Loja, *A Luta do Poder contra a Maçonaria: Quatro Perseguições no Séc. XVIII*, Lisboa: INCM, 1986, p. 208.

[1862] Cf. J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 434.

o largo campo dos avanços napoleónicos, que sobre os homens e os povos livres forjaram a ferro e fogo o poder imperial. Das promessas de emancipação que alavancaram o processo revolucionário de 1789, passou-se à reação de recusa e combate a tudo o que representasse ou pudesse representar aquele devastador movimento e seus frutos. No interior do reino, como por toda a Europa, inumeráveis foram os movimentos, ações, livros, jornais, folhetos os mais diversos, que se declararam anti-napoleónicos, anti-jacobinos, anti-franceses[1863]. Associados a estes, não raro, a figura do maçon impunha o seu perfil conivente com a destruição revolucionária, o qual tinha exercido também o seu poder para a ruína da aliança entre o Trono e o Altar e disseminado a semente das perniciosas liberdades, subversoras da antiga ordem[1864].

Se, antes do período revolucionário, a Maçonaria era com frequência identificada com o espírito subversivo e os seus membros eram alvo de ações persecutórias, repressão e aprisionamentos[1865], após esse momento, e com o resultado das invasões francesas, a Maçonaria e os seus ideais continuaram a experimentar forte desconfiança, em especial do meio eclesial. No entanto, apesar da ampla reação contrarrevolucionária que caracterizará o período, facto é que a nova ordem anunciada, dos modernos valores assentes no primado da razão e nos direitos do homem, irá de algum modo permanecer de pedra e cal nas consciências futuras. António Pedro Vicente atesta-nos essa permanência:

[1863] Cf. A. P. Vicente, "Panfletos anti-Napoleónicos...", *loc. cit.*

[1864] Sobre a presente questão, associada ao designado "*complot* maçónico", veja-se a fundamental obra do Abade Barruel, onde este jesuíta aponta a Maçonaria como o fundamental agente da subversão da antiga ordem religiosa, política e social: Augustin de Barruel, *Mémoires pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme*, 4 vols., Londres: Imprimerie Française, 1797-1798. A obra de Barruel seria recebida com abertura entre a ala contrarrevolucionária nacional. José Agostinho de Macedo foi o seu principal difusor, como tradutor e veiculador do pensamento contrarrevolucionário inspirado em Barruel. Cf. J. A. Macedo, *O Segredo Revelado Ou Manifestação do Systema dos Pedreiros Livres e Illuminados, e sua influencia na fatal Revolução Franceza, Obra Extrahida Das memorias para a Historia do Jacobinismo do Abbade Barruel, e publicada em Portuguez para confusão dos Impios, e cautéla dos verdadeiros amigos da Religião, e da Patria*, 3 vols., Lisboa: Impressão Régia, 1810-1816. Para a questão do "*complot* maçónico" em função do espoletar da Revolução Francesa, e em particular sobre a influência dos agentes maçónicos e a afirmação dos direitos do homem e do cidadão, veja-se por exemplo, Pierre-Joseph de Clorivière, "Les Doctrines de la Déclaration des Droits de l'Homme", *Études sur la Révolution (1793)*, reproduzido na íntegra em R. Bazin, *Pierre de Clorivière: Contemporain et Juge de la Révolution – 1735-1820*, Paris: J. de Gigord, 1926, pp. 73 ss.

[1865] A. E. F. Loja, *A Luta do Poder...*, *op. cit.*

"Os setembrizados, colaboradores, pedreiros livres, jacobinos, partidaristas ou não, a partir de 1808 ali estavam numa antevisão da nova ordem. Não nos parece muito difícil aí identificar muitos dos construtores da nova sociedade portuguesa que, obviamente, não se construiu no dia 20 de Agosto de 1820, mas muito antes e muito depois. Se, com Junot, chegou, para muitos, a possibilidade de impor uma nova Constituição e, para outros, um novo soberano mais acatador dos direitos humanos, de obediência constitucional, iniciou-se, também, uma nova forma de ver e resolver algumas adversidades que atacavam o País. Muitos dos laboriosos construtores dessa nova prosa vão utilizar a sua pena como arma dirigida a outras vicissitudes, uma vez terminado o perigo."[1866]

Uma vez avistado de perto o horizonte da liberdade, difícil seria esquecê-lo. Na verdade, assim sintetiza Vicente: "Após a saída dos Franceses ficara o rancor e o ódio ao opressor, mas também muito do seu credo político."[1867]

A nível internacional as mais diversas personalidades ligadas à Maçonaria compuseram uma parte considerável da vida política, pedagógica, cultural, social, militar, e mesmo religiosa, de vários reinos. Dentro das fronteiras nacionais muitos foram também aqueles (o Conde de Lippe, o Conde da Barca, o Abade Correia da Serra, José Anastácio da Cunha, José Bonifácio de Andrada, Hipólito José da Costa, entre muitos outros), que inscreveram a sua ação e os seus nomes (também como mártires, em que pontifica o caso de Gomes Freire de Andrade) no período preparatório de construção que levou à nova era liberal, garante dos direitos individuais, da reabilitação da liberdade da nação e da proclamação histórica da primeira constituição portuguesa.

8.4. As Letras e as Artes como Liberdade

Quando a tirania excede/ Os limites do tormento,/ Impõe lei à voz, ao gesto,/ Encadeia o pensamento. | Mas este, batendo as asas,/ Voleja sobre as cadeias,/ E vinga-se da baixeza/ Co'a elevação das ideias.
MARQUESA DE ALORNA[1868]

[1866] A. P. Vicente, "Panfletos anti-Napoleónicos...", *loc. cit.*, pp. 119-120.

[1867] *Ibidem*, p. 124.

[1868] M. Alorna, *Obras Poéticas*, *op. cit.*, p. 307.

A "compressão do pensamento português" a que se referiu José Timóteo da Silva Bastos[1869], que já tivemos a oportunidade de referenciar acima, para a questão da censura, foi uma realidade evidente experimentada pelos mais diversos agentes da cultura no quadro do Portugal de Antigo Regime. A dificuldade sentida no exercício das liberdades de pensamento e de expressão, cerceadas em contínuo pelas autoridades garantes do reforço do poder central, encontrava testemunho significativo em alguns escritos. Por exemplo, recorrendo a um excerto epistolográfico da pena do Abade António da Costa, combina este autor com o seu destinatário uma estratégia que se queria eficaz, para poderem escrever com mais liberdade:

> "Já lhe tenho dito a V. M. algumas vezes que se quiser que lhe escreva com mais liberdade, me mande dizer um nome de mulher fingido, para lhe fazer assim o sobrescripto, e lhe escrever dentro como a tal, para que, dado caso que a venham a ler, não saibam para quem ella ia. V. M. me avize quando quando tiver ocasião; e se quizer, para maior segurança, escreva o tal nome na cifra com que escrevia algum dia, que assim ainda que a sua carta tenha descaminho, não no entenderão. Diga-me tambem todas a novidades que entender, eu terei gosto de saber."[1870]

Serão, na verdade, as Letras e as Artes refúgios privilegiados do pensamento livre. Aí se acantonará também, de forma mais ou menos velada, a expressão concreta da mudança de mentalidades e de valores que se operou em Portugal e influenciou a transição para a época liberal dos direitos garantidos. Assim nos dá nota Veríssimo Serrão do espírito literário da época:

> "O tempo de D. Maria I assistiu ao apogeu do iluminismo, o que tinha de corresponder em termos culturais ao dealbar do liberalismo. A influência do pensamento francês fazia-se por intermédio das grandes correntes mentais: do saber pluriforme da *Enciclopédia*, da ciência política de Montesquieu, do racionalismo de Voltaire e do subjectivismo de Jean-Jacques Rousseau. A valorização do homem como ser pensante e actuante conjugava-se com a apologia do *Contrato Social*, expressão do novo governo que promovia os 'vassalos' a 'cidadãos'. Raiava para muitos a aurora da liberdade em que o homem

---

[1869] Cf. J. T. S. Bastos, *História da Censura...*, *op. cit*.

[1870] [António da Costa], *Cartas Curiosas...*, *op. cit.*, p. 44.

se via igual aos outros e senhor dos mesmos direitos. A literatura do tempo oferece exemplos desse espírito em que 'liberdade' e 'pensamento' correspondiam aos dois pólos da autonomia mental." [1871]

De facto, esse espaço de liberdade possível no exercício das Letras foi bastante trabalhado pela parte de literatos que encontravam no correr da pena abertura para, de alguma forma, expressarem os modernos ideais da Europa das Luzes, bem como para manifestarem o seu descontentamento face ao movimento censório e repressivo que continuava a fazer do desejo de liberdade um sentimento forçadamente longínquo.

Do espaço de liberdade concedido pela ficção ao autor retirava também, naturalmente, o leitor o máximo proveito. Lynn Hunt, relevando o contributo do romance epistolar para o avanço dos direitos do homem, aponta-nos a fundamental relação entre romance e empatia na construção de uma moral contemporânea, de emancipação do indivíduo, e de promoção da igualdade: "Os romances apresentavam a ideia de que todas as pessoas são fundamentalmente semelhantes por causa de seus sentimentos íntimos, e muitos romances mostravam em particular o desejo de autonomia. Dessa forma, a leitura dos romances criava um senso de igualdade e empatia por meio do envolvimento apaixonado com a narrativa."[1872] Lynn Hunt acrescenta a este argumento a seguinte interrogação: "Seria coincidência que os três maiores romances de identificação psicológica do século XVIII – *Pamela* (1740) e *Clarissa* (1747-8), de Richardson, e *Júlia* (1761), de Rousseau – tenham sido todos publicados no período que imediatamente precedeu o surgimento do conceito dos 'direitos do homem'?"[1873]

D. Leonor de Almeida Portugal, a Marquesa de Alorna, foi uma das figuras que se destacaram no quadro do Portugal de transição entre o Antigo Regime e a época constitucional, como uma das vozes que mais difundiram o desejo de liberdade, encontrando no campo literário lugar privilegiado de expressão. A epígrafe que acima destacamos, de sua autoria, fornece-nos precisamente essa conquista da liberdade pelo poder das ideias, ainda que sob a lei opressora da tirania.

[1871] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, p. 432. Também entre circuitos menos conhecidos e autores menores ("Rousseaus of the gutter") se alavancou a revolucionária época das mentalidades, como comprovou R. Darnton, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.

[1872] L. Hunt, *A Invenção dos Direitos Humanos...*, *op. cit.*, p. 39.

[1873] *Ibidem*. Aponta-se que o surgimento da expressão "direitos do homem" ocorreu no *Contrato Social* de Rousseau, publicado em 1762, um ano após a publicação de *Júlia, ou Nova Heloísa* (1761).

Outros como José Anastácio da Cunha, Filinto Elísio ou Bocage, pelos seus versos, constituíram-se também como arautos dos novos tempos. As suas obras poéticas, documentos sociais representativos da época em que são concebidas[1874], recorrem com frequência aos temas da liberdade, da exaltação do homem, da defesa dos seus inalienáveis direitos, decorrentes da Natureza. Aludindo nomeadamente a Bocage, o poeta sadino busca esforçadamente a Liberdade: "Liberdade, onde estás? Quem te demora?"[1875]. Apela igualmente o sadino poeta sem pejo aos devidos direitos, na sua fundamental "Epístola a Marília", onde consequentemente afronta o despotismo e aclama a Humanidade, a Natureza e a Razão: "[...] Reclama o teu poder, os teus direitos,/ Da justiça despótica extorquidos [...]."[1876] Em Bocage, que a Inquisição perseguiu com insistência e aprisionou, a obra poética é um testemunho constante de denúncia de uma sociedade desigual e acorrentada aos valores de Antigo Regime, ao mesmo tempo que representa um hino à liberdade em todas as suas dimensões. De notar que foi também Bocage o autor daquele que é considerado por Daniel Pires "o primeiro manifesto feminista nacional"[1877], "a primeira declaração de princípios portuguesa sobre os direitos inalienáveis das mulheres"[1878], as *Cartas de Olinda e Alzira*[1879].

A criação das Arcádias[1880] e a existência de diversos círculos de sociabilidade que foram surgindo em especial ao longo do séc. XVIII, como as tertúlias, os cafés,

---

[1874] Cf. R. Carvalho, *O Texto Poético como Documento Social*, Lisboa: FCG, 1995, pp. 269 ss. Rómulo de Carvalho considera que todo o texto poético constitui-se como documento social "na medida em que o assunto de que trata, os termos em que é redigido, a escolha dos vocábulos que utiliza, a sua ordenação formal, o seu ritmo ou falta dele, a sua intencionalidade, tudo são sinais definidores de uma sociedade determinada." *Ibidem*, p. VII.

[1875] Bocage, "Liberdade, onde estás? Quem te demora?", *Obras Completas de Bocage: Sonetos...*, *op. cit.*, t. I, p. 190.

[1876] *Idem*, "Epístola a Marília", *Obras Completas de Bocage: Poesias...*, *op. cit.*, p. 48.

[1877] Daniel Pires, "Um hino à liberdade feminina: Bocage, Cartas de Olinda e Alzira", in *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, p. 146.

[1878] *Ibidem*, p. 150.

[1879] Cf. Bocage, *Cartas de Olinda e Alzira*, in *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, pp. 473-509 (composição bocageana igualmente reproduzida em *Obras Completas de Bocage: Poesias...*, *op. cit.*, pp. 51 ss.)

[1880] Entre outros, as bases da Arcádia Lusitana foram lançadas por António Dinis da Cruz e Silva (1731-1799), autor dos seus Estatutos e um dos seus mais destacados dinamizadores. A Arcádia Lusi-

as academias, onde os seus participantes tinham a possibilidade de contactar com o pensamento cultural em voga e debater diversos temas, não apenas literários, mas também políticos, económicos, diplomáticos de interesse para a sociedade da época, foram vias fundamentais para o fortalecimento de um espírito de cidadania que a todos parecia igualar, cada vez mais ao arrepio dos tradicionais estamentos.

Queremos também de igual modo destacar para este quadro de penetração dos ideais de liberdades e direitos o papel fundamental que consideramos poder ser atribuído ao teatro como edificador do homem. De facto, apesar de aspeto nem sempre mencionado, a filosofia das Luzes e o Teatro andaram estreitamente associados, também muito pela função moral que estas duas disciplinas potenciavam, como nos aponta Franklin de Mattos: "Aliás, aquilo que as aproxima é algo que poderíamos chamar de 'eficácia moral' das duas disciplinas, por assim dizer, naturalmente própria à filosofia, e agregada com sabedoria à fábula e à comédia. E, afinal, filosofia e teatro, domínios que nem sempre juntamos mas que a Ilustração jamais separa, pois o espetáculo teatral é para ela o maior dos paradigmas, um objeto de permanente inquietação e de inflamadas disputas."[1881] Bastará recordar que alguns

---

tana funcionou com maior atividade entre os anos 1757-1761. Cf. *Obras de António Dinis da Cruz e Silva*, Introd., fixação de texto e notas de Maria Luísa Malaquias Urbano, vol. I, Lisboa: Edições Colibri, 2000, p. 11. Serviria de inspiração a outras que lhe seguiram, como a Arcádia Ultramarina, criada no Brasil, e a Nova Arcádia, que surge em Lisboa, em 1790. Cf. *ibidem*, p. 13. Sobre a Arcádia Lusitana veja-se também, em especial, A. J. Saraiva, O. Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, 17.ª ed., corrigida e actualizada, Porto: Porto Editora, 2005, pp. 593 ss. Magistrado, literato e poeta, Elpino Nonacriense, nome que Cruz e Silva adotou no âmbito da Arcádia Lusitana, foi autor de uma vasta obra poética e do poema herói-cómico *O Hissope*, que granjearia desde cedo ampla aclamação. Nele se encontram remoques críticos que vão de encontro aos moldes da sociedade portuguesa da época, constituída pelos seus privilégios, distinções e contrastes: "N'um vistoso sallão, todo coberto / De papél prateado, e lantejoilas, / Se ajunta a grande Corte; e llî, por ordem, / Assentando-se vái: aos pés do throno / De alambres e velórios embutido, / A *Lisonja* se vê, e a *Excellencia*; / Segue-se a *Senhorîa*, e a baixo d'ella, / O *Dom* surrado, as grandes *Cortesîas*, / O *Wisth*, o *Trinta e um*, os *Comprimentos*; / E logo o *Vamperismo*, os *Sortilegios*, / Os *Syphos*, *Salamandras*, *Nymphas*, *Gnomos* / E outros Génios da subtil *Cabála*." A. D. C. Silva, *O Hyssope, Poéma Heroi-Comico*, Nova ed. correcta, com variantes, Pref., e Notas, Parîs: Na oficina de A. Bobée, 1817, p. 4. Destaques no original.

[1881] F. Mattos, "A querela do teatro no século XVIII: Voltaire, Diderot, Rousseau", *O Que nos Faz Pensar*, n.º 25, agosto 2009, p. 8. De resto, este movimento de contacto permanente entre a filosofia e o teatro remonta à Antiguidade clássica e à ligação fundamental entre o teatro e a filosofia gregos. No séc. XVIII a célebre querela do teatro virá opor os defensores do teatro como veículo de educação e de edificação moral do homem (Voltaire e Diderot) à posição defendida por Rousseau que recusa

dos *Philosophes* foram eminentes dramaturgos; Voltaire chega mesmo a ser considerado "o maior dramaturgo francês do tempo"[1882].

Em Portugal, também no meio teatral ecoavam as novas ideias da modernidade, as quais eram encenadas perante o público português. Um dos dramaturgos de maior relevo do reino, Manuel de Figueiredo, difundiu entre nós as ideias das Luzes, levando aos palcos os temas da tolerância, da liberdade, do combate ao despotismo, evocando as tragédias de Voltaire[1883].

---

os modelos da tragédia e do drama e vê no teatro o espelho das paixões dos homens. O *"nervo"* do debate, como nos aponta incisivamente Franklin de Mattos, encontra-se precisamente no "poder pedagógico da cena teatral", ainda que outras conceções teatrais se encontrem também em confronto, como também opostas conceções de história e de progresso. Cf. *ibidem*, p. 8. Ainda que em referência lateral à nossa análise, anotamos a atenção dada por Stockler a esta querela, no elogio que faz a d'Alembert perante a Academia das Ciências em 1791. Diz-nos Stockler: "Por qual das duas partes ficou a vitória, é questão, em que os Sábios se dividem; eu porém, se não é estranho a um Geómetra dizer o seu sentimento em matérias de Filosofia, e Literatura, [...] somente direi, que Rousseau arrebata-me, mas d'Alembert convence-me; e que quanto a mim o Filósofo, que possuir o talento da Poesia, combinando os escritos de um e outro, poderá d'elles deduzir as verdadeiras regras de um teatro, capaz ao mesmo tempo de interessar os homens, e de corrigir os seus defeitos, de um teatro que seja juntamente o lugar do recreio, e a Escola da moral." F. B. G. Stockler, *Elogio Histórico...*, *op. cit.*, p. 36. Este dado lateral consideramo-lo de interesse, para comprovar uma vez mais o conhecimento e a sintonia de muitos dos nossos autores com a cultura das Luzes, edificadora de um homem novo.

[1882] F. Mattos, "A querela...", *loc. cit.*, p. 8.

[1883] Sobre o legado de Manuel de Figueiredo, cf., *e.g.*, J. O. Barata, "A poética de Manuel de Figueiredo", *Humanitas*, vol. XLV, 1993, pp. 313-334. Já em época constitucional, não queremos deixar de dar conta que em 1844 terá sido representado, no domingo, 18 de fevereiro, no T. S. C., a peça "Heloísa e Abelardo", numa versão dramática de Alexander Pope, traduzida por Inácio Maria Feijó, cujo ato central se intitularia precisamente "O Livro dos Direitos do Homem". A peça era constituída em cinco atos: "1.º Triunfo do defensor do Povo; 2.º Os dous Amantes; 3.º O Livro dos Direitos do Homem; 4.º O Convento; 5.º A generosidade d'um assassino." I. Lousada, *Para o Estabelecimento de uma Bibliografia Britânica em Português: 1554-1900*, Tese de Doutoramento, FCSH-UNL, 1998, ref. n.º 613 do *Corpus*. (esta referência mencionada por Lousada é baseada em informações veiculadas por Maria Leonor Machado de Sousa). Na verdade, o teatro persistirá no seu papel pedagógico de referência, também no sentido da instrução dos homens para a igualdade. Ainda que, no quadro de uma sociedade dividida entre cidadãos de primeira e cidadãos de segunda, a aproximação das classes baixas a uma classe média permanecesse inviável, manifestando também uma enorme taxa de analfabetismo, era função das classes altas educarem as classes baixas e o teatro apresentou-se como uma das vias para essa educação. Cf. J. H. R. Dias, *O Rosto e o Espelho: A Sociedade Lisboeta e o Teatro Romântico (1838-1870) – Poliedro Sociocomunicativo*, Lisboa, s.n., 1998, pp. 12 ss.

De resto, paradigma da liberdade pelas Artes do palco, e da consequente repressão violenta da mesma, não deixa de ser o caso de António José da Silva (1705-1739), o designado *Judeu*, filho de cristãos-novos, que se considera ter reabilitado, no curto espaço da sua vida, o teatro português, vindo a ser condenado à fogueira pela Inquisição, juntamente com a sua família, em célebre processo inquisitorial da primeira metade de Setecentos em Portugal[1884].

8.5. O particular influxo de Cádis

> *As fronteiras de Portugal estão cercadas por Hespanha, e naõ há paizano nas Arrayas de Portugal, que naõ ouça fallar ao seu vizinho Hespanhol da outra parte, que as Cortes estão em Cadiz, deliberando sobre os negocios da naçaõ.* CORREIO BRAZILIENSE[1885]

> *A mudança de regímen politico que as revoluções operaram em algumas potencias da Europa no principio do presente seculo, as idéas liberaes transmitidas pela imprensa jornalística e centenas de opusculos estrangeiros, repercutiram em Portugal, onde pouco a pouco foram creando partidários estrenuos. Os governadores do reino pretenderam reprimir a excitação dos animos com providencias violentas, mas este procedimento ainda mais fez redobrar de esforços os contrários á sua politica para se emanciparem do poder absoluto.* [...] *O favorável exito da revolução de Cadiz deu impulso á causa liberal portugueza, cujos chefes encarregaram a corporação militar do Porto de erguer o primeiro brado a pró das instituições monarchico-representativas e constitucionaes.* DOCUMENTOS PARA A HISTÓRIA DAS CORTES GERAES DA NAÇÃO PORTUGUEZA[1886]

As últimas décadas de Setecentos assistiram ao furor das revoluções e à ascensão de um novo paradigma político-social. Os movimentos de rutura com o quadro

---

[1884] Cf. C.-H. Frèches, *António José da Silva et l'Inquisition*, Paris: FCG (Centro Cultural Português), 1982.

[1885] *Correio Braziliense*, janeiro 1812, p. 53.

[1886] *Documentos Para A Historia Das Cortes Geraes Da Nação Portugueza* (*DHCGNP*), Coordenação Auctorizada pela Camara dos Senhores Deputados, t. I: 1820-1825, Lisboa: Imprensa Nacional, 1883, p. 5.

de Antigo Regime experimentados no amplo espaço europeu de então resultaram na entrada da denominada Época Contemporânea, que se define fundamentalmente pela afirmação de um novel quadro de valores, bem como por uma ampla readaptação governativa, assente em grande medida numa substancial promessa: a garantia de direitos individuais inscritos a partir de então em textos constitucionais.

Referenciais foram os casos americano e francês: o primeiro pela forma como se constituiu pioneiro na aclamação dos direitos subjetivos como "verdades evidentes", o segundo pela amplitude que incutiu na proclamação desses mesmos direitos, universalizando-os, pelo menos na sua determinação programática. Outros casos merecem referência também neste contexto, uma vez que se constituem como idênticos contributos para a caracterização de um período fulcral para a história do constitucionalismo e dos direitos individuais, reflexos na lei dos direitos do homem, semente futura para os direitos humanos.

Ainda que à margem da presente análise, mas justificando este desvio como um dado que consideramos de relevo para a caracterização dos alvores do constitucionalismo moderno, refira-se, por exemplo, o caso da Constituição polaca. Distinguida em 2014 com a Marca do Património Europeu (*European Heritage Label*)[1887], a Constituição Polaca, que emergiu dos esforços de Estanislau Augusto, é considerada a primeira constituição moderna e democrática da Europa. Antecipou a sua congénere francesa em alguns meses, tendo sido aclamada no dia 3 de maio de 1791 (atualmente celebrado como o Dia Nacional da Polónia). Foi aplaudida em vários países, em especial na imprensa periódica, e por diversos nomes como por exemplo Edmund Burke, Thomas Paine ou Condorcet, mas logo considerada pelas monarquias absolutas vizinhas (nomeadamente, Rússia, Prússia e Áustria) um instrumento perigoso, porque de contornos revolucionários, com sabor afrancesado[1888].

À época, a Polónia vivia a braços com a memória recente de uma primeira partição do seu território, dada em 1772[1889]. As tentativas de fundamentação de um reino mais estável e duradouro a partir de então ocorreram com a instituição da Grande Dieta,

---

[1887] Cf. https://ec.europa.eu/programmes/creative-europe/actions/european-heritage-label_en.

[1888] Cf. A. Zamoyski, *História da Polónia*, Trad. Miguel Mata, Lisboa: Edições 70, 2010, p. 198.

[1889] Cf. L. R. Lewitter, "The Partitions of Poland", *in* A. Goodwin (ed.), *The New Cambridge Modern History* – vol. VIII: *The American and French Revolutions, 1763-93*, Cambridge: CUP, 1965, pp. 333-359.

ou Dieta dos Quatro Anos (1788), que abriu caminho decisivo, com o empenho de Estanislau Augusto, para a outorga da Constituição à Nação Polaca[1890].

Este texto fundamental, composto por Preâmbulo e 11 artigos, estatuiu, entre outras importantes medidas, a igualdade perante a lei, com a garantia de liberdade, segurança e propriedade para todos os membros da *Szlachta* (Nobreza, ou Ordem Equestre) (art. 2.º); a regulamentação da servidão, preparando terreno para uma futura abolição, bem como se declaram livres todos os habitantes e todos os que chegarem a partir de então à terra da Polónia (art. 4.º); a separação dos poderes e a soberania popular (art. 5.º).

A constituição polaca, também indicada como sendo a "primeira constituição democrática da Europa" (*European Heritage Label*), por ter sido aclamada por meio de uma revolução na continuidade – que o próprio texto constitucional identifica

---

[1890] A aclamação da constituição polaca deve ser compreendida no sentido de um fortalecimento da Nação, contra a ameaça constante de desintegração do seu território e perda total da independência para os reinos circundantes: "The preservation of national sovereignty and territorial integrity were in fact the aims of the authors of the constitution, who declare in its preamble that they value the nation's political existence more highly than life and personal happiness." *Ibidem*, p. 344. Não obstante, complementarmente, lembre-se que a Polónia desde cedo mantivera uma tradição parlamentar e um regime constitucional semelhante em certos moldes ao britânico, fazendo remontar ao séc. XIV o início deste mecanismo, para além de que também era terra de certa liberdade e tolerância, apontadas, por exemplo, pelo especial regime concedido aos judeus em 1264, pelo chamado Estatuto de Kalisz. Também o uso do denominado *liberum veto* era mesmo considerado um benefício que conferia a possibilidade, a qualquer deputado, de interromper os trabalhos e tornar os mesmos inválidos, caso se opusesse a qualquer decisão havida nos mesmos. Contudo, se, por um lado, o *liberum veto* foi visto, durante muito tempo, como uma mais-valia pelo sentido de liberdade e igualdade que atribuía a qualquer participante político, por outro lado, na época em consideração, tornava-se instrumento de instabilidade política e ameaça constante à soberania da nação, pelo que a sua abolição perfila-se como necessária para a manutenção da independência da Polónia. O art. 7.º da Constituição de 1791 virá a aboli-lo: "The majority of votes shall decide every thing, and every where; therefore we abolish, and utterly annihilate, *liberum veto*, all efforts of confederacies and confederate Diets, as contrary to the spirit of the present constitution, as undermining the government, and as being ruinous to society.". Seguimos a tradução em língua inglesa, saída no mesmo ano de 1791, em conjunto com traduções coevas para outras línguas (como o francês), com vista a uma maior difusão do texto entre os países vizinhos. A edição utilizada: *New Constitution of the Government of Poland*, Established by the Revolution, The Third of May, 1791, The Second Edition, London: Printed for J. Debrett, 1791. Do texto original polaco preservam-se poucos exemplares manuscritos. Para acesso a um dos exemplares manuscritos, para a versão original polaca impressa, bem como para a edição inglesa utilizada, consulte-se a página do Arquivo Histórico Central da Polónia, em http://agad.gov.pl/?page_id=1675.

como "happy revolution"[1891] –, constitui exemplo modular para o estudo da implementação dos direitos individuais na época coeva[1892]. Para tal concorre em grande medida, por exemplo, o art. 1.º, que, apesar de definir a Religião Católica como Religião Nacional, não deixa, contudo, de proclamar a tolerância[1893]. Ao mesmo tempo, revertendo a monarquia eletiva em monarquia hereditária, não deixa de garantir à Nação, na iminente ameaça de perda de independência, "the right of enacting laws for themselves" (art. 7.º), uma vez que, como se lê mais à frente, com relação aos atributos do soberano, "he is not an absolute monarch, but the father and the head of the people" (art. 7.º). Ainda com relação aos mesmos atributos, inscreve-se no articulado constitucional polaco uma nota sobre pena de morte, de acordo com a qual o rei tem o direito de perdoar os condenados à pena capital, com a exceção de indiciados de crimes contra o estado (art. 7.º)[1894].

O modelo constitucional, que afiançava a chancela dos direitos individuais, garantia na lei dos universal e programaticamente aclamados direitos do homem, fez-se sentir também em território ibérico, ainda que vários anos após os casos ame-

---

[1891] Esta referência ocorre nas disposições finais do texto constitucional, sob o título "Declaration of the States Assembled". Cf. *New Constitution of the Government of Poland*, Established by the Revolution, The Third of May, 1791, The Second Edition, London: Printed for J. Debrett, 1791, p. 41.

[1892] Zamoyski refere o compromisso da constituição polaca: "O documento que se tornou lei em 3 de Maio de 1791 era um compromisso pragmático entre o republicanismo de Potocki, o radicalismo de Kollataj e a monarquia constitucional de estilo inglês favorecida pelo soberano." A. Zamoyski, *História da Polónia*, *op. cit.*, p. 197. Para uma aproximação à constituição norte-americana, cf., *e.g.*, Joseph Kasparek-Obst, *The Constitutions of Poland and of the United States: Kinships and Genealogy*, Miami, Fla.: The American Institute of Polish Culture, 1980. Para uma aproximação à constituição francesa, cf. C. E. L. Konic, *Comparaison des Constitutions de la Pologne et de la France de 1791*, Lausanne, 1918. Cf. também K. W. Thompson, R. R. Ludwikowski (ed.), *Constitutionalism and Human Rights: America, Poland, and France – A Bicentennial Colloquium at the Miller Center*, Lanham-New York: University Press of America, 1991.

[1893] Assim nos revela este texto constitucional: "[...] but as the same holy religion commands us to love our neighbours, we therefore owe to all people of whatever persuasion, peace in matters of faith, and the protection of government; consequently we assure, to all persuasions and religions, freedom and liberty, according to the laws of the country, and in all dominions of the Republic." *New Constitution...*, *op. cit.*, pp. 5-6.

[1894] Não obstante o solene estabelecimento da primeira constituição polaca, com a proclamação dos princípios que visava defender, a segunda (1793) e terceira (1797) partições sobrevieram ao pioneiro documento, e a Polónia desapareceu do mapa da Europa durante mais de um século.

ricano, polaco ou francês, e, para o caso de Portugal, após mesmo o Congresso de Viena, no qual a aliança entre o Trono e o Altar haveria de ser revigorada e o elã constitucional colocado em questão.

De facto, a Constituição gaditana[1895], de 1812, e em especial a Constituição Portuguesa, de 1822, como veremos, inscrevem-se já na época de confronto aceso entre o chamado "regeneracionismo liberal" (Portugal, Espanha, Itália, Grécia) e o "restauracionismo realista" (França e Santa Aliança, Rússia, Prússia, Áustria)[1896]. Não obstante, e como tem sido comprovado, as matrizes ideológicas das revoluções de 1808, em Espanha, e de 1820, em Portugal, são devedoras em especial da Revolução Francesa[1897]. Os ideais daí emanados vêm, portanto, encontrar forte expressão também nas constituições peninsulares. Por sua vez, a Constituição Portuguesa de 1822, surge filiada diretamente na influência que sobre ela exerceu o documento aclamado em Cádis[1898], o mesmo que por esta idêntica via terá o seu influxo também na futura Constituição do Império do Brasil, de 1824[1899].

O documento proclamado em Cádis projetou-se no espaço europeu com furor. Nesta época de profusão do constitucionalismo um pouco por toda a Europa, de cada vez que um novo documento constitucional emergia, logo era com

---

[1895] Cf. R. Máiz, R. Villares (eds.), *Constitución Política da Monarquía Española Promulgada en Cádiz o 19 de Marzo de 1812 | Discurso Preliminar Lido nas Cortes ao Presentar a Comisión de Constitución o Proxecto Dela*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Gallega, 2012. Para uma visão temática abrangente, cf. J. A. Escudero (coord.), *Cortes y Constitución de Cádiz: 200 Años*, 3 vols., Madrid: Espasa, 2011. Cf. também uma síntese em "Constitución [de Cádiz] de 1812", in G. Bleiberg (dir.), *Diccionario de Historia de España*, t. 1, Madrid: Ediciones de la *Revista de* Occidente, 1968, pp. 952-956.

[1896] Cf. Isabel Nobre Vargues, "O processo de formação do primeiro movimento liberal: A Revolução de 1820", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V: *O Liberalismo (1807-1890)*, p. 45.

[1897] Cf. J.-R. Aymes *et alii*, *Les Révolutions dans le Monde Ibérique (1766-1834)*, vol. I – *La Peninsule*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1989; L. A. O. Ramos, *Portugal e a Revolução Francesa*, Porto, s.n., 1991.

[1898] Cf. M. Mendonça, "Influência da Constituição espanhola de 1812 na portuguesa de 1822", *in* J. A. Escudero (coord.), *Cortes y Constitución de Cádiz: 200 Años*, vol 3. (3 vols.), Madrid: Espasa, 2011, pp. 481-498.

[1899] Cf. J. P. Silva, *La "Santa Ciudadanía" del Imperio: Confesionalidad como Fuente Restrictiva de Derechos en Brasil (1823-1831)*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016, esp. o cap. II – "Procesos constitucionales luso-brasileños: De un imperio confesional a otro", pp. 125 ss.

vigor anunciado e difundido. O modelo de Cádis ficou disponível como exemplo de mais uma conquista histórica, tendo sido profusamente divulgado logo após solene juramento em Cortes, a 19 de março de 1812. O seu texto, de 10 títulos e 384 artigos, foi devedor da Constituição Francesa de 1791 (de resto, por demais sabido, um dos marcos revolucionários coetâneos), mas teve semelhante impacto para os estados europeus mediterrânicos, bem como projeção nas notícias que corriam por toda a Europa.

Em Portugal suscitou também desde logo amplo interesse. Na verdade, há muito que existia em território nacional o interesse expresso pelos modelos constitucionais. Prova disso será, por exemplo, a súplica de constituição dirigida a Bonaparte, em 1808[1900]. No entanto, o acontecimento de Cádis surgirá como um relevante dado a acrescentar, o qual se tornará determinante para a fermentação das inclinações constitucionalistas. Chegada a década da revolução vintista, redobrava-se a atenção àquele documento ibérico de 1812 e surgiam diversas traduções de referência[1901].

La Pepa, como também ficou conhecida a constituição de Cádis, foi outro dos exemplares constitucionais com primeira vigência efémera[1902], mas que deu o mote

---

[1900] Canotilho assegura-nos: "O movimento constitucional português não começou com o vintismo. Iniciou-se com a 'súplica' de Constituição dirigida a Junot, em 1808, por um grupo de cidadãos (entre os quais avultam os docentes universitários Cortes Brandão e Ricardo Raimundo Nogueira, o Juiz do povo de Lisboa, tanoeiro Abreu Campos, e o desembargador Francisco Coelho)." J. J. G. Canotilho, *Direito Constitucional...*, *op. cit.*, p. 127. Veja-se também A. M. Hespanha, "Sob o signo de Napoleão: A súplica constitucional de 1808", *Almanack Braziliense*, n.º 7, maio 2008, pp. 80-101; A. M. Hespanha, "A Súplica de 1808", *Guiando a Mão Invisível: Direitos, Estado e Lei no Liberalismo Monárquico Português*, Coimbra, Almedina, 2004, pp. 55-59; N. E. G. Silva, "Reflexão sobre a génese do chamado projecto de Constituição de 1808, a outorgar, por Napoleão, a Portugal", *Direito e Justiça*, vol. XVIII, 2004, t. II, pp. 39-186; António Pedro Barbas Homem, "Algumas notas sobre a introdução do Código Civil de Napoleão em Portugal, em 1808", *Revista Jurídica*, Lisboa, 2-3, 1985, pp. 97-107; P. C. Freitas, *Um testemunho na transição...*, *op. cit.*, pp. 183 ss.; A. C. Araújo, "Napoleão Bonaparte...", *loc. cit.*, pp. 20 ss. A "Súplica Constitucional" encontra-se transcrita em A. M. Hespanha, "Sob o signo...", *loc. cit.*, pp. 85 ss.

[1901] Vejam-se, *e.g.*, *Constituição de Hespanha. Traduzida em Portuguez por ****, Lisboa, Na Impressão Régia, 1820; *Constituição Politica da Monarquia Hespanhola, Promulgada em Cadiz Em 19 De Março de 1812*, Traduzida em Portuguez por A.M.F., Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1820.

[1902] A Constituição de Cádis vigorou pela primeira vez entre 19 de março de 1812 e 4 de maio de 1814. Para a explicação da sua denominação: "Por haber sido promulgada el día de la festividad de San José, fue llamada por el pueblo *la Pepa*, de donde tomó su origen de la exprésion popular ¡Viva

para a afirmação do constitucionalismo moderno em território ibérico e viabilizaria, pela sua influência, o alargamento deste modelo também ao espaço transatlântico.

8.6. Pensamento contrarrevolucionário e a recusa dos direitos do homem

> *Che queste affermazioni, certamente strane, discendano propriamente e derivino dall'uguaglianza degli uomini fra di loro e dalla libertà naturale, lo ha dichiarato la stessa Assemblea. Ma quale stoltezza maggiore può immaginarsi quanto ritenere tutti gli uomini uguali e liberi in tal modo che nulla venga accordato alla ragione, di cui principalmente l'uomo è stato fornito dalla natura e per la quale si distingue dalle bestie?* PIO VI[1903]

> *Hia de fóz em fóra a Europa entre anciã / Nos vicios, qual, se os pense, como insontes. / A ampla prosperidade, e alma abundancia, / Sua universal mãi, lhos dava a montes. / De huns, chamados Filósofos, a instancia / Lhos colorava, e punha á vista as fontes / Delles: e dos direitos, que chamava / Da Natureza, a posse reclamava.* PORTUGAIDA[1904]

Os sagrados direitos do homem, entusiasticamente aclamados em 1789, recolheram de igual modo fortes e imediatas críticas da ala contrarrevolucionária[1905]. Edmund

---

la Pepa!, clamor de los primeros levantamientos constitucionalistas de España." "Constitución [de Cádiz] de 1812", *in* G. Bleiberg (dir.), *Diccionario de Historia de España*, *op. cit.*, t. 1, p. 956.

[1903] Pio VI, Breve *Quod aliquantum* (1791): https://w2.vatican.va/content/pius-vi/it/documents/breve-quod-aliquantum-10-marzo-1791.html.

[1904] *Portugaida, Poema Em XII. Cantos: Cujo assumpto he a primeira tentativa da França em se apossar de Portugal, e os esforços, e trabalhos delle para frustrar, até vir pela expulsão de Junot a constituir-se no seu antigo estado de Independencia, Obra Que Aos Portugueses Dedica, E Offerece Seu Author Francisco Roque de Carvalho Moreira, Presbytero Secular.*, t. I, Lisboa: Na Impressão Regia, 1816, canto III, 13.

[1905] Apresentamos uma sintética caracterização do movimento contrarrevolucionário e tradicionalista dada por Luís Manuel Reis Torgal: "O movimento contra-revolucionário e tradicionalista tem o sentido essencial de defesa de uma ordem política estabelecida historicamente, em face da tendência inovadora do movimento liberal que, conforme a tonalidade, mais carregada ou menos carregada, assim pretendia ou criar uma nova organização da sociedade, ou enxertar na velha novos princípios, ou, neste caso, segundo outra interpretação, subordinar alguns aspectos tradicionais a

Burke ou Jeremy Bentham foram duas das vozes que desde logo se destacaram na oposição aos direitos do homem[1906].

Edmund Burke (1729-1797), em contenda direta com a apologia desses mesmos direitos tecida no calor da Revolução por Thomas Paine[1907], foi um dos primeiros críticos dos direitos do homem enquanto pressuposto teórico sem fundamento[1908].

---

uma nova ordem." L. M. R. Torgal, *Tradicionalismo e Contra-Revolução: O Pensamento e a Acção de José da Gama e Castro*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973, p. 1.

[1906] Isabel Cabrita enquadra Burke na designada "crítica tradicionalista" à ideia de direitos humanos e Bentham na designada "crítica utilitarista". Para um quadro geral das críticas clássicas à ideia de direitos humanos, veja-se I. Cabrita, "As críticas clássicas da ideia de direitos humanos", *Direitos Humanos...*, *op. cit.*, pp. 136-156; para uma clássica obra em torno do tema, cf. B. Binoche, *Critiques des Droits de l'Homme*, Paris: PUF, 1989.

[1907] T. Paine, *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, Ed. with an Introduction and Notes by Mark Philip, New York: OUP, 1995.

[1908] Cf. Edmund Burke, *Reflexões sobre a Revolução em França*, Trad. Renato Faria *et alii*, Brasília: Universidade de Brasília, 1982. Destacamos um dos passos representativos da tese de Burke, de acordo com o qual os direitos do homem são incompatíveis com a ideia de sociedade: "Esses direitos metafísicos, ao penetrarem na vida prática como raios de luz atravessando um meio denso, são desviados, pelas leis da natureza, de sua linha reta. Sem dúvida, na imensa e complicada massa de paixões e preocupações humanas, os direitos primitivos do homem experimentam tal variedade de refrações e reflexos, que se torna absurdo discuti-los como se continuassem na simplicidade de sua direção original. A natureza do homem é complicada; os objetivos da sociedade são da maior complexidade possível; logo, quaisquer disposição e direção simples de poder não podem adequar-se nem à natureza do homem, nem à qualidade dos negócios que trata. Quando percebo a simplicidade das invenções que criam, para o orgulho de seus idealizadores, novas constituições políticas, não consigo decidir-me quanto a considerar seus autores grosseiramente ignorantes do negócio ou totalmente negligentes em seu dever." *Ibidem*, p. 90. Sobre a crítica de Burke, veja-se também V. Soromenho-Marques, "Liberdades e Direitos no horizonte da cidadania", *Philosophica*, n.º 15, 2000, pp. 151-175. Burke, em conjunto com Marx e Hannah Arendt tem sido considerado como um dos autores cuja crítica foi tão profunda, concertada e desconcertante que sacudiu os fundamentos dos aclamados direitos universais do homem, decorrentes das principais declarações de direitos de finais do séc. XVIII, em especial da DDHC, de 1789, fruto do espoletar da Revolução Francesa. Algum tempo depois de Burke, Marx levou às últimas consequências uma plena viabilidade dos direitos do homem no concreto campo político-social, identificando na verdade estes direitos autoproclamados com "os direitos do *homem egoísta*". Cf. K. Marx, *Para a Questão Judaica*, Introd. José Barata-Moura, Lisboa: Edições Avante!, 1997. [*Die Judenfrage*, 1843] A questão dos direitos do homem para Marx centrava-se no seguinte: "Consideremos, por um instante, os chamados direitos humanos e, decerto, os direitos humanos na sua figura autêntica, na figura que eles possuem nos seus *descobridores*, os norte-americanos e os franceses! Em parte, esses direitos humanos são direitos

Jeremy Bentham (1748-1832) defenderá que o primado da lei deverá sempre sobrepor-se às teorias difusas que propunham os direitos universais do homem. *Anarchical Fallacies* (1795) é o conhecido título deste autor, em que Bentham apelida os direitos naturais dos homens de "nonsense upon stilts"[1909].

Na crítica tradicionalista de âmbito teocrático, afirmaram-se Louis De Bonald (1754-1840) e Joseph de Maistre (1753-1821), em especial nas suas *Considerações sobre a França* (1795)[1910].

---

políticos, direitos que só podem ser exercidos na comunidade [*Gemeinshcaft*] com outros. A participação na comunidade e, decerto, na comunidade política, no sistema de Estado, forma o seu conteúdo. Caem na categoria da liberdade política, na categoria dos direitos cívicos, as quais de modo nenhum pressupõem, como vimos, a supressão positiva, e sem contradição, da religião, portanto, também porventura [a] do judaímo. Resta considerar a outra parte dos direitos humanos, os *droits de l'homme* na medida em que eles são diferentes dos *droits du citoyen*." *Ibidem*, p. 83. Estavam, portanto, inaugurados os direitos do homem *egoísta*, e não os direitos para todos os homens: "Nenhum dos chamados direitos do homem vai, portanto, além do homem egoísta além do homem tal como ele é membro da sociedade civil, a saber: [um] indivíduo remetido a si, ao seu interesse privado e ao seu arbítrio privado, e isolado da comunidade. Neles, muito longe de o homem ser apreendido como ser genérico, [é] antes a própria vida genérica, a sociedade, [que] aparecem como um quadro exterior dos indivíduos, como limitação da sua autonomia original. O único vínculo que os mantém juntos é a necessidade de Natureza, a precisão [*Bedurfnis*] e o interesse privado, a conservação da sua propriedade e da sua pessoa egoísta." *Ibidem*, p. 86. Já no séc. XX, Hannah Arendt, partindo da sua experiência de apátrida, alertou para o primeiro dos direitos a garantir – o *direito a ter direitos* –, direito esse que todos aqueles que se vissem fora do contexto de cidadania não usufruíam, colocando em causa a sua sobrevivência. Destacamos um dos passos estruturais da tese de Arendt: "A I Guerra Mundial foi uma explosão que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus como nenhuma outra guerra havia feito antes. A inflação [...]. O desemprego [...]. As guerras civis que sobreviveram e se alastraram durante os 20 anos de paz agitada não foram seguidas pela migração de compactos grupos humanos que, ao contrário dos seus predecessores mais felizes, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma. Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugo da Terra." H. Arendt, *As Origens do Totalitarismo*, Trad. Roberto Raposo, 4.ª ed., [Lisboa]: Publicações D. Quixote, p. 353.

[1909] Cf. J. Bentham, "Anarchical fallacies" *in* J. Waldron (ed.), *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man*, London: Methuen, 1987, pp. 46-76. Veja-se também J. Bentham, *Rights, Representation, and Reform:* Nonsense upon Stilts *and other Writings on the French Revolution*, Ed. crítica de Ph. Schofield, C. Pease-Watkin e C. Blamires, Oxford: OUP, 2002.

[1910] Cf. J. Maistre, *Considerações sobre a França*, Trad. e Introd. Rita Sacadura Fonseca, Coord. António de Araújo, Coimbra: Almedina, 2010, p. 89. Uma síntese sobre o pensamento contrar-

Bastante menos citado, Joseph-Pierre Clorivière alimentou de igual modo a crítica à aclamação dos direitos do homem. Em ensaio circunstanciado, na verdade não colocando em causa a existência de direitos, mas apresentando razões por que se deve olhar com cuidado para eles, em especial para o modo como são apresentados aos homens, Clorivière coloca lado a lado a Declaração de 1789 e a de 1791, e considera o seguinte:

> "Des droits naturels et imprescriptibles ne sont point sujets au changement. Des hommes aussi profonds que nos législateurs auraient-ils ignoré ce que nul homme ne peut ignorer...? Ou bien notre nature, depuis deux ans, a-t-elle acquis de nouveaux droits? A-t-elle perdu de ceux qu'elle avait? A-t-elle subi quelque grand changement? Mais si nos droits naturels et imprescriptibles changent tous les deux ans sur quelque point, à quoi cela peut-il nous conduire ?"[1911]

Em Portugal, a crítica contrarrevolucionária, assente no pensamento tradicionalista[1912], ganharia força especialmente no rescaldo das invasões francesas. Portugal alinha contra a França napoleónica, ao lado da Inglaterra, num quadro histórico particularmente conturbado, devido aos circunstancialismos diplomáticos, políticos e económicos que caracterizam a situação nacional coeva. Em cheque ficam então também aqueles direitos arquitetados pelos *Philosophes*, e que tendo servido em grande medida a causa da Revolução Francesa se tornaram igualmente arma de arremesso na rápida viragem para a ascensão napoleónica[1913].

---

revolucionário de De Maistre e a sua crítica aos direitos do homem é apresentada por I. Cabrita, *Direitos Humanos...*, *op. cit.*, pp. 140-142.

[1911] Pierre de Clorivière, "Études sur la Révolution – I: Les Doctrines de la Déclaration des Droits de l'Homme", *apud* R. Bazin, *Pierre de Clorivière...*, *op. cit.*, pp. 75-76.

[1912] Para um entendimento sobre a noção de tradicionalismo, recorremos à síntese de Barrilaro Ruas: "O T.[radicionalismo] aparece, em Portugal e na Europa (também na América luso-castelhana) como corrente de pensamento ou família espiritual que combate sistematicamente, com argumentos racionais ou atitudes afectivas, todos os excessos jacobinos, anarquistas, marxistas, mas também os fascismos de várias modalidades: numa palavra, a Revolução." Henrique Barrilaro Ruas, "Tradicionalismo", *EVSXXI*, vol. 28, col. 535.

[1913] José Agostinho de Macedo, um dos mais ativos agentes da contrarrevolução em Portugal, no lastro crítico do Abade Barruel, oferece-nos um dos conhecidos episódios da época de assunção dos direitos, concernente ao caso de Genebra, que de algum modo preparou também o histórico acontecimento de 1789: "Toda a Europa soube as perturbações, que agitárão Genebra desde o anno

Não obstante, logo desde 1789 chegariam a Portugal os ecos dos direitos do homem, o que facilitou não só a germinação do seu espírito entre nós, como temos vindo a observar, mas também de uma corrente crítica e recusa destes denominados direitos.

Um dos autores que espelhará largamente o pensamento contrarrevolucionário e a crítica aos direitos do homem ainda no final do séc. XVIII é Fernando Teles da Silva Caminha e Menezes (1754-1818), o 3.º Marquês de Penalva[1914]. Caminha e Menezes, na sua *Dissertação a Favor da Monarquia* (1799), elabora a defesa do regime monárquico e de um governo garantido pela figura soberana do rei (aborrecendo, contudo, o despotismo[1915]), e combate os seus mais diretos adversários, arrolando para tal também os direitos do homem. O cap. XIV debruça-se em específico sobre esta temática, "Dos direitos do homem, e dos direitos do Cidadão", e o cap. XV abertamente descobre, desde logo, em título a posição de Penalva: "Os chamados defensores dos direitos do homem são os seus transgressores"[1916]. Ainda

---

de 1770 até o de 1782, porém o que se ignora são as cauzas, e os agentes secretos das revoluções, que destruirão seu Governo, e constituição. Neste pequeno Estado, o povo he dividido em muitas classes, a dos antigos habitantes de Genebra, ou de seus descendentes, era a única admitida aos conselhos, as que ha pouco tinhão entrado no dominio da Republica, gozavão da sua protecção, mas não entravão jámais em o Governo publico. Porém Montesquieu, e João Jaques vierão ensinar a estes homens, e a dizer-lhes que érão escravos em hum Governo, que os havia admittido, e que tinhão perdido os grandes direitos do homem, a igualdade, e a liberdade, e isto só por que erão obrigados a observar a lei, que elles não tinhão feito. Voltaire que receava sempre ficar atrás de seus discípulos, se havia declarado partidista destes imaginados direitos. Cria que estavão quebrados na Constituição de Genebra. [...] Os Sofistas não deixarão Voltaire só no campo para combater, trabalhárão com elle nestes grandes ensaios da Democracia." J. A. Macedo, *O Segredo Revelado...*, *op. cit.*, pp. 161-162.

[1914] Fernando Campos, no quadro da escola integralista, considerá-lo-á "mestre da Contra-Revolução portuguesa, de que foi verdadeiramente um precursor." F. Campos, *O Pensamento Contra-Revolucionário em Portugal (Século XIX)*, Lisboa: Edição de José Fernandes Júnior, 1931, p. 4.

[1915] Penalva opõe-se a um governo despótico, fazendo a apologia da monarquia, regime onde se garantem os direitos do Cidadão: "Como a Monarquia differe essencialmente do Dispotismo, pela notavel differença que ha entre ordem e desordem, poder regulado e poder arbitrario, segue-se que nas Monarquias ha rigorosamente direitos no (*sic*) Cidadão, que elle póde exigir, observando nas suas pertenções as regras estabelecidas na Monarquia, o que todos os dias louvavelmente vemos praticar na nossa Patria, onde o Soberano consente que sejão julgadas as causas entre a Coroa, e os seus Vassallos, citando-se os Procuradores Regios para verem executar sentenças contra elles proferidas. Tanto he o respeito que os nossos Principes tem a Deos por quem reinão, e á justiça, e observancia das suas mesmas leis." M. Penalva, *Dissertação a Favor...*, *op. cit.*, pp. 50-51.

[1916] *Ibidem*, pp. 48-56 e pp. 56-63, respetivamente.

antes de se dedicar em exclusivo ao tema dos direitos do homem e do cidadão, o autor anuncia a inexistência de tais princípios no capítulo em que trata do conceito de liberdade[1917]:

> "A maior parte dos que escrevem sobre o homem no estado natural, tem procurado em damno da Soberania conceder ao homem nestas circumstancias direitos, que elle nunca teve, e que repugnão á sua felicidade fysica, e moral. Destes envenenados discursos, de que abundão os Mestres, e os Discipulos nas Cadeiras, e Aulas de Direito natural, nascêrão tantos tumultos nos nossos dias, presumindo os homens que erão outros seus antigos direitos, e que podião voltar a elles, atropellando tudo, que lhes obstasse, ainda que fosse a justiça, a felicidade e a mesma vontade da melhor parte das nações que perturbavão."[1918]

Ao longo dos mencionados caps. XIV e XV, Penalva explana o entendimento que faz dos direitos do homem e do cidadão. O eixo em torno do qual se constrói o seu pensamento sobre o assunto tem na autoridade soberana central fundamento:

> "Os direitos individuais de um Cidadão são primeiro restritos, quando se agregou a uma sociedade, que faz um corpo moral, e essa sociedade é a que contrata com o Chefe que escolhe, não ficando a nenhum dos membros do Estado a liberdade de usar a força contra aquêle que não só é seu superior, mas o que é ainda mais de toda a corporação do Estado, unida ou representada por seus legítimos Procuradores.
>
> Assim o entenderam sempre todos os Povos que não estão no triste estado de sublevação contínua ou de Anarquia; e sempre concederam imunidade e o maior respeito ao Soberano, ainda quando quebranta as santas leis que o ligam aos seus Vassalos. De sorte que parece que o Chefe de uma Nação nunca pode ser Réu diante de seus súbditos, sem que o Estado se arruíne;

[1917] Para o Marquez de Penalva, sobre a liberdade, há que entender o seguinte, no contexto de defesa da Religião e do Governo Civil que apresenta: "[...] a faculdade de obrar livremente foi coarctada no estado natural pela razão, e pela lei, gravada no coração de todos: que no estado de sociedade he muito mais coarctada a liberdade pela convenção dos que se unírão; e que a liberdade, que nos foi dada para não ser hum mal, deve ser sujeita a hum Administrador de tudo, e a um representante do Author da natureza, que em seu lugar reprima os transgressores das suas eternas Leis." *Ibidem*, pp. 47-48.

[1918] *Ibidem*, pp. 44-45.

> porque o Pacto social não fêz a soberania, nem a pode impedir: designou, como já disse, e a todos diz a razão, aquêle que recebe de Deus o poder, e a êle fica responsável do bom ou mau uso que fizer da sua autoridade."[1919]

Recebendo o rei essa mesma soberania diretamente de Deus, influi também a vontade divina diretamente no coração dos homens para que reconheçam o seu lugar perante os outros homens e perante o soberano. Os direitos do Cidadão decorrem por isso do Direito Natural, que por sua vez se encontra de acordo com a lei natural, a que nunca se podem opor aqueles mesmos direitos:

> "He justo pois que os homens conheção o que se lhes deve, e o que devem aos outros; e que saibão que as Balizas, que os impedem, são também embaraços para não serem offendidos. A vontade de Deos, gravada com letras indeleveis no coração do homem, he o princípio do Direito Natural, o qual he a pura fonte, donde dimana o Direito das gentes. Na formação da sociedade, e na creação das Cidades já o Cidadão não tinha direito, que pudesse ofender a lei Natural, nem a liberdade primeira o habilita para transgredir sem culpa os Decretos sobre o justo, ou injusto, que foram promulgados a todos. Segue-se então que a primeira regra sobre os direitos do Cidadão he que estes nunca se devem entender oppostos á lei Natural; e esta mesma lei he quem segura a cada individuo o direito de ser ouvido, quando for accusado, a propriedade do que adquirio legitimamente, a vingança justa das ofensas que lhe fazem e a retribuição dos seus serviços."[1920]

Daqui decorre o papel fundamental do príncipe na governação dos homens e da sociedade, de onde cada cidadão tem a livre opção de sair, mas apenas com recurso ao aval final do soberano: "Tem o Cidadão direito de escolher a sociedade em que viva, e tem igualmente o direito de sahir della; mas deve sahir innocente, e com permissão do Principe, que tacitamente aceitou os seus votos e serviços para benefício do commum."[1921] Não existirá, de igual modo, lugar ao direito de resistência:

[1919] *Ibidem*, pp. 49-50.

[1920] *Ibidem*, p. 50.

[1921] *Ibidem*.

> "Assim o entendêrão sempre todos os Povos, que não estão no triste estado de sublevação contínua, ou de Anarquia; e sempre concedêram imunidade, e o maior respeito ao Soberano, ainda quando quebranta as santas leis, que o ligão aos seus Vassalos. De sorte que parece que o Chefe de huma Nação nunca póde ser Réo diante de seus subditos, sem que o Estado se arruine; porque o Pacto social não fez a soberania, nem a póde impedir, designou como já disse, e a todos diz a razão, aquelle que recebe de Deos o poder, e a elle fica responsavel do bom, ou máo uso que fizer da sua authoridade."[1922]

No cap. XV, intitulado "Os chamados defensores dos direitos do homem são os seus transgressores", Penalva fornece-nos a sua apreciação sobre aqueles que aclamaram os direitos do homem e do cidadão, tecendo, no entanto, fortes críticas, que enceta por via das seguintes questões:

> "¿Como posso ser conservado na minha propriedade, se não respeito a do meu Concidadão e, sobretudo, a do meu Rei? ¿Como posso ser livre nos actos externos da minha Religião, se castigo até os pensamentos do meu semelhante e nesta delicada materia? ¿Como posso ser livre nas minhas acções, se todos os outros o são? E se o remedio he escolher quem me governe, que ganhei em mudar? Dirão talvez, *quizemos hum dia governar, quizemos ter liberdade*; mas pergunto eu, Todos? ou alguns? Se erão todos, a quem governárão? e se erão alguns, quem soffreo tal differença no Paiz da igualdade?"[1923]

Para Penalva as desordens que resultaram da atuação daqueles que se diziam os defensores dos direitos do homem e do cidadão são manifestas e reconhecidas de todos: assassínios, prisões em massa, exilados aos milhares, suplícios ministrados entre aqueles que se tomavam inicialmente por pares, miséria generalizada. Assevera o nosso autor que "tudo isto mostra bem, que os direitos do homem serviráõ de assumpto para se poderem quebrantar mais francamente; porque era neccessario seduzir a infeliz Turba com vozes enganadoras."[1924] Os pretensos defensores dos direitos do homem foram, portanto, para Penalva os seus maiores inimigos, uma vez que promoveram no terreno o oposto dos presumíveis ideais que defen-

---

[1922] *Ibidem*, p. 54.

[1923] *Ibidem*, pp. 57-58.

[1924] *Ibidem*, p. 58-59.

diam: "Se nestes monstros houvesse espirito de humanidade, e bem, ou mal entendida *fraternidade*, como elles chamão, não chegaria ao mais alto ponto a sua intolerancia, e não viriamos alagadas de sangue as Praças, e os campos na maior parte da Europa."[1925] Encerra Penalva o presente capítulo com uma resposta clara à seguinte questão: "Isto suposto, e evidentemente provada a infracção dos sagrados direitos do homem, e do Cidadão, feita, e promovida pelos seus falsos defensores, ¿que resta para debellar esta Hydra?"[1926] A proposta de Penalva passa pela necessidade de repor o "freio da Religião"[1927], uma vez que é esta que legitima os verdadeiros direitos:

> "He de homem sensato crer na Lei do Senhor, diz a Escritura Sagrada; e o mesmo nos diz a razão, e confirma a experiencia, porque no Decalogo temos expressos os nossos direitos, que nos serão guardados logo que for geral o cumprimento das suaves obrigações, que a Lei nos impõe."[1928]

No caminho para a época dos direitos, que em Portugal haveria de ter lugar apenas a partir da revolução vintista, Penalva giza ainda, poucos anos depois da sua *Dissertação a Favor da Monarquia*, uma *Dissertação sobre as Obrigações do Vassalo* (1804), numa linguagem que se opõe claramente desde logo em título à nova linguagem e aos novos valores que encetarão a Época Contemporânea. Neste escrito, Penalva coloca em evidência a necessidade da afirmação dos deveres no ideal quadro da monarquia[1929].

A Obra de Penalva encerra a crítica direta aos direitos do homem, reservando para este tema que nos ocupa dois capítulos em particular, que evocam precisamente nos seus títulos desde logo os "direitos do homem e do Cidadão", como já apontámos, o que não deixa de ser digno de referência, uma vez que não encontrámos em nenhum autor da época um espaço tão alargado e exclusivo dedicado à crítica aos direitos como em Penalva.

[1925] *Ibidem*, p. 60.

[1926] *Ibidem*.

[1927] *Ibidem*.

[1928] *Ibidem*, p. 61.

[1929] *Idem*, *Dissertação Sobre As Obrigações do Vassallo, Dedicada Ao Principe Regente Nosso Senhor Pelo Marquez De Penalva*. Lisboa: Na Impressão Regia, 1804. Obra reeditada em 1945 (Lisboa: Pro Domo).

Depois dele, o movimento de contrarrevolução em Portugal consubstanciar-se-á de forma manifesta a partir da revolução vintista[1930], no entanto, como não deixa de assinalar Joaquim Veríssimo Serrão, as suas raízes são anteriores:

> "Num país ligado a velhas tradições, qualquer movimento de renovação política tinha de enfrentar o choque das franjas conservadoras, umas por convicção ideológica, outras pela força do sentimento. Se o liberalismo criara um grande número de entusiastas no exército, na magistratura, nas profissões liberais e na burguesia, não é menos certo que a maior parte da população se lhe mostrou hostil. O grito do Porto tinha, para muitos, uma conotação jacobina, destinada a enfraquecer, se não mesmo a destruir, a secular aliança do Trono e do Altar. Os Portugueses guardavam triste lembrança dos sofrimentos que lhes causara as três Invasões Francesas, temendo, com a mudança de regime, a repetição de novas desgraças. No clima de ódios gerado pela tutela britânica e sem a presença confortante da família real, havia justos receios de que a revolução mergulhasse o País nos horrores da guerra civil."[1931]

De facto, durante a década de 20 foram vários os nomes que protagonizaram o espírito da Contrarrevolução, com o ímpeto da Vila-Francada, tais como José Agostinho de Macedo, Acúrsio das Neves, Frei Fortunato de São Boaventura, Faustino José da Madre de Deus de Sousa Coutinho, António Joaquim Gouveia

---

[1930] Cf. António Ventura, "Da revolução vintista à guerra civil (1820-1834): A contra-revolução", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VIII: *Portugal Liberal*, pp. 104-106.

[1931] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VII, p. 481. Luís Reis Torgal faz-nos ainda remontar aos tempos da Reforma protestante, onde os nossos tradicionalistas encontram a verdadeira semente do movimento revolucionário: "Se folhearmos as páginas dos nossos tradicionalistas, entre os quais Gama e Castro, no qual a ideia é particularmente significativa, encontramos um *leit motiv* de interpretação do movimento revolucionário – para eles, o protestantismo está na sua origem. Ao proclamar o livre exame, a Reforma protestante teria atingido com a primeira pedra o castelo da ortodoxia religiosa e, até, política. Seria afinal a origem remota do filosofismo combativo, que não respeitava os dogmas do altar e do trono. | A ideia, claro está, não é original no pensamento contra-revolucionário português. A contra-revolução francesa exprimiu-a também com clareza. Podemos dizer que era uma ideia intuitivamente captada por todo o movimento conservador católico. Todavia, talvez seja possível afirmar que em Portugal, ou na Península Ibérica, se quisermos, tal concepção adquire maior realidade histórica. É que, aqui, a defesa da integridade católica contra o perigo protestante alcançou maior força. A intolerância religiosa teve cá maior significado, depois de Trento, e até antes, com o movimento anti-judaico." L. M. R. Torgal, *Tradicionalismo...*, *op. cit.*, pp. 2-3.

Pinto[1932]. Não obstante, alguns destes autores, na senda de Penalva e antes da afirmação da época dos direitos em Portugal, combateram os perigos das ideias revolucionárias que há muito arribavam ao território nacional, recorrentemente vincando o carácter inócuo que os direitos do homem haviam granjeado, mercê dos resultados imediatos da Revolução que os aclamou:

> "Toda a História, que não é senão a lista de crimes e das loucuras dos homens, não apresenta um quadro tão horroroso de crimes e de loucuras como o da Revolução Francesa. Sobre o cadafalso de Luís XVI e de sua Augusta Esposa proferiram os revolucionários a fatal sentença que fez da França um lago de sangue, e da Europa um vasto cemitério. De *liberdade* e de *igualdade* já não havia nem as sombras, mas estes nomes profanavam-se ainda com ênfase; proclamavam-se altamente os direitos do homem e os da propriedade em um país que se via só coberto de ladrões, de assassinos e de algozes."[1933]

[1932] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VII, p. 482. Veja-se também M. F. M. Ferreira (coord.), *Contra-Revolução, Espírito Público e Opinião no Sul da Europa: Séculos XVIII e XIX*. Lisboa: Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa, 2009; AA.VV., *Catolicismo e Liberalismo em Portugal (1820-1850)*, Lisboa: INCM, 2009.

[1933] José Acúrsio das Neves, *Manifesto da Razão contra as Usurpações Francesas: Oferecido à Nação Portuguesa, aos Soberanos e aos Povos*, in *Obras Completas de José Acúrsio das Neves*, vol. 5: *Escritos Patrióticos/ Entretenimentos Cosmológicos, Geográficos e Históricos*, Porto, Edições Afrontamento, s.d., p. 12.

PARTE III

DE ESCRAVO A HOMEM, DO VASSALO AO CIDADÃO

DA UTOPIA DOS DIREITOS
À ERA DISTÓPICA
DOS CONSTITUCIONALISMOS

1. UMA ERA DOS DIREITOS

1.1. Do Reino de Deus ao "Reino do Homem"

> [...] *cada homem tem um rei dentro de si, na sua alma, e quer que tudo lhe seja permitido, mas que nada possa existir contra ele.* SÉNECA[1934]

> *A Humanidade será sempre algo a perfazer, a realizar, a completar, tanto no plano da criação como no plano da redenção. Uma dupla esperança, temporal e escatológica, deve habitar e solicitar as energias do povo de Deus como o coração de cada homem. Missão e transformação. Missão para anunciar a Boa Nova da Salvação, dada e dando-se por Deus em Cristo. Transformação das condições do viver dos homens, no sentido de que esse viver seja um mais viver e um melhor viver. O cristão é cidadão simultâneo de duas pátrias, de duas cidades, de dois reinos, do mundo presente e do mundo futuro. O advento, em totalidade, desse mundo futuro ignora-o o homem: é segredo de Deus. Inúteis, portanto, todas as tentativas de fixação dessa data.* MANUEL ANTUNES, SJ[1935]

A noção de Reino de Deus encontra especial significado no espaço da Cristandade. Segundo Manuel Antunes, sj, sinteticamente, o Reino "concerne à mensagem divina portadora da boa-nova da libertação e da salvação dos homens na sua integralidade, corpo e espírito, individual e comunitária."[1936] No entanto, e de acordo com o que transmite o Novo Testamento, é "indefinível e incircunscritível"[1937]. Assim nos elucida Antunes:

> "Ninguém o possui e ninguém o possui como coisa. Ninguém o viu e ninguém o vê como espaço delimitado ou mensurável. Ninguém o analisou com verdade nem, com verdade, o pode analisar como se se tratasse de um código formal,

[1934] Séneca, *Da Ira*, in *idem*, *A Felicidade...*, *op. cit.*, p. 149.

[1935] *OCPMA*, t. IV, p. 316.

[1936] *OCPMA*, t. I, vol. IV, p. 37.

[1937] *Ibidem*, p. 40.

de um sistema filosófico ou religioso, de uma instituição política. Sem excluir qualquer destes dados, formas ou perspectivas, excede-os a todos infinitamente. Neste mundo e sem ser deste mundo, interior à pessoa e exterior à mesma pessoa, pervasivo-inclusivo da história e excessivo da mesma história, próximo e remoto de tudo e de todos, o Reino misterioso, por Jesus de Nazaré anunciado, recusa dicotomias, recusa oposições que a realidade e a reflexão, pelo seu lado, também recusam."[1938]

Segundo a doutrina cristã, o homem feito à imagem e semelhança de Deus encontra em Cristo a encarnação do filho de Deus entre os Homens para seu exemplo. A vida terrena configura-se enquanto um reflexo da vida divina. A vida dos homens deverá ser, portanto, um reflexo desse mesmo arquétipo.

Este princípio religioso, quando ligado à soberania política, resulta na afirmação do direito divino, pelo qual o rei é considerado o representante de Deus na Terra, dele recebendo o seu legítimo poder. Os homens ligados por laços de obrigação e dever ao seu soberano, a este prestam vassalagem, dele recebendo em contrapartida

---

[1938] *Ibidem*. Manuel Antunes alarga esta sua reflexão sobre o Reino (o termo simples *Reino* refere-se ao conceito que se designa de forma mais ampla como Reino de Deus e que adotamos), relevando terminologia que preside hoje na sua forma laicizada ao léxico consagrado aos direitos humanos: "É nesse Reino que radicam a inteira dignidade dos homens e a insubornável liberdade das pessoas, a principial autonomia dos povos e a indispensável fraternidade das suas relações. É desse Reino que irradia a *dynamis* da esperança, a intenção real de humanização – seremos julgados, no último dia, por coisas terrivelmente concretas: a fome que saciámos, a sede que matámos, o vestido com que cobrimos o nu, a visita que fizemos ao encarcerado, o acolhimento que fizemos ao hóspede e ao estrangeiro, a solicitude com que nos debruçámos sobre o doente –, a vontade de verdade, a demanda do essencial, a ânsia de justiça, o desejo de reconciliação e a força de perdoar e amar. É desse Reino, das suas fronteiras sempre móveis e do seu centro sempre ubíquo, que nasce a luta que purifica e redime da paixão. É desse Reino que deriva, em primeira e última instância, o *usus politicus legis*, aquele uso político da lei que inspirou os melhores dos legisladores e os mais sábios dos filósofos e que leva a temperar o rigor da regra pela brandura da misericórdia, o absoluto da *norma normans* pelo relativo da *norma normata*. É desse Reino que têm princípio os princípios da autoridade como serviço, da instituição como libertação, da tradição como inovação, da presença como testemunho, da ausência como desejo, da revelação como razão e da liberdade como destino. É a partir desse Reino a um tempo, como origem, como meio e como fim, que aprendemos a descobrir o sempre encoberto: a estrutura que se afunda e nos funda; a génese do que somos, como somos e porque somos; o reticulado, contraditório, de relações e correlações que demora a nossa marcha, desvia a nossa direcção e esmorece a nossa decisão. É desse Reino, sempre próximo e sempre distante, que vêm as ideias indicativas e os apelos imperativos da mudança, da transformação e da conversão." *Ibidem*, pp. 40-41.

segurança e proteção. Esta questão de poder ficaria, no entanto, em cheque quando o homem principiou a duvidar desta soberania absoluta sobre si próprio, sobre a sua consciência e sobre a sua vida. O humanismo colocou o homem no centro da reflexão, e a Reforma veio cindir a Cristandade, colocando em causa o princípio fundamental de uma fé única.

Quid est Veritas? Durante o séc. XVII a dúvida entre a verdade de Deus e a verdade do Homem ficaria definitivamente instalada. Prolongavam-se as questões colocadas desde a época humanista para o interior do séc. XVIII. De uma época de tensões profundas político-religiosas, sócio-culturais, a era que se pautava pela chave da razão havia sido instalada, no lastro dos seus principais teóricos de transição entre a época moderna para a contemporânea, sublimados nas figuras de um Descartes, de um Locke, de um Bayle, de um Spinoza, de um Locke, de um Bayle, de um Descartes, para voltar a referir apenas alguns. Perante o multissecular Reino de Deus foi ganhando terreno um *Reino do Homem*. Aos poucos o edifício antigo, fruto das arremetidas teóricas dos seus opositores, foi sendo testado nos seus fundamentos. No plano filosófico, a recusa da metafísica, no plano político, o esfacelamento do poder de direito divino, no plano social, a recusa da sociedade estamental. A razão seria a chave para o entendimento entre os homens. Questionava-se uma religião revelada, contrapondo-se uma prática religiosa exercida de acordo com a consciência de cada um, assentando a questão moral numa ética que tinha como finalidade a felicidade construída pelos homens na Terra. Renegava-se a cidade de Deus e a do Rei, para se instalar na Terra a cidade do Homem e do Cidadão.

As sociedades de Antigo Regime seriam abaladas pela *era das revoluções*[1939]. A Revolução Francesa acabaria como principal símbolo da defesa de ideais que reverteriam o pensamento político, religioso, social, cultural, inaugurando a denominada Época Contemporânea, numa inversão total de paradigmas, que João Ameal

---

[1939] Designa-se por *era das revoluções* o período de transição entre o Antigo Regime e a época constitucional, que virá caracterizar a história da Europa e do Ocidente entre os séculos XVIII e XIX. Cf. E. J. Hobsbawm, *A Era das Revoluções: 1789-1848*, Trad. António Cartaxo, 6.ª ed., Lisboa: Editorial Presença, 2012. De notar que, já no séc. XVII, a Revolução de 1688 (*Glorious Revolution*) é tida também como de capital importância para o percurso preparatório revolucionário. Cf. J. O. M. Pena, *O Espírito das Revoluções: Da Revolução Gloriosa à Revolução Liberal*, Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade Editora, 1997. Em particular para o caso americano, veja-se V. Soromenho-Marques, *A Revolução Federal: Filosofia e Debate Constitucional na Fundação dos E.U.A.*, Lisboa: Edições Colibri, 2002.

interpretou como a "ânsia de erguer um mundo ao contrário, sob os signos da deusa Razão (substituída ao Cristo cruxificado) e da *homolatria* sem diques."[1940]

Colocando de novo o Homem no centro da reflexão, em contraponto direto com as ideias de Natureza e de Deus, reconfigurou-se o modo de entender a realidade dos homens. Colocou-se em causa o princípio do poder. Com a descoberta da História e a crença no progresso, o homem conseguiria tomar um lugar superior. Passou a ser o legislador e os direitos passaram a afirmar-se diretamente emanados deste e não garantidos por Aquele. O homem seria a fonte e o destinatário dos seus próprios direitos, consagrando-se assim o *Reino do Homem*.

Como nos aponta Rémi Brague, esta nova perspetiva exaltará o lugar do homem: "[...] le refus pour l'humanité d'avoir un quelconque contexte, et de tirer son existence et sa légitimité d'ailleurs que d'elle-même."[1941] Após a compreensão da realidade humana em função de uma cosmologia e de uma teologia[1942], havia chegado o momento de encontrar o significado da humanidade em função de si própria. Brague assinala esta novidade como afirmação do projeto moderno, que se define por comportar duas faces, "l'une vers le bas, ce qui est inférieur à l'homme, l'autre vers le haut, ce qui lui est supérieur."[1943] Destaca-se ainda o projeto moderno pelo cariz emancipatório perante a esfera divina:

> "Le projet moderne apparaît em second lieu comme émancipation par rapport à tout ce qui se présente, au-dessus de l'homme, comme son origine inaccessible: um dieu créateur et/ou législateur, ou une nature que son caractère actif rend divine. Il inverse la prise em compte du contexte théologique de l'antropologie. Au lieu que ce soit l'homme qui doive recevoir sa norme d'une authorité extérieure, c'est lui qui determine ce qui pourra revendiquer une authorité sur lui. La relation entre l'homme et le divin prend la figure d'un «c'est lui ou moi». L'humanisme devra alors tendre à se réaliser comme un athéisme."[1944]

[1940] J. Ameal, "Defensores do Altar e do Trono", *História da Europa*, *op. cit.*, vol. IV, p. 128.

[1941] R. Brague, *Le Règne de l'Homme: Genèse et Échec du Projet Moderne*, [Paris]: Gallimard, 2015, p. 7.

[1942] Cf. R. Brague, *La Loi de Dieu: Histoire Philosophique d'une Alliance*, 2e éd., Paris: Gallimard, 2008; *idem*, *La Sagesse du Monde: Histoire de l'Expérience Humaine de l'Univers*, 2e éd., Paris: Hachette, 2002.

[1943] R. Brague, *Le Règne de l'Homme...*, *op. cit.*, p. 14.

[1944] *Ibidem*, pp. 14-15.

1.2. O paradigma dos direitos

> *Compatriotas illustres! Abracemo-nos e congratulemo-nos, pois que todos somos irmãos, todos somos iguaes em direitos, prerogativas e privilegios; já não existem odiosas differenças; vêde que os grandes e pequenos têem iguaes suffragios, pesam igualmente na balança da rasão as suas e nossas vozes. Alegre e ditoso dia!* EDITAL[1945]

> *O rosto do futuro será, em parte, feito à imagem desta luta a que se entregam estas duas lógicas antagónicas; uma afastando-se da obsessão da finalidade, tendo em conta a complexidade tanto do social como das situações individuais, inventando dispositivos plurais, experimentais, personalizados; a outra, desviando-se das realidades sociais e individuais em nome de um novo dogmatismo ético e jurídico. Nada está escrito, o fim do dever não assinala o 'fim da história'.* GILLES LIPOVETSKY[1946]

O advento da contemporaneidade, na transição entre o quadro de Antigo Regime e a denominada *era das revoluções*, tem sido considerado uma época de mudanças de paradigma: Thomas Kuhn identifica nesta dobra histórica a fundamental mudança de paradigma científico[1947]; Hans Kung aí reconhece também, baseado na-

---

[1945] Edital de 9 de dezembro de 1820, publicado pelo Senado da Câmara de Lisboa, reproduzido em *DHCGNP*, t. I, pp. 117-118.

[1946] G. Lipovetsky, *O Crepúsculo do Dever: A Ética Indolor dos Novos Tempos Democráticos*, Trad. Fátima Gaspar e Carlos Gaspar, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994, p. 19.

[1947] Cf. Thomas Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Lisboa: Guerra e Paz, 2009. Sobre a conceção de paradigma científico em Kuhn, veja-se, *e.g.*, Stefan Amsterdamski, "Paradigma", *Einaudi* – vol. 33: *Explicação*, pp. 293 ss. O marco que representou esta célebre teoria de Kuhn alargou-se a outros campos que não apenas o científico, encontrando também referência em dicionários atuais de língua, como é o caso do *Dicionário da Academia*, em que se fixa a sua significação no âmbito da filosofia, a par de outras significações deste termo: "Para o filósofo americano Thomas Kuhn designa os sistemas conceptuais, os campos de investigação e de experiência que estão na origem da evolução da ciência." *Dicionário da Língua Portuguesa...*, *op. cit.*, II vol., p. 2745. Ainda que a partir do exemplo da biologia, recuperamos também uma interessante leitura de Rui Tavares sobre as denominadas "mudanças de paradigma" em história das ideias: "É talvez mais estimulante pensar nesta progressão como uma série de 'equilíbrios pontuados'. Em biologia, o equilíbrio pontuado foi a noção encontrada para permitir entender melhor o motivo pelo qual a evolução é ao mesmo tempo um progresso lento e incremental e marcado por momentos de mudança vigorosa e rápida – o equivalente na história das ideias às famosas 'mudanças de paradigma'. Segundo esta noção,

quela clássica formulação kuhniana, a mais recente alteração de paradigma para a perceção cristã da fé, a apontar para um ecumenismo universalista mas que não descure a dimensão ética[1948].

"Paradigma", palavra que fala grego (παράδειγμα), encontrou-se definido por Bluteau como "o mesmo que *Exemplar*, ou *Exemplo*, com que se poem huma cousa junto a outra para a comparar, ou confrontar com ella."[1949] Atualmente, no Houaiss, em aceção geral, "paradigma" define-se como "um exemplo que serve como modelo; padrão"[1950]; o mesmo sentido encontramo-lo no *Dicionário da Academia*[1951].

Ao escolhermos para título deste subcapítulo a designação "paradigma dos direitos", recorremos ao conceito de "paradigma", não apelando apenas ao seu entendimento científico *strictu sensu*, tal como é apresentado por Kuhn (o conceito original de Kuhn tem diretamente que ver com uma filosofia da ciência), mas subsidiamo-lo também com a significação mais alargada de "exemplo", ou, de outro modo, enquanto *chave de leitura* que servirá para enquadrar os discursos a partir de então. Apontamos, portanto, para uma *mudança de paradigma* segundo a qual a evocação da noção de "direitos" passa a dar-se com mais frequência a partir da viragem para a época liberal, em conjunto com outras noções que aclamam novos valores e princípios.

Isabel Nobre Vargues atesta-nos a emergência desta novel linguagem, em que a afirmação dos direitos se reveste de uma importância capital:

> "As ideias liberais, regeneradoras, exprimem-se a partir desse momento com uma outra ênfase em palavras novas ou actualizadas o que, por sua vez, dá origem a um interessante fenómeno de politização da língua. E são utilizadas e definidas pelo político, isto é, pela nova categoria do cidadão, nas suas múl-

---

um equilíbrio pontuado é um momento no qual uma pletora de elementos em tensão encontra a sua *stasis*, uma aparente fixidez de contrários que pode durar muito ou pouco tempo. Mas uma pequena mudança pode pôr em causa essa situação estável e dar origem a um período dinâmico de desequilíbrios, nos quais se podem encontrar novas combinações. Em cada equilíbrio pontuado há elementos comuns em configurações diversas." R. Tavares, *O Censor Iluminado...*, *op. cit.*, p. 25.

[1948] Cf. H. Kung, *O Cristianismo: Essência e História*, Lisboa: Temas e Debates, 2016.

[1949] R. Bluteau, "Paradigma", *Vocabulario...*, *op. cit.*, [vol. 6 | O-P], p. 251.

[1950] A. Houaiss, M. Villar, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, t. XIV, Lisboa: Temas e Debates, 2005, p. 6084.

[1951] *Dicionário da Língua Portuguesa...*, *op. cit.*, II vol., p. 2745.

> tiplas intervenções e textos. [...] Regeneração, Liberdade, Propriedade, Segurança, Igualdade, Cidadão, Cortes e Constituição representam no triénio vintista a afirmação dos conceitos, valores e direitos individuais mais característicos da nova ordem liberal, para além de serem palavras-chave nos discursos e, por excelência, óptimos instrumentos de comunicação política."[1952]

De facto, o mundo ocidental assistiu ao recurso crescente de uma linguagem evocativa dos direitos do homem a partir da época das Luzes. Com a afirmação de correntes ideológicas como o individualismo, o racionalismo, o liberalismo, abriu-se caminho à reflexão em torno da organização das sociedades coevas e do seu modo de representação política e religiosa, ao mesmo tempo que se configurou uma nova inquirição pelo lugar do homem em sociedade, agora também enquanto indivíduo político, notando-o, à partida, como vassalo responsável pelos deveres que mantinha na esfera pública, mas dando o mote também para a sua capacitação enquanto sujeito de direitos individuais, a serem garantidos no espaço político[1953], e que a Revolução Francesa viria exuberantemente a consolidar nos espíritos[1954], dando origem ao movimento de rutura que caracteriza o período e que inaugura a época liberal: "Neste contexto, o Liberalismo – político, económico e filosófico – surgiu num propósito de rutura com o passado absolutista e monárquico, fazendo vingar uma nova conceção de pessoa e de sociedade: o individualismo enquanto doutrina de afirmação do homem e do cidadão em si mesmo, e não no seu valor grupal ou estratificado, e o indivíduo como centro da ação política, separado, autónomo e livre do Estado."[1955] Outras palavras, vulgarmente utilizadas no léxico de Antigo Regime, matizavam-se e modernizavam-se também, como nos apontaram Saraiva e Lopes, em especial a partir do movimento do Romantismo: "[...] as velhas fórmulas de tratamento, a *Senhoria* e a *Excelência*, democratizavam-se, ou, mais

---

[1952] I. N. Vargues, *A Aprendizagem...*, *op. cit.*, p. 91.

[1953] Cf. G. Peces-Barba Martínez, "El origen histórico de los derechos fundamentales", *Lecciones de Derechos Fundamentales*, Com la colaboración de Rafael Asís Roig y María del carmen Barranco Avilés, Madrid: Dykinson, 2004, pp. 73 ss.

[1954] Cf. M. Gauchet, *La Révolution...*, *op. cit.*

[1955] J. B. Gouveia, *Manual de Direito Constitucional*, *op. cit.*, vol. I, p. 200.

exactamente, aburguesavam-se a despeito dos zelos de puritanismo tradicional e de sátiras inumeráveis."[1956]

Esta emergência da linguagem dos direitos veio igualmente inspirar o quadro nacional para uma renovada conceção político-social. Procurando a difícil conciliação entre as teorias e as práticas, aqueles que apontavam o dedo à sociedade intolerante, oprimida e desigual da época, e aos modelos de governação que desse modo sustentavam inúmeras injustiças, não raro militavam ativamente na apologia dos direitos, tantas vezes ao arrepio daqueles que, do outro lado da contenda, transfiguravam o sonho da luta pelos ideais de liberdade, igualdade, fraternidade em quimera irrealizável e perigosa, como já tivemos a oportunidade de analisar anteriormente.

As revoluções ocidentais e os documentos que a partir dela se instituíram, em especial a DDHC, constituíram o ponto de chegada de um percurso crítico perante as desigualdades e a opressão política e social de Antigo Regime. Também em Portugal, apesar das barreiras que se erguiam de forma permanente à entrada das novas ideias de além-Pirenéus, o ambiente de crítica foi ganhando terreno, como se tem vindo a verificar. A consciência que se havia tomado do homem na época humanista e a experiência da expansão marítima portuguesa contrastavam com a vivência de Antigo Regime em que o país se encontrava, entre a Época Moderna e a Época Contemporânea. No plano individual, as desigualdades sociais que se fomentavam e a ação inquisitorial sobre obras, pensamentos e pessoas espoletavam questões que clamavam por debate[1957]. Da Europa ressoavam modos diversos de pensar que, introduzidos aos poucos no Portugal de Setecentos foram instalando no território ideias de progresso e de felicidade, que davam sustento àquela nova antropologia iluminista também já anteriormente referenciada[1958]. A abertura dos espíritos e o acolher de correntes de pensamento, que, apesar de se irem adequando ao pensamento nacional coevo, foram forcejando diferentes formas de pensar e de entender a realidade política e social do país, facilitaram o caminho à crítica permanente, apesar de quase sempre velada, ou não raro silenciada, de todos os modos de opressão que impedissem o livre curso humano rumo ao bem-estar integral de

---

[1956] A. J. Saraiva, Ó. Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, *op. cit.*, p. 626.

[1957] Para uma visão abrangente sobre esta época e suas problemáticas, proveitosa é sempre a leitura de J. S. S. Dias, *Portugal e a Cultura Europeia...*, *op. cit.*, pp. 53 ss.

[1958] Sobre esta perspectiva, sempre também de proveitosa leitura as seguintes páginas de Pedro Calafate, "Referenciais antropológicos", *HPFP*, vol. III, pp. 401 ss.

cada um e de todos. Neste caudal de condicionalismos que elaboraram o contexto de onde viria a despontar uma nova época, desenvolveram-se também as condições necessárias à afirmação dos direitos do homem, que a partir da implantação da monarquia constitucional ganharam destacado elã[1959].

Foi, de facto, durante o Vintismo que o entusiasmo pelos direitos se tornou manifesto. Telmo Verdelho, no seu estudo sistemático sobre *As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, comprova-nos essa mesma tendência: "Muito se gastou esta palavra no triénio revolucionário, especialmente no início. Era uma das 'vozes mágicas'."[1960] Desde a imprensa aos discursos parlamentares, passando pelas publicações breves para a educação cívica, como as cartilhas, e até à ficção, a defesa de Liberdade, Segurança e Propriedade encontrava o seu apoio nos direitos "imprescritíveis", "invioláveis", "sagrados" e "naturais"[1961], que a partir de então encontrariam a sua garantia legal e concreta no enquadramento da primeira Constituição da Monarquia, que haveria de ser concedida à Nação Portuguesa em 1822, pelo labor dos seus Constituintes. A sincronia que se consegue durante o triénio vintista, entre a busca constante que vem de longe, a conquista efetiva pela revolução e a fixação concreta dos direitos em documento constitucional – "próximo dos fins da utopia", de acordo com Paulo Ferreira da Cunha[1962] –, é notável neste período. Entre outros, a ação de um Manuel Fernandes Tomás (1771-1822), por exemplo, cristalizada nos discursos em favor da liberdade de imprensa ou do direito de voto aos proletários, em simultâneo com o papel que desempenhou durante as Cortes Constituintes, é testemunho de relevo para a construção e concretização do edifício

---

[1959] Compete ressalvar, ainda assim, que a referência aos direitos do homem não surge em Portugal apenas com a instituição do liberalismo, em 1820. É verificável o recurso às noções de "direitos do homem", "direitos naturais", "direitos individuais" ou apenas "direitos" *latu sensu*, referindo-se a direitos subjetivos, antes da revolução vintista, ainda que prevaleça evidente uma arquitetura dos deveres que o vassalo deveria respeitar, perante Deus, o Rei, a Religião, a Família. Sobre esta verificável presença em simultâneo, ainda na época de Antigo Regime, tanto da expressão dos direitos como da expressão dos deveres, mas constatando-se paulatinamente a transição da prevalência de uma linguagem dos direitos sobre aquela dos deveres, remontamos em especial ao subcap. "Da tónica nos deveres à consciência dos direitos: um roteiro por tratados, manuais e catecismos".

[1960] T. Verdelho, *As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, Coimbra: INIC, 1981, p. 39.

[1961] *Ibidem*, pp. 40-41.

[1962] P. F. Cunha, *Constituição, Direito e Utopia: Do Jurídico-Constitucional nas Utopias Políticas*, Coimbra: Coimbra Editora, 1996, p. 361.

dos direitos no panorama português[1963]. De resto, ao longo do triénio vintista em especial, em diversos textos e discursos que documentam esta época-chave no quadro da história de Portugal, o verbo fácil dos direitos caracteriza os mais diversos testemunhos, desde editais, como o que reproduzimos (excerto) em epígrafe a este subcapítulo, proclamações[1964], manifestos ou discursos às Cortes[1965]. O ideário humanizante via-se agora um passo à frente na busca pelo horizonte sempre em movimento de um mundo mais fraterno e humano, onde todos pudessem ter lugar, com iguais direitos[1966]. Era também uma linguagem nova que encontrava o seu lugar no espaço político de uma forma plenamente consciente. Assim nos ensina Verdelho:

> "A própria época se apercebe da inovação linguística. De um modo geral a evolução da linguagem é lenta e imperceptível, e os falantes raramente se dão conta dos novos usos vocabulares. Em 1820 a mudança é consciente. É característica da nova política a desvinculação com o passado e até com as palavras que o recordam. Por outro lado, as novas 'ciências' da gestão pública trazem a sua terminologia técnica com nomes para as ideias, para as coisas e para os

---

[1963] Cf. M. F. Tomás, *A Revolução de 1820*, Recolha, pref. e notas de José Tengarrinha (2.ª ed.), Lisboa: Editorial Caminho, 1982. Para um estudo sobre Manuel Fernandes Tomás e a sua ação determinante antes e durante o histórico momento vintista, veja-se, *e.g.*, C. Honório, *Manuel Fernandes Tomás: 1771-1822*, [Lisboa]: Assembleia da República, 2009.

[1964] Veja-se, por exemplo, um excerto da Proclamação de 26 de agosto de 1820, no quartel do Porto, pelo coronel Bernardo Correia de Castro e Sepulveda: "Portuguezes! Tomae a balança desenganadora da rasão e da justiça, vossas obrigações, vossos deveres para com a soberania e vassalagem; chamae a legisladores vossos, não os codigos que a cobiça e interesse particular e a malversação enredára, senão os direitos indeléveis que a natureza gravára no coração humano com caracteres que debalde a força, a argucia ou o sophisma tentará apagar. Vigiae cuidadosos vossos interesses, vossa segurança." *DHCGNP*, t. I, p. 12.

[1965] Cf. *DHCGNP*, t. I.

[1966] Desse vasto repertório de ações e textos que emergiram durante o triénio vintista (também muito pelos inúmeros debates mantidos no seu seio, apesar da sobrecapa geral do grande tema da Liberdade), destacamos mais um passo, de outro texto de cariz utópico, intitulado *Constituição do Paraíso Terrestre*, de autor anónimo: "Não é sobre as Nações, mas sobre a humanidade em geral que a união dos homens deve ser fundada; e nenhum homem deve ser estrangeiro a outro homem. Somos todos irmãos, todos feitos à Imagem de Deus, e igualmente seus filhos, todos uma mesma raça, e um mesmo sangue, e por tanto devemos ter cuidado uns dos outros." *Constituiçaõ do Paraizo Terrestre, Pela qual se Descobrem Muitas Desordens, Abuzos, e Prejuizos, que Grassão em Portugal; e se Apontaõ os Remedios que Parecem os Mais Oportunos, na Epoca Actual da Feliz Regeneraçaõ Politica que a Divina Providencia tanto Facilitou aos Portuguezes*. Lisboa: Na Typographia Rollandiana, 1822, p. 52.

actos. A experiência jurídica afastava da linguagem política o equívoco e a imprecisão incompatíveis com as exigências da razão e do espírito científico."[1967]

O verbo inflamado dos direitos não deixou naturalmente de conquistar amplo palco entre literatos e poetas que protagonizaram a época, muitos deles de igual modo agentes políticos, que evocavam com entusiasmo a conquista da Liberdade para a Nação e para os homens. Entre estes Almeida Garrett merece especial destaque: "Os poetas fizeram-se cidadãos, tomaram parte na coisa pública como sua; querem ir, como Eurípides e Sófocles, solicitar na praça os sufrágios populares, não como Horácio ou Virgílio, cortejar no paço as simpatias de reais corações."[1968]

Garrett tem sido interpretado como um dos arautos dos direitos[1969]. Na sua Obra, quer escrita, quer cívica, perpassa a constante defesa da liberdade e a exaltação do direito natural de ser homem. No célebre poema "A Liberdade" (originalmente "O Dia 24 de Agosto"), este lídimo fautor do Portugal liberal, ainda na flor da juventude e no calor da Revolução de 1820, deixava já fixada de modo solene a sua luta pelos novos ideais que se afirmavam contra o despotismo[1970]. Os escritos vintistas garrettianos cristalizam o ardor do jovem autor em defesa e na busca constante de um lugar melhor para o homem universal e para o cidadão da sua Pátria. Diz-nos Kathryn Bishop-Sanchez: "A instauração da liberdade ao nível cívico, em lugar do despotismo, que equivalia a domínio forçoso do 'homem pelo homem', constitui a base da utopia garrettiana e a condição necessária do novo 'homem natural'."[1971]

[1967] T. Verdelho, *As Palavras...*, *op. cit.*, pp. 21-22.

[1968] A. Garrett, "Ao Conservatório Real", *Frei Luís de Sousa*, Pref. Annabela Rita, Porto: Caixotim, 2004, p. 45.

[1969] Cf. R. D. Guimarães, *Linguagem e Cultura dos Direitos Humanos em Portugal: Garrett, um Doutrinador dos Direitos Humanos*, Vila Real: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, 2001.

[1970] Citamos excerto ilustrativo: "Os ferros?.. os grilhões?.. E as mãos ja livres! / E os descarnados pulsos / Desalgemados, soltos! – Nós escravos / Já miseros não somos? / A pátria é pátria ja, nós somos homens! / Homem! tal nome é dado / Proferir sem vergonha! – os sanctos foros, / O eterno jus sagrado / Que da origem do ser nos soprou n'alma / A natureza augusta, / Já não são crimes! Já não sorve o abysmo / D'esqualidas masmorras / O que intrepido ousou bradar por elles / E com livres acentos / Aos homens disse: 'Erguei-vos, que sois homens!' [...]." A. Garrett, *Lyrica de João Minimo*, Londres: Sustenance e Stretch, 1829, pp. 49-50.

[1971] K. Bishop-Sanchez, *Utopias Desmascaradas: O Mito do Bom Selvagem e a Procura do Homem Natural na Obra de Almeida Garrett*, Lisboa: INCM, 2008, pp. 146-147.

Esse entusiasmo pelos direitos, embora algo abatido pela desilusão vintista após o golpe da Vilafrancada, não deixará de estar patente como primícia fundamental em toda a Obra garrettiana. O testemunho de *Catão*, peça escrita e apresentada a público em 1821 (a 29 de setembro, no Teatro do Bairro Alto), depois aprimorada e reeditada por Garrett, remete-nos para uma linguagem plena de atualidade e vigor, que nos permite contactar com a expressão dos direitos na época em que se afirmavam como verbo em Portugal: "A natureza, que nos deu a vida... / A natureza – Deus Optimo Maximo, / Deu-nos co'a vida essenciaes direitos, / Inalienáveis, que são parte dela."[1972]

De novo nos guiamos pelas palavras de Bishop-Sanchez, para descortinar melhor o pensamento de Garrett: "A este conceito do homem natural, Garrett associa, repetidamente, a sua profunda convicção na liberdade e na igualdade dos homens, características para si fundamentais do ser humano, e que, com o passar dos anos, de forma alguma se mitigaram."[1973] Apesar das vicissitudes que, logo após o final do triénio vintista, iriam sofrer os novos ideais cuja modernidade constitucional havia apresentado à Nação, o elã dos direitos não se perderia para a posteridade.

2. OS EFÉMEROS TRIUNFOS DO LIBERALISMO E A COLHEITA DOS DIREITOS INDIVIDUAIS: LIBERDADE, SEGURANÇA, PROPRIEDADE

2.1. Direitos, Liberdade, Igualdade: uma construção da cidadania (o exemplo garrettiano)

Se a tendência, no que concerne os direitos humanos e a cidadania, vai no sentido da universalização, a sua aplicação exige um contexto político adequado que lhes dê consagração jurídica. Não existe Estado de direito em sentido próprio sem democracia. Desde

[1972] A. Garrett, *Theatro de J. B. de Almeida-Garrett* – I: *Catão*, 4.ª ed., Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1845, p. 185. Na primeira edição, de 1822, estes versos apresentam-se do seguinte modo: "A natureza, que nos deu a vida. / Deu-nos direitos, que gozar com ella; [...]." *Idem*, *Theatro de J.-B. S. L. A. Garrett*, t. I, Lisboa: Na Impr. Liberal, 1822 [Ano II], p. 65.

[1973] K. Bishop-Sanchez, *Utopias Desmascaradas*..., *op. cit.*, p. 279. A par deste conceito de homem natural, Garrett haveria de colocar o homem cidadão, com iguais direitos inalienáveis, para o desempenho de iguais funções públicas, que a todos competiam no seio de uma renovada cidadania – dimensão do pensamento e da ação garrettianas que analisaremos mais à frente.

> *John Locke, se vem impondo uma concepção do direito segundo a qual o ordenamento jurídico tem em conta, ao mesmo tempo, o seu carácter positivo constrangedor e a garantia das liberdades individuais. Esta dualidade é constitutiva da concepção do direito moderno. É daí que resulta o carácter potencialmente universal da cidadania. A democracia moderna prolonga a tradição liberal de defesa da autonomia individual. Os princípios democráticos da cidadania apontam para a sua dimensão universal e para a faculdade que possui cada um de poder exercer as suas liberdades fundamentais, em qualquer espaço em que se encontre.* ANTÓNIO TEIXEIRA FERNANDES[1974]

A ideia de cidadania, carecendo de "definição simples e definitiva, devido à sua natureza em mudança"[1975], é fundante dos estados democráticos hodiernos, ligada à participação ativa de cada cidadão na vida em sociedade: "O direito à cidadania assenta na ideia essencial de que não basta a proclamação dos direitos e das liberdades mas exigem-se as condições do exercício desses direitos e dessas liberdades."[1976] O envolvimento de cada um e de todos nos assuntos que fazem a atualidade, sejam eles sociais, políticos, culturais, ambientais, é hoje não só uma possibilidade como também um direito adquirido[1977], ainda que na prática se encontrem por vezes dificuldades na garantia plena da cidadania[1978].

A Antiguidade registou o surgimento do conceito de *politeia* (πολιτεία) na Grécia clássica: cada homem considerado cidadão tinha o direito de estar ligado à vida da pólis, garantindo lugar na assembleia da cidade e podendo votar a favor ou contra as propostas que dissessem respeito ao governo da mesma. Mais tarde, em Roma, a aproximação a este conceito deu-se através da ideia de *civitas* (formação a partir do

---

[1974] A. T. Fernandes, *Cidadania e Direitos Humanos*, s.l.: Estratégias Criativas, 2010, p. 63.

[1975] Maria Xosé Agra Romero, "Cidadania", *in* A. Marques, A. S. Campos, *Dicionário de Filosofia...*, *op. cit.*

[1976] A. Martins, *Direito à Cidadania*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000, p. 11.

[1977] Cf., *e.g.*, Á. L. Lúcio *et alii*, *Direitos Humanos e Cidadania*, Caldas da Rainha: Programa Malhoa, UAL/Livraria Nova Galáxia, 2002; AA.VV., *Repensar a Cidadania: Nos 50 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos*, Lisboa: Editorial Notícias, 1998.

[1978] Cf. R. Howard-Hassman, M. Waltron-Roberts (ed.), *The Human Right to Citizenship: A Slippery Concept*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

substantivo *cives* – cidadão), que, não obstante as dificuldades de tradução direta para os nossos dias (acenando ao campo filológico), reflete igualmente a noção de envolvimento e participação dos cidadãos ativos nos assuntos do Estado[1979].

A Época Moderna e, na sequência desta, mais destacadamente, a Época das Luzes trouxe de novo, para lugar preponderante, a figura do cidadão, que ganha renovado interesse no cerne do edifício do Estado, por intermédio de diversos pensadores que procuram afrontar os privilégios da aristocracia, a supremacia da Igreja, o poder absoluto dos reis[1980]. Entre eles encontra-se Jean-Jacques Rousseau, com uma das mais célebres obras políticas de todos os tempos, onde o cidadão é tema fundamental. Na sua senda, João Baptista da Silva Leitão de Almeida Garrett traça, em Portugal, o perfil de um cidadão ideal, na teoria e na prática, sustentando com a ação os ideais que defende ao correr da pena.

Garrett foi grande conhecedor das ideias de Rousseau e figura ímpar na história da cultura portuguesa. A obra daquele a quem se atribui a introdução do Romantismo em Portugal estende-se aos mais diversos campos da literatura, desde a poesia, à prosa, passando pelo teatro, mas nela encontramos igualmente escritos dedicados à política, à cultura, à educação[1981].

Na verdade, muitos dos ventos revolucionários que sopravam por toda a Europa desde França acabaram por encontrar no jovem estudante de Coimbra um arauto da Revolução no panorama português da época. Foi ainda nesses tempos iniciais que surgiram os famosos poemas (depois reunidos na *Lírica de João Mínimo*) dedicados às causas da liberdade e da igualdade[1982], intimamente ligadas à defesa de uma posição preponderante para cada cidadão e para cada homem em so-

---

[1979] José Ribeiro Ferreira e Delfim Leão definem *politeia* do seguinte modo: "[...] palavra derivada de pólis (cidade-estado), que tanto pode significar 'cidadania', 'constituição', como simplesmente 'governo' ou 'regime'. A *politeia* no sentido de 'cidadania', concede ao cidadão (*politēs*) o direito de participar nos órgãos institucionais e, portanto, construir a *politeia* no sentido de constituição." J. R. Ferreira, D. F. Leão, *Dez Grandes...*, *op. cit.*, p. 261. Sobre o tema da cidadania na Grécia clássica, veja-se também D. F. Leão, J. R. Ferreira, M. C. Fialho, *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*, 2.ª ed., Coimbra: CECH-UC, 2010 [2006].

[1980] Cf. V. Soromenho-Marques, *A Era da Cidadania...*, *op. cit.*

[1981] De facto, a Garrett também se atribui a introdução do pensamento educacional do filósofo de Genebra no nosso país. Cf. F. A. Machado, *Almeida Garrett...*, *op. cit.*

[1982] R. D. Guimarães, "Linguagem e Cultura dos Direitos Humanos em Portugal: Garrett, um doutrinador dos Direitos Humanos", *Agália* 63-64, 2.º semestre, 2000, pp. 219-221.

ciedade. Almeida Garrett foi, por isso, desde cedo, um dos transmissores das ideias rousseaunianas em Portugal e acabou por ser, ao mesmo tempo, porta-voz e modelo de ação no que respeitava à salvaguarda daqueles que se intitulavam os Direitos do Homem e do Cidadão. O seu legado é testemunho de tal empenho.

A sua obra escrita, a par da sua empenhada ação cívica, revela-o como uma das figuras que em Portugal mais contribuiu para o enraizamento de uma cultura daqueles que hoje apelidamos de direitos humanos. Entre tantos outros vultos da época que, de igual modo, se esforçaram na difusão e consagração dos ideiais do liberalismo em Portugal (*e.g.* Manuel Fernandes Tomás, José da Silva Carvalho, José Ferreira Borges, para referenciar apenas algumas das caras mais visíveis do Vintismo), Garrett, homem empenhado desde a juventude na defesa de nóveis valores humanizantes, fornece-nos na sua Obra testemunhos relevantes para a fixação de uma linguagem dos direitos em Portugal. Ao mesmo tempo, não se coibirá de problematizar mais tarde, ao longo da sua vida, aqueles valores que acalentara com ardor na alvorada vintista. Empenho cívico e político, bem como militância cultural e literária, continuam a fazer de Garrett um exemplo rico para o estudo e aprofundamento da temática dos direitos do homem em Portugal.

Para além da poética entusiasta dos alvores da Revolução Vintista produzida por Garrett, que já tivemos a oportunidade de evocar nas páginas anteriores, duas das suas obras mais sonantes, uma o ensaio *Portugal na Balança da Europa*, e outra no campo da literatura ficcional, *Viagens na Minha Terra*, revelam, em diversos passos, uma voz empenhada na *res publica* e na concretização plena da cidadania no Portugal de Oitocentos. Passamos a analisar, com base nestes dois escritos[1983], como se esboça a figura do cidadão Garrett, defensor dos ideais dos direitos e de cidadania que então se enformavam no nosso país.

Em traços largos, o cidadão rousseauniano, membro do corpo político, é aquele que participa da autoridade soberana, e que se torna súbdito quando se submete a ela[1984]. É participante, ou seja, parte ativa da mesma. Contribui deste modo para o bem comum, através do pacto social. Ao colocar a sua vontade particular ao serviço

---

[1983] Para todas as referências a *Viagens na Minha Terra* (1843-46), tomamos por base a edição de 2004, das Edições Caixotim; para *Portugal na Balança da Europa* (1830), seguimos a edição de 2005, dos Livros Horizonte: A. Garrett, *Viagens na Minha Terra* e *Autobiografia*, Pref. Annabela Rita, Porto: Caixotim, 2004; A. Garrett, *Portugal na Balança da Europa*, Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

[1984] Cf. J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, *op. cit.*, I, 3, p. 66.

de uma vontade geral, que se instituiu tendo por base o corpo político, assegura em contrapartida os benefícios deste mesmo pacto, quando de cidadão passa a súbdito. Garante-nos Rousseau: "Os compromissos que nos ligam ao corpo social não são obrigatórios senão porque são mútuos, e a sua natureza é tal que não é possível trabalhar para outrem sem trabalhar ao mesmo tempo para si."[1985] Neste sentido, e sendo impossível trabalhar só para si, em particular, ou só para os outros não usufruindo de qualquer contrapartida, institui-se entre todos os elementos do pacto a ideia de igualdade, pois "comprometem-se todos nas mesmas condições e devem beneficiar todos das mesmas vantagens."[1986]

Para ficar completa, esta ideia de cidadão terá, contudo, de assentar numa filosofia da educação, sem a qual o sistema da vontade geral não se concretiza, nem são garantidas a liberdade e a igualdade resultantes do pacto. O interesse particular de cada cidadão não se deverá sobrepor aos interesses de outros, ao que, ao mesmo tempo, a esfera privada de cada homem não deverá interferir com a sua pessoa pública. Para existir esta garantia, há que acreditar naquela característica ontológica, mais tarde expressa, de que "todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos." Só nesta consciencialização os laços de dependência em sociedade passarão a ser de cooperação e a concorrer para uma vontade geral, ao invés de traduzirem desigualdades e a servidão de uns em benefício dos privilégios de outros. A ilustração do homem neste sentido proporciona a concretização deste ideal humanizante.

Em Portugal, Almeida Garrett foi um dos principais divulgadores da obra do filósofo de Genebra. Os anos de formação académica em Coimbra assistiram ao despontar do lírico defensor do Liberalismo, que desde então demonstrou grande empenho na proclamação do cidadão como peça fundamental para uma sociedade mais justa e mais livre. Ainda antes, constou também da sua instrução uma introdução às ideias revolucionárias, por intermédio do Bispo de Angra, Frei Alexandre da Sagrada Família[1987], seu perceptor dos anos da adolescência e conhecedor da obra de Rousseau. O próprio Garrett veicula, num conhecido passo das *Viagens na*

[1985] *Ibidem*, I, 6, p. 90.

[1986] *Ibidem*, p. 92.

[1987] Muito se deve do percurso inicial de Almeida Garrett a D. Frei Alexandre da Sagrada Família, Bispo de Angra. A adolescência do introdutor do Romantismo em Portugal foi passada nos Açores, onde a sua formação esteve a cargo deste religioso, que igualmente era seu tio. Cf. O. M. P. Monteiro, *D. Frei Alexandre...*, *op. cit*.

Minha Terra: "Desde pequeno que fui jacobino; já se vê: e de pequeno me custou caro."[1988] De facto, se já em pequeno levara "bons puxões de orelha de meu pai"[1989], a simpatia por estes ideais chegou-lhe mesmo a valer o exílio em idade adulta. Contudo, tais repreensões não foram suficientes para o demover das lutas que sempre travou pelo liberalismo no nosso país.

Da poesia à prosa, da ficção à escrita doutrinal, a Obra garrettiana reflete em diversos passos as convicções liberais e humanizantes do seu autor. O ensaio *Portugal na Balança da Europa* e as bem conhecidas *Viagens na Minha Terra* são dois dos títulos que, embora de tipologia distinta, comportam em simultâneo muitos dos traços fundamentais do pensamento de Garrett no que respeita ao seu entendimento sobre os novos valores liberalizantes. O poeta-cidadão, evocado na Memória *Ao Conservatório Real*[1990], denuncia a injustiça social, defende a liberdade, combate os abusos do poder, apela a um verdadeiro exercício da cidadania em todas as esferas onde é chamado a atuar. Devedor das ideias iluministas e à luz de Rousseau, pela liberdade do homem, o cidadão Garrett foca e desenvolve, na sua Obra, diversos aspectos que poderemos destacar em paralelo, quer nas *Viagens*, quer em *Portugal na Balança da Europa*: a defesa da liberdade, a todo o custo; a necessidade de ilustração do povo; a denúncia das injustiças sociais; o Evangelho como verdadeira religião, garante da liberdade e dos direitos dos homens.

A ideia de liberdade surge nas atuais teorias dos Direitos Humanos associada a uma primeira geração de direitos[1991]. Nesta primeira geração, promove-se a defesa do Estado liberal e conquistam-se os direitos civis e políticos, as chamadas liberdades clássicas.

[1988] A. Garrett, *Viagens...*, *op. cit.*, p. 121.

[1989] *Ibidem*.

[1990] Cf. *idem*, *Frei Luís de Sousa*, *op. cit.*, pp. 35-47.

[1991] Num cômputo global, distinguem-se três gerações de direitos, associadas às ideias de Liberdade, Igualdade e Fraternidade. A primeira geração, que assenta na Liberdade, distingue os direitos políticos e civis; a segunda geração, a da Igualdade, distingue os direitos económicos, sociais e culturais; a terceira geração, a da Fraternidade, defende o meio ambiente, o progresso, a paz, a autodeterminação dos povos. Atualmente tem-se defendido também uma quarta geração de direitos relativa à tecnologia, à informação, à bioética. Sobre o tema veja-se, em português, V. Soromenho-Marques, "Direitos Humanos: Condição fundamental da Cidadania", *Latitudes*, 10, décembre, 2000, pp. 29-30.

Rousseau foi o filósofo da liberdade, a qual se revelou a "verdadeira espinha dorsal do seu pensamento"[1992]; Garrett foi de igual modo seu defensor: em Portugal afirma-se como um dos que mais se destacou nesta causa. Em *Viagens na Minha Terra* e em *Portugal na Balança da Europa* apela à necessidade da defesa da liberdade, "essa que é a única e sólida base de toda a felicidade das nações"[1993]. Contudo, este valor, intrínseco ao bem-estar dos homens, deve ser uma construção continuada, pois a sua manutenção encontra-se em permanente risco. Exemplo concreto é dado através da Revolução de 1820 em Portugal, que, não obstante ter sido um momento determinante para a conquista liberal, acabou por fracassar a breve trecho pelo modo como o seu resultado foi gerido. Tendo sido uma vitória militar, não se garantiu que o povo permanecesse imune a novos avanços dos "inimigos da liberdade"[1994]. Neste sentido, o autor apresenta a liberdade como uma conquista nunca definitiva, sempre perdida e reconquistada ao longo da História: "Essa é a sorte da Humanidade, lutar incessantemente entre a tirania e a liberdade, sucumbir aqui, erguer-se acolá: hoje triunfa na Grécia, amanhã cede em Roma. Desde que a história ou tradição nos conservaram memórias do mundo, não vemos outra coisa por toda a Terra."[1995] Para se conseguir preservá-la durante mais tempo há que assumir em público a sua defesa, sob pena de se cair no "indiferentismo", o qual, segundo Garrett, constitui o seu maior inimigo: "Quando uma nação pervertida e podre chega a cair neste estado paralítico, nem há que esperar para a liberdade nem que recear para o despotismo..."[1996] E acrescenta ainda, em nota inicial: "Em dois grandes escolhos se perde a liberdade; na tibieza com que se defende ou na demasia com que dela se goza: evitemos um e outro."[1997]

De facto, Garrett apela constantemente à defesa da liberdade a todo o custo, quer através da ilustração do povo pelas letras, quer mesmo pela ação da espada, no terreno, como o próprio fez, incorporando as tropas liberais desembarcadas no Mindelo. Recorda mais tarde, nas *Viagens*, o exemplo de Dante (em associação com o de

---

[1992] F. A. Machado, *Almeida Garrett...*, *op. cit.*, p. 11.

[1993] A. Garrett, *Portugal na Balança da Europa*, Lisboa: Livros Horizonte, 2005, p. 21.

[1994] *Ibidem*, p. 43.

[1995] *Ibidem*, p. 15.

[1996] *Ibidem*, p. 12.

[1997] *Ibidem*.

Camões), e a ele se refere do seguinte modo: "O Dante foi proscrito e exilado, mas não se ficou a escrever, deu catanada que se regalou nos inimigos da liberdade da sua pátria. Quem dera cá um batalhão de poetas como aquele!"[1998] Neste sentido, a liberdade é assim para Garrett não apenas uma conquista conseguida no campo das ideias, mas garantida de igual modo através da ação, sempre que a tal seja necessário recorrer.

Em conjunto com esta análise da ação do cidadão Garrett, merece destaque a sua luta particular pela liberdade de imprensa, sem a qual, segundo este lídimo defensor dos direitos do homem, "no estado das nações modernas no sistema representativo, não há liberdade de espécie alguma."[1999] A ela se liga diretamente a liberdade de expressão e a possibilidade de cada homem poder publicamente apresentar as suas ideias e preferências, quer sejam elas filosóficas, políticas, culturais ou religiosas. De facto, o papel de Garrett foi determinante para a afirmação da imprensa em Portugal e para a formação de uma "opinião pública", capaz de transmitir as ideias liberais e despromover as correntes absolutistas. Através da imprensa, que fortemente dinamizou no nosso país, Garrett difundiu os princípios da Revolução, os seus teorizadores, entre os quais Jean-Jacques Rousseau, e favoreceu a criação de uma verdadeira empresa jornalística[2000].

Outra das preocupações centrais na Obra de Garrett tem que ver com a educação. Fortemente influenciado por Rousseau, procurou sempre destacar, pelos mais diversos meios, em especial pela palavra, a importância da ilustração do homem. Na verdade, Garrett entende que é função do poeta, como verdadeiro cidadão, transmitir conhecimentos, permitindo ao povo o acesso ao saber. Neste sentido, o poeta tem o dever de concorrer para a formação da consciência dos seus compatriotas, exercendo também deste modo a sua cidadania. Incumbido por Passos Manuel, o envolvimento determinante que teve na criação de um Teatro Nacional testemunha este mesmo empenho.

Segundo Annabela Rita, em *Viagens na Minha Terra* o autor compõe um verdadeiro "programa cívico" através do modo como elabora a narrativa e capta com insistência a atenção do novo leitor de origem burguesa, sem grandes hábitos de leitura, de modo a estimular também neste a consciência de ser cidadão: "Formar

---

[1998] A. Garrett, *Viagens...*, *op. cit.*, p. 103.

[1999] A. Garrett, *Portugal na Balança...*, *op. cit.*, p. 132.

[2000] Cf. J. Tengarrinha, *Imprensa e Opinião...*, *op. cit*., pp. 123-130.

leitores *de facto*. Leitores que mantenham essa atitude lúcida, crítica, atenta e activa, posteriormente, no seu quotidiano, tornando-se, também cidadãos *de facto*, conscientes dos seus deveres e direitos, cumprindo-os e exercendo-os plenamente."[2001] Não raro expressa claramente esse desígnio, como no seguinte passo: "Saiba pois o leitor contemporâneo, e saiba a posteridade, para cuja instrução principalmente escrevo este douto livro [...]."[2002] Embora considerando a monarquia representativa a melhor forma de governo para Portugal, não descurava a importância da ilustração do povo. Em *Portugal na Balança da Europa* chega mesmo a classificar como um dever a intervenção, em tempos de crise, daquele que é o bom cidadão: "Em tal crise é dever de todo o bom cidadão, de todo o homem verdadeiro amigo de sua pátria, juntar quanto cabedal de luzes lhe deu Deus, quanto ganhou em estudo e experiência, e acender o seu pequeno farol para o grande lumiar da instrução do povo."[2003] Deste modo, o exercício da ilustração do povo pelo poeta-cidadão proporciona um duplo benefício: permite não só ao próprio exercer ativamente a sua cidadania ao transmitir ensinamentos, mas também potenciar, em todos aqueles que o seguem, cidadãos esclarecidos e atuantes, capazes de defenderem por si os seus direitos.

No final das *Viagens na Minha Terra* o narrador tem um sonho: sonha com o frade, Frei Dinis, com a velha, avó de Joaninha, com "uma enorme constelação de barões", e com uma chuva de notas multicolores: "Eram milhões e milhões e milhões..." Ao acordar não viu nada, "só uns pobres que pediam esmola à porta."[2004]

Em representação da oposição entre espiritualismo e materialismo, que sustenta o propósito das *Viagens*, surgem as figuras de Frei Dinis e de Carlos. O primeiro tornara-se religioso depois de ter sido materialista e adepto das paixões. É conivente com o absolutismo. O segundo, inicialmente defensor dos princípios liberais, promotores da igualdade entre os homens, torna-se por fim barão. Segundo Helder Macedo, estas duas figuras "contrabalançam-se, são espelhos, imagens inversas um do outro."[2005] A crítica aos barões encontra-se patente em toda a obra. Se por um lado Garrett se opõe

---

[2001] Annabela Rita, "Introdução", A. Garrett, *Viagens...*, *op. cit.*, pp. 13-14.

[2002] *Ibidem*, p. 281.

[2003] A. Garrett, *Portugal na Balança...*, *op. cit.*, p. 18.

[2004] *Idem*, *Viagens...*, *op. cit.*, p. 342.

[2005] H. Macedo, "As Viagens na minha terra e a menina dos rouxinóis", *Colóquio Letras*, n.º 51, 1979, p. 18.

aos valores de Antigo Regime e defende as ideias liberais que preconizam a liberdade e a igualdade, por outro não deixa de tecer uma forte crítica àqueles que se disseram liberais e que acabaram por ceder ao poder e aos milhões, aproximando-se daquela aristocracia que afrontavam. Decorrente desta oposição aos barões e ao materialismo, Garrett coloca também em evidência a questão das injustiças sociais:

> "No fim de tudo isto, o que lucrou a espécie humana? Que há mais umas poucas de dúzias de homens ricos. E eu pergunto aos economistas políticos, aos moralistas, se já calcularam o número de indivíduos que é forçoso condenar à miséria, ao trabalho desproporcionado, à desmoralização, à infâmia, à ignorância crapulosa, à desgraça invencível, à penúria absoluta, para produzir um rico?"[2006]

No seu papel de cidadão, Garrett é igualmente promotor de uma sociedade mais humanizante, que garanta a dignidade de cada indivíduo. A denúncia da exploração do homem pelo homem está patente no passo supracitado, decorrente da crítica direta aos barões emergentes.

Uma das linhas fortes do pensamento liberal da época assentava também na crítica mordaz à progressiva despromoção moral e intelectual do clero. A esta juntava-se a contestação à institucionalização da Igreja (resultado em muito consequente do estado absolutista, assente na supremacia da ligação entre o Trono e o Altar) e à ação da Inquisição, opressora da liberdade dos homens. A Revolução Francesa, através dos seus teorizadores, viria a formalizar no terreno estas críticas, pelo que, com a proclamação do liberalismo, a religião assente numa Igreja decadente e intolerante foi fortemente abalada. Contudo, a escalada do imperialismo napoleónico, decorrente da época revolucionária, fez por sua vez desacreditar muitos dos ideais defendidos pelas Luzes. Neste sentido, com o séc. XIX, reanimou-se o interesse pelo culto da tradição e da religião, associada aos valores do Cristianismo primordial, radicado no Evangelho e promotor do respeito e da igualdade entre os homens. É o próprio Garrett que confessa: "Já me disseram que eu tinha o génio frade, que não podia fazer conto, drama, romance sem lhe meter o meu fradinho."[2007] Como difusor dos princípios liberais que foi, combateu abertamente a ideia de um clero ignorante e corrupto, adepto do materialismo, e de uma Igreja opressora e inquisitorial. Não deixou, porém, de reconhecer na essência da religião cristã certos valores.

[2006] A. Garrett, *Viagens...*, *op. cit.*, p. 86.

[2007] *Ibidem*, p. 145.

De resto, a oposição entre materialismo e espiritualismo traduz a tese fundamental das *Viagens na Minha Terra*. O austero Frei Dinis surge como uma figura respeitada, seguidor da estrita Regra franciscana, ligada à pobreza evangélica e ao cultivo do espírito. Segundo Ofélia Paiva Monteiro, o modelo de Frei Dinis parece recolher inspiração em Frei Alexandre da Sagrada Família, franciscano, de formação elevada e com uma obra intelectual de referência, onde se destaca, por exemplo, a forte crítica à escravatura. O percurso inicial de Garrett ficaria assim ligado a uma educação marcada pelos valores morais e do Evangelho, que lhe permitiram, mais tarde, discernir entre uma Igreja corrupta e uma Igreja modelo de igualdade e de liberdade. Nas palavras de Ofélia Paiva Monteiro: "Através do Bispo de Angra, João Baptista não contactava assim com o relaxado Catolicismo, beato, ignorante, fanático ou devasso, que tanto desacreditara a Igreja aos olhos dos que anelavam uma renovação do País."[2008] Esta formação primordial de Garrett, assente na moral e nos valores cristãos, repercute-se, portanto, em grande medida, na sua produção ficcional, que passa por diversas vezes pela recriação de quadros eclesiásticos, e projeta-se igualmente na sua escrita doutrinal[2009]. Da mesma forma, em *Portugal na Balança da Europa* damos conta de um autor apologista dos direitos do homem, aliando o uso deste mesmo termo ao reconhecimento do Evangelho como garante da proteção dos mesmos:

> "A religião do Evangelho, da qual disse Rousseau 'que se não fosse divina, merecia sê-lo', é a natural protectora dos direitos do homem, declarativa de sua igualdade, funda-se em sua liberdade, prega, aconselha, ordena o amor da ordem e da justiça. Uma religião que declara e professa ser o Criador o único árbitro e senhor do Universo, todos os homens iguais diante dele, que promete amparo ao fraco e desvalido, castigo ao soberbo e opressor, que declara uma comum origem, uma lei comum, um comum juiz de todos os homens, é a maior e mais certa e mais poderosa base de liberdade que pode entrar na moral pública dos povos."[2010]

[2008] O. M. P. Monteiro, *A Formação de Almeida Garrett: Experiência e Criação*, vol. I, Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1971, pp. 45-46.

[2009] Cf. *idem*, *Estudos Garrettianos*, Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Rio de Janeiro – EDUERJ, 2010, pp. 17-37.

[2010] A. Garrett, *Portugal na Balança...*, *op. cit.*, p. 25.

À luz de Rousseau, que nos apresenta a religião como um dos pilares fundamentais para a manutenção de uma verdadeira sociedade, existem três tipos de religião: uma primeira é a religião do homem, radicada numa base espiritual desligada de tudo o que seja terreno (sem templo, altar ou rito), e assente apenas no culto da moral e na guarda escrupulosa do Deus supremo e do Evangelho; uma segunda é a religião do cidadão, limitada aos deuses oficiais de cada lugar, aos quais se deve prestar culto e fora dos quais todas as outras divindades de outros povos são consideradas estrangeiras e bárbaras. Uma terceira espécie de religião, à qual Rousseau dedica muito pouca atenção por a considerar "nociva", diz respeito à "religião do sacerdote", segundo a qual são consagradas duas esferas de poder, logo dois chefes e duas leis. Esta bipolarização faz com que cada homem não consiga ser em simultâneo devoto e cidadão[2011].

Educado no catolicismo enquanto adolescente, Garrett, difusor das ideias iluministas no nosso país, não se privou de ser simpatizante daquele primeiro tipo de religião descrita por Rousseau, de base deísta, que marcava, na verdade, o *Zeitgeist* da sua época. Com base no Evangelho, esta religião seria a natural promotora dos direitos do homem, pois era considerada a mais universal das religiões e aquela que defenderia a igualdade e a liberdade de todos os povos. Na boca de Frei Dinis colocaria o poeta-cidadão a seguinte convicção: "Para entender a liberdade é preciso crer em Deus, para acreditar na igualdade é preciso ter o Evangelho no coração."[2012] É esta convicção que Garrett defende e divulga na sua Obra. Contudo, ao deísmo rousseauniano não deixa de juntar os valores daquele catolicismo que Frei Alexandre da Sagrada Família lhe transmitira, aqueles que, em primeira instância, seriam os devedores do Cristianismo do Evangelho.

Em Portugal, Garrett foi, a par de Herculano, um dos intelectuais que constituíram a expressão da afirmação burguesa a partir do Século das Luzes[2013]. Se fosse lícito fazer uma correspondência internacional entre grandes nomes da cultura europeia, ao Rousseau de Genebra aproximar-se-ia talvez o Garrett português, pelas lutas que travou pela liberdade, pelo papel fundamental que desempenhou na construção de um pensamento político contemporâneo, pela defesa de uma sociedade mais justa e capaz de afrontar os seculares fantasmas da monarquia gótica; foi, por isso, também ele, do nosso

---

[2011] Cf. J.-J. Rousseau, *O Contrato Social*, *op. cit.*, III, 1, pp. 137-138.

[2012] A. Garrett, *Viagens...*, *op. cit.*, p. 157.

[2013] Cf. Joel Serrão, "Brevíssimo roteiro da vida e da obra de Almeida Garrett", *in* A. Garrett, *Portugal na Balança...*, *op. cit.*, p. 7.

ponto de vista, um precursor das ideias humanizantes que dariam corpo às atuais teorias de direitos humanos. Ao introdutor do Romantismo em Portugal, um verdadeiro cultor das Artes e das Letras, deve a cultura portuguesa também uma incontornável referência à sua obra política e cívica, que tão bem soube envolver com a atividade de escritor da ficção. Acima dos seus múltiplos epítetos de romancista, dramaturgo, poeta, político, jornalista, edificador de um Teatro Nacional, apontamos também o de cidadão[2014], por melhor englobar todas as atividades que mereceram o entusiasmo deste eminente vulto da cultura portuguesa, ou até o de *protocidadão*, no dealbar da era da cidadania contemporânea. João Baptista de Almeida Garrett perfila-se como um precursor do ideal de cidadão que atualmente conhecemos, de envolvimento ativo com a coisa pública e com a sociedade, por meio da política e da cultura: "Num país onde a Revolução foi quase sempre sinónimo de delírio palavroso, jacobino e faccioso, Garrett surgiu como o nosso primeiro e autêntico intelectual *engagé* acima das seitas, dos corrilhos politiqueiros e das modas que passam de moda, empenhado antes numa mudança de mentalidade, de construção integral da Cidadania [...]."[2015] Poderá perfilar-se igualmente como um precursor dos direitos humanos em Portugal, na medida em que não só promoveu uma reflexão humanizante na sua Obra, em passos como os que viemos analisando nestas curtas páginas, mas também se tornaria participante na redação da Constituição de 1838, onde surgiam, mais uma vez consagrados, os princípios dos direitos do homem e do cidadão que ecoavam daquela Revolução feita à luz dos mais altos postulados iluministas, nomeadamente rousseaunianos.

"Revolução" é voltar ao início – *revolutio*. A luta contra o absolutismo e contra todas as formas de opressão em sociedade fizeram-se para devolver ao homem a liberdade e para o aproximar da igualdade, estado inicial da natureza do mesmo, de acordo com os princípios filosóficos, políticos e religiosos que se afirmaram a partir das Luzes. Garrett, conhecedor de Rousseau, promoveu em território pátrio uma revolução nacional à luz da sua congénere europeia. A ele se deve igualmente um modelo de cidadão ativo, capaz de dar um contributo histórico-cultural que consideramos relevante para o estudo da ideia de direitos humanos em Portugal.

[2014] Cf. I. N. Vargues, "Garrett, o cidadão", *in* O. P. Monteiro, M. H. Santana (org.), *Almeida Garrett, um Romântico, um Moderno: Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Bicentenário do Nascimento do Escritor*, vol. II, Lisboa: INCM, 2003, pp. 169-174.

[2015] J. Medina, *Portuguesismo(s)*, *op. cit.*, p. 114.

2.2. As primeiras medidas liberalizantes

> *No período matinal da eflorescência do liberalismo português, quanto entusiasmo, quanta ênfase, quanta retórica no altar do nume Liberdade! Naturalíssimo é que assim tenha ocorrido, pois não é pela fala que todas as revoluções principiam? As orações mais ou menos inspiradas dos constituintes de 1821 são uma primeira fase do invento e da apropriação da atitude revolucionária em Portugal* [...]. JOEL SERRÃO[2016]

O ano de 1820 teve especial importância no espaço ibérico. Ainda se viviam os primeiros meses desta que se viria a afirmar como data tão emblemática para a história nacional quando, na vizinha Espanha, sobrevinha o levantamento liberal que daria origem a uma nova queda do regime absolutista, então encimado por Fernando VII. A 7 de março o rei seria levado a restabelecer a Constituição aclamada nas Cortes de Cádis, naquele também emblemático ano para a Nação Espanhola de 1812[2017].

Se anos antes a conjuntura histórico-política de Espanha suscitou interesse deste lado das fronteiras ibéricas, aquando da proclamação daquela monarquia constitucional, em Cádis, como já pudemos verificar, este contexto revolucionário que inaugurava o ano de 1820 não deixou também de exaltar novos ânimos entre os espíritos nacionais[2018]. No entanto, outras causas se conjugaram para dar lugar ao pronuncia-

---

[2016] Joel Serrão, *Temas de Cultura* Portuguesa – vol. II: *Içar as Velas e Soltar os Ventos*, Lisboa: Livros Horizonte, 1989, p. 45.

[2017] Cf. A. A. S. Rodrigues (dir.), *História Comparada...*, *op. cit.*, vol. II, p. 93.

[2018] Cf. António Ventura, "Da revolução vintista à guerra civil (1820-1834)", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VIII: *Portugal Liberal*, p. 99. Mais recentemente, Nuno Gonçalo Monteiro e Jorge Pedreira, reafirmaram esta influência ibérica: "O destino do primeiro triénio liberal português (1820-1823) esteve estreitamente associado ao da segunda experiência liberal espanhola: o paralelismo da cronologia não pode deixar dúvidas. Com início poucos meses depois do pronunciamento liberal espanhol, o derrube do regime constitucional no país vizinho por uma intervenção estrangeira feita em nome da Santa Aliança, estabelecida entre as principais potências do continente para defender as instituições político-religiosas tradicionais, precipitou-lhe o fim em meados de 1823 (pelo pronunciamento chamado Vilafrancada)." Nuno Gonçalo Monteiro e Jorge Pedreira, "As chaves do período: 1808-1834", *in* A. C. Pinto, N. G. Monteiro (dir.), *História Contemporânea de Portugal*, *op. cit.*, vol. 1: *O Colapso do Império e a Revolução Liberal: 1808-1834* (coord. Jorge M. Pedreira, Nuno Gonçalo Monteiro), p. 27. Igualmente em Nápoles ocorreria nesse mesmo ano de 1820 o início de um movimento revolucionário, contra o despotismo dos Bourbons, em que o modelo da constituição espanhola inspiraria também os intentos daquela revolta. A. S. Rodrigues (dir.), *História Comparada...*, *op. cit.*, vol. II, p. 93. Como curiosidade, António

mento militar revolucionário que terá, no dia 24 de agosto de 1820, em Portugal, o seu início manifesto[2019]. A conjuntura firma-se de modo geral em um desânimo instalado em diversos setores da sociedade da época, e tem razões políticas, económicas, sociais, culturais: as invasões francesas e a devastação nacional que promoveram, a ausência da Corte no Brasil e a dependência da Metrópole face à sua colónia, indústria e comércio interno e externo devastados, situação económica e financeira do Reino fortemente abaladas, conflituosidade social crescente, com a burguesia a expressar um desagrado cada vez maior face à atuação régia, o Exército entregue às mãos britânicas, sob o comando de Beresford, que cada vez mais se tornava uma figura governativa de um reino que gradualmente se foi impondo em "reacções de brio nacionalista"[2020].

Da instalação do designado período vintista, ou Vintismo[2021], resultaram, no imediato, profundas alterações na política e na sociedade de então em Portugal, desde logo com a inauguração da monarquia constitucional e com a adoção em

---

Manuel Hespanha alarga-nos ainda mais esta sincronia ibérica: "De novo em 1836, há uma notável coincidência entre a data de reposição em vigor da Constituição de Cádiz em Espanha (13.8.1836) e a da Constituição de 1822, em Portugal (10.9.1836)." A. M. Hespanha, *Guiando a Mão Invisível...*, *op. cit.*, p. 61.

[2019] Cf. J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol IX, pp. 552 ss. Sobre a questão de se denominar *revolucionário* a este período, recordamos a problemática que se levanta, pelas palavras de Joel Serrão: "Não importa averiguar, neste ensejo, de que transacções entre os homens no Sinédrio e os maiorais da tropa resultou o compromisso político que se proclamou ao País, mas tão-só vincar que foi 'isso' que aglutinou o desejo de mudança. A mudança, em primeiro lugar, duma situação de facto, não só humilhante, mas também angustiosa: o Reino tornado colónia do Brasil; a ausência do rei; a presença de Beresford e da oficialidade inglesa; a queda vertiginosa do volume do comércio luso-brasileiro. E, em segundo lugar, mas no ânimo de alguns apenas, o aproveitamento do ensejo para, ao sabor dos ventos favoráveis que sopravam de Espanha (de 1820 a 1823, o vizinho peninsular ensaiará a sua segunda experiência liberalizante), se tentar a renovação e a inovação de instituições políticas aptas a assegurarem o futuro da grei, que, muito justamente, se considerava comprometido. No lábaro do pronunciamento de 1820, só o mote de *Constituição*, ainda que ambiguamente proclamada como um regresso às mais lídimas tradições nacionais, continha as virtualidades de uma revolução que só gradualmente viria a explicitar-se." Joel Serrão, "Vintismo", *DHP*, vol. VI, pp. 321-322. Veja-se também J. M. Sardica, *Terminar a Revolução: A Política Portuguesa de Napoleão a Salazar*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2016.

[2020] Cf. J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol IX, p. 545. Digamos que a afronta externa à independência nacional constituía-se de modo bifronte. Assim nos apresenta Oliveira Marques: "A opinião pública portuguesa via assim, à sua frente um duplo inimigo: o brasileiro, usurpador da fortuna tradicional e orgulhoso da sua nova condição de metropolitano; e o inglês, controlador das principais forças armadas e, em última análise, fiel da independência do País. Portugal convertera-se numa colónia do Brasil e num protetorado da Grã-Bretanha." *Ibidem.*

[2021] Cf. Joel Serrão, "Vintismo", *DHP*, vol. VI, pp. 321 ss.

larga medida do espírito revolucionário do liberalismo[2022], que à época merecia, no

---

[2022] De modo sucinto o liberalismo define-se como "a expressão ideológica da génese e afirmação da sociedade que surge em consequência da desagregação da sociedade medieval e que determina na consciência política europeia a passagem do movimento das luzes ao movimento dos povos." Isabel Nobre Vargues e Maria Manuela Tavares Ribeiro, "Ideologias e práticas políticas", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, vol. V, p. 213. Em traços mais largos, e de acordo com Catherine Audard, a *teoria normativa do liberalismo*, na sua origem elaborada no seio da tradição anglófona, em especial a partir do séc. XVII, consiste no seguinte: "Cette théorie définit ce qu'est la société 'bonne' ou 'juste', celle où chacun est le meilleur juge de ses intérêts et de la conduite de sa vie, est laissé aussi libre que possible, tant qu'il ne nuit pas à autrui et n'attente aux intérêts vitaux de personne. Il en découle l'obligation de respecter l'égale dignité de chacun en tant qu'il est capable d'une conception de son bien et de ses intérêts dont il peut être tenu pour responsable. En conséquence, chaque vie humaine compte également et ce fait qu'une vie est proprement humaine, c'est-à-dire ses choix de valeurs, doit compter de manière égale – ce qui implique la liberté de conscience, enjeu central du libéralisme. Le seul pouvoir politique légitime est celui qui respecte ces deux fondements norma tifs de la théorie libérale: les principes de liberté et d'égalité des personnes." C. Audard, *Qu'est-ce que le Libéralisme? Éthique, Politique, Société*, [Paris]: Éditions Gallimard, 2009, p. 10. A partir da sua base anglófona, o liberalismo foi também analisado pelo prisma dos intelectuais franceses das Luzes, que postularam um modelo "republicano" de sociedade, contra uma perspetiva de sociedade anglo-saxónica e "liberal" (*ibidem*, p. 12), destacando-se desde logo as diferenças entre estas duas fundamentais perspetivas no entendimento do liberalismo florescente de então: "Pour la première, une réduction des libertés serait un prix acceptable à payer pour l'égalité, la cohésion sociale et la fraternité. Pour la seconde, les inégalités et le risque seraient le rançon de la prospérité et de la liberté individuelles." *Ibidem*, p. 13. Para outra perspetiva recente e global de referência sobre o liberalismo, veja-se, *e.g.*, S. Wall (ed.), *The Cambridge Companion to Liberalism*, Cambridge: CUP, 2015. Assinalem-se também os diversos modos em que pode ser entendido o liberalismo, tal como nos apresentam Vargues e Ribeiro: "O liberalismo, consoante as épocas e os Estados, apresentou aspectos diversos e deixou de ser visto como uma unidade, representando na política aquilo que o romantismo era na cultura: uma visão muito própria do Mundo, uma *Weltanschauung*, em que o princípio fundamental permanecia na formação da ideia de liberdade. De um modo geral, podemos afirmar que o liberalismo se define, no plano político, pela democracia parlamentar, no plano económico, pelo liberalismo económico e pelo capitalismo industrial, no plano social, pela ascensão da burguesia, no plano cultural, pelas liberdades de expressão e pensamento, no plano moral, pelo individualismo, no plano internacional, pelo princípio das nacionalidades, e no plano religioso, por um anticlericalismo mais ou menos violento ou moderado, ou porquanto, no seu contexto histórico ocidental, o liberalismo implicou um esforço de secularização." Isabel Nobre Vargues e Maria Manuela Tavares Ribeiro, "Ideologias e práticas políticas", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 214. Ainda sobre as feições do liberalismo em contexto nacional, veja-se, entre nós, a essencial compilação de comunicações de M. H. Pereira, M. F. M. Ferreira, J. B. Serra (coord.), *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, 2 vols., Lisboa: Sá da Costa, 1982.

entanto, já larga desconfiança numa Europa pós-napoleónica[2023].

O princípio da liberdade surgiu amplamente aclamado[2024], liberdade essa que se acreditava restabelecer para a Nação após longo tempo de cativeiro, quer mais recentemente decorrente do domínio exercido pelo jugo napoleónico, quer mais remotamente espoliada aos Portugueses, para os quais durante longo tempo não se realizaram as Cortes a que tinham direito, com a representação dos três estados – as últimas haviam sido convocadas por D. Pedro II[2025]; liberdade, essa, evocada também, não apenas em sentido atribuído ao coletivo nacional, mas na sua referência direta à natural e individual liberdade humana:

> "A ideia de liberdade do vintismo participava pois da ideia de liberdade definida, em termos racionalistas e individualistas, pelos 'filósofos' dos séculos XVII e XVIII, os quais a utilizaram para definir a natureza humana, base das suas concepções jurídicas e políticas. O homem representando sob o ponto de vista da sua natureza é um ser potencialmente livre, porque destinado a agir segundo a sua razão e a sua vontade. Saber o que quer, querer o que faz – eis a vocação do homem. O homem é um ser vocacionado para a liberdade."[2026]

[2023] Assinala Isabel Nobre Vargues: "A Revolução de 1820 consagrou politicamente em Portugal o momento fundador do liberalismo oitocentista e, ao mesmo tempo, contribuiu para reformular, como ideias fundamentais desse tempo, o constitucionalismo e o nacionalismo. Na Europa, o primeiro movimento liberal português representou um dos aspectos do triunfo do 'regeneracionismo liberal' (Portugal, Espanha, Itália e Grécia) face ao 'restauracionismo realista' (da França e da coligação conhecida com o nome de Santa Aliança, a Rússia, a Áustria e a Prússia), definido pelo Congresso de Viena em 1814-1815." Isabel Nobre Vargues, "O Processo de formação do primeiro movimento liberal: a Revolução de 1820", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 45.

[2024] Cf. I. B. Almeida, *A Ideia de Liberdade...*, *op. cit.*

[2025] Cf. António Ventura, "Da revolução vintista à guerra civil (1820-1834)", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 100. Em particular, os publicistas da imprensa portuguesa radicada no estrangeiro (como Hipólito da Costa, Rocha Loureiro, ou Liberato Freire de Carvalho) foram especiais defensores do regresso às cortes antigas (que se encontravam mais de acordo com a tradicional constituição monárquica portuguesa), ainda que com matizes entre si, e ainda que, como nos adverte Nuno Gonçalo Monteiro, "ninguém estivesse muito seguro de como se teriam as mesmas organizado nesses tempos remotos." Nuno Gonçalo Monteiro, "A Vida Política", *in* A. C. Pinto, N. G. Monteiro (dir.), *História Contemporânea de Portugal* – vol. 1: *O Colapso do Império e a Revolução Liberal – 1808-1834* (coord. Jorge M. Pedreira, Nuno Gonçalo Monteiro), Madrid-Carnaxide: Fundación Mapfre/Editora Objectiva, 2013, p. 57.

[2026] Z. O. Castro, *História das Ideias Políticas: A Ideia de Liberdade – 1821-1823*, Lisboa, 1993, p. 16.

E ainda que o espírito vintista carregasse desde cedo o sentido contraditório que caracterizou o liberalismo nas suas diversas correntes, não deixou de dotar os nossos liberais de um determinante arcaboiço teórico para a compreensão das questões político-sociais e dos direitos do homem, como assinalam Vargues e Ribeiro:

> "O liberalismo surgiu em Portugal na primeira metade do século XIX como uma ideologia política dominante, legitimadora da nova ordem social preconizada por uma geração que se formou política e culturalmente na absorção dos ideais múltiplos e contraditórios do movimento iluminista. Os nossos liberais conheceram as teorizações de diversos autores sobre a reforma sociopolítica, o que lhes facilitou uma compreensão dos novos conteúdos da liberdade e dos direitos do homem e os conduziu a uma reflexão sobre a reforma da sociedade."[2027]

A par do princípio da liberdade, que norteou os espíritos vintistas, evocava-se também o princípio da igualdade, numa aproximação umbilical permanente, que Paulo Ferreira da Cunha entende como de suma importância, a par da fraternidade, para a plena significação e realização destes mesmos princípios[2028].

Foi assentes nos princípios liberais que desde logo os atores da nova era do regime monárquico em Portugal almejaram reorganizar o edifício governativo, que teria como uma das suas prerrogativas centrais os direitos individuais dos Portugueses, consagração na lei dos direitos naturais do homem, elaborados em especial

---

[2027] Isabel Nobre Vargues e Maria Manuela Tavares Ribeiro, "Ideologias e práticas políticas", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 214.

[2028] Sobre o equilíbrio necessário da tríplice bandeira *liberdade, igualdade, fraternidade*, assim refere Paulo Ferreira da Cunha: "Haverá talvez a tentação de dizer que a Liberdade é mãe, a Igualdade filha, e a Fraternidade neta. Mas na verdade elas são três irmãs, gémeas e inseparáveis. E o grande problema das nossas sociedades tem sido o de se acarinhar apenas uma das duas primeiras esquecendo a Fraternidade e uma outra de entre as três. Liberdade sem Igualdade é libertinagem, e ditadura do mais forte; Igualdade sem Liberdade é totalitarismo, e ditadura do mais forte de novo. Só que no primeiro caso o mais forte é-o por herança e mercado e no segundo por engenharia política, normalmente. Qualquer das duas sem a Fraternidade é parca, incompleta, e mesmo as duas precisam, para bem dialogarem entre si, da mediação fraterna [essa é a grande promessa incumprida do Iluminismo e da Revolução Francesa]." P. F Cunha, "A Igualdade e as suas irmãs valorativas", Scientia Juridica*: Revista de Direito Comparado Português e Brasileiro*, t. LXIII, n.º 334, janeiro/abril 2014, p. 27.

no quadro da filosofia das Luzes e consagrados de forma mais emblemática e universal pela Revolução Francesa[2029].

Ainda antes da proclamação da primeira constituição portuguesa, uma série de medidas governativas emergiu do labor dos Constituintes[2030], medidas que foram ao encontro das questões nacionais mais prementes, muitas das quais constituíam sérios problemas à vida dos homens em sociedade e enquanto indivíduos, cerceando-lhes as liberdades e perpetuando desigualdades e privilégios. Neste conjunto de importantes medidas que inauguraram o ciclo constitucional luso[2031], são dignas de destaque para o reforço de uma política consagradora dos direitos do homem em Portugal, nomeadamente, a amnistia, defendida em projeto de Alves do Rio, atribuída, por decreto de 12 de fevereiro de 1821, a todos aqueles que desde 1803 tinham sido alvo de perseguições, prisões e exílios por acusação de crimes políticos e movidos pelos ideais liberais[2032]; a abolição da Inquisição e da Inconfidência, por decreto de 31 de março de 1821, em projeto defendido por Francisco Simões Margiochi[2033]; a proclamação da liberdade de imprensa, por decreto de 14 de julho de 1821, resultado do projeto defendido por Francisco Soares Franco[2034].

A era constitucional que agora se apresentava trazia essa manifesta preocupação de atender também aos interesses individuais dos Portugueses, garantindo não só os seus direitos enquanto parte fundamental da Nação, mas sempre de igual modo com o sentido na garantia daquela base crucial da filosofia política das Luzes, onde brilham e são pedra de toque os direitos do homem. Estas primeiras medidas liberalizantes inauguravam esse tempo novo prometido pela revolução.

[2029] Cf. M. F. Bonifácio, *A Monarquia Constitucional: 1807-1910*, 3.ª ed., Alfragide: Texto Editores, 2010, pp. 14-15.

[2030] Cf. António Ventura, "Da revolução vintista à guerra civil (1820-1834)", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 101-102.

[2031] Isabel Nobre Vargues, "O processo de formação do primeiro movimento liberal: a Revolução de 1820", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 62.

[2032] Cf. *DHCGNP*, t. I, pp. 155-156.

[2033] Cf. *ibidem*, pp. 181-182.

[2034] Cf. *ibidem*, pp. 218-226.

2.3. O documento fundante dos direitos: as *Bases da Constituição*

> *Entre os principaes cuidados d'este congresso, tem merecido a sua devida preferencia a organização das bases sobre que ha de assentar a constituição politica da monarchia; a estreiteza do tempo não tem permittido ainda que ellas se achem discutidas e apuradas; logo que o estejam este congresso não tardará em as levar muito fielmente á real presença de vossa majestade.* DOCUMENTOS PARA A HISTORIA DAS CORTES GERAES DA NAÇÃO PORTUGUEZA[2035]

> *Certas necessidades estão a voltar a tornar-se muito claras para cada vez mais pessoas como nós. E a primeira consiste em regressar à prática dos povos parlamentares sempre que chegam a um ponto de viragem revolucionário nas suas histórias, que é fazer uma declaração dos princípios fundamentais em que deve assentar a organização da nova fase. Isto foi feito para contrariar as ingerências da Coroa na altura da Magna Carta. A Petição de Direitos* [Petition of Right]*, feita em 1628, repetiu este expediente. Voltou a ser feito na Declaração dos Direitos* [Declaration of Right] *e na Carta dos Direitos* [Bill of Rights] *que acabaram com o "Leviatã" e com o Direito Divino dos Reis. A Magna Carta e a Carta dos Direitos são uma parte integrante do direito americano. A Declaração de Independência americana foi outra declaração da vontade popular e a Declaração dos Direitos do Homem pelos Franceses foi inspirada directamente neste documento.* H. G. WELLS[2036]

Apesar da inquestionável relevância da Constituição de 1822 como texto pioneiro no quadro constitucional português (a que daremos especial atenção no próximo subcapítulo), na verdade, para a sua elaboração concorreu um anterior documento, mais breve, mas de manifesta importância, também concebido durante as Cortes Constituintes: as denominadas *Bases da Constituição*. Neste aspeto, as *Bases da Constituição* podem ser consideradas um documento pioneiro fundamental para

---

[2035] *DHCGNP*, t. 1, p. 159. Excerto de uma das cartas dirigidas ao rei, desde o Paço das Cortes de Lisboa, datada de 15 de fevereiro de 1821, "acerca das principaes providencias que antecederam a instalação do corpo legislativo, assim como dos seus primeiros actos [...]." *Ibidem*, p. 156.

[2036] H. G. Wells, *Os Direitos do Homem*, Trad. Pedro Elói Duarte, Silveira: E-Primatur, 2020, pp. 33-34.

a implementação, não só *latu sensu* do liberalismo[2037], mas em especial de uma cultura para os direitos humanos em Portugal[2038], uma vez que no seu articulado se encontrará, efetivamente, pela primeira vez enunciado e garantido, em gérmen e de modo oficial no quadro do Reino, o desígnio dos direitos individuais[2039].

Fruto do labor dos constituintes, durante as denominadas Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa (ou Soberano Congresso), este texto que reforçamos como de manifesta importância para os alvores do constitucionalismo no nosso país, e cuja discussão teve início na sessão de 12 de fevereiro de 1821 (o "Projeto das bases da Constituição Portugueza para ser discutido" havia sido apresentado às Cortes na sessão do dia 8 de fevereiro), foi aprovado a 9 de março do mesmo ano[2040].

[2037] Neste sentido destaca Rui Branco: "Ao consagrar a soberania nacional, constitucionalizar a garantia de direitos, reduzir o poder do monarca, excluir os *Grandes* da representação política e autorizar o livre debate da religião, as bases da futura Constituição alteram profundamente a ideia de monarquia, contrapondo ao regime absoluto um regime constitucional representativo de forte cunho parlamentarista situado no campo *avançado* do liberalismo." Rui Branco, "A Vida Política", *in* A. C. Pinto, N. G. Monteiro (dir.), *História Contemporânea de Portugal* - vol. 2: *A Construção Nacional 1834-1890* (coord. Pedro Tavares de Almeida), Madrid-Carnaxide: Fundación Mapfre/Editora Objectiva, 2013, p. 31.

[2038] Veja-se a inclusão das *Bases da Constituição* no volume dedicado aos *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humana*, *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, pp. 463-472, edição que seguimos. Cf. a reprodução das *Bases* também em *DHCGNP*, t. 1, pp. 165-169. O Projeto das Bases da Constituição está originalmente patente no *Diario das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portugueza (1821-1822)*, n.º 30, Sessão do dia 9 de março de 1821, pp. 232-235. *Online* em http://debates.parlamento.pt/.

[2039] Antes da adoção da Constituição de 1822 (e do surgimento das suas Bases), o poder régio tinha apenas em conta as denominadas *ordenações*, códigos que compilavam as leis fundamentais do reino, emanadas da sua própria tradição. Em Portugal, até ao advento do liberalismo e à implementação do modelo constitucional, estiveram em vigor as *Ordenações Afonsinas*, publicadas por D. Afonso V (1446-1448), as *Ordenações Manuelinas*, fixadas sob a égide de D. Manuel I (1521), e as *Ordenações Filipinas*, promulgadas por D. Filipe I (1603) – estas últimas ficariam em vigor até à sua substituição pelo Código Civil de 1867 (o também denominado *Código de Seabra*). Cf. L. Cabral de Moncada, "Ordenações", *EVSXII*, vol. 21, cols. 902-905. Apesar de consagrarem algumas leis que podem ser consideradas de cariz humanizante, nenhuma das referidas ordenações abre espaço para a enunciação de prerrogativas de carácter individualista, continuando a ser espelho da sociedade de ordens vivida até ao final do Antigo Regime em Portugal. Só com o advento do constitucionalismo e com a promulgação do documento da Constituição ficarão juridicamente consagrados os direitos individuais no Reino.

[2040] As Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa (ou Soberano Congresso) tiveram início a 24 de janeiro de 1821, no Palácio das Necessidades em Lisboa, sendo que as *Bases da Cons-*

A transição entre a Época Moderna e a Época Contemporânea, com o final do designado período de Antigo Regime e com a emergência de uma época de revoluções, que inauguraria uma nova era no quadro dos estados ocidentais, caracterizada por uma progressiva inversão de valores políticos, sociais, económicos e culturais, fez-se sentir em Portugal tardiamente, por comparação à Europa de além-Pirenéus, e anos após o mesmo movimento na vizinha Espanha, com referência ao movimento revolucionário consagrado pela afamada Constituição de Cádis. A Ocidente viviam-se tempos de revolução e de aclamação do homem e do cidadão, em especial a partir do paradigmático ano de 1789, com a Revolução Francesa, que se difundiram pela Europa, e que já antes haviam irrompido do outro lado do Atlântico, com a Revolução Americana. Portugal haveria de entrar na era constitucional apenas a partir da Revolução de 1820, consumada pela Constituição de 1822, quando, na verdade, já a Europa vibrava no regresso à união entre Trono e Altar, pela Santa Aliança, desde o Congresso de Viena (1815)[2041].

---

tituição ficariam aprovadas na sessão de 9 de março, tendo sido juradas por D. João VI a 4 de julho. A primeira constituição portuguesa, elaborada sobre o importante documento das *Bases*, estaria concluída e seria aprovada a 30 de setembro de 1822. A Cortes Extraordinárias dariam por encerrados os seus trabalhos a 4 de novembro desse mesmo ano. Para o catálogo completo dos diários das sessões das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa, consulte-se o fundo em linha dos Debates Parlamentares – Assembleia da República, disponível em http://debates.parlamento.pt/. Consulte-se também *DHCGNP*, compilação geral da atividade constitucional desde o seu início, publicada em 1883, pela Imprensa Nacional, e que temos vindo a seguir para esta edição.

[2041] O movimento constitucionalista em Portugal foi visto com grande desconfiança pela Europa, de que surgiu mesmo o denominado *Manifesto da Nação Portuguesa aos Soberanos e Povos da Europa*, enunciado pelos nossos dirigentes e garantindo que as opções recentemente tomadas no reino de Portugal não visavam a afronta e subversão dos valores recentemente readotados a partir de Viena. Cf. R. Ramos, "Ruptura constitucional e guerra civil (1820-1834), *História de Portugal*, *op. cit.*, p. 458. Para a reprodução do texto integral do *Manifesto*, cf. *DHCGNP*, t. 1, *op. cit.*, pp. 118-126. Este Manifesto viria retificar "as erradas ideias que porventura se hajam concebido dos referidos acontecimentos". *Ibidem*, p. 118. Adiante se explica este feito dos portugueses: "Não são, como se diz, os falsos princípios de um filosofismo absurdo e desorganizador das sociedades; não é o amor de uma liberdade ilimitada, e inconciliável com a verdadeira felicidade do homem, que o tem conduzido em seus patrióticos movimentos; é o sentimento profundo da desgraça pública, e o desejo de remediá-la, é a necessidade inevitável de ser feliz, e o poder que a natureza depositou em suas mãos de empregar os recursos próprios de o conseguir." *Ibidem*, p. 122. Reforça ainda o mesmo documento: "não [eram] enfim, para colocarem sobre o trono licença, a imoralidade e a absurda e bárbara anarquia; mas sim para darem a esse trono as bases sólidas da justiça e da lei [...]. Foram estes os votos de todos os portugueses, quando proclamaram a necessidade de uma constituição, de uma lei funda-

Apesar de tardia e na verdade efémera (uma vez que o denominado período vintista, de vigência do movimento liberal em Portugal decorrente da Revolução de 1820, haveria de ter o seu ocaso logo em 1823, com a Vilafrancada), a primeira constituição portuguesa, construída sobre o fundamental documento das *Bases*, é considerada avançada e disruptiva, havendo mesmo sido considerada como um documento "jacobino", "afrancesado", "republicano", radical", "utópico", instrumento de classe"[2042]. De facto, e no âmbito do direito comparado, como comprova Gomes Canotilho, a Constituição apresentaria uma "estrutura relativamente original", face por exemplo às suas congéneres francesa (1791) e espanhola (1812)[2043]. Enquanto a primeira apresentava a declaração de direitos não integrado no articulado constitucional e a segunda preferia a enunciação dos diversos direitos de modo disperso ao longo do título I e do restante texto, "o documento de 1822 – como denota Canotilho – incorporou no título I um verdadeiro 'catálogo' de direitos fundamentais, sob a epígrafe 'Dos direitos e deveres individuais dos Portugueses"[2044]. Antes dela elaborava-se, no entanto, o breve mas fundamental documento que outorgaria então as "bases" para esta primeira constituição.

As *Bases da Constituição* constituíram-se de 37 princípios, distribuídos por duas secções designadas "Direitos individuais dos Cidadãos" e "A Nação Portu-

---

mental, que regulasse os limites do poder e da obediência; que afiançasse para o futuro os direitos e a felicidade do povo; que restituísse à nação a sua honra, a sua independência e a sua glória [...]." *Ibidem*, p. 123. Para uma síntese de referência sobre o Congresso de Viena, seus contextos e repercussões, veja-se *História Universal: Lexicoteca* – t. III: *Renascimento | Guerra da Secessão*, Amadora: Lexicultural/Círculo de Leitores/Bertelsmann Lexikothek Verlag, 1989, pp. 220-225. Após Viena foi promovida uma série de outros congressos, Troppau (1820), Laybach (1821), Verona (1822): "Aí foram tomadas importantes medidas de repressão para com os movimentos independentistas e liberais de 1820-1823 em Itália, Espanha, Grécia e, consequentemente, Portugal." A. Viana, "A Revolução de 1820 e o Congresso de Verona", *O Instituto*, 45, 1898, pp. 316 ss.

[2042] Cf. J. Joaquim Gomes Canotilho, "As constituições", *in* J. Mattoso (dir), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 153.

[2043] Cf. *ibidem*, pp. 151-152. Sobre a ampla influência que exerceu a constituição de Cádis, assim nos documenta Jorge Miranda: "Por curiosidade, recorde-se que a Constituição de Cádis chegou a ser posta em vigor no Brasil pelo Decreto de 21 de Abril de 1821 (revogado no dia seguinte...). e também em Nápoles e no Piemonte, por essa altura, se quis aplicá-la." J. Miranda, *Manual de Direito Constitucional*, *op. cit.*, t. I, 2: *O Sistema Constitucional Português*, p. 30, n. 3.

[2044] Cf. J. Joaquim Gomes Canotilho, "As constituições", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 152.

guesa, sua Religião, Governo e Dinastia", e serviram como documento constitucional provisório até à aclamação da Constituição de 1822. Sobre este quadro histórico inédito assim nos refere Jorge Miranda: "Mais nenhuma assembleia constituinte portuguesa voltaria a usar técnica idêntica."[2045]

De acordo com Gomes Canotilho, apesar de o seu significado jurídico-constitucional ser considerado de algum modo "obscuro", o articulado das *Bases da Constituição* pretenderia resolver dois problemas imediatos: o primeiro dizia respeito à legitimação de um novo enquadramento de princípios constitutivos da nação, centrado num novo "pacto social", que substituísse as antigas "leis fundamentais"; o segundo dizia respeito ao poder constituinte, aos seus fundamentos e limites, que urgia serem delimitados, pelo que as *Bases* surgiram como um "primeiro ato" do novo poder, no quadro das Cortes, que definem assim o conjunto de princípios primordiais onde irá assentar todo o enquadramento constitucional, numa espécie de "pré-constituição", ou "supraconstituição"[2046]. Neste sentido, e ainda no entendimento de Canotilho, "as 'bases' são a primeira manifestação do poder constituinte democrático e o seu limite. Assim, compreendidas não é ousado afirmar que elas pretendiam desempenhar uma 'função fundacional' e legitimante equiparável à da grande *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789*."[2047]

Pimentel Maldonado patenteou, do seu ponto de vista, as *Bases* como parte fundamental da Constituição. Este constituinte não as entendia apenas como um documento preliminar para a preparação daquele documento constitucional, e re-

---

[2045] J. Miranda, *Manual de Direito Constitucional*, *op. cit.*, t. I, 2, p. 32.

[2046] Cf. J. Joaquim Gomes Canotilho, "As constituições", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, op. cit., vol. V, p. 150.

[2047] Cf. *ibidem*. A. H. de Oliveira Marques refere a influência da Constituição de Cádis (1812) e das Declarações de Direitos Francesas para a elaboração das nossas *Bases*. Destaca em especial a influência que a Declaração de Direitos do Ano III (1795) terá tido sobre o nosso documento fundamental, sem, contudo, especificar como se configura essa influência. Cf. A. H. de Oliveira Marques, "Organização Administrativa e Política – Constituição e Constituições", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques, *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 236. Já para o magistrado Paulo Pinto de Albuquerque, atual juiz português a desempenhar funções no Tribunal Europeu dos Direitos Humanos – e também em consonância com o que defende Canotilho –, as *Bases* devem a sua inspiração à *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, de 20-26 de agosto de 1789. Cf. Paulo Pinto de Albuquerque, *A Reforma da Justiça Criminal em Portugal e na Europa*, Coimbra: Almedina, 2003, p. 80.

levou em especial no seu âmago a importância dos direitos do homem, anteriores a qualquer legislação humana:

> "Em obras de tanta importancia, como a que se discute, he necessario procurar a summa perfeição. Julgo contradictorio o dizerem as Cortes, que antes de proceder a formar a Constituição apresentão estas bases. Por ventura as bases não são já huma parte, e muito essencial da Constituição? Acaso o edificio póde formar hum corpo distincto dos alicerces? Reparo na expressão – decretão. Hindo-se a tratar dos Direitos do Cidadão quem não concordará comigo que há impropriedade no termo? O Homem trouxe á Sociedade Direitos inalienáveis, que lhe confiou o Supremo Auctor da Natureza: não são as Cortes que lhos podem decretar, o que podem fazer he reconhecellos."[2048]

A aprovação das *Bases* não se saldou, contudo, sem percalços. A intimação ao seu juramento levou à oposição de alguns dos constituintes e à expulsão do reino do cardeal-patriarca de Lisboa, D. Carlos da Cunha e Meneses, por ter negado jurar dois artigos que tratavam matéria religiosa[2049]. As *Bases da Constituição*, documento com "uma forte carga ideológica, haurida nos princípios da Revolução Francesa"[2050], e os novos direitos que aclamavam constituíam-se assim também intransigente doutrina para fazer face ao antigo regime que depunham.

2.4. A encarnação da utopia: a Constituição de 1822

Ante o desamparo de um mundo em que os ídolos foram queimados, e os poderes se deixaram apear, os constituintes, tal como os seus precursores utopistas, tiveram que recriar um mundo. Um mundo com sentido, com ordem. Muitas vezes porque o modelo que tinham ante os seus olhos era o do passado injusto ou infeliz, o mundo que cada cons-

---

[2048] *Diario Das Cortes Geraes E Extraordinarias Da Nação Portugueza*, n.º 13, Sessão do dia 12 de fevereiro, p. 81. Disponível *online* em http://debates.parlamento.pt/.

[2049] Cf. A. H. de Oliveira Marques, "A conjuntura" (cap. XI), *in* J. Serrão, A. H. O. Marques, *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 559.

[2050] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VII, p. 430. Apesar dos traços revolucionários das *Bases*, Veríssimo Serrão aponta-nos, no entanto, uma relevante ausência: "Não fazia, porém, qualquer alusão ao princípio da fraternidade, em que assentara em França a mística revolucionária." *Ibidem*.

> *tituição erige não é mais que a negação da constituição anterior (haja ela sido escrita ou não), identificando-se o statu quo ante com o mito do Inimigo e da Idade das Trevas. E a constituição começa a ter (relativamente a esse mundo interior, que foi e em parte ainda será real) as características dos mundos às avessas, exercícios precursores das utopias. Mas a constituição, tal como a utopia, não se queda por esse jogo primário de negação, inversão, mimesis caricatural. Ela aspira a encontrar uma ordem, nova, justa, feliz. E nisso está cada vez mais próxima dos fins da utopia.* PAULO FERREIRA DA CUNHA[2051]

A entrada de diversos estados ocidentais na era do denominado *constitucionalismo moderno*[2052], nomeadamente entre o final de Setecentos e o início de Oitocentos, constituiu o culminar de uma longa consciencialização para a afirmação de uma nova ordem que colocava em causa os mecanismos de opressão, despotismo e arbitrariedade que prevaleciam e fundamentavam o enquadramento político, social e cultural da época. Este novo modelo de constitucionalismo adotava como coluna o documento formal denominado *constituição moderna*[2053] e configurou uma verdadeira antecâmara, que projetou a chamada *era dos direitos*[2054] que hoje vivemos.

[2051] P. F. Cunha, *Constituição, Direito e Utopia...*, *op. cit.*, pp. 360-361.

[2052] Cf. H. Dippel, *História do Constitucionalismo Moderno: Novas Perspectivas*, Trad. António Manuel Hespanha e Cristina Nogueira da Silva, Lisboa: FCG, 2007.

[2053] De acordo com Gomes Canotilho, em aceção histórico-descritiva e por oposição ao chamado *constitucionalismo antigo* – "conjunto de princípios escritos ou consuetudinários alicerçadores da existência de direitos estamentais perante o monarca e simultaneamente limitadores do seu poder" –, o *constitucionalismo moderno* é "o movimento político, social e cultural que, sobretudo, a partir de meados do século XVIII, questiona nos planos político, filosófico e jurídico os esquemas tradicionais de *domínio político*, sugerindo, ao mesmo tempo, a invenção de uma nova forma de ordenação e fundamentação do poder político." J. J. G. Canotilho, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7.ª ed., Coimbra: Almedina, 2003 [reimpr.], p. 52. Por *constituição moderna*, define o mesmo autor, "entende-se a ordenação sistemática e racional da comunidade política através de um documento escrito no qual se declaram as liberdades e os direitos e se fixam os limites do poder político. Podemos desdobrar este conceito de forma a captarmos as dimensões fundamentais que ele encorpora: (1) ordenação jurídico-política plasmada num *documento escrito*; (2) declaração, nessa carta escrita, de um conjunto de *direitos fundamentais* e do respectivo modo de *garantia*; (3) organização do poder político segundo esquemas tendentes a torná-lo um *poder limitado e moderado*." *Ibidem*.

[2054] Cf., *e.g.*, N. Bobbio, *A Era dos Direitos*, Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 2004. A emergência de diversas dificuldades político-económicas e sócio-culturais no

Atualmente a democracia é tida como condição para os direitos humanos[2055]. Na viragem para a época contemporânea, o enquadramento constitucional foi visto como a condição para os direitos individuais, que por sua vez eram expressão daqueles direitos que não existiam apenas para alguns, mas que eram pertença legítima e universal de todo o homem de qualquer espaço, tempo, ou condição, no quadro do pensamento jusracionalista: os direitos do homem.

Lê-se, em prospeto de duas páginas, intitulado *Constituição Explicada*, datado de 1821, entre outras ideias-chaves para a aprendizagem do novo ideal político que se vivia, o seguinte: "só uma *Constituição política* será o firmíssimo antemural de todos os direitos"[2056]. A adoção deste novo enquadramento político-jurídico, com a consagração do seu respetivo documento-base, é a materialização concreta do labor

---

âmbito das relações internacionais e dentro de diversos estados por todo o mundo, nomeadamente com a emergência do terrorismo ou das migrações de refugiados, levam a pôr em causa esta denominada "era dos direitos", sendo na verdade assumida nas últimas décadas uma crise dessa mesma era, com o recuo das liberdades individuais em diversos estados e com a adoção de políticas de feições discriminatórias de ampla repercussão. Cf. S. Rocha-Cunha, M. B. Martins, R. F. Vasques (org.), *Os Direitos Humanos por um Fio: Perspectivas Transdisciplinares em Torno dos Direitos Humanos em Tempos Difíceis*, Famalicão: Húmus, 2019.

[2055] Cf., *e.g.*, M. C. Branco, "Democracia e Direitos Humanos", *Economia Política dos Direitos Humanos: Os Direitos Humanos na Era dos Mercados*, Lisboa: Edições Sílabo, 2012, pp. 194 ss.; A. T. Fernandes, "Democracia e Direitos Humanos", *Filosofia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, II Série, 4, 1987, pp. 43-63; D. Beetham, *Democracy and Human Rights*, Malden, Polity Press/Blackwell Publishers, 1999. Para um contraponto a esta perspetiva, cf. T. Landman, *Human Rights and Democracy: The Precarious Triumph of Ideals*, London-New Delhi-New York-Sydney, Bloomsbury, 2013. Reportando-nos à DUDH, como documento fundador da conceção de direitos humanos no pós-Segunda Guerra Mundial, relembramos a importância da democracia para a garantia dos direitos, expressa no n.º 3 do artigo 21.º ("A vontade do povo é o fundamento da autoridade dos poderes públicos; e deve exprimir-se através de eleições honestas a realizar por sufrágio universal e igual, com voto secreto ou segundo processo equivalente que salvaguarde a liberdade de voto."), bem como a referência, no artigo 29.º, ao "bem-estar, numa sociedade democrática".

[2056] *Constituição Explicada*, Reimpresso na Impressão Régia, no Rio de Janeiro, 1821. ANTT, PREE, 2, microfilme n.º 135, 1820/1822, 12. Destaque itálico contemplado no original. A mesma mensagem vem expressa no periódico *Génio Constitucional*: "A pronta renovação destes pactos fundamentais é hoje de absoluta necessidade, atendido o progresso das luzes, e dada uma firme resolução, em qualquer Nação, de fazer retrogradar a Autoridade Real aos seus justos limites: porque só uma *Constituição política* será o firmíssimo antemural de todos os direitos, e imunidades primitivas, velando, que os diversos poderes da ordem social não se excedam, nem se confundam." *Génio Constitucional*, n.º 3, 4 de outubro de 1820.

contínuo que as correntes iluministas efetuaram, durante o denominado Século das Luzes. A Constituição[2057] e o regime que a adota representam para os seus defensores um verdadeiro ponto de chegada e a afirmação histórica de uma silenciosa inversão de valores que obrava subterraneamente no enquadramento dos estados e das sociedades, por meio de diversas correntes, cujas raízes se encontravam especialmente desde a época renascentista, embebidas no pensamento humanista de valorização do homem e de questionamento crítico perante a mundividência político-religiosa e sócio-cultural, assente na tradicional aliança entre Trono e Altar[2058], e em mecanismos de honras e privilégios de classes, impeditivos de uma livre mobilidade social e promotores de injustiças. A Constituição torna-se, portanto, o documento resultante

---

[2057] Cf. J. B. Gouveia, F. P. Coutinho (coord.), *Enciclopédia da Constituição Portuguesa*, Lisboa: Quid Juris, 2013. Filipe Arede Nunes assim define, em síntese, o conceito de *constituição*: "Por Constituição entende-se o documento (que poderá ser escrito ou não) que estabelece os direitos, liberdades e garantias dos indivíduos, os limites ao exercício do poder político e a estrutura organizativa de uma determinada comunidade política. A ideia de Constituição pressupõe, acima de qualquer outra, a existência de garantias que permitam a protecção das liberdades e dos direitos dos indivíduos." Filipe Arede Nunes, "Constituição", *in* A. P. B. Homem (org.), *Grandes Realizações...*, *op. cit.*, p. 28. Sobre a definição de *constituição*, cf. também o fundamental contributo de J. Miranda, "O conceito de constituição", *Manual de Direito Constitucional*, *op. cit.*, t. II: *Introdução à Teoria da Constituição*, 2.ª ed. revista, Coimbra: Coimbra Editora, 1988, pp. 7-59; P. F. Cunha, *Teoria da Constituição*, 2 vols., Lisboa: Verbo, 2000 (esp. vol. 1: *Mitos, Memórias, Conceitos*). Para um entendimento do conceito de *constituição* do ponto de vista historiográfico, cf. Mário Soares, "Constituição", *DHP*, vol. II, pp. 158-159; Nuno Gonçalo Monteiro, "Constitución – Portugal", *in* J. F. Sebastián (dir.), *Diccionario Político y Social del Mundo Iberoamericano: La Era de las Revoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos – I]*, Madrid: Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Commeoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, pp. 401-412.

[2058] A denominada aliança *trono e altar* designava a união entre o poder temporal (assumido pela Coroa) e o poder espiritual (detido pela Santa Sé), no que respeitava à governação política, dentro de um quadro de Antigo Regime, dominado pela estratificação da sociedade em ordens (ou estamentos), e pela existência de honras e privilégios atribuídos no desigual quadro social. Diz-nos Luís Machado de Abreu, sobre este "princípio orgânico do relacionamento entre a Igreja e o Estado absoluto": "Integra e valida, no campo dos princípios, uma concepção de sociedade em que a doutrina da origem divina do poder legitima a Monarquia, ao mesmo tempo que a doutrina da Igreja e a sua actuação na vida da sociedade tendem a ser monopolizadas como instrumento da governação absolutista." L. M. Abreu, "O Trono e o Altar", *Ensaios Anticlericais*, *op. cit.*, p. 69. Com respeito ao constitucionalismo português, denota ainda este historiador da cultura o seguinte: "Esta santa aliança, sempre ciosa de restabelecer formas e critérios de governação procedentes do Antigo Regime, contra o qual se levantavam a consciência dos direitos do homem e do cidadão e o princípio da separação dos poderes, continuou a subsistir na política portuguesa, sob o regime de constitucionalismo parlamentar." *Ibidem.*

desse momento de rutura, mais ou menos declarada, que busca uma "nova ordem", visando suplantar a anterior, pela sua inversão (pelo menos teórica) de valores[2059].

Por oposição aos deveres, conotados com o esquema de Antigo Regime, a expressão dos direitos surgia agora como bandeira, decorrente das ideias de liberdade, igualdade e fraternidade. Estes valores eram almejados como ideal para toda a Humanidade e firmados na expressão universal paradigmática da DDHC de 1789[2060]. À Declaração de Direitos seguir-se-ia a Constituição Francesa de 1791, aclamada por toda a Europa (apesar de Joseph de Maistre não se inibir de a apelidar mais tarde, nas suas *Considerações sobre a França* (1797), de "belo monumento à loucura"[2061]). Antecedeu-a a congénere norte-americana de 1787, também precedida das declarações de direitos de alguns estados, de que ficou especialmente célebre a de Virgínia[2062], bem como da Declaração de Independência Norte-Americana,

---

[2059] No *Manifesto da Nação Portuguesa aos Soberanos e Povos da Europa* é patente esse desígnio de uma "nova ordem": "Em um só desejo se uniam todos os bons cidadãos, o de uma *nova ordem* de coisas que salvasse a nau do estado do lamentável e miserando naufrágio em que ia a perder-se." *DH-CGNP*, t. I, p. 122. Destaque nosso.

[2060] Sublinhe-se a imbricação entre o apelo aos direitos e o enquadramento constitucional proclamado a partir de França em 1789, que aqui relembramos, de acordo com Jorge Miranda: "O constitucionalismo como movimento revolucionário de vocação universal é em França, em 1789, que triunfa e é de lá que irradia (mesmo para países que não ficarão na família de matriz francesa). A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não se dirige apenas aos franceses, dirige-se a todos os homens, e no seu artigo 16.º contém uma noção de Constituição em sentido material (e, implicitamente, em sentido formal). A experiência inglesa, apesar de lhe levar um século de antecedência, não teve o mesmo efeito, quer pelos reflexos de insularidade quer pela especificidade da estrutura jurídica, social e administrativa do Reino Unido." J. Miranda, *Manual de Direito Constitucional*, t. I – *Preliminares | O Estado e os Sistemas Constitucionais*, 6.ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1997, p. 110.

[2061] J. Maistre, *Considerações sobre a França*..., *op. cit.*, p. 186.

[2062] Para alguns excertos da Constituição Francesa de 1791, para a Declaração de Direitos de Virgínia, e para a Constituição dos Estados Unidos de 1787, cf. J. Miranda, *Textos Fundamentais*..., *op. cit.*, pp. 61-73, 31-34, 37-50, respetivamente. Sobre a importância do documento de Virgínia, Horst Dippel refere: "Além de ter enumerado certos direitos humanos, ainda que de forma incompleta, a importância singular da *Declaração dos Direitos da Virgínia* de 1776 reside no facto de ter estabelecido o catálogo completo dos traços essenciais do constitucionalismo moderno, características cuja natureza constitutiva é hoje tão válida quanto há cem anos atrás: soberania popular, princípios universais, direitos humanos, governos representativo, a constituição como direito supremo, separação dos poderes, governo limitado, responsabilidade e sindicabilidade do governo, imparcialidade e independência dos

onde se ditava serem os direitos do homem "verdades evidentes"[2063].

O grande labor revolucionário e os alvores da era do constitucionalismo moderno registarão vários outros exemplos que se foram conjugando e cujos contributos enriquecem a apreciação global que esta época suscita, para sua melhor compreensão. Estes não ocorreram todos ao mesmo tempo, nem com a mesma intensidade ou duração. Conforme aponta Graça Silva Dias, por um lado "nunca há sincronismo", por outro "nunca há irreversibilidade absoluta", ou, como também sintetiza a estudiosa: "Para cada época, há uma coexistência de assincronismos."[2064]

À luz desta perspetiva, a Constituição de 1822[2065], a primeira constituição portuguesa, tornava-se, portanto, também ela um marco fundante para a história do constitucionalismo, tendo inaugurado uma nova ordem político-jurídica em Portugal[2066]. No muito divulgado *Cidadão Constitucional*, composto pelo Abade de

---

tribunais, o reconhecimento ao povo do direito de reformar o seu próprio governo e do poder de revisão da Constituição." H. Dippel, *História do Constitucionalismo Moderno...*, *op. cit.*, p. 10. A este catálogo, Dippel atribui mesmo a designação de "decálogo constitucional". *Ibidem*, p. 15.

[2063] Integramos no passo original: "Consideramos que estas verdades são evidentes, que todos os homens nasceram iguais, que foram dotados pelo seu Criador de certos direitos inalienáveis, que entre esses estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade." ("We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.") Seguimos a tradução da *Declaração de Independência* a partir de A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *O Federalista*, *op. cit.*, pp. 533 ss. Sobre a questão dos direitos humanos no território norte-americano, cf. H. Dippel, "Os Direitos Humanos na América, 1776-1849: redescobrindo o contributo dos Estados", *História do Constitucionalismo Moderno...*, *op. cit.*, pp. 181 ss.

[2064] G. S. Dias, "Vésperas da Revolução...", *loc. cit.*, p. 197. A mesma perceção é transmitida por J. J. Gomes Canotilho: "O movimento constitucional gerador da constituição tem várias raízes localizadas em horizontes temporais diacrónicos e em espaços históricos geográficos e culturais diferenciados. Em termos rigorosos, não há um *constitucionalismo* mas *vários constitucionalismos* (o constitucionalismo inglês, o constitucionalismo americano, o constitucionalismo francês). Será preferível dizer que existem diversos *movimentos constitucionais* com corações nacionais mas também com alguns momentos de aproximação entre si, fornecendo uma complexa tessitura histórico-cultural." J. J. G. Canotilho, *Direito Constitucional...*, *op. cit.*, p. 51.

[2065] Para o texto da Constituição de 23 de setembro de 1822, seguimos J. Miranda, *As Constituições Portuguesas...*, *op. cit.*, pp. 29 ss.

[2066] Para Canotilho, é indiscutível a importância da primeira constituição portuguesa: "A Constituição de 1822 é um dos textos mais importantes do constitucionalismo português. Isto, não tanto pela duração da sua vigência (apenas 7 meses na sua primeira vigência, de 23 de Setembro de 1822

Medrões, e que lhe deu azo a censura, após ter recolhido longas críticas pela polémica que levantou à época, o Abade Roberto explica a D. Júlio em que consiste a constituição:

> "*D. J.* Eu tinha ouvido fallar muito em Constituição, e que ella vai fazer a felicidade dos Portuguezes; mas eu ainda não vi nenhuma, nem sei verdadeiramente, o que he.
> *Rob.* A Constituição he hum Codigo breve, e compendioso, que contem as Leis fundamentaes da Monarchia Portugueza, e os direitos mais consideráveis do Cidadão Luzitano."[2067]

Antecedida pelas já referenciadas *Bases da Constituição* – um verdadeiro programa do que se pretendia ver plasmado no que respeitava aos direitos que os Portugueses deveriam auferir com o novo enquadramento constitucional –, a Constituição de 1822 tornou-se desde logo um documento emblemático, por garantir pela primeira vez os direitos fundamentais dos Portugueses, à luz do postulado de direitos naturais dos homens. Na verdade, sobre o relevo da positivação dos direitos fundamentais, dá-nos conta Gomes Canotilho do seguinte modo:

> "A positivação de direitos fundamentais significa a incorporação na ordem jurídica dos direitos considerados 'naturais' e 'inalienáveis' do indivíduo. Não basta uma qualquer positivação. É necessário assinalar-lhes a dimensão de *Fundamental Rights* colocados no lugar cimeiro das fontes de direito: as normas constitucionais. Sem esta positivação jurídica, os 'direitos do homem são esperanças, aspirações, ideias, impulsos, ou, até, por vezes, mera retórica

---

até Junho de 1823, e 19 meses incompletos de 10 de Setembro de 1836 a 4 de Abril de 1838), mas porque ela marca não só o início do verdadeiro constitucionalismo em Portugal, mas também porque ela é um ponto de referência obrigatório da teoria da legitimidade democrática do poder constituinte (uma das tradições constitucionais portuguesas, iniciada, precisamente, pelo documento vintista)." J. J. G. Canotilho, *Direito Constitucional...*, *op. cit.*, p. 128.

[2067] I. A. Miranda, *O Cidadão Lusitano Breve Compendio, Em Que Se Demostrão Os Fructos da Constituição, E Os Deveres Do Cidadão Constitucional Para Com Deos, Para Com O Rei, Para Com a Patria, E Para Com Todos Os Seus Concidadãos Dialogo Entre Hum Liberal, E Hum Servil – O Abbade Roberto – E D. Julio*, Segunda Impressão mais correcta, e acrescentada, Lisboa: Na Typographia De M. P. De Lacerda, 1822, p. 8.

política', mas não direitos protegidos sob a forma de normas (regras e princípios) de direito constitucional (*Grundrechtsnormen*)."[2068]

Ou seja, não basta evocar os direitos do homem na sua dimensão moral, mas sim é necessário garanti-los positivamente, sendo que a sua imposição preludial no enquadramento constitucional de um estado define o seu valor eminente, fazendo deles decorrer todos os outros preceitos da constituição e impondo "consequências jurídicas"[2069].

"Uma constituição frustrada"[2070] é como apelida Jorge Miranda a Constituição Portuguesa de 1822, pela sua vigência efémera[2071]. Não obstante, reveste-se de interesse o modo como nela surgem evocados os direitos fundamentais dos portugueses, traduzindo, na verdade, os profundos movimentos de renovação que se operavam desde a revolução vintista, conforme elucida Zília Osório de Castro:

> "Os acontecimentos posteriores a 24 de Agosto de 1820, ao provocarem a queda institucional do Antigo Regime, criaram espaço para o estabelecimento do regime constitucional representativo, de cariz liberal. [...] Implicitamente, encerravam em germe a eliminação do dualismo soberano-sociedade, como entidades com direitos próprios, transferindo para a nação a sede de todo o poder; substituindo a vontade de um só pela vontade de todos, no governo da *respublica*; enfim, operando a permuta decisiva do conceito de súbdito pelo de cidadão, ou seja, do homem considerado prioritariamente segundo a perspectiva dos seus deveres, pelo de um ser essencialmente com direitos."[2072]

[2068] J. J. G. Canotilho, *Direito Constitucional...*, *op. cit.*, p. 377.

[2069] *Ibidem*.

[2070] J. Miranda, *O Constitucionalismo Liberal Luso-Brasileiro*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, p. 13.

[2071] A Constituição de 1822 esteve em vigência até 1823; a sua segunda e última vigência efetuou-se entre 1836 e 1838: "A Constituição de 1822 vigorou, numa primeira fase, de 4 de Outubro de 1822 a 2 de Junho de 1823 e, numa segunda, de 10 de Setembro de 1836 a 4 de Abril de 1838, ou seja, menos de dois anos e dois meses ao todo." A. H. de Oliveira Marques, "Organização Administrativa e Política", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 240. Para um esquema completo dos diversos períodos e fases de vigências dentro do constitucionalismo liberal, cf. J. Miranda, *As Constituições Portuguesas...*, *op. cit.*, pp. 9-10.

[2072] Z. O. Castro, "Constitucionalismo Vintista...", *loc. cit.*, p. 597. Acerca da transição entre súbdito e cidadão, veja-se A. Hespanha, "Do súbdito ao cidadão", *in* AA.VV., *Actas dos VIII Cursos...*, *op. cit.*, vol. 1: *O Estado e o Cidadão*, pp. 17-329.

Neste sentido, a Constituição de 1822 consagrou logo nas suas primeiras linhas um verdadeiro catálogo de direitos: "Título I – Dos Direitos e Deveres Individuais dos Portugueses"; e ao longo dos seus 6 títulos e 240 artigos, o documento de 1822 dedica-se a fixar a novel arquitetura constitucional portuguesa, marcando claramente uma rutura, com vista a uma reavaliação profunda das antigas "Leis Fundamentais"[2073].

É esta constituição plenamente inscrita no quadro de definição de uma *constituição moderna*: organiza e delimita o poder e prescreve direitos e liberdades individuais. Contudo, reveste-se de particular interesse no que concerne à enunciação dos direitos. Neste ponto, beneficiamos da metodologia do direito constitucional comparado, para encontrar uma especificidade de relevo na constituição vintista, de acordo com Gomes Canotilho:

> "De forma diversa do que se passava com a Constituição francesa de 1791 (com uma declaração de direitos separada do texto constitucional) e de modo também diferente da Constituição espanhola de Cádis (com os direitos dispersos, sobretudo no título I), o documento de 1822 incorporou no título I um verdadeiro 'catálogo' de direitos fundamentais, sob a epígrafe 'Dos direitos e deveres individuais dos Portugueses'."[2074]

O prelúdio dos direitos na Constituição de 1822 reveste a experiência constitucional portuguesa de certa originalidade na sua forma, face ao modelo gaditano que seguiu com devoção, ou ao paradigmático modelo francês. Por sua vez, esta escolha traz também como significado uma efetiva valorização dos mesmos direitos, dado o destaque que deste modo lhes fica desde logo consagrado.

Experiência fugaz, a primeira experiência constitucional portuguesa foi, apesar de efémera, disruptiva e marcante. Oliveira Marques destaca o caráter progressista da Constituição Portuguesa de 1822, a qual poderia mesmo ser "considerada republicana", uma vez que nela se atribuía ao rei mais o lugar de símbolo do que de legitimidade do poder:

[2073] Cf. J. Miranda, *As Constituições Portuguesas...*, *op. cit.*, p. 7.

[2074] J. Joaquim Gomes Canotilho, "As Constituições", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 152.

"Avançada e democrática, a Constituição de 1822 inseria princípios e práticas verdadeiramente revolucionários para o tempo, como a inviolabilidade do domicílio e da correspondência, a livre comunicação do pensamento não religioso sem dependência de censura prévia, a igualdade de todos perante a lei, a soberania indivisível e inalienável da Nação, a separação absoluta dos poderes, a relevância concedida às Cortes, o sufrágio directo e praticamente universal para os homens, etc. Podia até ser considerada republicana."[2075]

Ainda que documento de transitória vigência, o seu impacto coevo fez história e o paradigma apresentado, de contornos utópicos, prevaleceu para além das descontinuidades que se lhe seguiram. Por meio deste instrumento se estendeu também ao território nacional a onda de esperança que a fixação dos direitos em base constitucional suscitou:

"Era pois a nossa antiga Constituição, não obstante termos Cortes, incapaz de produzir a prosperidade da Nação. Nós não a renovamos: fazemos uma Constituição nova, que restitue á Natureza a sua dignidade natural. A nova Constituição declara que a soberania reside essencialmente em a Nação; que a ella pertence fazer a sua Constituição e as suas leis; que todos os empregados públicos, qualquer que seja a sua graduação, della recebem o poder que exercitão; e a ella são responsáveis pelo abuso desse poder. A nova Constituição assegura a todos os indivíduos a igualdade diante da lei, a propriedade individual, e a liberdade civil. ¿Em que se parece a nova Constituição com a antiga? Para que se ha de pois dizer somente que pela nossa antiga Constituição he que se póde obter a properidade; e que por isso vamos restabelecer essa Constituição? Falemos franca e lisamente como convem aos Representantes de uma Nação livre, que reconheceu os seus direitos, e jurou defendelos: digamos que vamos fazer uma nova Constituição, porque a nossa antiga Constituição, feita no tempo em que os direitos do homem e das Nações erão des-

---

[2075] A. H. de Oliveira Marques, "Organização Administrativa e Política – Constituição e Constituições", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, pp. 239-240. Assim nos releva também António Fernandes: "A Constituição de 1822, consagrando sem sofismas a doutrina da soberania nacional e o princípio das liberdades individuais, e, como se tem dito, cerceando o trono de instituições republicanas, é profundamente inovadora e integra-se no movimento constitucional europeu, iniciado com a Revolução Francesa." A. J. Fernandes, *Direitos Humanos e Cidadania Europeia: Fundamentos e Dimensões*, Lisboa: Almedina, 2004, p. 169.

conhecidos ou desprezados, he insuficiente para nos obter a dignidade, e felicidade a que temos direito."[2076]

No entanto, a par de apaixonados discursos proferidos em Cortes, sobre a novel condição constitucionalizante, não os deixou de haver também alertando para uma dimensão mais realista que se queria de igual modo necessária, como nos apresenta este excerto de discurso proferido pelo deputado Sarmento: "Eu não quero uma utopia ou republica de Platão; eu quero que façamos uma Constituição como casaca que se amolde ao nosso corpo."[2077]

Na perspetiva de Paulo Otero: "Não basta afirmar que a essência do fenómeno constitucional se reconduz à garantia da justiça, da segurança e da liberdade: esse é, pode dizer-se, um primeiro passo na aproximação à verdadeira dimensão estrutural ou funcional da Constituição."[2078] De acordo com este estudioso do Direito, torna-se, todavia, necessário considerar que "a justiça, a segurança e a liberdade nunca podem deixar de estar ao serviço do homem vivo e concreto e da sua inalienável dignidade: aqui reside, em última análise, a razão de ser do fenómeno constitucional."[2079] Neste sentido, a busca constante da adequação plena às necessidades humanas, no quadro comum da humanidade, com a sua inscrição no texto normativo de uma constituição, garante de princípios e valores, mais não é do que um exercício utópico permanente, uma vez que, e seguindo o mesmo autor, "só a Constituição de um verdadeiro 'Estado de direitos humanos' se aproxima de uma resposta ideal que, também ela, se insere num processo histórico e evolutivo de densificação do que seja o ser humano e a sua dignidade."[2080]

Ou seja, o continuado empenho em prol dos direitos, que as sociedades vivem hoje em dia beneficiou do amplo esforço jurídico consagrado nas pioneiras constituições da era contemporânea. Ainda assim, nunca é demais referir que, mesmo logo após a Declaração de 1789, bem como após as diversas constituições que se lhe seguiram, o saldo desses direitos foi sempre, retumbantemente, mais teórico do que

---

[2076] Excerto do discurso do deputado Brandão, *Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portuguesa*, n.º 126, 13.07.1821, p. 1532.

[2077] *Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portuguesa*, n.º 246, 10.12.1821, p. 3363.

[2078] P. Otero, *Instituições Políticas...*, p. 27.

[2079] *Ibidem*.

[2080] *Ibidem*, p. 45.

prático. Da mesma forma, e apesar de todos os esforços constantes que se fazem pela proteção e garantia dos direitos, se sabe que todos os dias, em muitos lugares, estes não passam de uma quimera. Contudo, o momento histórico vivido na passagem do séc. XVIII para o séc. XIX, tal como muitos outros quadros determinantes que se lhe seguiram, ajudaram a desenvolver o debate em torno desta ideia cara às sociedades atuais e a dar passos decisivos em defesa da dignidade da pessoa humana, ou seja em defesa da plena realização de todos os seres humanos, apenas pelo simples facto de serem humanos, em qualquer tempo e em qualquer espaço, de qualquer condição, física, material ou espiritual, na salvaguarda simultânea do justo lugar de si perante o justo lugar do outro, no conjunto alargado da Humanidade, em harmonia com a *oikoumene* terrestre, com vista ao objetivo comum, sempre no horizonte da utopia[2081], do Bem-Estar e da Felicidade de todos e de cada um.

2.5. A institucionalização das liberdades e o primado da lei

> *Um povo estragado por uma liberdade excessiva é o mais insuportável de todos os tiranos; é por isso que a anarquia não é o cúmulo dos males senão porque é o mais extremo despotismo: a populaça sublevada contra as leis é o mais insolente de todos os senhores. Mas é preciso um caminho mediano e êste caminho mediano consiste em ter um povo leis escritas, sempre constantes e consagradas por toda a nação, que estejam acima de tudo, que sejam a única origem da autoridade para os que governam, de modo que tudo possam para o bem, segundo as leis, que nada possam contra elas para permitir o mal. Era isto o que os homens, se não fôssem cegos e inimigos de si próprios, estabeleceriam unânimemente para sua felicidade.* FENÉLON[2082]

Desde o dia 24 de agosto de 1820 que se acenaram com os princípios que haveriam de nortear a revolução e a nova época constitucional: segurança, liberdade regrada pela lei e garantia de direitos ficaram imediatamente expressos durante o pronun-

---

[2081] Cf. F. Costa, "As Constituições como Instituição e Processo Políticos", *Revista Portuguesa de Ciência Política | Portuguese Journal of Political Science*, 4, 2014, pp. 57-74, esp. "A Constituição como utopia", pp. 62-63.

[2082] Fénelon, "Sócrates e Alcibíades", *Diálogos dos Mortos*, *op. cit.*, p. 17.

ciamento militar. A proclamação que se firmou como o primeiro documento da revolução torna desde logo evidente o apelo à garantia dos direitos:

> "Soldados! – Uma só vontade nos uma. Caminhemos á salvação da patria. Não ha males que Portugal não soffra. Não ha soffrimento que nos portuguezes não esteja apurado. Os portuguezes, sem segurança em suas pessoas e bens, pedem o nosso auxilio; elles querem a liberdade regrada pela lei. Vós mesmos, victimas dos males comuns tendes perdido a consideração que vosso brio e vossas virtudes mereciam. É necessária uma reforma, mas esta reforma deve guiar-se pela rasão e pela justiça, não pela licença. Coadjuve a ordem; cohibi os tumultos; abafae a anarchia. Creemos um governo provisorio, em quem confiemos. Elle chame as côrtes, que sejam o orgão da nação, e ellas preparem uma constituição, que assegure os nossos direitos. O nosso rei, o senhor D. João VI, como bom, como benigno e como amante de um povo que o idolatra, ha de abençoar nossas fadigas. Viva o nosso bom rei! Vivam as côrtes e por ellas a constituição!"[2083]

As diversas proclamações e comunicados que se lhe seguiram apresentaram a mesma linguagem com insistência, sendo a necessidade da lei uma das fundamentais exigências em destaque no novo enquadramento político que se pretendia erigir. Em "Proclamação" aos habitantes do Porto, o comandante Sebastião Cabreira, vice-presidente da Junta Provisional do Governo Supremo do Reino, entende a lei como "o nume da terra":

> "Que nome tão suave! Portuguezes, a linguagem franca e respeitosa é o primeiro attributo da liberdade politica e individual, e por isso não julgueis hyperbole quanto vos digo, que a lei é o nume da terra. Se a justiça divina castiga inexoravel o violador dos sagrados mandamentos, porque nada valem na eternidade as distincções, tambem a justiça humana pune inflexível o quebrantador das leis sociaes, porque aos olhos d'ellas é sempre igual o fraco e o forte, o pobre e o rico."[2084]

[2083] *DHCGNP*, t. I, *op. cit.*, p. 6.

[2084] *DHCGNP*, t. I, p. 15.

Na Declaração Francesa de 1789 a lei[2085] aparecera como uma peça fundamental para a garantia dos direitos e liberdades (arts. 4, 5 e 6). Sendo a liberdade um princípio fundamental para o exercício dos direitos naturais, terá, no entanto, que se ter em conta os seus limites, para que a liberdade de cada homem não interfira com a liberdade dos outros[2086]. Este limite fundamental será circunscrito pela lei, para além da qual não é permitido obrigar-se quem quer que seja a fazer mais do que a mesma ordena. Por sua vez a lei emana da vontade geral de todos os cidadãos, que a estipulam, ou pessoalmente, ou por meio dos seus representantes, sendo elaborada de modo a que esta seja igual para todos. A lei, garantia de liberdade, torna-se também ela mesma, portanto, garantia de igualdade, quer seja para proteger, para punir, ou para atribuir cargos e dignidades: "A lei deve ser a mesma para todos, quer ela proteja, quer ela puna. Sendo todos os cidadãos iguais aos olhos da lei, são igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção do que a das suas virtudes e dos seus talentos." (art. 6)[2087] O primado da lei sobre quaisquer outras vontades que não estejam de-

---

[2085] De acordo com Pierre Serrand, é necessário ter-se em conta a polissemia de que se reveste a palavra *lei*: "Le mot 'loi' est polysémique. Au sens le plus large, la loi est la règle qui fixe ce qui doit être. Il peut s'agir d'une loi morale, naturelle, scientifique ou juridique. Dans un sens plus restreint, la loi peut être définie, soit de façon matérielle, soit de façon organique et formelle. Au sens matérielle, la loi est une règle générale et abstraite. Au sens organique et formelle, la loi est la décision du peuple ou de ses représentants adoptée selon la procédure prévue par la Constitution." Pierre Serrand, "Loi", *DDH*, p. 664. Serrand indica-nos de igual modo que será a partir do séc. XVIII que a significação de "lei" encontra o seu moderno sentido, estreitamente ligado também à emergência dos direitos do homem: "Ce sont également les philosophes de cette époque qui vont définitivement faire émerger la notion moderne de droits de l'homme. Il n'est dès lors pas surprenant que ces deux notions entretiennent d'étroits rapports, amiables ou conflictuels." *Ibidem*.

[2086] Assim já também Montesquieu o havia claramente demonstrado, num passo de relevo em resposta à clássica questão *O que é a liberdade*: "É verdade que nas democracias o povo parece fazer o que quer; mas a liberdade política não consiste em fazer o que se quer. Num Estado, isto é, numa sociedade onde há leis, a liberdade só pode consistir em poder fazer o que se deve querer, e a não ser forçado a fazer o que não se deve querer. Tem de se ter em mente o que é a independência e o que é a liberdade. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e se um cidadão pudesse fazer o que elas proíbem, já não haveria liberdade porque os outros também teriam esse mesmo poder." Montesquieu, *O Espírito das Leis*, *op. cit.*, p. 302 (liv. XI, cap. III).

[2087] Seguimos a tradução da Declaração de 1789, oferecida por V. Soromenho-Marques, *Direitos Humanos...*, *op. cit.*, p. 102.

terminadas por esta, inviabilizando-as, é continuamente reforçado sucessivamente nos arts. 7 a 11[2088].

De igual modo, em Portugal a valorização da lei em estreita ligação com o princípio da liberdade registar-se-ia de modo formal desde logo nas *Bases*, e em seguida na Constituição. A garantia de liberdade de acordo com a lei revela-se como uma das orientações vintistas[2089], ao mesmo tempo que se vincula a lei com a garantia dos direitos, como nos aponta Telmo Verdelho: "A 'lei' regula e defende os direitos."[2090]

Esta é uma palavra que se apresenta como "grande categoria do ideário liberal"[2091], para este especialista, assim o justificando:

> "A lei constitui um passo fundamental no sentido da impessoalização do poder. Apagam-se os tiranos e os déspotas e é a lei que governa. A lei expressão da vontade geral convencionada ou contratuada, e não o preceito unilateralmente imposto, às vezes escudado pela sugestão da divindade. É a lei geral e abstracta que permite a sobrevivência das sociedades na ordem e a salvo das arbitrariedades ou simples erros dos indivíduos que exercem a administração."[2092]

Nas *Bases*[2093], a lei define-se como "a vontade dos cidadãos declarada pelos seus representantes juntos em Cortes" (art. 24.º). É de acordo com as leis que se passam a conhecer os limites da liberdade, princípio fundamental que "consiste na faculdade que compete a cada um de fazer tudo o que a lei não proíbe. A conservação desta liberdade depende da exata observância das leis." (art. 2.º) Não só se veri-

---

[2088] Sobre os debates suscitados em torno dos limites da lei, na elaboração da Declaração Francesa de 1789, cf. M. Gauchet, "La loi et la limite", *La Révolution...*, *op. cit.*, pp. 143 ss.

[2089] João Carlos Espada refere que o primado da lei se encontra no centro da "tradição da liberdade ordeira", remetendo para a origem deste princípio na liberdade instituída pela tradição inglesa da Magna Carta: "A Magna Carta consagra a limitação de todos os poderes – o político, mas também os de grupos sociais – pela lei. A igual protecção de todos os súbditos ingleses – 'all free men of our kingdom' – pelas leis da terra ('laws of the land') é a garantia da sua liberdade pessoal e dos seus modos de vida. Por outras palavras, é a unidade da lei que permite a pluralidade dos modos de vida." J. C. Espada, "Primado da lei", *Expresso*, 18.02.2008.

[2090] T. Verdelho, *As Palavras...*, *op. cit.*, p. 45.

[2091] *Ibidem*, p. 48.

[2092] *Ibidem*.

[2093] Uma vez mais, informamos que seguimos o texto fixado em *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, pp. 463-472.

fica uma dependência entre o princípio da liberdade e a necessidade das leis, mas também a garantia dos mais elementares direitos decorre da exata observância do que as leis passam a determinar; assim, por exemplo, a estreita dependência entre a lei e a garantia do direito de propriedade (art. 7.º), ou na garantia da liberdade de pensamento, de opinião e de imprensa, contanto que não sejam ultrapassados os limites impostos pelas mesmas leis (arts. 8.º e 9).

Na Constituição de 23 de setembro de 1822[2094] consagra-se finalmente a interdependência entre o princípio da liberdade e a necessidade de atender à lei alcançada: "A liberdade consiste em não serem obrigados a fazer o que a lei não manda, nem a deixar de fazer o que ela não proíbe. A conservação desta liberdade depende da exacta observância das leis." (art. 2.º) A lei torna-se uma vez mais garantia de liberdades e direitos fundamentais (arts. 5.º, 6.º, 7.º). Aproxima-se também o princípio da igualdade à garantia concedida pela lei, em formulação lapidar: "A lei é igual para todos." Este preceito completa-se com a seguinte explicação: "Não se devem portanto tolerar privilégios do foro nas causas cíveis ou crimes, nem comissões especiais. Esta disposição não compreende as causas, que pela sua natureza pertencerem a juízos particulares, na conformidade das leis." (art. 9.º) Em seguida estipula-se, no entanto, apesar da primazia da lei, que esta não deverá ser elaborada sem que seja em estrita necessidade: "Nenhuma lei, e muito menos a penal, será estabelecida sem absoluta necessidade." (art. 10.º)

A centralidade da lei para a nova ordem que se implantava, por um lado como travão à arbitrariedade do poder, por outro como garantia de direitos, ganharia também amplo foro, por exemplo, nos catecismos políticos que circulavam, que, de acordo com Isabel Nobre Vargues, "foram excelentes intermediários culturais na divulgação dos conteúdos constitucionais necessários à formação cívica e política do cidadão."[2095] Assim, no *Farol da Liberdade Portuguesa* (onde em frontispício se

---

[2094] Uma vez mais, informamos que seguimos o texto fixado em J. Miranda, *As Constituições Portuguesas...*, *op. cit.*, pp. 29-76.

[2095] I. N. Vargues, *A Aprendizagem da Cidadania...*, *op. cit.*, p. 170. De acordo com Vargues os catecismos constituíram-se, de facto, veículos fundamentais para uma consciencialização política com forte expressão durante o Vintismo, também pelos moldes didáticos em que eram concebidos e divulgados: "A sua forma abreviada, linear e incisiva, tal era a do modelo deste pequeno texto, numa época em que era muito considerável a taxa de analfabetismo, tornava-o facilmente objecto de leitura pública, tal como uma 'lição'. O catecismo político, que, de resto, conheceu novos desenvolvimentos em Portugal, lido e ouvido, publicado em jornais ou em folhetos, explicando a todos

encontra desde logo a epígrafe *Libertas populi suprema Lex*), a importância da lei, garantia da liberdade dos homens, inaugura este opúsculo, no excerto que em seguida reproduzimos:

> "*P.* Quem sois vós?
> *R.* Hum Portuguez.
> *P.* Quaes são os direitos que vos compete como Portuguez?
> *R.* O de ser livre, gozar do fructo do meu trabalho, aborrecer a tyrannia, e a escravidão, e viver seguro, submettendo-me ás Leis.
> *P.* Que entendeis vós por Lei?
> *R.* Eu entendo que he a vontade ou o interesse geral de todos, o que deve formar esta regra universal. A Lei pois he o terror dos máos, o apoio dos innocentes, o penhor dos nossos direitos, e a justa medida da nossa liberdade, costumes, e deveres."[2096]

Julgamos de interesse recordar a semelhança que se verificava entre os textos deste género, consistindo muitos deles em decalques quase perfeitos de exemplares anteriormente editados[2097]. Antecipando em alguns anos o *Farol da Liberdade Portugueza*, e antes da importante mudança de paradigma político registada em 1820, o título *Direitos, e Deveres do Homem, Ou Cathecismo Moral, e Filozofico, Para Instrucçaõ Da Mocidade*, apresenta a seguinte questão: "P. Que entendeis vos por leys? | R. Eu entendo que a vontade, ou o interesse geral de todos he o que deve formar esta regra universal. A Ley pois he o terror dos maus, o appoio dos innocentes, o penhor dos nossos direitos, e a justa medida da nossa liberdade, costumes,

---

os seus direitos e deveres como cidadãos, os princípios de uma Constituição liberal em que se consagravam esses direitos e deveres e, ainda, mostrando o que era um governo constitucional, alargou a um maior universo social a mensagem política inerente ao vintismo, tornando-se também uma prática de verdadeiro proselitismo liberal." *Ibidem*, pp. 170-171.

[2096] C.J.C., *O Farol da Liberdade Portugueza; Ou Direitos, E Deveres Do Homem Em Sociedade*, Lisboa: Na Imprensa Morandiana, 1821, pp. 7-8.

[2097] Cf. J.-R. Aymes, "Catecismos franceses de la Revolución y catecismos españoles de la Guerra de la Independencia: Esbozo de comparación", *in* Gabriela Ossenbach Sauter, Manuel de Puelles Benítez (ed.), *La Revolución Francesa y Su Influencia en la Educación en España*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia/Universidad Complutense de Madrid, 1990, pp. 407-436.

e deveres."[2098] Esta questão dedicada em exclusivo à importância das leis, garantia de costumes e deveres, mas também de direitos e de liberdade, é antecedida pela interrogação sobre o modo como se deve "corrigir a natureza", evocando em especial o fundamental princípio da igualdade, que assim surge necessariamente ligado aos princípios dos direitos, da liberdade e das leis: "P. Como se corrige a naturesa? | R. Por hum pacto social, que de membros dispersos reune hum corpo formal, onde todos devem estar seguros; e onde o fraco, e designal (*sic*) em meios, se faz igual em direitos pela justiça, e pelas leys."[2099] Consideramos, no entanto, curioso indicar que, no *Farol da Liberdade Portugueza*, publicado após 1820, a questão referente à lei surge desde logo no início deste texto, enquanto que no opúsculo traduzido em 1815 a mesma questão surge formulada apenas nas páginas finais[2100], prevalecendo ainda uma manifesta subalternização das bases fundamentais do novo quadro político, como o primado da lei, que se afirmaria no nosso país só após a revolução vintista, como nos encontramos a verificar.

2.6. Pela defesa da Segurança

> ***Direito***, n. *Autoridade legítima para ser, fazer, ou ter; como o direito a ser rei, o direito a fazer mal ao próximo, o direito a ter sarampo, entre outros.*
> AMBROSE BIERCE[2101]

De acordo com Jorge Miranda, a segurança "é o ambiente do Direito, o conjunto de factores de diversa natureza que, envolvendo-o, propiciam a efectividade das suas normas e a garantia dos direitos dos seus destinatários."[2102] Pode ser entendida enquanto *segurança jurídica*, ou enquanto *segurança pública*. A segurança pública refere-se, como o próprio nome indica, à ordem pública, e está, de acordo com Mi-

---

[2098] *Direitos, e Deveres do Homem, Ou Cathecismo Moral, e Filozofico, Para Instrucçaõ Da Mocidade.*, Traduzido livremente, Por ***, Berlin, s.n., 1815, p. 13.

[2099] *Ibidem*.

[2100] Questão XL (*ibidem*, p. 13), num total de 50 questões, em 16 pp.

[2101] A. Bierce, *Dicionário do Diabo*, Sel. e trad. Rui Lopes, Pref. Pedro Mexia, Lisboa: Tinta-da-China, 2006, p. 50.

[2102] Jorge Miranda, "Segurança", *EVSXXI*, vol. 26, col. 613.

randa, "em constante tensão com a liberdade"[2103]. A segurança jurídica "equivale a certeza, determinabilidade, estabilidade, previsibilidade", encontra-se em "constante tensão com a justiça em face de imperativos de paz social", e "manifesta-se, em Estado de Direito, na proibição da retroactividade da lei penal e, mais amplamente, da lei restritiva de direitos, liberdades e garantias e de lei desfavorável"[2104]. Ainda quanto ao plano subjectivo, a segurança "equivale, conforme a jurisprudência constitucional alemã (seguida pela portuguesa) a tem interpretado, a protecção da confiança. Os órgãos e agentes administrativos devem actuar com respeito pelo princípio da boa-fé (art. 266.º, n.º 2 da Constituição), com tudo o que isso implica."[2105]

Jorge Bacelar Gouveia, em ambicioso e inédito estudo recente acerca do Direito da Segurança, adverte-nos, no entanto, para o vasto sentido significativo de que o conceito de *segurança* se reveste, mas oferece-nos desde logo uma primeira definição etimológica: "'Segurança' é decerto a palavra que mais significados oferece no seio da atividade humana, se bem que do mesmo se deduza um sentido mínimo comum, em plena correspondência à sua raiz etimológica: do latim, *sine cure*, segurança implica sempre proteção, havendo a despreocupação quanto a um cuidado de que não se carece."[2106] Acrescenta ainda Bacelar Gouveia: "Esta desnecessidade de garantia apela à perspetiva de a segurança implicar sobretudo a sua finalidade, observável sob o prisma daquilo que ela visa: atingir um resultado de proteção ou de garantia de um certo direito ou bem."[2107]

Continuando a seguir o pedagógico jurista, a segurança deverá ser, no entanto, observada por diversos prismas, partindo, por exemplo de algumas classificações para a segurança, como sendo o sujeito protegido; os bens (ou matérias) a proteger; o âmbito espacial de intervenção; as estruturas que a asseguram; a intensidade da perturbação realizada[2108]. Quanto aos critérios, serão quatro, a saber: o primeiro critério, que concerne "às entidades que são beneficiárias da segurança, por assim dizer

---

[2103] *Ibidem*.

[2104] *Ibidem*.

[2105] *Ibidem*.

[2106] J. B. Gouveia, *Direito da Segurança...*, *op. cit.*, p. 89.

[2107] *Ibidem*.

[2108] Cf. *ibidem*, p. 90.

aquelas que são os seus destinatários"[2109], abarca a segurança institucional, a segurança comunitária, a segurança pessoal e a segurança internacional[2110]; o segundo critério, sobre "bens ou matérias da segurança em causa", abrange a segurança individual, a segurança política e a segurança socioeconómica; o terceiro critério, que atende ao "âmbito territorial de intervenção da atividade de segurança"[2111], divide-se em segurança local, segurança regional, segurança nacional, segurança internacional e segurança global[2112]; o quarto critério debruça-se sobre as "entidades que têm a seu cargo a atividade de segurança, no que também se envolvem os poderes e as competências de que dispõem"[2113]. Já quanto às modalidades da segurança, estas poderão ser elencadas em segurança militar, segurança policial, segurança das informações, segurança civil, segurança municipal, segurança privada[2114].

[2109] *Ibidem*, p. 91.

[2110] Cf. *ibidem*, p. 90.

[2111] *Ibidem*, p. 92.

[2112] Cf. *ibidem*, p. 92.

[2113] *Ibidem*, p. 93.

[2114] *Ibidem*. Bacelar Gouveia, à luz do conceito da *segurança humana*, aponta ainda para a vasta polissemia em que se tem atualmente desdobrado este conceito, desde a segurança económica, passando pela segurança alimentar, ambiental, desportiva, energética, entre outras, até às seguranças bancária e financeira. Cf. *ibidem*, pp. 93-94. Outra importante valência da segurança para os nosso dias reside no princípio da *segurança jurídica*: "A *segurança jurídica* – ao que também se associa a perspetiva irmã da *proteção da confiança*, surgindo muitas vezes como um único princípio derivado do Estado de Direito – é outra aceção da segurança que tem feito um caminho importante, aludindo à preocupação com o conhecimento do Direito aplicável, impondo que as respetivas fontes sejam públicas e prospetivas na sua vigência." *Ibidem*, pp. 94-95. Itálicos no original. Bacelar Gouveia referencia por último ainda a *segurança social*, como outra aceção possível atual para o conceito em questão. Sobre estas múltiplas possíveis aceções, considera o seguinte: "Todas elas são manifestações de um mais amplo conceito de segurança, sempre se filiando na ideia da verificação de uma ameaça que se pretende esconjurar." Neste sentido, explica-se o seguinte: "Por uma perspetiva, *a segurança deixou de ser apenas uma segurança contra atos criminosos para igualmente a acolher a prevenção e solução dos riscos naturais, no âmbito da proteção civil, avultando a segurança na sua aceção de* 'safety'. Por outro lado, mantendo-se como finalidade de preservação do Estado, *a segurança viria a ser acolhida numa dimensão supraestadual, em consonância com a magnitude dos riscos de ataques terroristas que deixaram de ser nacionais, localizados, públicos e com armas convencionais, assim se revigorando a segurança na sua aceção de* 'security'." *Ibidem*, p. 96. Itálicos no original. Atendemos com algum desenvolvimento à polissemia do conceito de *segurança*, uma vez que o tema convoca grande atenção no contexto da atual realidade política globalizada. Por este sentido também consideramos de relevo

Atualmente, na CRP, a segurança surge mencionada 43 vezes, sendo que plúrimos são também os significados que apresenta[2115]. Bacelar Gouveia propõe organizá-los em três círculos: 1) "o círculo mais próximo do centro geométrico é composto pelas alusões constitucionais tradicionais à segurança"; 2) "o círculo intermédio compreende novos sentidos da segurança numa dimensão comunitária"; 3) "o círculo exterior é preenchido por outros âmbitos da segurança na perspetiva da sistematicidade do Direito"[2116].

Partindo desta proposta de grelha conceptual, e regressando ao âmbito da novel era constitucional introduzida em Portugal durante o Vintismo, situar-se-á

---

destacar esta fundamental sistematização recentemente apresentada por Bacelar Gouveia no referido manual de Direito da Segurança. Insistimos ainda na nossa defesa perante esta mais abrangente digressão do conceito de segurança, tendo em conta que ele é tão frequentemente evocado como ao mesmo tempo encontrámos lacunas na explanação da sua importância, em especial quando se atende à sua aclamação, por exemplo, durante o período vintista. Os estudos por que passámos, que visam esta época e temática, apontam sempre para a importância do princípio da segurança logo nos alvores da era constitucional em Portugal, enquadrando-o na tríade *liberdade, segurança, propriedade*, que o vintismo fixou, porém com frequência se desenvolve e justifica a importância da liberdade e da propriedade, mas descura-se a segurança. Neste sentido, procuraremos que estas breves páginas sobre o tema tragam mais alguns dados que revelem com mais evidência a importância deste princípio na época em questão. Sobre a lacunar abordagem da segurança, em perspetiva inversamente proporcional com a importância que lhe é frequentemente imputada, complementamos com mais um contributo de Bacelar Gouveia que nos aponta que, no âmbito da CRP, o art. 27.º, n.º 1, apresenta a afirmação do direito à segurança, mas de forma lapidar ("Todos têm direito à liberdade e à segurança"). Assinala-nos do seguinte modo esta lacuna: "Acontece o paradoxo de não ser o art. 27.º da CRP o lugar *onde se encontra sediada a formulação geral do direito à segurança*: o art. 27.º da CRP quase todo se dedica à explicitação de dimensões e de exceções de um e outro direito fundamental, o direito à liberdade..." *Ibidem*, p. 293. Não obstante, será possível encontrar "outras referências que, a título específico, representem precipitações jurídico-positivas de um direito geral e maior à segurança, muito além da importante, mas todavia singela, formulação do art. 27.º, n.º 1, *in fine*, da CRP." *Ibidem*, p. 294. Essas referências, encontra-as Bacelar Gouveia no art. 34.º da CRP, que formula a "inviolabilidade do domicílio"; no art. 34.º, n.ºs 1 e 4, que garante a "inviolabilidade das comunicações; no art. 26.º, n.º 1, que assegura a "reserva da vida privada e familiar"; no art. 45, n.º 1, que garante a "liberdade de reunião e de manifestação pacíficas". *Ibidem*.

[2115] Esta contagem apresenta-a Bacelar Gouveia: "Na apreciação de todas as alusões que se encontram no texto constitucional, verifica-se que a palavra 'segurança' tem 43 referências: *se é verdade que não serão 43 sentidos distintos, mas não é menos certo que os significados que lhe correspondem estarão acima de uma dezena*." *Ibidem*, p. 186.

[2116] *Ibidem.*

a aceção de *segurança* elaborada no seio do liberalismo nacional naquele primeiro círculo. As "alusões constitucionais tradicionais à segurança", conforme as designa Bacelar Gouveia, são a "proteção da pessoa ou da comunidade política contra as ameaças aos seus direitos ou valores fundamentais, de que são exemplos os direitos à liberdade e à defesa dos cidadãos, ou a independência nacional e a integridade territorial, ou a preservação da ordem constitucional democrática"[2117]. De resto, Bacelar Gouveia não deixa inclusive de remontar ao mesmo tempo histórico, aí encontrando, na ideia coeva de segurança, uma fundamental base para a sua mais completa compreensão nos nossos dias:

> "A alusão jurídico-constitucional ao direito à segurança ficaria truncada se não se recuasse na História Universal ao início da Idade Contemporânea, em cujas revoluções liberais e constitucionais os direitos fundamentais foram positivados. Nunca seria possível esquecer o pioneirismo da DDHC, em dois dos seus famosos preceitos atinentes à segurança dos cidadãos:
> – Art. 2.º: 'O fim de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescindíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão';
> – Art. 12.º: 'A garantia dos direitos do homem e dos cidadãos carece de força pública; esta força é, pois, instituída para vantagem de todos, e não para a utilidade particular daqueles a quem é confiada'."[2118]

A enunciação da segurança encontraria, de resto, também um lugar fundamental no articulado da constituição vintista.

Há muito que em território nacional se atentava contra as liberdades individuais, contra bens privados, contra as vidas dos súbditos, ao abrigo do modelo de governação em prática. Por exemplo, o sistema de devassas à vida privada sob as mais diversas formas e pelos mais diversos motivos encontrou-se instalado durante séculos, bem como certa arbitrariedade na aferição de delitos e na aplicação das respetivas penas, de acordo com os testemunhos da época, como temos vindo a acompanhar[2119].

[2117] *Ibidem*.

[2118] *Ibidem*, p. 295.

[2119] Recorde-se nomeadamente as visitações, "mecanismo de fiscalização dos bispos ao estado das paróquias sob a sua jurisdição", que serviam de igual modo para apurar comportamentos fora do âmbito da moral católica por fiéis que mantinham práticas contrárias ao permitido pela fé, como por

Na antecâmara da revolução vintista, as chamadas de atenção para a necessidade de garantias individuais intensificaram-se, com destaque por exemplo para a imprensa periódica. A segurança avultava-se como um dos princípios políticos em consideração. Sobre este assunto, Isabel Nobre Vargues aponta-nos um artigo saído nos finais de 1819, em vários números do *Campeão Português* (jornal proibido à época), intitulado "Garantias individuais, a que tem direito todo o homem que vive em sociedade, como cidadão, homem livre e não escravo"[2120]. Segundo este artigo, e tendo em conta os benefícios para a sociedade civil numa nova era que se queria de liberdade, a primeira das garantias seria a da *segurança social*, compreendida no seu sentido coevo como princípio fundamental para a vida nas sociedades industriosas e civilizadas, apoiado numa necessária opinião pública esclarecida, que ajudaria a aborrecer os atos arbitrários do poder, de que podiam ser igualmente alvo os mais fracos como os mais poderosos[2121]. As condições necessárias para a garantia dessa segurança teriam que ser a renúncia a leis de proscrição, a recusa da arbitrariedade do poder, e que ninguém pudesse ser preso sem que fosse para julgamento ou para cumprir sentença[2122]. As demais, mas não menos importantes, garantias a que teria direito um homem livre, seriam a garantia de *propriedade individual*, a garantia de *liberdade de opinião*, e a garantia de *liberdade de consciência*[2123].

A nova era constitucional viria a ser o momento da consagração do tríptico *liberdade, segurança, propriedade*, que surgirá logo à cabeça do histórico texto vin-

---

exemplo, amancebamentos. Cf. Joaquim Ramos de Carvalho, José Pedro Paiva, "Visitações", *in* C. A. M. Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa...*, *op. cit.*, vol. IV, pp. 365 ss. Durante o reinado josefino, avançou-se com algumas medidas que podem ser consideradas enquanto precursoras de algum modo para a garantia de segurança individual, ainda que a forte mão centralizadora e regulamentadora do despotismo iluminado macule o mérito que estas possam merecer, pois das luzes que brilhavam na garantia paternalista sempre evocada de segurança dos vassalos, continuariam a projetar-se as sombras da perseguição e da exclusão para tantos outros que também pertenciam ao reino. Veja-se, *e.g.*, o "Alvará para que se naõ tire mais devassa dos Concubinatos", de 26 de setembro de 1769. Cf. *Collecçaõ das Leys...*, *op. cit.*, t. II. Veja-se também M. C. M. Pereira, "O concubinato e a pastoral da culpabilização a partir de processos matrimoniais setecentistas", *Revista de História*, Porto: INIC/Centro de História da UP, vol. VII, 1986-1987, pp. 209-227.

[2120] I. N. Vargues, *A Aprendizagem da Cidadania...*, *op. cit.*, pp. 103-104.

[2121] Cf. *ibidem*, p. 104.

[2122] Cf. *ibidem*.

[2123] Cf. *ibidem*.

tista: "A Constituição política da Nação Portuguesa tem por objecto manter a liberdade, segurança, e propriedade de todos os Portugueses." (art. 1.º) Ao centro do tríptico surgia a segurança. Nas *Bases*, este princípio já se anunciara com igual destaque: "1.º A Constituição política da nação portuguesa deve manter a liberdade, segurança, e propriedade de todo o cidadão." No novo enquadramento constitucional, a segurança passava a ter uma definição garantida no texto da constituição, seguida das garantias fornecidas a todos ao abrigo da segurança:

> "Artigo 3.º
> A segurança pessoal consiste na protecção, que o Governo deve dar a todos, para poderem conservar os seus direitos pessoais.
> Artigo 4.º
> Ninguém deve ser preso sem culpa formada, salvo nos casos, e pela maneira declarada nos artigos 203.º e seguintes. A lei designará as penas, com que devem ser castigados não só o Juiz que ordenar a prisão arbitrária e os oficiais que a executarem, mas também a pessoa que a tiver requerido.
> Artigo 5.º
> A casa de todo o Português é para ele um asilo. Nenhum oficial público poderá entrar nela sem ordem escrita da competente Autoridade, salvo nos casos, e pelo modo que a lei determinar."

Durante todo o período das Cortes vintistas a evocação do princípio da segurança foi recorrente, quer na sua dimensão de segurança pública, quer na dimensão da segurança individual dos Portugueses, com relação frequente quer com o princípio de liberdade, quer com relação ao princípio de propriedade. Tornava-se uma das fundamentais palavras do liberalismo vintista e com a sua fixação na constituição rejubilaram os constituintes. No entanto, tal como em relação a todos os outros princípios, não deixou de se demonstrar receio sobre a sua vulnerabilidade. José Peixoto, na sessão de 29 de outubro de 1822, declarou que, acima de tudo, apenas desejava segurança, nada mais:

> "Em outras occasiões tenho advogado a causa publica, até contra os meus particulares interesses, considerados em separado; agora porem promovo a própria causa. He um dos melhores beneficios do actual systema a pouca duração do emprego de Deputado: o legislador faz as leis para obedecer-lhes, e para estabelecer a sua propriedade na qualidade privada: proximo estou a reunir-me

á massa dos cidadãos: em 1808 deixei a vida publica, fui posteriormente despachado não acceitei, dando a preferencia á vida patriarcal de pai de familias, e lavrador: não tenho mudado de sentimentos, não aspiro a interesses, ou a empregos, e só pretendo viver tranquillo com a minha familia á sombra do império da lei; desejo segurança, e nada mais. Se me disserem que pela imperfeição das leis o meu património ainda poderá ficar exposto ao risco de uma injustiça, sofrerei essa imperfeição: se me disserem, que a beneficio da salvação da patria he necessario que eu sacrifique a metade dos meus bens, ou ainda mais, prontamente; se for necessario arriscar a propria vida, não serei o ultimo que appareça no lugar do perigo; porém se me disserem, que para a prosperidade da patria, para a consolidação do systema constitucional he necessario que eu exponha a minha liberdade, a minha vida, a minha forma, e a minha honra aos caprichos do poder arbitrario concedido a um ministro, sem garantia, ou responsabilidade; responderei sem hesitar: *esta não he a minha patria; tal systema constitucional não me serve*."[2124]

No espaço público, não se cansaram também os mais diversos escritos pró-liberais de evocar, definir e ensinar a importância da segurança a todos os que pretendessem adentrar-se na linguagem da nova ordem política, como nos mostra por exemplo o *Cathecismo Politico Do Cidadão Portuguez*, de Rodrigo Ferreira da Costa:

"P. Os *direitos de cidadão* no estado civil em que generos se distinguem?

R. Em dois: denominados *direitos civicos*, e *direitos politicos*.

P. Em que objectos versão os *direitos* individuaes do cidadão, denominados *civicos*?

R. Nos indispensaveis para viver feliz: e são, a mantença da sua *segurança*, *liberdade*, e *propriedade*.

P. Como mantem os homens a sua *segurança* no estado civil?

[2124] *Diario das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portugueza (1821-1822)*, Sessão de 29 de outubro de 1822, pp. 920-921. Disponível em http://debates.parlamento.pt/. José Peixoto participou ativamente nas discussões parlamentares sobre segurança individual e pública. Sobre este assunto, veja-se uma síntese no seguinte verbete dedicado a este deputado: "QUEIRÓS, José Peixoto Sarmento de (1773-1850)", *in* Z. O. CASTRO (dir.), *Dicionário do Vintismo e do Primeiro Cartismo (1821-1823 e 1826-1828)*, vol. II, Lisboa-Porto: Assembleia da República/Edições Afrontamento, 2002, pp. 470-481.

R. Pela instituição de *governo*, que guardando a ordem, e dirigindo a força publica, metta a todos os cidadãos no cumprimento de seus *deveres*, e proteja a cada um no gozo de seus *direitos*.

P. A existência de *governo* he necessária á cidade?

R. Essencial e indispensavel. Sem *auctoridade publica*, a que todos obedeção, não póde haver ordem social: a união dos homens seria estado de guerra continua, e tanto mais violenta, quanto mais bastos e accumulados. E tal estado chama-se *Anarquia*.

P. Como estabelece o governo a *segurança* dos cidadãos?

R. Imprimindo nos animos de todos a certeza, de que os seus *direitos pessoaes* serão sempre conservados. Conforta-se esta certeza em todos os animos pela observação constante do exercicio regular dos *poderes políticos*. A confiança na protecção destes poderes e mormente do governo constitue a *segurança pessoal*. (Art. 3)."[2125]

Os princípios vintistas configuraram-se, na verdade, numa constelação imbricada de ideais. Aproximando-se e apoiando-se mutuamente, afirmavam-se como as garantias de uma vida política nacional assente na nova ordem instaurada pela tríade revolucionária *liberdade, igualdade, fraternidade*, mas agora adaptada à realidade nacional (e após o furor imperial), hasteando alto a bandeira tríptica *liberdade, segurança, propriedade*. A segurança ao centro, revelou-se fundamental. Sem a garantia de segurança pública ou privada, eram colocadas em causa por um lado as liberdades, por outro perigava a propriedade, como em seguida veremos.

2.7. "Libertar a terra": da Propriedade à Prosperidade

Com o termo 'propriedade' indica-se o conjunto de regras abstractas de que dependem as modalidades de acesso, uso, controlo, transferência e transmissão de tudo o que possa ser objecto de disputa social. A noção de propriedade pode ser aplicada a uma entidade tangível, como a terra, a água, um instrumento, ou intangível, como seja uma fórmula mágica destinada a assegurar a fertilidade dos campos, ou

[2125] R. F. Costa, *Cathecismo Politico Do Cidadão Portuguez: Ou Exposição Dos Direitos E Obrigações Do Homem Natural E Social; E Dos Principios Da Ordem Politica, Segundo O Systema Da Constituição Da Monarquia Portugueza*, Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1823, p. 98. Itálicos no original.

um título hierárquico, etc. O que é necessário ter presente é que, seja que entidade for, esta deve sempre, para poder ser considerada objecto de propriedade, surgir como uma condição da reprodução da vida humana. MAURICE GODELIER[2126]

A propriedade foi, também ela, um tema fundamental no liberalismo português oitocentista. A natureza da revolução vintista era claramente antifeudal, como afirmava o Manifesto do governo supremo do reino de 31 de Outubro de 1820: 'Propriedade! Propriedade! Centro da união social quantas vezes não oscila incerta, e quase tornada nome vão pelo vício das Leis multiplicada e obscuras. [...] *E em que frágil apoio se estriba a Segurança pessoal! Pergaminhos, arquivos, e usos forçados conquistam para as classes, e massas atribuições monstruosas, niveladas dos indivíduos pela igualdade da escravidão: em uma palavra a parte torna-se tudo, e o tudo nada* [...]*.'* ISABEL NOBRE VARGUES E MARIA MANUELA TAVARES RIBEIRO[2127]

Para Roque Cabral, o termo *propriedade*, em sentido filosófico, reflete "tanto a coisa possuída (único sentido de *proprietas*, derivado de *proprium* e, ultimamente, de *prope*, 'perto') como o direito de a possuir. Sendo necessária ao homem, para viver, usar de múltiplas coisas, deve afirmar-se que a tal tem direito: todos os homens têm direito a usar dos bens de que necessitam para levar uma vida autenticamente humana."[2128] Este atual direito humano à propriedade, proclamado na DUDH, no seu art. 17.º, e fixado enquanto direito fundamental, por exemplo, ao nível europeu, no art. 1.º do Protocolo n.º 1 adicional à CEDH[2129], e a nível na-

---

[2126] Maurice Godelier, "Propriedade", *Einaudi* – vol. 7: *Modo de Produção | Desenvolvimento/Subdesenvolvimento*, p.163.

[2127] Isabel Nobre Vargues e Maria Manuela Tavares Ribeiro, "Ideologias e práticas políticas", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 216.

[2128] Roque Cabral, "Propriedade", *EVSXXI*, vol. 24, 2002, col. 68. Veja-se também A. Ryan, *A Propriedade*, Trad. M. F. Gonçalves de Azevedo, Lisboa: Editorial Estampa, 1988.

[2129] Cf. I. C. Barreto, *Convenção Europeia dos Direitos do Homem*, 5.ª ed. revista e atualizada, Coimbra: Almedina, 2015. O direito fundamental à propriedade recebeu renovada atenção na Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia (2012/C 326/02), apensa ao Tratado de Lisboa, assinado em 2000. O direito à propriedade encontra-se neste documento fundamental no-

cional na CRP, art. 62.º, radica em termos historiográficos a sua origem em grande medida na DDHC de 1789, nomeadamente no art. 2.º, onde surge a par dos direitos à liberdade, à segurança e à resistência à opressão, e de igual modo no art.º 17: "Sendo a propriedade um direito inviolável e sagrado ninguém pode ser privado dele, salvo quando a necessidade pública, legalmente constatada, o exija com evidência, e sob a condição de uma justa e prévia indemnização."

A cristalização deste direito no articulado da Declaração que a França deu ao mundo não deixou, contudo, de encerrar questões que colocavam em causa a legitimidade de ser efetivamente este um direito capaz de figurar no conjunto dos aclamados direitos do homem: "Pour autant, objet de droit civil, le droit de propriété peut-il être considéré comme um droit de l'homme? La question est sensible."[2130] Laurent Sermet apresenta-nos esta fraturante questão que se impôs em especial na época das Luzes, recordando Rousseau que, no seu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, de 1755, aponta o estabelecimento da propriedade privada como o princípio da desigualdade entre os homens, e Morelly, que no mesmo ano dava à estampa o *Code de la Nature*, em que defende que a primeira lei fundamental e sagrada para que se finassem todos os vícios e os males da sociedade seria a abolição da propriedade[2131]. A propriedade seria, portanto, sob este ponto de vista, um estabelecimento da sociedade civil e não um direito configurado antes ou acima desta.

Apesar da controvérsia que ficou desde logo assinalada nas páginas destes dois vultos da filosofia política do séc. XVIII, considerados precursores das ideias socialistas do século seguinte, o direito à propriedade consagrava-se nos finais de Setecentos no conjunto dos direitos do homem, na sua ligação fundamental com a liberdade individual, segundo Laurent Serment:

> "Comme droit de la première génération, le droit de propriété est le prolongement de la liberté individuelle et l'expression de la capacité de l'homme à être propriétaire et responsable de ses biens. Il suppose une réalisation instan-

---

vamente no art. 17.º, 1 e 2. Cf. *Tratado de Lisboa | Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*, Lisboa: Assembleia da República, 2016.

[2130] Laurent Sermet, "Proprieté", *DDH*, p. 815.

[2131] *Ibidem*.

tanée du droit par le sujet de droit et de la part de l'État une protection contre les atteintes arbitraires."[2132]

Ribeiro Sanches, figura de relevo do séc. XVIII português, cuja Obra já tivemos oportunidade de abordar atrás, forneceu-nos, desde logo em 1760, ainda sob o primado josefino-pombalino, nas suas *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, um passo-chave, que relevamos, acerca da noção de propriedade, em conjunto com a noção de liberdade, enquanto direitos inalienáveis dos homens: "Duas couzas ficáraõ somente no poder dos Subditos, mesmo naquelle instante que deraõ juramento de fidelidade ao seu Soberano", ou seja: "a Propriedade dos seus bens" e "Aquella liberdade interior de querer, naõ querer, amar, aborrecer, julgar, ou naõ julgar, ver, ou naõ ver [...]."[2133] Com estes princípios contratualistas e igualitários se faria do reino de Portugal um estado justo e preparado para o progresso:

> "Deste estado da Sociedade civil, assim formado, resultáraõ logo a *igualdade* entre todos os Subditos, e a *subordinaçãm* aos magistrados.
> Porque todos os Subditos, enquanto Súbditos, enquanto estaõ ligados por aquelle juramento de fidelidade, todos saõ iguais; e a maior ruina de hum Estado, he que entre elles haja diversidade, huns com obrigaçaõ de obedecer, e outros absolutos; huns sujeitos às justiças, e outros sem nenhum Imperio."[2134]

O direito inalienável à propriedade representava para Sanches um ponto fundamental do pacto de sociedade[2135]. Assim o reforçava claramente páginas à frente, com relação à questão religiosa que debatia:

[2132] *Ibidem*.

[2133] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 219.

[2134] *Ibidem*. Segundo António Rosa Mendes, a "'carta' sanchesiana dos direitos naturais dos indivíduos" apresentava apenas dois direitos: a propriedade e a liberdade de consciência; contudo ambos "transportam uma carga ideológica de tremendas consequências". A. M. N. R. Mendes, *Ribeiro Sanches...*, *op. cit.*, p. 346. Concretiza Mendes: "Ambos os direitos se amparam; e se a propriedade é o primeiro, o reconhecimento da liberdade de consciência está-lhe tão indissociavelmente ligado que a negação desta vem a ameaçar aquela; pelo seu lado, o carácter intangível da propriedade vem a apoiar a reivindicação da liberdade de consciência." *Ibidem*.

[2135] Cf. Pedro Calafate, "António Nunes Ribeiro Sanches: os caminhos da modernização de Portugal", *Portugal como Problema*, *op. cit.*, vol. II, esp. pp. 217-219.

> "A *propriedade dos bens,* he anterior a todas as Sociedades; ella he de *Direito Natural,* como he defender a sua vida e a sua honra; naõ depende a legitima posse, e disposiçaõ do seu proprio bem, de ley algũa positiva. [...] logo aquellas Leis que privaõ os hereges dos seos bens, pertencendo ao Estado como subditos, naõ saõ Leis Civis, saõ Leis Ecclesiasticas prevertidas."[2136]

Sanches foi beber em Locke muitos dos ensinamentos com que elaborou a sua teoria contratualista da sociedade e um dos pontos fundamentais sobre o qual também assentava aquela mesma teoria elaborada pela pena do filósofo inglês havia sido precisamente a questão da propriedade. Para Locke a propriedade era direito fundamental na elaboração de uma teoria dos direitos[2137].

No Vintismo, a assunção da propriedade enquanto direito individual impôs-se como peça fundamental no novo enquadramento constitucional: foi um dos elementos constitutivos da tríplice bandeira da revolução nacional. Solenemente, as *Bases* anunciavam: "1.º A Constituição Política da nação portuguesa deve manter a liberdade, segurança e propriedade de todo o cidadão." Mais abaixo o mesmo documento explicitava o seguinte preceito: "7.º A propriedade é um direito sagrado e inviolável que tem todo o cidadão de dispor à sua vontade de todos os seus bens, segundo a lei. Quando, por alguma circunstância de necessidade pública e urgente, for preciso que um cidadão seja privado deste direito, deve ser primeiro indemnizado pela maneira que as leis estabelecerem." A Constituição de 1822 viria a consagrar estes princípios, do mesmo modo no art. 1.º ("A Constituição política da Nação Portuguesa tem por objecto manter a liberdade, segurança, e propriedade de todos os Portugueses.") e no art. 6.º:

> "A propriedade é um direito sagrado e inviolável, que tem qualquer Português, de dispor à sua vontade de todos os seus bens, segundo as leis. Quando por alguma

---

[2136] A. N. R. Sanches, *Cartas...*, *op. cit.*, p. 245.

[2137] Cf. J. Locke, *Dois Tratados...*, *op. cit.*, cap. V, §27, p. 251-252 (*Segundo Tratado*). Reproduzimos o referido excerto na Parte I da presente edição, no subcap. 3.2.3. *Direitos naturais e governo civil em Locke*. Para conceções do direito de propriedade anteriores a Locke, veja-se, *e.g.*, M. N. Brito, *Propriedade Privada: Entre o Privilégio e a Liberdade*, Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2010, pp. 9 ss.

razão de necessidade pública e urgente, for preciso que ele seja privado deste direito, será primeiramente indemnizado, na forma que as leis estabelecerem."[2138]

Durante as Cortes vintistas, o destaque sobre o princípio da propriedade foi ponto de ordem, desde logo no debate sobre as *Bases*. Em discussão sobre aquele que seria o art. 7.º deste documento, assim afiançava Manuel Fernandes Tomás:

"O direito de propriedade he preciso que seja respeitado, porque a propriedade he a base de todas as sociedades. Todos os que agora escrevem accrescentão a palavra sagrada á propriedade, e por acommodar-se a este costume he que assim se usou neste artigo. Em quanto ao que se diz, que deve ser primeiro indemnizado, he para demonstrar o respeito que deve haver pela propriedade; porque ainda que por hum caso extraordinario se houvessem de vender a hum homem os seus bens, mesmo neste caso não se deveria fazer sem que primeiro tivesse na sua mão o valor daquilo que se lhe vendia. (Apoyado, apoyado)"[2139]

A literatura que circulava à época referia-se também ela à elaboração e fixação de um direito de propriedade inalienável. Uma vez mais, recorrendo ao *Farol da Liberdade Portuguesa*, em excerto algo longo, mas que consideramos ilustrativamente pertinente, assim se explica aos novos cidadãos da Nação Portuguesa o direito de propriedade, a sua relação necessária com os frutos do trabalho e a sua importância para o edifício constitucional:

"*P.* Não he tambem a propriedade hum direito sagrado?
R. Já mais devemos desejar aquillo que outro possue; respeitamos, e defendamos sua vida, e seus bens; pois que a sua segurança nos assegura, e confirma a nossa. Ferir os Direitos dos seus similhantes he anular os próprios seus.
P. Que cousa he propriedade individual?

[2138] Interessante será notar que o texto vincula o direito de propriedade, apesar de "sagrado e inviolável", a "qualquer Português", e não o apresenta, pelo menos, não diretamente, enquanto direito do Homem, linguagem essa que irá utilizar, por exemplo, no artigo imediatamente a seguir, quando se refere à livre comunicação dos pensamentos", classificada como "um dos mais preciosos direitos do homem" (art. 7.º).

[2139] Sessão do dia 13 de fevereiro de 1821, *Diario das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portugueza*, n. 14, p. 86. Fernandes Tomás teve especial intervenção também na questão das reformas dos forais, que de igual modo teve fundamental articulação com a questão do direito de propriedade. Cf. M. F. Tomás, *A Revolução de 1820*, op. cit., pp. 147 ss.

R. O homem civilisado tanto deve ser Senhor da sua pessoa, como dos fructos do seu trabalho, e isto he dos productos que por sua força tem sabido extrahir da natureza.

P. Quaes são os productos que a industria do homem obtem das mãos da Natureza?

R. Os bens territoriaes, as rendas pagas em género, ou especie, o dinheiro, e quaesquer productos manufacturados são em geral as fórmas debaixo das quaes o homem possue os fructos da industria, e do trabalho que elle não consome, e a cumula (*sic*).

P. De que servem esses productos?

R. Para satisfazer as suas necessidades, ou para melhorar a sua existência: O homem quando he assás laborioso, ou habil, e quando he feliz, ou economico guarda o superabundante que lhe fica, e desta forma evita ser pezado á sociedade.

P. Póde haver harmonia nos Estados sem o direito de propriedade?

R. Não, porque o direito de propriedade he o primeiro fundamento de toda a independencia; he unicamente por este systema que a ordem social se tem desenvolvido, e aprefeiçoado, e he o único laço que une os homens entre si; fórma as sociedades humanas, e estabelece as nações, e os governos.

P. Por ventura tem todo o homem que vive em sociedade, o direito de reprimir todo aquelle que á força tentar expolialo della?

R. Todo o povo, ou toda a Nação, que sem seu consentimento se deixa expoliar por seus governantes dos fructos accumulados, de sua industria, e trabalho, não he Nação, e muito menos Povo livre, hum rebanho de escravos condemnados voluntariamente a derramar seus suores, para satisfazer os apetites, quazi sempre filhos da depravação, e do luxo de outros homens seus similhantes, que não tem outros direitos á propriedade alheia, se não a ousadia de huns, e a vileza, e cobardia de outros.

P. Quaes são os abuzos que podem destruir toda a ordem publica, e particular?

R. Aquelles que attentão contra a liberdade, segurança, e propriedade: nestas três garantias está incluido tudo o que se póde denominar Constituição."[2140]

Isabel Banond, que nos apresenta uma perspetiva global do conceito de propriedade para o individualismo revolucionário vintista e também para o pensamento

[2140] C.J.C., *O Farol da Liberdade...*, *op. cit.*, pp. 36-38.

moderado subsequente, no contexto das ideias políticas, revela-nos a salvaguarda permanente do direito à propriedade em todos os textos constitucionais portugueses, sendo que mesmo na mais revolucionária das constituições, a de 1822, ele surge como "direito sagrado e inviolável"[2141]. Com este novo enquadramento jurídico visava-se suplantar o quadro fundiário de Antigo Regime, que ainda assim havia sido já de algum modo reorganizado durante o período josefino-pombalino[2142]. As reformas de Mouzinho da Silveira, que incidiriam em grande medida

---

[2141] Isabel Banond fornece-nos o seguinte quadro global sobre a questão do direito de propriedade para o individualismo revolucionário nacional: "[...] para o entendimento português do relevo da propriedade no contexto das ideias políticas, o homem natural dos filósofos não existe; em seu lugar, desigualdades na propriedade e na igualdade, bem como no exercício da própria liberdade. O plano económico começa a ganhar terreno à instabilidade política permanente que caracteriza o liberalismo oitocentista. E a propriedade, como refletora da posse de bens materiais, quando não da riqueza, acaba por ficar subjacente ao incremento das já de si importantes desigualdades políticas e sociais." I. Banond, *História das Ideias Políticas*, *op. cit.*, p. 371. Na perspetiva moderada do direito de propriedade, a especialista assim avaliza: "A propriedade é, no entender do pensamento moderado, como para as demais correntes liberais, um direito insuscetível de ser questionado. O facto de a propriedade existir e dever ser defendida é um dado adquirido, sem necessidade de declaração. A propriedade é a diferença entre a existência de um cidadão na plenitude do exercício dos seus direitos e alguém que não o pode ser. Na Carta Constitucional de 1826 a propriedade é um direito inviolável e na Constituição de 1838 é um direito garantido que pode ceder perante o bem público, precedido de indemnização." Isabel Banond acrescenta ainda em contraponto a esta sua clarividente exposição: "Para a tradição cristã, o reconhecimento do direito à propriedade privada como absoluto e intocável não existe. A propriedade é entendida como um direito comum e geral à utilização de todos os bens pelo seu direito ao uso comum e subordinado à sua destinação universal." *Ibidem*, pp. 382-383.

[2142] Sobre o regime de propriedade durante a segunda metade do séc. XVIII em Portugal, Margarida Sobral Neto apresenta-nos o seguinte panorama, definindo as suas principais vertentes: "Os principais tipos de propriedade vigentes no Antigo Regime eram a propriedade alodial, a comunitária e a enfiêutica integrada em domínios senhoriais. A propriedade alodial ou plena, a que mais se aproxima do actual regime de propriedade, teria uma diminuta expressão no território nacional. Por sua vez, a propriedade comunitária, ou de utilização colectiva, constituída por bens dos concelhos, de senhorios e das comunidades (baldios), estava em regressão devido a processos de arroteamento legais e a ocupações abusivas praticadas por elites concelhias e casas senhoriais. A propriedade comunitária continuava a ter particular expressão apenas nas zonas de montanha, áreas onde o regime senhorial não tinha penetrado e não chegavam as ambições dos poderosos do tempo. Por sua vez, no Alentejo existiam vastas áreas incultas integradas em grandes domínios, parcialmente explorados através de modalidades precárias de exploração, como era o arrendamento e a parceria. A propriedade com mais expressão em Portugal era a inserida nos domínios senhoriais de casas nobres e eclesiásticas, que dominavam em grande parte do território nacional, com particular incidência nas

sobre a questão da propriedade, tornar-se-iam igualmente ponto fundamental para a presente questão. Em especial o Decreto sobre os Forais e Bens da Coroa, de 13 de agosto de 1832, refletiria a importância em que Mouzinho mantinha a questão do direito de propriedade, base sobre a qual se constrói igualmente a liberdade individual dos homens[2143].

2.8. A Revolução Mineira e a autodeterminação do povo brasileiro

> [Marquês de Pombal:] *O direito de Portugal para conservar unido a si o Brasil, é inquestionável: ele o descobriu, ele o povoou. Portugal quer, sim, conservá-lo com uma fraternal união; mas, se o não conseguir, deve fazê-lo com as armas; que é como as nações sustentam os seus direitos.* ENTRETENIMENTO MORAL E POLITICO ENTRE O MARQUEZ DE POMBAL E LORD PITT...[2144]
>
> *Era uma vez um povo que depois de ter ido à Índia e de ter definido territorialmente o vasto Brasil, do qual viveu durante séculos, se encontrava na iminência de o perder... E perdê-lo, seria perder-se?* Joel Serrão[2145]

---

zonas mais férteis." Margarida Sobral Neto, "O impacto da legislação pombalina no mundo rural", in *Congresso O Marquês de Pombal e a Sua Época | Colóquio O Século XVIII e o Marquês de Pombal: Actas*, [Oeiras-Pombal]: Câmara Municipal de Oeiras/Câmara Municipal de Pombal, 2001, p. 488. Sobral Neto interpreta a legislação pombalina com vista à alteração do regime de acesso e utilização da propriedade no nosso país como tendo sido uma fundamental base para as reformas que se viriam a consumar com a chegada do liberalismo: "[...] é minha convicção que a legislação pombalina foi uma poderosa força desestruturante do sistema jurídico e institucional que enquadrava a vida económica na medida em que alimentou um poderoso movimento de contestação anti-senhorial e um debate sobre o regime de propriedade que abalou os alicerces do Antigo Regime económico. Neste campo, os liberais criaram as condições políticas que lhes permitiram colher os frutos lançados à terra pelo pombalismo." *Ibidem*, p. 495.

[2143] Cf. José Adelino Maltez, *Tradição e Revolução: Uma Biografia do Portugal Político do Século XIX ao XXI* – vol. I: *1820-1910*, Lisboa: Tribuna da História, 2004, pp. 234-235.

[2144] *Entretenimento Moral e Politico entre o Marquez de Pombal e Lord Pitt, Relativo ao Reino-Unido de Portugal, Brasil, e Algarves*, Por A.J.B.A.L., Porto: Na Typ. De Viuva Alvarez Ribeiro & Filhos, 1822, p. 19.

[2145] J. Serrão, *Temas de Cultura Portuguesa*, *op. cit.*, vol. II: *Içar as Velas e Soltar os Ventos*, p. 29.

A narrativa da luta dos oprimidos pela liberdade é um dos temas mais fascinantes da história escrita. Por isso se transformou em mito. Todavia, mais do que mito, trata-se de uma profecia. Neste sentido, objecto de fé: acreditar que a promessa de os oprimidos verem a justiça implantada na Terra será um dia cumprida. JOSÉ MATTOSO[2146]

O processo de autodeterminação dos povos, o qual ganhou especial elã durante a designada *era das revoluções* que caracterizou o Ocidente no dealbar da Época Contemporânea, tem sido interpretado enquanto uma via de afirmação para os direitos humanos[2147]. O povo que se autodetermina, ou seja, que se congrega em nação pelo direito que tem em fazê-lo, resulta de uma sinergia de vontades individuais emancipadas face a um poder soberano, que, em conjunto, se tornam elas próprias capazes de gerar um renovado poder político soberano, garante do nascimento de uma nova forma de governo[2148].

A questão da Independência do Brasil constituiu uma significativa parte das preocupações daqueles que protagonizaram os trabalhos parlamentares dos primeiros anos do período constitucional em Portugal[2149]. Se, por um lado, se tratava diretamente a passagem de um Portugal de Antigo Regime, para o modelo garante da liberdade que o constitucionalismo vinha a confirmar, por outro esta transição trazia em simultâneo a preocupação com aquele território ultramarino que fora afinal lugar central do reino durante as invasões francesas e que, na verdade, constituía um povo capaz de se afirmar independente.

[2146] J. Mattoso, *A Dignidade: Konis Santana e a Resistência Timorense*, 2.ª ed., Lisboa: Temas e Debates, 2012, p. 14.

[2147] Cf. A. Deroche, E. Gasparini, M. Mathieu (dir.), *Droits de l'Homme et Colonies: De la Mission de Civilisation au Droit à l'Autodétermination*, Aix-em-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2017; J. Fisch, *The Right of Self-Determination of Peoples: The Domestication of an Illusion*, Transl. Anita Mage, New York: CUP, 2015; J. A. O. Chalbaud, *El Derecho de Autodeterminación de los Pueblos: Un Estudio Interdisciplinar de Derechos Humanos*, Pref. Guy Héraud, Bilbao: Universidad de Deusto, 1980. Para uma antologia essencial sobre a questão da autodeterminação dos povos, em especial durante a primeira metade do séc. XX, veja-se M. R. Ishay (ed.), "The right to self-determination and the imperial age", *The Human Rights Reader...*, *op. cit.*, pp. 283 ss.

[2148] Cf. J. A. A. Lopes, *Entre Solidão e Intervencionismo: Direito de Autodeterminação dos Povos e Reacções de Estados Terceiros*, Coimbra: Coimbra Editora, 2003.

[2149] Cf. Z. O. Castro, *Portugal e o Brasil: Debates Parlamentares (1821-1836)*, Lisboa: Assembleia da República, 2002.

As Cortes decorreram no sentido da unificação do Reino, sob a voz de uma constituição una, que garantisse no seu texto formular a expressão de um Reino Unido. Esta união constitucional garantiria liberdades e direitos iguais para todos, aquém e além-Atlântico. Naturalmente, as estruturas do poder teriam a sua sede em território europeu, os representantes brasileiros não seriam a maioria, e com a valia de que esta união permitiria a manutenção do vasto território brasílico. Contudo, em Cortes, os deputados luso-brasileiros mantiveram acalentada a diretriz de que aquele povo poderia almejar a sua própria liberdade, como se viria a confirmar.

Muito antes da Independência do Brasil, já algumas elites letradas daquele território sul-americano bebiam influências iluministas[2150] e refletiam as tendências revolucionárias que iriam marcar o final do séc. XVIII a Ocidente, que, a acrescentar à conjuntura desfavorável que marcava política e economicamente o Brasil de então, em especial a partir de 1760[2151], apurou o *cocktail* decisivo para a viragem histórica da Independência. Assim nos ilustra Kenneth Maxwell: "Foi especialmente importante o facto de o contexto internacional se ter transformado com a revolta vitoriosa das colónias britânicas da América do Norte – um acontecimento que teve efeito profundo em muitos brasileiros que pensavam."[2152]

[2150] CF. Kenneth Maxwell, "Iluminismo e Despotismo", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História da Expansão...*, *op. cit.*, vol. XIII, pp. 335-342.

[2151] Recorda-nos Kenneth Maxwell a presente conjuntura: "O rápido esgotamento do ouro fluvial, verificado nesse período, não só influenciou negativamente os encaixes da tesouraria real como perturbou também seriamente o comércio anglo-português, fazendo desaparecer os meios de pagamento da maior parte dos produtos manufacturados que Portugal importava da Grã-Bretanha. As relações comerciais entre os dois países passaram a ser de maior reciprocidade. O crescimento das reexportações de algodão em rama e a continuação do alto nível das exportações de vinho do Porto e de tabaco serviam para criar em Portugal uma situação favorável à política de um desenvolvimento industrial substitutivo. Muitas novas empresas manufactureiras se instalaram com forte apoio da administração pombalina e da *Junta do Comércio*. As que mais beneficiaram foram as dos grupos comerciais privilegiados que Pombal quisera estimular na década de 1750. Embora a nova situação económica não tivesse produzido tensões graves imediatas, a morte de D. José I (1777) e o apeamento de Pombal do poder trouxeram ao primeiro plano as tendências protecionistas e neomercantilistas implícitas no desenvolvimento de um sector manufactureiro em Portugal. Em resultado disso, a política colonial tornou-se cada vez mais rígida e, em 1785, foram promulgados decretos que ordenavam o encerramento de todas as empresas manufactureiras têxteis do Brasil." *Ibidem*, pp. 341-342.

[2152] *Ibidem*, p. 342.

A famosa Inconfidência Mineira constitui-se como um dos acontecimentos determinantes que fazem parte da história da independência do Brasil[2153]. Encontra-se ligada ao grupo dos Conjurados, influenciados pela recente revolução americana e pelos ideais que chegavam do outro lado do Atlântico, nomeadamente de França, que nesse mesmo ano de 1789 assistiria também ao início da Revolução Francesa e a um dos seus mais altos momentos simbólicos com a Tomada da Bastilha[2154]. A Revolta Mineira reflete o condicionalismo histórico que se vivia a Ocidente no final do séc. XVIII, em grande medida assente nos ideais iluministas, de sentido racionalizante e liberalizante, mas também se distingue pelo seu pendor fortemente igualitário[2155], facto decorrente de uma vasta população de grande diversidade étnica[2156]. A Revolta Mineira, apesar da sua fundamentação ligada ao pensamento das elites, encontra o seu sentido também no modo jacobino da revolução:

> "Não eram os patriotas norte-americanos que serviam de exemplo a João de Deus e aos seus companheiros. Eram os *sans culottes*. A 12 de Agosto de 1798, apareceram por toda a cidade manifestos manuscritos. Dirigidos ao 'povo republicano da Baía' em nome do 'supremo tribunal da democracia baiana', apelavam ao extermínio do 'detestável jugo metropolitano de Portugal'. Os membros do clero que pregavam contra a liberdade popular eram ameaçados. 'Todos os cidadãos e, em especial, os mulatos e negros' eram informados de que 'todos são iguais, não haverá diferenças, haverá liberdade, igualdade e fraternidade.' Quanto à escravidão, o documento era inequívoco: 'todos os es-

---

[2153] Cf. *Ibidem*, pp. 343 e 355; José António Gonçalves de Melo, "Brasil", *DHP*, vol. I, p. 380. Veja-se também de K. R. Maxwell, *A Devassa da Devassa: A Inconfidência Mineira – Brasil-Portugal (1750-1808)*, Trad. João Maia, 3.ª ed., [Rio de Janeiro]: Paz e Terra, 1985. Para uma renovada perspetiva crítica sobre o tema, tenha-se em contra o estudo de J. P. Furtado, *O Manto de Penélope: História, Mito e Memória da Inconfidência Mineira de 1788-9*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

[2154] Na verdade, a Tomada da Bastilha, durante a Revolução Francesa, revestiu-se mais de um valor simbólico do que de determinante importância para o curso da revolução: "A grandeza do símbolo contrasta com a relativa insignificância do evento. A Bastilha havia sido edificada nos finais do século XIV, e era utilizada desde Richelieu como prisão política para os inimigos da monarquia. O ataque a 14 de Julho, destinado essencialmente a assaltar os seus arsenais de pólvora e armas, encontrou-a com apenas sete prisioneiros." V. Soromenho-Marques, *Direitos Humanos...*, *op. cit.*, p. 54-55.

[2155] J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História da Expansão...*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 361.

[2156] *Ibidem*, pp. 215 ss.

cravos negros e castanhos serão libertados para que não exista escravidão de tipo nenhum'. O governo seria 'democrático, livre e independente'. 'A época feliz da nossa liberdade está prestes a chegar: será o tempo em que serão irmãos, o tempo em que todos serão iguais'."[2157]

Apesar do insucesso, a sua importância para o futuro do Brasil tornou-se manifesta[2158]. Retumbante haveria de ser também a revolução republicana de Pernambuco, de 1817, de sentido nacional fortemente assente[2159]. Fundamental, no entanto, também o gatilho ativado no ano de 1808, "verdadeira linha divisória, tanto na história de Portugal como na do Brasil"[2160], aquando da chegada da Corte portuguesa ao Rio de Janeiro, onde se sediou a partir de então o poder monárquico nacional[2161]. O êxito da Revolução de 1820 na metrópole haveria também de espo-

---

[2157] *Ibidem*, pp. 362-363.

[2158] Apoiamo-nos em Kenneth Maxwell: "A conjura de Minas foi uma formidável conspiração que tinha o apoio de alguns homens mais ricos e influentes da capitania, contava com importante apoio das forças regulares estacionadas na região e dispunha de justificação jurídica, constitucional e ideológica, proporcionada por uma brilhante geração de pensadores e poetas mineiros. Ameaçava desferir um golpe destruidor na dominação de Lisboa sobre o Brasil. Mesmo tendo falhado, como realmente falhou, a Inconfidência Mineira teve efeitos permanentes na futura evolução do Brasil." Kenneth Maxwell, "Iluminismo e Despotismo", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História da Expansão...*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 343. Acrescenta e reforça ainda o insigne historiador: "Os conspiradores vacilaram na sua determinação e não alcançaram os seus objectivos; mas tiveram ideias novas. O *status quo ante* nunca mais poderia ser restabelecido. O novo clima mental não era coisa que se pudesse definir concretamente, mas parecia evidente para todos e, em especial, para os agentes do governo metropolitano no Brasil. Por muito materiais que tivessem sido os seus móbiles, os homens de Minas tinham pensado que podiam ser livres, independentes e republicanos; e, devido a isso, as relações e os consentimentos do passado haviam perdido qualquer sentido." *Ibidem*, pp. 358-359.

[2159] Cf. José António Gonçalves de Melo, "Brasil", *DHP*, vol. I, pp. 380-381.

[2160] Kenneth Maxwell, "Iluminismo e Despotismo", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História da Expansão...*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 383.

[2161] Fornecemos a sumária caracterização do período por José Gonçalves de Melo: "Para o Brasil esse acontecimento teve enorme importância, a começar na providência inicial da abertura dos portos ao comércio de todas as nações amigas. Ao mesmo tempo, o estabelecimento da administração pública no Rio de Janeiro, decretos liberalizadores da condição colonial do Brasil. que, em 1815, foi elevado a reino – e realizações de influência imediata, tanto política, como social e económica, permitiram avanços rápidos no desenvolvimento deste país: foram criados tribunais e repartições, inclusive o Banco do Brasil; foi revogado o alvará de 195 que proibia a existência de fábricas e indústrias; foram

letar a difusão dos novos princípios da liberdade no Brasil, em especial através da reimpressão, no Rio de Janeiro, dos mais diversos folhetos políticos onde se explicava a importância daqueles novos ideais[2162], e em que teve também especial função a imprensa periódica[2163]. A 7 de setembro de 1822, "nas margens do Ipiranga, em São Paulo, D. Pedro decide-se: 'É tempo! Independência ou Morte. Estamos separados de Portugal!' A independência do Brasil viria a ser reconhecida por Portugal em 1825."[2164]

---

fundados cursos de Medicina, de Comércio, de Belas-Artes, a Impressão Régia, a Biblioteca Pública, o Jardim Botânico. Nos primeiros prelos foram então impressos jornais e livros, depois de terem estado por tantos anos proibidos e perseguidos: em 1808 surgiu a *Gazeta do Rio de Janeiro*. D. João fez ainda declarar guerra à França e invadir e ocupar a Guiana Francesa (1809) e, em 1817, fez incorporar a Banda Oriental do Brasil, com o nome de Província Cisplatina. Do ponto de vista das relações internacionais, devem-se mencionar os privilégios que concedeu às mercadorias inglesas, favorecidas em detrimento da própria indústria portuguesa metropolitana." José António Gonçalves de Melo, "Brasil", *DHP*, vol. I, p. 381. Veja-se também, para mais alargado enquadramento, J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VII, pp. 145-192.

[2162] Kenneth Maxwell advertiu, no entanto, para a composição simplista em que estes folhetos surgiam elaborados: "Vários folhetos políticos publicados em Lisboa foram reimpressos no Rio de Janeiro em 1821, mas quer nas novas edições quer nas reimpressões a pobreza teórica é flagrante. Umas *Reflexões filosóficas sobre a liberdade e a igualdade* ocupavam apenas quatro páginas, muito embora o seu autor anónimo pretendesse explicar o verdadeiro sentido daqueles dois termos. Também não excede as duas páginas o folheto reimpresso no Rio de Janeiro, intitulado *Constituição explicada*, destinado a elucidar os futuros eleitores." Kenneth Maxwell, "Iluminismo e Despotismo", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História da Expansão...*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 400. O fundo *Projeto Reencontro* (PT/TT/PREE), patente na Torre do Tombo, que constitui a reprodução em microfilme de documentação patente no Arquivo Nacional do Rio de Janeiro e na Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, reúne alguns documentos fundamentais desta época, incluindo também a reprodução deste referido documento a que também já aludimos anteriormente: *Constituição Explicada*, Reimpresso na Impressão Régia, no Rio de Janeiro, 1821. ANTT, PREE, 2, microfilme n.º 135 1820/1822, 12.

[2163] Cf. L. M. P. Neves, *Corcundas e Constitucionais: A Cultura Política da Independência – 1820-1822*, Rio de Janeiro: Revan, 2003.

[2164] José António Gonçalves de Melo, "Brasil", *DHP*, vol. I, p. 382. Veja-se também Maria Manuel Lucas, "Do 'Brasil-colónia' à nação Brasil", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, pp. 290-292. De recordar que durante estes anos também diversas colónias sul-americanas conquistaram a independência, como foram a Argentina, o Chile, a Venezuela, a Colômbia, o Panamá, o Peru, o México, integrando também a Confederação Centro-Americana (Nicarágua, Costa Rica, Honduras, Guatemala, El Salvador). Cf. J. Ameal, "Emancipam-se as possessões ibéricas na América do Sul", *História da Europa*, *op. cit.*, vol. IV, pp. 140-142.

Neste quadro revolucionário de independência, em que é também hasteada a bandeira dos direitos do homem, encontrou especial lugar uma figura luso-brasileira que, aos poucos, vai reavendo em escritos recentes a sua merecida importância. Trata-se de José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838), "o patriarca da independência brasileira"[2165]. À época Andrada e Silva era o ministro de D. Pedro, tendo estado ligado à redação de um importante documento, o *Manifesto às Nações Amigas*, considerado o texto de proclamação da independência brasileira. Ao anunciar, a 6 de agosto de 1822, as palavras redigidas pelo seu ministro, D. Pedro afirmava a legitimidade que tem um povo para se sobrelevar e afirmar enquanto nação independente, dando conta da "vontade geral do Brazil, que proclama á face do Universo a sua Independencia politica"[2166]. Num texto solene, mas não menos emotivo e cáustico perante a dominação portuguesa de que se libertava então o reino do Brasil, recobravam-se também os direitos espoliados dos brasileiros, durante tanto tempo sob o jugo da metrópole:

> "Sempre quizeram os Europeus conservar este rico Paiz na mais dura e triste dependencia da Metropole; porque julgavam ser-lhes necessario estancar, ou pelo menos empobrecer a fonte perenne de suas riquezas. [...] Si finalmente o Brazileiro, a quem a provida Natureza deu talentos não vulgares, anhelava instruir-se nas Sciencias e nas Artes para melhor conhecer os seus direitos, ou saber aproveitar as preciosidades naturaes com que a Providencia dotara o seu paiz, mister lhe era il-as mendigar a Portugal, que pouco as possuia, e de onde muitas vezes lhe não era permittido regressar."[2167]

Após três séculos de opressão, e após ter sido o centro do Reino durante alguns anos, o Brasil escravizado finalmente se libertaria do seu antigo jugo, com a garantia

---

[2165] Kenneth Maxwell, "Iluminismo e Despotismo", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História da Expansão...*, *op. cit.*, vol. XIII, p. 344; J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VII, p. 380. A Obra de José Bonifácio de Andrada e Silva tem vindo a ser revisitada e devidamente recuperada. Veja-se, nomeadamente, a reedição de tratado versando tema ecológico, *Memória sobre a Necessidade e Utilidades do Plantio de Novos Bosques em Portugal*, considerado pioneiro no quadro da cultura portuguesa, em *OPCP*, vol. 6: *Primeiros Escritos de Geografia e Ecologia* (coord. Alexandra Pelúcia *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2018, pp. 465 ss.

[2166] *Decretos, Cartas e Alvarás de 1822*, parte II, 6 de agosto de 1822, p. 132. Consultado em https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao.

[2167] *Ibidem*, pp. 132-133.

dos direitos dos seus povos, mas não sem antes experimentar o sabor amargo das Cortes de Lisboa:

> "Quando em Portugal se levantou o grito da Regeneração Politica da Monarchia, confiados os Povos do Brazil na inviolabilidade dos seus direitos, e incapazes de julgar aquelles seus irmãos differentes em sentimentos e generosidade, abandonaram a estes ingratos a defeza de seus mais sagrados interesses, e o cuidado da sua completa reconstituição; e na melhor fé do mundo adormeceram tranquilos á borda do mais terrivel precipicio. Confiando tudo da sabedoria e justiça do Congresso Lisbonense, esperava o Brazil receber delle tudo o que lhe pertencia por direito. Quão longe estava então de presumir que este mesmo Congresso fosse capaz de tão vilmente atraiçoar suas esperanças e interesses; interesses que estão estreitamente enlaçados com os geraes da Nação! [...]
>
> Emquanto Meu Augusto Pai não abandonou, arrastado por occultas e perfidas manobras, as praias do Janeiro para ir desgraçadamente habitar de novo as do velho Tejo, affectava o Congresso de Lisboa sentimentos de fraternal igualdade para com o Brazil, e principios luminosos de reciproca justiça; declarando formalmente no art. 21 das Bases da Constituição, que a Lei fundamental, que se ia organisar e promulgar, só teria applicação a este reino, si os Deputados delle, depois de reunidos, declarassem ser esta a vontade dos Povos que representavam: Mas qual foi o espanto desses mesmos Povos, quando viram, em contradicção áquelle artigo, e com desprezo de seus inalienaveis direitos, uma fracção do Congresso geral decidir dos seus mais caros interesses! Quando viram legislar o partido dominante daquelle Congresso incompleto e imperfeito, sobre objectos de transcendente importancia, e privativa competencia do Brazil, sem a audiencia sequer de dous terços dos seus Representantes!"[2168]

Terminava D. Pedro este importante manifesto apelando às *nações amigas* a continuidade das relações diplomáticas e políticas mantidas até então, e sublinhando o respeito com que o Brasil mantinha por todos os povos, e que por tal se esperava que a partir de então se fomentasse também o mesmo respeito pelo Brasil livre:

[2168] *Ibidem*, pp. 134-135.

"A Minha firme Resolução, e a dos Povos que Governo, estão legitimamente promulgadas. Espero pois que os homens sabios e imparciaes de todo o Mundo, e que os Governos e Nações Amigas do Brazil hajam de fazer justiça a tão justos e nobres sentimentos. Eu os Convido a continuarem com o Reino do Brazil as mesmas relações de mutuo interesse e amisade. [...] E como o Brazil sabe respeitar os direitos dos outros Povos e Governos Legitimos, espera igualmente por justa retribuição, que seus inalienaveis direitos sejam tambem por elles respeitados e reconhecidos, para se não ver, em caso contrario, na dura necessidade de obrar contra os desejos do seu generoso coração."[2169]

O discurso legitimador da autodeterminação brasileira, saído da pena de uma das mais importantes figuras da época, faz largo uso da linguagem dos direitos dos povos, e de exaltação da liberdade, em voga em ambos os lados do Atlântico. No entanto, apesar dos ideais que se entoavam nos discursos, estes nem sempre se plasmavam nas práticas. Entre outras questões, a pecha da escravatura, em que assentara desde sempre a sociedade colonial brasileira, haveria de continuar a ser, ainda durante longo curso, um escolho, que o próprio José Bonifácio de Andrada e Silva se empenharia também em dirimir.

2.9. Setembrismo: reencarnação da utopia?

A constituição de 1838 era um campo neutro, onde todos se podiam encontrar pacificamente e procurar, sem sair da legalidade, o predomínio das respectivas opiniões. ALEXANDRE HERCULANO[2170]

Segundo Rui Ramos, o conturbado período político-económico que vai de 1834, marcando o fim da guerra civil em Portugal, a 1851, início da designada Regeneração, é também o período em que o país assiste à "mais radical das suas revoluções políticas", ponto de viragem fundamental, que "criou a estrutura institucional

[2169] *Ibidem*, pp. 141-142.

[2170] A. Herculano, *Opúsculos*, vol. I (6 vols.), Org., Introd. e Notas de Jorge Custódio e José Manuel Garcia, s.l.: Editorial Presença, 1982, p. 42. Excerto patente na "Introdução" de Herculano, datada de 1867, ao opúsculo *A Voz do Profeta* (1836-1837).

básica e a linguagem e os conceitos da Época Contemporânea em Portugal."[2171] Logo designada pela ala liberal como a *Revolução de Setembro*, o levantamento que eclodiu em Lisboa no dia 9 de setembro de 1836, marcado pela chegada do navio Napier, proveniente do Norte do país e transportando representantes políticos daquela região para a capital do Reino, revestiu-se de características que permitiram considerar este momento histórico como diferenciado: apesar de ainda falto de consciência de classe, o povo surge como elemento chave, em conjunto com forças militares amplamente engajadas, que com a influência dos clubes e com o floresci-

---

[2171] Rui Ramos, "A Revolução Liberal (1834-1851)", *História de Portugal*, *op. cit.*, p. 491. Maria de Fátima Bonifácio sublinha a origem ideológica deste período de revolucionárias convulsões na política nacional: "O revolucionarismo endémico que assolou Portugal de 1834 a 1851 era, para começar, uma consequência da Revolução Francesa de 1789. Entre os seus legados, o mais importante e duradoiro foi sem dúvida a crença na eficácia da violência política para resolver todas as injustiças, todos os defeitos e todos os malefícios de que enfermava a ordem social existente." M. F. Bonifácio, *Um Homem Singular: Biografia Política de Rodrigo da Fonseca Magalhães (1787-1858)*, Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2013, p. 27. Apesar das manifestas dificuldades que presidiram a este período, A. H. de Oliveira Marques ressalvou também, no entanto, as fundamentais reformas que se introduziram nas diversas áreas da sociedade da época e que acabaram por alicerçar a contemporaneidade nacional: "Como correctivo e este panorama negro havia, sem dúvida, a modernização do País. Ao longo de décadas, sucessivas situações e sucessivos governos liberais legislaram intensamente, produzindo um *corpus* impressionante de leis, decretos, portarias e regulamentos revolucionários ou de vanguarda que, acompanhando, a evolução da Europa, criaram um Portugal 'sustentado' e moderno, em muitos casos o Portugal de ainda hoje. Cumprida efectivamente em alguns casos, demorada na sua execução em outros, sofismada ou nunca efectivada noutros ainda, essa legislação constituiu o grande legado ou constitucionalismo monárquico, o alicerce de base para um País diferente, mais desenvolvido, mais justo e mais humano." A. H. de Oliveira Marques, "A conjuntura", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 592. Nuno Monteiro e Rui Ramos apontaram precisamente o conturbado período entre 1832 e 1834, e decorrente, como um dos momentos em que o espírito de 1789 mais se manifestou entre nós: "A oposição entre os simpatizantes portugueses dos ideais de 1789 (?!) e os seus adversários absolutos atingiria o seu ponto culminante na Guerra Civil de 1832-34. Talvez como nenhum outro momento, a Revolução Francesa constituiu o modelo confessado quando se tratou de promulgar as leis que simbolicamente consagravam a rotura total com a ordem institucional do Antigo Regime, as leis que aboliam os dízimos eclesiásticos, os direitos senhoriais, etc., as leis nas quais se acreditava como forma de conseguir apoios firmes para o campo liberal. Assim, foi ainda em França que se pensou quando se procurou lançar o fundamento de uma nova ordem e, acreditava-se, as bases para a desejada 'regeneração' de Portugal que acompanharia o triunfo da Revolução Liberal." N. Monteiro, R. Ramos, "A Revolução Francesa em Portugal", *O Estudo da História: Boletim*, n.º 10-11 (II série): *A Revolução Francesa e os Direitos do Homem*, Lisboa: Associação dos Professores de História, 1989-90, p. 18.

mento da opinião pública, haveriam de tornar possível a viragem fundamental para uma progressiva consciencialização e afirmação política[2172].

O quadro anterior era de grande consternação perante o rumo tomado após a restauração do liberalismo e da Carta por D. Pedro, na sequência da demissão do absolutismo. O liberalismo então instituído haveria de fazer notar que, dentro da ala liberal, diversos e opostos matizes se manifestavam[2173], os quais afinal

---

[2172] Cf. M. F. Bonifácio, *A Monarquia Constitucional...*, *op. cit.*, pp. 33-41; *idem*, "A revolução de 9 de Setembro de 1836: a lógica dos acontecimentos", *Análise Social*, vol. XVIII, 71, 1982-2.º, pp. 331-370; Victor de Sá, *A Revolução de Setembro de 1836*, 3.ª ed., Lisboa: Livros Horizonte, 1978. Maria de Fátima Bonifácio sublinha a desilusão popular perante a Carta e a demanda por mais direitos por via de uma nova constituição: "O regime da Carta era talhado para a classe média num país que quase a não tinha, e a qual contava açambarcar o Estado para através dele se fazer. Isto deixava demasiada gente de fora, sobretudo nos meios urbanos, com destaque para a capital. Durante a guerra civil, 150 a 200 mil homens tinham sido recrutados para os batalhões provisórios e de voluntários. Como a guerra era política, toda esta gente fez a sua aprendizagem política durante a guerra. A excepcional politização da plebe urbana, e muito principalmente lisboeta, não custa assim a compreender. Dezenas de milhares foram desmobilizados com o retorno à paz. Segundo o testemunho de várias fontes, foram aos milhares os que afluíram à capital, em demanda de um emprego, de um subsídio ou de uma pensão, engrossando a massa dos desempregados que já por cá faziam fila às portas das secretarias. Tinham arriscado a vida pela Carta. E o que tinha agora a Carta para lhes dar? Não dava empregos, ou não dava em número suficiente. E também não lhes dava direito a votarem e a serem eleitos: não dava direitos políticos a quem não dispusesse 'de renda líquida anual de cem mil réis, por bens de raiz, indústria, comércio ou emprego'. Tinham lutado então por quê?" M. F. Bonifácio, *Um Homem Singular...*, *op. cit.*, pp. 46-47.

[2173] Poderá dizer-se que a amplitude do liberalismo unificava, na verdade, os opositores do absolutismo. O seu ponto comum era o inimigo miguelista. Uma vez derrotado este, as diversas expressões do liberalismo protagonizaram, como as designou Marques Gomes em 1894, as *Luctas Caseiras*, que atestam a pluralidade de visões sob o grande chapéu do liberalismo nacional. Cf. Marques Gomes, *Luctas Caseiras*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1894. Sobre a heterogeneidade liberal, aponta-nos Rui Ramos, com atenção ao panorama coevo: "As concepções dos liberais tinham origens várias: a tradição do humanismo cívico dos séculos XVI e XVII, a economia política do fim do século XVIII, a ciência da administração pública do princípio do século XIX, e a história das revoluções inglesa (1688) e francesa (1789). Talvez o que mais unisse os liberais fosse a tradição política do 'patriotismo cívico', que poderíamos definir como 'republicana', não no sentido de tornar electiva a chefia do Estado, mas no sentido de fundar uma comunidade soberana de cidadãos patriotas e pessoalmente 'independentes', apenas sujeitos à lei e participando livremente nos debates públicos e na direcção do Estado através das instituições representativas. Mas se todos os liberais cultivavam o ideal da cidadania e aceitavam a monarquia constitucional, isso não os impedia de conceber o regime de maneiras incompatíveis. [...] Assim, os liberais portugueses distinguiram-se entre si como 'setembristas', 'cartistas', ordeiros, cabralistas ou progressistas. O liberalismo foi, desta

protagonizariam a instabilidade política que agitou o território nacional até ao início da segunda metade de Oitocentos[2174].

A Revolução de 1836 pretendia, assim, fazer face às injustiças e desigualdades que se tinham gerado a partir da reinstalação do poder liberal e à ação dos denominados "devoristas"[2175]. Desejava-se também reafirmar os princípios que a partir de 1820 haviam integrado a linguagem corrente da Nação, mas que pouco tempo haviam durado, logo assaltados pelo regresso do absolutismo, ao mesmo tempo que de certa maneira se alinhava também com a nova corrente revolucionária que inaugurara a década de 30 na Europa, como nos assinala A. H. de Oliveira Marques: "Fazer a revolução no Portugal de 1836 era repetir o evento francês de 1830 e, de certo modo, o belga do mesmo ano, reafirmando a vontade 'popular' e vingando enfim os Vintistas de 1823."[2176]

---

forma, sempre plural e contingente." R. Ramos, "A Revolução Liberal (1834-1851)", *História de Portugal*, *op. cit.*, pp. 491-492.

[2174] Desde logo, entre 1832 até 1836 a instabilidade governativa foi manifesta, como expõe A. H. de Oliveira Marques: "As dificuldades dos começos do liberalismo institucionalizado sentiram-se, para começar, na instabilidade governamental, a maior de todo o constitucionalismo monárquico português: de Novembro-Dezembro de 1832 a Setembro de 1836 sucederam-se sete ministérios, numa média teórica de um por seis meses, mas sem esquecer que o primeiro se aguentou, embora com constantes alterações, quase dois anos e ainda durante um período difícil de guerra civil." A. H. de Oliveira Marques, "A conjuntura", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 592. Rui Ramos indica-nos, por sua vez, a instabilidade que se prolongou para lá do final da guerra civil e até à Regeneração: "O fim da guerra civil em 1834 não trouxe a paz. Entre 1834 e 1851 houve pelo menos cinco golpes de Estado com sucesso e duas guerras civis (1837 e 1846-1847)." R. Ramos, "A Revolução Liberal (1834-1851)", *História de Portugal*, *op. cit.*, p. 491.

[2175] Sobre o governo dos devoristas, veja-se, em particular, V. P. Valente, *A Revolução Liberal (1834-1836): Os Devoristas*, 2.ª ed., Lisboa: Alêtheya Editores, 2007.

[2176] A. H. de Oliveira Marques, "A conjuntura", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 595. O movimento revolucionário de 30 alargara-se não apenas a França e à Bélgica, mas ocorrera também na Inglaterra e na Holanda: "A viragem política internacional reflecte-se no evoluir dos acontecimentos que na década de 30 do século XIX conduzem à recuperação das forças liberais em Portugal. A revolução liberal de 1830 em França, a substituição de Wellington por Grey e Palmerston, e a consequente tomada do poder pelos *whigs*, na Inglaterra, a independência da Bélgica e a sua separação da Holanda são factos marcantes na conjuntura europeia." Maria Manuela Tavares Ribeiro, "A nova ordem liberal (1834-1851): reformas, dificuldades e sobressaltos político-militares", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 201. Maria de Fátima Bonifácio atesta-nos o entusiasmo dos setembristas pela revolução de 1830, à

Os protagonistas de Setembro apontavam o dedo aos liberais que tomaram a dianteira após a derrota miguelista[2177], denunciando, por exemplo, e sobre o que mais nos interessa, que os direitos individuais dos portugueses tinham sido obnubilados por aqueles que deveriam ser os seus principais defensores. Uma das principais denúncias surgia precisamente em torno da ampla redistribuição de propriedade, decorrente da lei de extinção das ordens religiosas e alienação do seu património, dada em 1834 pela mão de Joaquim António de Aguiar, e da lei de alienação dos bens nacionais, do mesmo ano, por José da Silva Carvalho. Haviam sido principais beneficiários desta conjuntura os *Grandes* do reino, consumando-se com este processo a transferência de património e riqueza entre os mais altos dignitários e proprietários, o que rapidamente gerou a contestação nos restantes níveis da sociedade – dirá Garrett mais tarde: "Por isso brigámos muito, afinal vencemos nós, e mandámos os barões a expulsá-los da terra. No que fizemos uma sandice como nunca se fez outra. O barão mordeu no frade, devorou-o... e escouceou-nos a nós depois."[2178]

---

qual muitos deles assistiram de modo privilegiado: "Saldanha e os seus homens estabeleceram-se em França, nas proximidades de Paris, onde vieram a assistir à Revolução de Julho de 1830, que em três dias de barricadas derrubou Carlos X (Bourbon), sentou no trono Luís-Filipe d'Orleans – o 'rei-cidadão' – e procedeu a uma reforma substancial da carta Constitucional de 1814, pela qual até então se regera a conservadoríssima Restauração francesa (1814-30). Estes acontecimentos, naturalmente, encheram os emigrados portugueses de fervor revolucionário, fortalecendo a sua fé democrática e predispondo-os para também eles lutarem pela reforma da Carta portuguesa, considerada agora demasiado conservadora e monárquica." M. F. Bonifácio, *Um Homem Singular...*, *op. cit.*, p. 30.

[2177] Dois dos principais vultos do pós-miguelismo foram Saldanha e Palmela, que Oliveira Martins haveria mais tarde a apelidar, no seu *Portugal Contemporâneo*, de "ditadores do liberalismo". J. P. O. Martins, *Portugal Contemporâneo*, Silveira: Book Builders, 2018, p. 121. Oliveira Martins refere-se a estas duas figuras como os dois principais construtores do panorama governativo após a queda de D. Miguel, com uma ação político-governativa em linha com uma postura abertamente liberalizante, mas ao mesmo tempo não descurando um ancoramento na tradição e preterindo também o ideário rousseauniano dos direitos do homem: "Essa nova ideia de um sistema de ponderação de instituições enraizadas na tradição; essa ideia que era a generalização da História de Inglaterra a toda a Europa; esse programa que dava uma nova forma ao liberalismo; condenando os jacobinos e o seu racionalismo clássico, Robespierre e o seu *terror*, a *Convenção* e a sua ditadura, Rousseau e os direitos do homem abstracto: essa nova teoria obtinha a noção de uma liberdade individual positiva da filosofia prática da Inglaterra; a do equilíbrio das instituições, das doutrinas de Montesquieu; a da tradição histórica, do romantismo que então lavrara por toda a Europa." *Ibidem*.

[2178] Almeida Garrett, *Viagens na Minha Terra*. Não queremos deixar, no entanto, de fazer notar as considerações de Irene Vaquinhas e Rui Cascão sobre esta apreciação caricatural feita durante o

Neste sentido, desde os primeiros momentos da revolta setembrista, brandiu-se com a Constituição de 1822, aclamada pelas ruas de Lisboa, e logo colocada em vigor por assinatura de D. Maria II, até à promulgação de novo documento constitucional. A estrela-guia para uma renovada fase constitucional afigurava-se ser o articulado histórico vintista. No entanto, nos fluxos e refluxos experimentados no calor da revolução entre liberais "radicais" e liberais "moderados", perdia-se a perspetiva de uma constituição tão democrática quanto a primeira[2179].

A nova constituição de 1838 saldou-se num compromisso com os princípios de 1822, ao mesmo tempo marcados pela experiência cartista, na justa medida em que ao ideário democrático vintista, que por muitos foi visto como quase republi-

---

séc. XIX à figura do burguês, e sobre as lacunas a que ainda está votado o estudo deste importante grupo social em Portugal: "Trata-se, enfim, de imagens literárias, profundamente ideológicas e que urge confrontar com as condições materiais de existência (origem social e de vida) desses barões, tão ridiculamente descritos. Só mediante o recurso a estudos aprofundados que tenham em linha de conta a diversidade das estruturas sociais urbanas nas suas relações com o espaço regional e nacional será possível ultrapassar os lugares-comuns, ou as caricaturas, e reconstituir, em toda a sua complexidade, o mundo da burguesia." Irene Vaquinhas, Rui Cascão, "Evolução da sociedade em Portugal: A lenta e complexa afirmação de uma civilização burguesa", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 442.

[2179] Atente-se, por exemplo, neste testemunho da época: "Passos Manoel assim que chegou ao Paço de Belem, foi recebido pela Rainha, que se achava rodeada por muitos Pares do Reino, Conselheiros de Estado, Corpo Diplomatico, Principe D. Fernando, Infanta D. Isabel Maria e Imperatriz, Duquesa de Bragança. Beijando respeitosamente a mão de Sua Majestade, disse: 'Que vinha da parte dos súbditos d'ella receber as suas ordens'. Então, pela Rainha, falaram *Lord Howard de Walden, Mr. Van de Weyer*, o Conde de Villa Real, o Conde do Lavradio e o Duque de Palmela. Nem um só dos Ministros nomeados usou da palavra. Aquelles, nas suas expressões, sustentaram que a Rainha não queria que a Carta fosse derogada, mas estava disposta a consentir que a mesma se reformasse. *Lord Howard* foi mais longe, pois chegou a ameaçar com o poder da Inglaterra, afirmando que o seu Governo não toleraria em Portugal a Constituição, quase republicana, de 1822. Passos Manoel, dirigindo-se a Sua Majestade, disse: 'Que fôra nomeado Ministro para promover a reforma da Constituição de 1822 e não a Carta de 1826; que esta tinha servido para, á sombra d'ella, se desbaratar a riqueza nacional, por não haver garantias politicas contra a oligarchia reinante; que descansasse Sua Majestade, que a nova Constituição havia de satisfazer a todos; que Sua Majestade havia de ter todas as prerogativas que tinha a Rainha de Inglaterra; que haveria duas Camaras, o *veto* absoluto e o direito da dissolução.[']" *Indice Alphabetico E Remissivo Dos Trabalhos Parlamentares das Côrtes Geraes Da Nação Portuguesa: Terceira Legislatura Da Segunda Epoca Constitucional (1837-1838)*, t. IV, Publicação Autorizada pela Camara dos Senhores Deputados (Sessão de 20 de Janeiro de 1898), Colligido e Coordenado sob a Direcção de Antonio Tavares de Albuquerque, Lisboa: Imprensa Nacional, 1906, [pp. 20-21].

cano, como já notámos, haveriam de se juntar preceitos cartistas que o afastariam assim do radicalismo brandido pelo Setembrismo. Neste sentido, a Constituição de 1838 afirmou-se com diferenciados atributos régios e pelo bicameralismo (art. 36.º: "As Cortes compõem-se de duas Câmaras: Câmara de Senadores e Câmara de Deputados."[2180]), apresentando-se, assim, em contracorrente com as disposições da Constituição de 1822, que à figura do rei atribuiu apenas o veto simbólico (o que colocava o soberano, na verdade, como mero símbolo do Estado) e que instituiu apenas uma câmara, as Cortes, recusando uma câmara para dignos pares do Reino, não obstante os debates havidos, como o que nos legou o constituinte Santos Cruz:

> "Os homens são iguaes diante da lei na sociedade, como o são diante de Deos na naturesa; se pois um direito maior que outro não ha, tudo são unidades. = e só pela addição é que a Soberania póde resultar: se a Soberania é o maior de todos os direitos, cumpre que um só nella não falte, (porque então não seria Soberania, e selo-hia aquella em que esse direito entrasse) logo se ella não é uma qualidade, mas um numero, e o maior de todos os numeros = a Soberania não póde se não ser = a *somma de todos os direitos reunidos*. = ou não é nada. Mas dados todos os direitos, nenhum póde ficar; logo dada uma Soberania, nenhuma póde haver mais; = porque dous universais não ha. Srs., isto é evidente. =
>
> *Pour le peuple, et par le peuple* = foi o programma das sociedades, = por sua *vontade*, e para os *seus fins*, é que os póvos quizeram que os governassem; nem jámais quereriam unir-se em sociedade, se seus direitos não ficassem iguaes, e solidarios, ou em commum: (e o privilegio não entrou no pacto) a Soberania pois não póde ser se não *uma, e indivisível*, = porque assim é o universal = e achada esta idéa, duas representações não existem, e a questão acaba; porque eu estou persuadido, que por a idéa da Soberania inda até hoje não estar definida, é que, em cousas tão simples, se tem até hoje duvidado; porque, Srs., em duas palavras, a Soberania delegou-se a uma Camara, a Soberania são todos os direitos, todos os direitos estão pois já n'uma Camara: agora dizei-me, donde outra Camara se há de tirar? Do nada: isto toca a evidencia, = recuai agora quanto quiserdes diante desta dificuldade, vós não fareis se não repetir a obra dos doutrinários; e esta verdade eterna, e immortal, como a razão de que de-

[2180] J. Miranda, *As Constituições Portuguesas...*, *op. cit.*, p. 125.

riva, incessantemente se reproduzirá, Srs., isto é luminoso, como a luz. O povo não podia dar se não in solidum e não em fracções (dando Soberania): o povo não tinha se não = dous elementos de Soberania, que dar = a vontade e a força: = o primeiro deu = in solidum ao *Congresso*, = o segundo ao *Throno*. Nada mais tem que dar. Agora de que direitos se há de tirar uma terceira representação? Não há. = Onde estão elles? Onde ficaram, depois de todos dados? Isto é irrespondível, = e se alguem me quer contestar, eu espero nesta tribuna: Sr. Presidente, dê-lhe a palavra..."[2181]

Ainda assim, não pode deixar de ser notado que a Constituição de 1838 reafirmou a Nação Portuguesa como "a associação política de todos os Portugueses"[2182] (art. 1.º), bem como trouxe novamente para a fronte do seu articulado o título consagrado aos direitos e garantias individuais dos Portugueses (tit. III[2183]), secção que havia sido relegada pelo cartismo, em 1826, para as últimas páginas da Carta Constitucional[2184]. De resto, a Constituição de 1838 reitera o princípio da igualdade perante a Lei (art. 10.ª), o princípio da liberdade de religião (art. 11.º), de pensamento e de expressão pela imprensa (art. 13.º), a inviolabilidade do domicílio (art. 16.º), o princípio da segurança (art. 17.º), o direito de propriedade, ainda que dependente da garantia do bem público, mas assegurado pelo direito de indemnização, bem como alarga o conceito de propriedade ao âmbito intelectual, garantindo "aos inventores a propriedade de suas descobertas, e aos escritores a de

---

[2181] *Cortes Geraes, Extraordinarias e Constituintes da Nação Portugueza*, n.º 78, 28.04.1987, p. 105. Destaques no original.

[2182] J. Miranda, *As Constituições Portuguesas*..., *op. cit.*, p. 119.

[2183] *Ibidem*, pp. 121-124.

[2184] Cf. *Ibidem*, pp. 98-101. Canotilho também remete para este retomar do lugar dos direitos no início da Constituição, à semelhança da constituição vintista, se bem que colocadas as devidas reservas: "Bem ao jeito da técnica de legiferação constitucional do setembrismo, o catálogo dos direitos e garantias evita fórmulas emancipatórias, declarações morais e definições. Condensam-se os direitos liberais de natureza defensiva e consagram-se outros direitos que, em linguagem moderna, se chamariam de 'participação política' (direito de associação, direito de petição, direito de exposição, direito de requerer a responsabilidade por infracções à Constituição e às leis), e 'direitos sociais' (instrução primária gratuita, socorros públicos)." J. J. Gomes Canotilho, "As Constituições: Direitos", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 161.

seus escritos, pelo tempo e na forma que a lei determinar." (art.º 23)[2185]. Especial destaque, dentro do título concernente aos direitos e garantias dos Portugueses, deve ser dado também à inclusão de garantia de instrução primária e gratuita, de estabelecimentos de ensino das ciências, das artes e das letras, de estabelecimentos de socorros públicos, que de resto serão áreas tratadas com especial apreço pela governação coeva e cujas reformas permitiriam abrir para uma nova época de edificação da cidadania por meio da instrução e da formação cívica, tornando de igual modo o ensino público "livre a todos os cidadãos" (art. 29.º)[2186].

No entanto, apesar dos esforços setembristas, o ímpeto dos liberalismos voltaria a repor a Carta pouco tempo depois[2187], demonstrando o meio termo que se queria entre o poder absoluto dos reis e o despotismo da turba[2188], e, na verdade, fundamentais direitos e garantias individuais manter-se-iam ainda bem longe de chegar a todos, como constataremos em seguida.

[2185] J. Miranda, *As Constituições Portuguesas...*, *op. cit.*, p. 123.

[2186] *Ibidem*, p. 124.

[2187] Maria de Fátima Bonifácio assinala que, no período que vai de 1836 a 1851, "o desacordo sobre a norma constitucional esteve no centro da luta política." M. F. Bonifácio, *Um Homem Singular...*, *op. cit.*, p. 42.

[2188] Assinala-nos Maria Manuela Tavares Ribeiro da seguinte forma a busca pela estabilidade da carta no período em questão: "O liberalismo tem como objectivo supremo a valorização e o livre desenvolvimento do indivíduo – a liberdade é de natureza subjectiva, é um sentimento inato que supõe uma sociedade hierarquizada, a sociedade-pirâmide, em que subsiste a desigualdade política – facto objectivo. Os cartistas defendem estes dois princípios independentes – liberdade e desigualdade. | Mas se os cartistas combatiam o despotismo e a teoria divina do poder régio, como entendiam, ou melhor, como justificam a sua oposição à soberania popular? 'A soberania de ninguém é direito por que é um facto nascido da mesmíssima natureza dos corpos sociais; exerça-se do modo que, por experiência da ao razão, se achar mais conveniente; livremo-nos do despotismo de um indivíduo e do ainda mais despotismo da ralé' – assim sintetiza a sua teoria Herculano em 1838. E os limites à soberania do rei e à soberania popular eram impostos pela Carta Constitucional – censo eleitoral, eleições indirectas, poder moderador." Maria Manuela Tavares Ribeiro, "A nova ordem liberal (1834-1851): reformas, dificuldades e sobressaltos político-militares", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal...*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 204.

3. LIBERALISMO(S) E CIDADANIA(S): LIMITES, CONFRONTAÇÕES, INTRANSIGÊNCIAS

3.1. Igualdade civil, desigualdades políticas

> *D. Julio. Todo o Portuguez he Cidadão? Roberto. Ainda qne* (sic) *todos os Portuguezes se podem chamar Cidadãos, porque todos são iguaes diante da Lei, e todos obrigados a contribuir para o bem da Patria, segundo as suas faculdades, comtudo este honrado nome em rigor só compete áquelle, que tendo 25 annos completos, tiver algum estabelecimento, ou modo de vida, e estiver na livre fruição de seus direitos.* O CIDADÃO LUSITANO[2189]

Naquela que foi a obra coletiva mais conhecida da época das Luzes, no interior da qual se sistematizaram e sintetizaram todos os saberes da época, oferecidos para a ilustração da humanidade, M. le Chevalier de Jaucourt teve como tarefa assinar (entre dezenas e dezenas de outros[2190]) o verbete de um dos termos-chaves com que se escreve a história dos direitos do homem: "igualdade". Jaucourt definiria para a posteridade *igualdade*, sob o verbete "Égalité Naturelle, (Droit nat.)", considerando-a num primeiro nível, como "celle qui est entre tous les hommes par la constitution de leur nature seulement. Cette *égalité* est le principe & le fondement de la liberté."[2191] Fazia-se, pois, fundar essa igualdade (natural ou moral) na própria constituição da natureza humana, considerada comum a todos os homens, "qui naissent, croissent, subsistent, & meurent de la même maniere."[2192] Dessa garantia de igualdade entre todos, impunha-se a reciprocidade de tratamento, à luz do direito natural: "Puisque la nature humaine se trouve la même dans tous les hommes, il est clair que selon le droit naturel, chacun doit estimer & traiter les autres comme autant d'êtres qui lui sont naturellement égaux, c'est-à-dire qui sont hommes aussi

---

[2189] I. A. Miranda, *O Cidadão Lusitano...*, *op. cit.*, p. 8.

[2190] Jaucourt é considerado o mais prolífico autor da *Encyclopédie*, tendo contribuído com a elaboração de cerca de um quarto do total das entradas, versando os mais diversos temas. Cf. F. A. Kafker, S. L. Kafker, *The Encyclopedists as Individuals: A Biographical Dictionary of the Authors of the Encyclopédie*, Oxford: Voltaire Foundation, 1988, pp. 176-180. Obra de referência disponível para consulta *online*, em https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/kafker/.

[2191] *Encyclopédie...*, *op. cit*, t. V, p. 415.

[2192] *Ibidem*.

bien que lui."[2193] Em seguida, Jaucourt recorda que do princípio de igualdade natural entre os homens decorrem várias consequências e propõe-se elencar algumas, a saber: 1.º que todos os homens são naturalmente livres e que, de acordo com a razão, não dependem todos uns dos outros que não para sua felicidade; 2.º que independentemente da sua condição social, decorrente de desigualdades promovidas no quadro da governação política, todos deverão ser tratados como iguais, com humanidade, em especial os menos poderosos pelos que detêm mais poder, nobreza, ou riqueza; 3.º que todos deverão arrogar para todos os outros os direitos que arrogam para si mesmos; 4.º que o que é de direito comum deverá ser igualmente repartido, usufruído ou compensado de forma justa[2194]. Sublinha ainda que sobre este princípio assentam também fundamentais deveres: "Enfin pour dire plus, je fonde avec le judicieux Hooker sur le principe incontestable de l'*égalité naturelle*, tous les devoirs de charité, d'humanité, & de justice, auxquels les hommes sont obligés les uns envers les autres; & il ne seroit pas difficile de le démontrer."[2195] Para terminar, e apartando-se de uma defesa *tout court* do que apelida de "cette chimere de l'*égalité* absolue"[2196], não deixa, no entanto, de estimar aquela ideia de igualdade natural em que todos nascem, e que perdem ao entrar em sociedade, mas que pode uma vez mais ser resgatada pela lei[2197].

O princípio da igualdade surge, pois, fixado no principal veículo difusor das Luzes enquanto matriz fundamental de identificação entre toda a humanidade. Apesar de a sociedade apartar os seres humanos nas suas diversas idiossincrasias, à luz do direito natural toda a humanidade surge igual entre si, devendo respeitar-se essas mesmas diferenças e mesmo garantir-se que os mais poderosos se preocupem com quem experimenta condições de desigualdade no seio da governação política.

Entre nós, Bluteau, no seu *Vocabulário*, havia também já fornecido uma enciclopédica definição deste princípio, que não nos abstemos parcialmente de transcrever:

[2193] *Ibidem*.

[2194] Cf. *ibidem*.

[2195] *Ibidem*.

[2196] *Ibidem*.

[2197] Cf. *ibidem*.

"IGUALDADE. Exacta semelhança na quantidade, ou qualidade. Pintase a Igualdade em figura de molher, com huma balança em huma maõ, & hũ ninho de Andorinhas na outra, porque se tem observado, que quando esta Ave, assi macho, como femea, leva aos filhos o comer, o distribue com tal jeito, que huma naõ pode chegar a tomalo mais vezes que o outro. A Natureza nos fez a todos iguaes, mas para a armonia do mundo moral, a razaõ, & a politica introduziraõ a desigualdade, paraque com boa proporçaõ & ordem, tivessem todos os grãos o seu lugar. Na Musica o Unisonus he condenado, porque he infructuoso; naõ pode a monotonia produzir consonancia. Nos differentes estados da vida, o mayor responde ao Grave, o menor ao Agudo; do temperamento do Grave, & do Agudo se forma a melodia das vozes; da união do menor com o maior se originaõ os acertos do governo No igual naõ tem poder outro igual; He precisa no mundo igualdade desigual, ou semelhança com desigualdade; por isso naõ se acharaõ no mundo dous homens taõ semelhantes em tudo, que em tudo sejaõ iguaes. [...] nas Republicas bem governadas, há uma desigualdade harmonica, que dando a cada hum o que lhe convem, segundo a Geometrica proporção, mantem em todos a boa ordem, & paz."[2198]

Aproximando as definições do princípio da igualdade por estes dois enciclopedistas, ambos garantem como ponto de partida a igualdade natural de todos os homens, mas enquanto que Bluteau sublinha a necessidade da desigualdade introduzida na sociedade pela razão e pela política, "para a armonia do mundo moral", Jaucourt insiste com particular atenção sobre o dever que todos sem exceção têm em tratar-se mutuamente com caridade, humanidade e justiça, "malgré toutes les inégalités produites dans le gouvernement politique par la différence des conditions, par la noblesse, la puissance, les richesses, &c. [...]"[2199].

Entre nós a referência à natural igualdade entre os homens encontraria espaço, durante Setecentos, não só em Bluteau, mas noutros autores, como Matias Aires, o Cavaleiro de Oliveira, Luís António Verney, ou Ribeiro Sanches, como temos vindo a notar, ainda que frequentemente acompanhada da ressalva de uma necessária desigualdade assim que abandonado o estado de natureza. Recordando: para o Cavaleiro de Oliveira, por exemplo, a igualdade entre os homens é defendida por

---

[2198] R. Bluteau, "Igualdade", *Vocabulario...*, *op. cit.*, [vol. 4 | F-J], p. 46.

[2199] *Encyclopédie...*, *op. cit*, t. V, p. 415.

princípio, enquanto atributo da humanidade, mas não enquanto concretização efetiva em sociedade, pois, fazendo jus, na verdade, a um dos matizes da doutrina iluminista, Oliveira em última instância persistia, afinal, na convicção de uma natural desigualdade entre os homens, como já tivemos a oportunidade de verificar.

O princípio da igualdade firmar-se-ia de forma paradigmática, em conjunto com os princípios de liberdade e de fraternidade, enquanto ideal para a humanidade, constituindo-se como uma dessas três divisas do período revolucionário encetado em 1789[2200]. Na DDHC, fixaram-se fundamentais referências para a igualdade entre os homens, ainda que curiosamente a precisa palavra "igualdade" ("égalité"), não surja uma única vez no articulado da DDHC; também a palavra "fraternidade" ("fraternité") não encontra referência direta (por seu lado, "liberté" surge três vezes (arts. 2, 4 e 11)). Não obstante, o princípio de igualdade é desde logo descortinado a par do princípio de liberdade no conhecido art. 1 da DDHC. Não nos abstemos de recordar: "Les hommes naissent et demeurent libres et égaux em droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondés que sur l'utilité commune." No art. 6 reforça-se a importância de igualdade, aqui colocada sob a tutela necessária da lei:

> "La Loi est l'expression de la volonté générale. Tous les Citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs Représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les Citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et amplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents."

Seria também à luz da paradigmática declaração que a partir de então se reforçaram os caminhos para a defesa do princípio da igualdade um pouco por toda a Europa.

Em Portugal, o início do período constitucional destaca-se na consagração daquela ideia de igualdade patente na tríade revolucionária. A Constituição de 1822, as suas *Bases*, ou a Constituição de 1838, sendo documentos privilegiados em matéria de afirmação de direitos, constituem o princípio da igualdade como uma das

---

[2200] No entanto, no plano prático, a sua fortuna ver-se-ia obnubilada pelo hegemónico exercício da liberdade, ressurgindo depois como protagonista na Revolução de 1848. Sobre esta questão, veja-se, *e.g.*, M. M. T. Ribeiro, *Portugal e a Revolução de 1848*, Coimbra: Minerva, 1990.

componentes-chaves para o novel exercício da cidadania[2201]. Porém, não obstante esta conquista da igualdade formal, sob o primado da Lei, a expressão das mais diversas desigualdades haveria de continuar a manifestar-se de forma clara no Portugal de Oitocentos[2202]. José Daniel Rodrigues da Costa assim o ilustraria, sob forma versejada: "Inda ninguém atinou,/ Em que consiste a Igualdade,/ Nem tao pouco a Escravidão/ com capa de Liberdade./ [...]/ Eis o fructo, que tirámos/ Da passada Liberdade;/ Sustentando-se a pobreza/ De hum pratinho de Igualdade."[2203] Ainda durante as Cortes Constituintes se lamentava também Borges Carneiro do longo caminho que era ainda necessário percorrer para a igualdade e para a afirmação sem peias da nova realidade liberal:

> "Agora ainda há muitas relaxações, muitos respeitos humanos: ainda existem Officios amalgados em hum individuo só, os quaes não devem existir: ainda existem ordenados grandíssimos: a Junta do Commercio, o Almirantado gastão contos e contos de reis... Não se diga, que não há dinheiro: digamos, que estamos casados e amalgamados com os antigos usos. Tirámos o governo velho, tirámos os ídolos; mas não tirámos a idolatria. A idolatria, e o altar da idolatria estão de pé. Se alguem puxa para diante, muitos são a puxar para traz. [...] Cartas anonymas me tem ameaçado de envenenamentos, e assassínios: porém morra eu muito embora, mas concorra para a salvação da minha Patria. Doce e suave me sera o morrer. *Dulce pro Patria mòri.* Se na minha mão estivesse salvar todas essas pessoas, se na minha mão estivesse salvar todos os extravios, remediar todos os males, pouco importará que morresse á mào de

---

[2201] Sobre o esforço que se encetou então para a divulgação e ensino do que representava a nova ideia de cidadania no reino, veja-se em especial o já referenciado estudo de I. N. Vargues, *A Aprendizagem da Cidadania...*, *op. cit.*

[2202] A persistência das desigualdades foi recentemente objeto de estudo na longa duração por W. Scheidel, *A Violência e a História da Desigualdade*, *op. cit.* Acerca do mesmo tema, veja-se também, concernente ao panorama nacional, a recente publicação conjunta de F. Bethencourt (ed.), *Inequality in the Portuguese-Speaking World: Global and Historical Perspectives*, Brighton-Portland: Sussex Academic Press, 2018.

[2203] J. D. R. Costa, *A Gratidão A Sua Majestade O Inclito Senhor D. Miguel I. Rei De Portugal E Dos Algarves Que Lhe Tributa José Daniel Rodrigues da Costa Recebendo Huma Esmola Do Mesmo Real Senhor Acodindo-lhe Na Grande Doença Que Teve De Que Anda Convalescendo*, Lisboa: Na Impressão Regia, 1832, pp. 5-6.

assassinios. Havia de eu poder anniquilar já a perversa iniquidade, que tem entrado no Reyno de Portugal, desde os Aulicos até aos Juises Ordinarios, eu o faria hoje. As Bases dizem: a Ley he igual para todos; porem esta igualdade ainda está longe de muitos: por ella he que reclamo, pela salvação da minha Patria he que fallo. Altamente digo, que se isto houvesse de hir como d'antes, então he que eu desejaria morrer, para não vêr a minha Patria desgraçada."[2204]

No que respeita ao campo político, consideremos de momento o acesso ao exercício da cidadania. Se os homens eram iguais perante a Lei, tal como defendia a nova ordem constitucional, nem todos, porém, podiam exercer de modo igual o direito a ser cidadão. Benedicta Maria Duque Vieira dá-nos conta desse desfasamento em termos de igualdade de direitos nas primeiras décadas da era constitucional, desaparecida que se encontrava a denominada sociedade de ordens:

"[...] a sociedade portuguesa sofreu, nos cerca de quarenta anos que nos ocupam, a mais profunda conversão jurídica da sua história e uma impressionante mutação de valores e modelos sociais de referência, das relações sociais (institucionalizadas ou informais) e da organização social do trabalho. A primeira consubstanciou-se na proclamação constitucional dos direitos individuais, significativamente os artigos 1.º da Constituição da 1822 e o último da Carta Constitucional. No entanto, enquanto o direito à liberdade, à segurança e à propriedade foi afirmado taxativamente, recorreu-se à tímida declaração de que 'a lei é igual para todos', para estabelecer a igualdade entre os Portugueses. Este princípio, que nunca mais foi posto em causa a não ser pontualmente, muito dificilmente se traduziu na institucionalização de uma sociedade mais igualitária."[2205]

Sob reserva ficariam, na verdade, nomeadamente alguns direitos políticos. Senão vejamos o caso do sufrágio e também quem podia ascender a cargos políticos. A Constituição vintista estipulava o seguinte: "Na eleição dos Deputados têm voto os Portugueses que estiverem no exercício dos direitos de cidadão (artigos 21.º, 22.º, 23.º e 24.º), tendo domicílio, ou pelo menos residência de um ano no concelho onde se fizer a eleição." (art. 33.º). No entanto, destes se excetuavam os menores de

---

[2204] *Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portugueza*, n. 102, 12.06.1821, p. 1193.

[2205] Benedicta Maria Duque Vieira, "A sociedade: configuração e estrutura – Direitos individuais", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 162.

25 anos, dentre outros que ficavam de fora do poder de voto, como por exemplo, alguns "criados de servir", os "vadios, isto é, os que não têm emprego, ofício, ou modo de vida conhecido", ou os que "para o futuro, em chegando à idade de vinte e cinco anos completos não souberem ler nem escrever, se tiverem menos de dezassete quando se publicar a Constituição." (art. 33.º) Para além destes, estipulavam-se como "absolutamente inelegíveis", para além daqueles indicados no artigo anteriormente referido, por exemplo, entre outros, aqueles que "não têm para se sustentar renda suficiente, procedida de bens de raiz, comércio, ou emprego" (art. 34.º). Já na Constituição de 1838, em que se institui a eleição direta (art. 71.º), o direito de voto é também reservado a todos os que tenham mais de 25 anos, mas com liquidez de renda específica: "Têm direito de votar nestas eleições todos os Cidadãos portugueses que estiverem no gozo de seus direitos civis e políticos, que tiverem vinte e cinco anos de idade, e uma renda líquida anual de oitenta mil réis provenientes de bens de raiz, comércio, capitais, indústria ou emprego." (art. 72.º). Para serem eleitos deputados, os candidatos deveriam ser eleitores e detentores de uma renda anual de quatrocentos mil réis (art. 74.º); para serem eleitos senadores, entre outras condicionantes, deveriam ter 35 anos e mais de dois contos de réis de renda anual (art. 77.º). Também a Carta Constitucional confirmara o voto censitário e valores de renda para o acesso ao cargo de deputado (cf. arts. 65.º, 67.º, 68.º). Este mesmo documento traria, no entanto, uma mais-valia quanto ao aspecto do sufrágio, através do Ato Adicional de 1852, que consagraria o sufrágio direto, pelo disposto no seu art. 4.º. Não obstante, um sufrágio mais alargado para além de barreiras económicas e intelectuais, mantinha-se intransigente:

> "Art. 5.°
> Todo o Cidadão português, que estiver no gozo dos seus direitos civis e políticos, é eleitor, uma vez que prove:
> I – Ter de renda líquida anual cem mil réis provenientes de bens de raiz, capitais, comércio, indústria, ou emprego inamovível.
> II – Ter entrado na maioridade legal.
> § 1.° Serão considerados maiores os que, tendo vinte e um anos de idade, estejam em uma das seguintes qualificações:
> 1.º Clérigos de ordens sacras;
> 2.º Casados:
> 3.º Oficiais do Exército ou da Armada;

4.º Habilitados por títulos literários, na conformidade da Lei.

§ 2. Os habilitados pelos referidos títulos literários são igualmente dispensados de toda a prova de censo.

Art. 6.°

São excluídos de votar:

I – Os criados de servir, nos quais se não compreendem os guarda-livros e caixeiros das casas de comércio, os criados da Casa Real, que não forem de galão branco, e os administradores de fazendas rurais e fábricas;

II – Os que estiverem interditos da administração de seus bens, e os indicados em pronúncia, ratificada pelo Júri, ou passada em Julgado;

III – Os libertos.

Art. 7.°

Todos os que têm direito de votar são hábeis para serem eleitos Deputados sem condição de domicílio, residência ou naturalidade.

§ único – Exceptuam-se:

1.ºOs Estrangeiros naturalizados;

2.º Os que não tiverem de renda líquida anual quatrocentos mil réis provenientes das mesmas fontes, declaradas no artigo quinto do presente Acto Adicional, ou não forem habilitados com os graus e títulos literários de que trata o parágrafo segundo do mesmo artigo.

Art. 8.º

Aqueles que não têm direito de votar na eleição dos Deputados, não podem votar nas eleições para qualquer outro cargo público."[2206]

A questão da manutenção do sufrágio censitário haveria por isso de cindir a sociedade naqueles dois grupos que se costuma denominar de cidadãos de 1.ª classe e cidadãos de 2.ª classe, sendo que nem todos ficavam com acesso ao exercício pleno da cidadania, prejudicados, por exemplo, pelas rendas exigidas para os mais altos cargos da Nação[2207].

[2206] J. Miranda, *As Constituições Portuguesas...*, *op. cit.*

[2207] Cf. Benedicta Maria Duque Vieira, "A sociedade: configuração e estrutura – Direitos individuais", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 162. De fora encontrar-se-iam também durante longo tempo as mulheres, que haveriam de esperar ainda décadas para participar verdadeiramente da cidadania, apesar de haver mulheres nesta época

3.2. Das ordens às classes: a metamorfose dos privilégios

> *Em 1860, um visitante francês ficou surpreendido por descobrir na sociedade portuguesa 'um temperamento quase tão democrático como aquele da França moderna': nos altos escalões da sociedade, cada um valia pela educação e capacidade individuais. Em termos de distinção social, o estatuto herdado passou a contar menos do que a instrução, os hábitos pessoais e a frequência de certos meios. A 'nobreza' deu lugar à 'classe média'. Os manuais de 'civilidade' revelam o esforço de adaptação a uma sociabilidade renovada. Foi então que se terá divulgado o pronome 'você' como 'forma a utilizar entre iguais'.* RUI RAMOS[2208]

> *Ao contrário dos atributos da cidadania cívica e social, os atributos da cidadania política nunca são automáticos, mas sim algo que tem de ser exercido individualmente de forma activa. Ora, como é bem sabido, em nenhuma sociedade, mesmo a mais democrática, a cidadania política é exercida de forma igual e plena por todos os seus membros.* MANUEL VILLAVERDE CABRAL[2209]

O designado *estado de ordens*, ou estamentos, caracteriza-se de modo englobante pela divisão em estratos diferenciados do conjunto dos homens e mulheres que constituem uma determinada comunidade política. Cada sujeito vale pela sua posição social dentro de uma hierarquia estatutária e não tem existência enquanto indivíduo autodeterminado fora desta. De acordo com Luís Salgado de Matos, de um modo propedêutico, o "Estado de Ordens" define-se como "uma organização política que consiste no relacionamento entre três *ordens*, definidas funcionalmente: a primeira rege o simbólico e é designada por *clero*; a segunda regula a segurança e

---

que tomam a palavra e a escrita para destacarem o seu lugar na sociedade. Sobre este tema, veja-se a edição recente de A. P. Pires, F. Mariano, I. Veiga (coord.), *Mulheres e Eleições*, Coimbra: Almedina, 2019; também M. H. Pereira, "A 1.ª República e o sufrágio: o debate de 1911 em perspetiva diacrónica", *in* C. N. Silva, Â. B. Xavier, P. Cardim (orgs.), *António Manuel Hespanha: Entre a História e o Direito*, Coimbra: Almedina, 2015, pp. 377-397.

[2208] R. Ramos, "A Regeneração e o Fontismo", *História de Portugal*, *op. cit.*, p. 528.

[2209] M. V. Cabral, "O exercício da cidadania em Portugal", *Análise Social*, vol. XXXV (154-155), 2000, p. 87.

é referida como *nobreza*; a terceira organiza a reprodução económica e é apelidada de *povo*."[2210]

A revolução dos valores operada na dobra para a Época Contemporânea viria a propor a reconfiguração deste quadro, trazendo para primeiro plano a figura do indivíduo, em detrimento do estrato social a que pertencia, afirmando-o nas suas liberdades e atribuindo-lhe direitos cívicos e políticos, por oposição ao que acontecera até ao séc. XVII, em que a sociedade não era concebida em termos contratualistas, como aponta Salgado de Matos: "Até ao século XVII, o direito natural afirmava que a sociedade decorria da natureza do homem, um ser social, o que excluía a justificação contratual em benefício do organicismo: cada cidadão preenchia a sua função na cidade e por isso era um órgão social."[2211]

Também em Portugal, na sequência da revolução de 1820, se passaram a exaltar os direitos individuais enquanto alicerce fundamental do novo enquadramento constitucional[2212]. Cidadão e cidadania constituíram-se de igual forma enquanto pedra de toque da cultura política vintista, conforme ressaltou em estudo fundamental sobre o tema Isabel Nobre Vargues:

> "A cidadania liberal reitera a igualdade perante a lei, o que contribuirá para o esbatimento dos grupos sociais. E a emergência de uma consciência de cidadania, no sentido político que lhe foi dado pelo liberalismo vintista, sobressai

---

[2210] L. S. Matos, *O Estado de Ordens: A Organização Política e os Seus Princípios Fundamentais*, Lisboa: ICS, 2004, pp. 15-16. Sobre a dificuldade da mobilidade social durante a Época Moderna, António Manuel Hespanha assim elucida: "Alguma mobilidade começava, desde logo, por ser impossível. Não se podia deixar de ser mulher, por exemplo. Demente era também um estado tendencialmente definitivo. Menor, deixava-se naturalmente de se ser, mas pela passagem objetiva e natural do tempo, a menos que interviesse algo de extraordinário, como a graça real da emancipação. Selvagens e rústicos podiam relativamente aperfeiçoar-se. Mas os progressos eram problemáticos e lentos, ligados a um êxito educativo mais longo e mais incerto do que o das crianças. Menos definitivo era o estado de mecânico ou de pobre. Mas, mesmo nestes casos, a mudança tinha que respeitar ritmos e passos que não dependiam senão em muito da vontade própria. Não quero com isto dizer que a situação (económica, social, cultural) das pessoas não mudasse, para melhor ou para pior. Quero antes sugerir que isto: a) quase não se via; b) pouco se esperava; c) e mal se desejava." A. M. Hespanha, "A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime", *Tempo*, n.º 21, v. 11, 2006, p. 122.

[2211] L. S. Matos, *O Estado de Ordens...*, *op. cit.*, p. 39.

[2212] Cf. Benedicta Maria Duque Vieira, "A sociedade: configuração e estrutura – Direitos individuais", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, pp. 162.

no exercício de novas práticas: as eleições, o sufrágio, a petição a 'memória' oferecida às Cortes."[2213]

No entanto, conforme nos aponta Benedicta Vieira, se o direito à igualdade jurídica ficava garantido, pelo recurso ao princípio de que *a lei é igual para todos*, reconfigurar-se-iam as desigualdades de condições e as diferenças de *status*, permitindo dessa forma dar espaço a uma sociedade afinal estruturada agora por classes[2214], e devedora ainda de princípios que permaneciam do quadro de Antigo Regime. Nuno Gonçalo Monteiro elucida-nos sobre essa dificuldade:

> "Todavia, as dimensões da realidade portuguesa com raízes medievais exprimiam-se ainda no início do século XIX em outro terreno, ou seja, em todo um conjunto de direitos, relações e instituições decorrentes da indistinção entre público e privado, entre Estado e sociedade civil, oposto aos fundamentos da ordem jurídica que o liberalismo veio consagrar. Dos resquícios de jurisdições senhoriais aos tribunais eclesiásticos, passando por formas de tributação que não procediam de relações contratuais nem eram impostos cobrados pelo Estado (como os direitos de foral e os dízimos eclesiásticos), ou por formas incompletas de propriedade, a nova ordem liberal iria confrontar-se com a existência de um amplo conjunto de instituições claramente incompatíveis com a conceção de sociedade civil que desejava implantar-se." [2215]

A questão do sufrágio colocar-se-ia também como um escolho fundamental no acesso a uma plena cidadania. Rui Ramos aponta-nos para a dificuldade que constituiu a conquista plena do sufrágio em território nacional, entre os sécs. XIX e XX.

[2213] I. N. Vargues, *A Aprendizagem da Cidadania...*, *op. cit.*, p. 110.

[2214] Cf. Benedicta Maria Duque Vieira, "A sociedade: configuração e estrutura – Direitos individuais", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, vol. IX: *Portugal e a Instauração do Liberalismo* (coord. A. H. de Oliveira Marques), Lisboa: Editorial Presença, 2002, p. 163. Por *status*, a estudiosa entende o seguinte: "O *status* radica na avaliação social, indica a posição social do indivíduo num sistema de relações sociais, o prestígio socialmente atribuído a um grupo [...]." *Ibidem*, n. 8.

[2215] Nuno Gonçalo Monteiro, "População e Sociedade", *in* A. C. Pinto, N. G. Monteiro, *História Contemporânea de Portugal*, *op. cit.*, vol. 1, p. 167.

Se bem que se assista à defesa (como por exemplo pela voz de um José Estêvão[2216]) e a um progressivo alargamento de sufrágio durante a monarquia constitucional, em especial na década de 70 do séc. XIX, assistir-se-á de novo a um manifesto recuo na década de 90 e na estreia da República, em 1913. Somente a Revolução de Abril de 1974 conquistará em definitivo, até aos nossos dias, o sufrágio universal para homens e mulheres. Estes dados permitem levar Ramos a afirmar que se não era difícil para quem residia em Portugal ser português, verdadeiramente difícil se afigurava, no entanto, tornar-se um cidadão de plenos direitos[2217].

3.3. Liberdade agrilhoada: o pecado da Religião do Estado

> Liberdade, *n. Um dos bens mais valiosos da Imaginação.* AMBROSE BIERCE[2218]

> *Colocar uma questão como esta – O que é a liberdade? – parece uma missão sem esperança. É como se todas as contradições e antinomias do passado estivessem aqui de atalaia, prontas a lançar a mente em tais dilemas de impossibilidade lógica que, independentemente da via por que optarmos, depararemos sempre com a impossibilidade de conceber quer a liberdade, quer o seu contrário, como se nos pedissem para conceber um círculo quadrado.* HANNAH ARENDT[2219]

Apesar de trazer para primeiro plano os direitos e deveres individuais "de todos os Portugueses" (tit. I, art. 1.º), e ainda que deixe expressa aos estrangeiros a permissão do "exercício particular de respectivos cultos" (tit. II, art. 25.º), a primeira constituição portuguesa não deixou dúvidas quanto ao que se pretendia em território nacional em questões de fé: "A Religião da Nação Portuguesa é a Católica Apostólica

---

[2216] Cf., *e.g.*, R. Ramos, "Entre revolução política e evolução social: Uma história do conceito de democracia (Portugal, século XIX)", *Ariadna Histórica. Lenguajes, Conceptos, Metáforas*, 1, 2012, pp. 175 ss.

[2217] Cf. R. Ramos, "Portuguese, but not Citizens: Restricted Citizenship in Portugal", *in* R. Bellamy, D. Castiglione (eds.), *Lineages of Citizenship in Europe*, London: Palgrave, 2004, pp. 92-112.

[2218] A. Bierce, *Dicionário do Diabo...*, *op. cit.*, p. 94.

[2219] H. Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, Trad. José Miguel Silva, Lisboa: Relógio d'Água, 2006, p. 155.

Romana." (tit. II, art. 25.º); disposição também já anunciada nas *Bases da Constituição* (secção II, 17.º).

A afirmação da religião católica como a religião da Nação dava-se não só para o foro individual, mas garantia-se também no procedimento solene de determinados momentos políticos cruciais. Aponte-se nomeadamente para a realização, prescrita na Constituição de 1822, de uma missa do Espírito Santo antes do início dos trabalhos das assembleias eleitorais primárias, que decorreriam "nas igrejas designadas" (art. 52.º), do seguinte modo: "Reunida a assembleia no lugar, dia e hora determinada, celebrar-se-á uma Missa de Espírito Santo, finda a qual, o Pároco, ou o sacerdote assistente, fará um breve discurso análogo ao objecto, e lerá o presente capítulo *das eleições*." (art. 53.º)[2220] A finalização do processo eleitoral nas assembleias primárias selava-se de igual modo com ritual católico: "Concluído este acto, a assembleia assistirá a um solene *Te Deum*, cantado na igreja principal, indo entre os mesários aqueles Deputados, que se acharem presentes." (art. 70.º)

No processo seguinte, de preparação para a abertura das Cortes, e após a eleição de um presidente, um vice-presidente e quatro secretários, para servirem durante o primeiro mês, novo preceito religioso fica constitucionalmente ordenado:

> "Imediatamente irão todos à igreja catedral assistir a uma Missa solene do Espírito Santo; e no fim dela o celebrante deferirá o juramento seguinte ao Presidente, que pondo a mão direita no livro dos santos Evangelhos dirá: *Juro manter a Religião Católica Apostólica Romana; guardar e fazer guardar a Constituição política da Monarquia Portuguesa, que decretaram as Cortes extraordinárias e constituintes do ano de 1821; e cumprir bem e fielmente as obrigações de Deputado em Cortes, na conformidade da mesma Constituição.* O mesmo juramento prestará o Vice-Presidente e Deputados, pondo a mão no livro dos Evangelhos e dizendo somente: *Assim o juro*." (art. 78.º)[2221]

Seguidamente dirigir-se-iam todos de volta à sala das Cortes, "onde o Presidente declarará que estas se acham instaladas." (art. 79.º) No segundo ano de cada legislatura proceder-se-á a nova eleição de presidente, vice-presidente e secretários, não prescindindo igualmente da Missa do Espírito Santo (cf. art. 81.º).

[2220] Destaque no original.

[2221] Destaques no original.

No que consistia ao Conselho de Estado e seus atributos, os conselheiros que fossem eleitos para este órgão fariam juramento prévio do seguinte, prescrito pela mesma Constituição: "[...] *manter a Religião Católica Apostólica Romana; observar a Constituição e as leis; ser fiéis ao Rei; e aconselhá-lo segundo suas consciências, atendendo somente ao bem da Nação.*" (art. 166.º)[2222]

A Carta Constitucional, de 29 de abril de 1826, firmaria novamente a religião católica como a Religião da Nação Portuguesa, e manteria o culto particular a outras confissões: "A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino. Todas as outras Religiões serão permitidas aos Estrangeiros com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo." (art. 6.º) No tit. VIII, "Das Disposições Gerais, e Garantias dos Direitos Civis e Políticos dos Cidadãos Portugueses", a perseguição por motivos religiosos ficaria também exarada: "Ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública." (art. 145.º, § 4.º) Neste sentido, para Rita Mendonça Leite, "a Carta não só não resolveu a incoerência do posicionamento constitucional em relação à problemática da diversidade religiosa, como a agravou, transformando-a numa verdadeira contradição."[2223] O mesmo acontecerá na Constituição de 1838: "A Religião do Estado é a Católica Apostólica Romana." (art. 3.º). Reiterava-se, na secção acerca "Dos Direitos e Garantias dos Portugueses" (tit. III), o seguinte: "Ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, contanto que respeite a do Estado." (art. 11.º)

Apesar de tolerante a outras confissões, na estrita celebração dos seus cultos privados, a imposição constitucional de uma religião oficial do Estado coibiu a liberdade religiosa em território nacional durante todo o tempo da monarquia constitucional[2224].

[2222] Destaques no original.

[2223] R. M. Leite, *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da Exclusão à Liberdade de Culto (1852-1911)*, Lisboa: CEHR/UCP, 2009, p. 23.

[2224] Rita Mendonça Leite, que estudou as representações do protestantismo no quadro da monarquia constitucional em relação com as questões da liberdade religiosa e da confessionalidade do Estado, aponta-nos para as incoerências sentidas quanto à questão da imposição da religião católica como a religião de todos os portugueses, desde logo no quadro da constituição vintista: "Uma vez que a Constituição definia o conceito de nação como a união de todos os portugueses, subentendia-se que todos os portugueses seriam, ou deveriam ser, católicos romanos. Assim sendo, de acordo com a Constituição portuguesa de 1822, o cristianismo não-católico era entendido como uma re-

Para Viriato Soromenho-Marques, a manutenção da religião enquanto pilar fundamental para o quadro político-governativo da Nação portuguesa feriu indelevelmente o avançado e quase republicano formato do quadro constitucionalista nacional das origens. Assistiu-se nessa inauguração da monarquia constitucional, afinal, ao "abraço mortal da tradição"[2225], no contexto de uma política vintista que Soromenho-Marques classifica como "duplamente intempestiva":

> "Por um lado, ela vai insistir num programa iluminista tornado tardio, pois este, como vimos, encontrava-se sob o alvo das reações de cariz conservador múltiplo, desencadeadas na contracorrente da Revolução Francesa. Por outro lado, a Constituição de 1822 vai enxertar nos elementos liberais e iluministas algumas tonalidades retiradas da tradição, numa tentativa de compromisso, pretendendo agradar ao maior número de sensibilidades, mas que, como a efémera duração dessa primeira Lei Fundamental talvez o demonstre, terminaria por desagradar a quase todos."[2226]

No entanto, seria efetivamente possível ao Vintismo inaugurar e fazer vingar um panorama político-governativo radicalmente diferente do anterior em tão poucos anos e com a presença de uma ainda tão influente ala contrarrevolucionária, como se provaria muito em breve? Não era afinal ainda o tempo de abraçar, com ousadia, a laicidade do Estado, um dos princípios que se tornariam mais tarde garantes da democracia e dos direitos humanos.

---

ligião estrangeira, na medida em que só os cidadãos não-portugueses tinham o direito de exercer qualquer outro tipo de culto que não o católico. Essa demarcação era reforçada pelo facto do (*sic*) exercício desse direito reconhecido aos estrangeiros ser limitado à esfera privada. O culto público e, por conseguinte, a exteriorização social da religiosidade era prerrogativa exclusiva da religião do Estado: a Católica Apostólica Romana. A combinação entre a liberdade de pensamento e a confessionalidade do Estado gerou em certos núcleos a denúncia de contradições, embora uma esmagadora maioria não perspectivasse a consagração desses dois artigos como minimamente incoerentes." *Ibidem*, p. 21. Aponta-nos também esta investigadora o quadro penal em que incorriam aqueles que se colocassem contra a confessionalidade exigida, que o Código Penal de 1852 viria a estabelecer enquanto "crimes contra a religião do reino, e dos cometidos por abuso de funções religiosas", no seu liv. II, tít. I. Cf. *Ibidem*, p. 28. Para o Código Penal, consultámos a seguinte edição: *Codigo Penal Approvado Por Decreto de 10 de Dezembro de 1852*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1855.

[2225] V. Soromenho-Marques, "A Constituição de 1822. Uma filosofia política intempestiva", *Philosophica*, 11, abril de 1998, p. 45.

[2226] *Ibidem*, p. 42.

3.4. Dos direitos idealizados aos direitos possíveis (ou as "utopias desmascaradas")

A não ser talvez qualquer dos discursos políticos do sr. Adriano Machado, não ha de certo em Portugal coisa que menos se comprehenda do que a liberdade.

Todos os portuguezes a amam com emphase. Alguns deram por ella a sua vida, muitos derramaram por ella o proprio sangue. Os que deram a vida teem uma certa desculpa de não a compreenderem bem, attenta a rasão de que estão mortos. Mas os que apenas derramaram o proprio sangue! e os que não derramaram senão o tinteiro ou sua caixa de rapé! Elles amam a liberdade, mas com uma condição assaz restrictiva, e vem a ser: que ninguem use d'ella; ou, por outra, que ninguem a use senão pelo modo como suas excellencias a admittem.

A liberdade de pensamento está mais que nenhuma outra fechada na gaiola d'esses principios. Exprimam todas as idéas que quiserem com tanto que essas idéas sejam minhas. Quando não, revolto-me e enfureço-me.

D'ahi procede que se não encontram geralmente na imprensa senão meias opiniões em quartos, em oitavos, em decimos, opiniões em cautelas de pataco para chegarem a todos e não escandalisarem ninguem.

O ANTONIO MARIA[2227]

Na atualidade, considera-se de um modo geral que o horizonte dos direitos continua um passo aquém do desejado. Christian Tomuschat estudou a temática dos direitos humanos na sua tensão permanente entre realismo e idealismo, destacando os procedimentos e mecanismos legais utilizados nos nossos dias a nível local e internacional para a efetivação destes mesmos direitos, e dando conta da distância que se continua a verificar entre o desejável e o possível[2228]. Esta tensão, passível de verificação em permanência no curso da história dos direitos do homem, surpreende-se também em análise aos tempos inaugurais do constitucionalismo em Portugal ao longo de Oitocentos.

A assunção do liberalismo, enquanto pedra de toque do enquadramento político que se pretendeu ver instaurado a partir da revolução vintista, assente no pri-

---

[2227] *O António Maria*, n.º 84, 6 de janeiro de 1881, p. 2.

[2228] C. Tomuschat, *Human Rights: Between Idealism and Realism*, 3rd ed., Oxford: OUP, 2014.

mado da monarquia constitucional, abriu para uma época que se prometia completamente nova em termos governativos e particularmente em termos de direitos fundamentais. O amplo campo das liberdades afirmou-se nessa renovada era. A Liberdade colocada na boca dos constituintes vintistas alcandorou foros de sagrado princípio. Dentro dela particularizavam-se as liberdades de pensamento, de expressão, de imprensa, enquanto princípios fundamentais para a plena realização do homem e do cidadão. O fervor dos alvores liberais plasmava-se por toda a parte, desde os mais calorosos discursos, às exaltações impressas que corriam sob as mais diversas formas, em prosa ou em verso, trazendo para primeiro plano, sem rodeios, os benefícios anunciados do liberalismo e do sistema constitucional[2229].

No entanto, em pouco tempo a liberdade idealizada iria sucumbir à força das liberdades possíveis. Atente-se, por exemplo, no âmbito da imprensa, que de uma liberdade mitificada passar-se-ia rapidamente a uma liberdade subvertida, como comprovadamente avaliou José Tengarrinha, partindo do testemunho fundamental dos periódicos: "Perante os jornais é que se punha em causa a real solidez do princípio da livre comunicação do pensamento, aí é que se poderia ver com maior nitidez em que medida era respeitada ou subvertida essa liberdade mitificada pelos liberais."[2230]

De facto, entre a realidade governativa planeada nos alvores da liberdade e as realidades político-governativas constatadas ao longo do séc. XIX cavou-se sistematicamente uma enorme distância. Luz Soriano foi um dos autores que atestou essa distância alargada que separava as teorias das práticas. Antes de abraçar a vasta ta-

---

[2229] Transcrevemos para exemplo excerto de uma composição em verso que exalta o papel da Constituição enquanto garante da liberdade, da segurança, da propriedade e dos direitos pessoais: "86. Esta Constituição, / Esmagando o despotismo, / A toda a Nação é grata, / Menos ao vil Servilismo. / 87. É seu principal objeto/Manter a nossa Liberdade, / Segurança, e tudo o mais, / Que é nossa prosperidade. / 88. A fazer, o que não manda / A Lei, não sou obrigado; / Nem a deixar de fazer, / O que ela não tem vedado. / 89. Eis a Santa Liberdade. / Porém, para a conservar, / É necessário ser justos, / E todas as Leis guardar. / 90. O Governo deve a todos / Dar segura proteção, / Para dos nossos direitos / Pessoais conservação. / 91. Já não poderemos, ser / À prisão arrebatados, / Sem culpa formada, menos / Nos casos excetuados. / 92. A casa do Cidadão / É um asilo Sagrado. / A Lei indicará, quando / Poderá ser violado. / 93. De todos os bens, que fazem / A nossa propriedade, / Podemos dispor, segundo / As Leis, à nossa vontade." *A Constituição Defendida por Si Mesma, e pela Religião, em Cantigas Portuguezas*, Lisboa: Em a Nova Impressão da Viuva Neves e Filhos, 1823, pp. 20-21.

[2230] J. Tengarrinha, *Da Liberdade Mitificada à Liberdade Subvertida*, Lisboa: Edições Colibri, 1993, p. 14.

refa de escrever sobre a *História da Guerra Civil* (1866-1890), Luz Soriano deixou expressa nas suas *Utopias Desmascaradas do Systema Liberal em Portugal* (1858) a desilusão profunda face ao paradigma que afinal também o havia movido nos alvores da era vintista. O título desta obra por si só levanta o véu sobre a posição do seu autor e o conteúdo confirma-o em grande medida: trata-se de um texto inteiramente dedicado à crítica sobre o sistema defendido e introduzido em Portugal com o Vintismo, que pretendia combater o despotismo e implantar as liberdades, mas que se saldou, afinal, num logro perante os erros manifestos em que incorreu e que permitiu, bem como na dimensão mais teórica do que prática que alimentou.

Luz Soriano assume-se como monárquico-constitucional moderado, tendo feito percurso nesta direção a partir do republicanismo que perfilhou aquando de 1820[2231], e coloca o dedo sobre a ferida do tema a que se abalança. Se a promessa do liberalismo apontava no seu começo para a derrota do despotismo, para a representação soberana das Cortes, para a necessária reorganização financeira, para a elevação de Portugal perante as nações estrangeiras, para a atribuição do mérito sem distinção de classes, entre outros parâmetros desejáveis, encontra Soriano afinal a tendência contrária na análise que faz à situação política nacional da época[2232]. Ao longo da sua exposição, dirige fortes críticas, por exemplo, à defesa dos princípios de igualdade e fraternidade no sistema constitucional, considerando-a falaciosa e promotora de desigualdades de outra ordem:

> "Tal foi a funesta consequência de tudo se destruir, sem adequadamente se edificar, nem se atender ao resultado da demolição. O antigo regímen despótico, e as suas instituições concomitantes, tinham defeitos capitais, contra os quais as novas gerações reagiram; mas nem por isso a substituição, que lhes fizeram, deixa de ter contra si gravíssimos argumentos. Os factos são desgraçadamente numerosos para provar que a fraternidade e a igualdade, proclamadas pelo regímen constitucional, tem sempre consistido em exigir da nação novos e cada vez mais pesados tributos, e sem esperança de se verem acabadas tais exigências. É um socialismo a seu modo este, que de facto se tem prati-

---

[2231] Cf. L. Soriano, *Utopias Desmascaradas Do Systema Liberal Em Portugal Ou Epitome Do Que Entre Nós Tem Sido Este Systema*, Lisboa: Imprensa União Typographica, 1858, p. IV. Cf. também J. R. Silva, "Simão José da Luz Soriano e o liberalismo moderado (1858-1860), *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 22 (*Ideias Políticas*), 2006, pp. 151-175.

[2232] Cf. L. Soriano, *Utopias Desmascaradas...*, *op. cit.*, pp. V-VII.

cado, no qual, respeitando-se o direito da propriedade, ou fingindo respeitar-se, se obrigam os que têm fortuna própria em bens rurais ou urbanos, a pagar para a aristocracia das classes proletárias em grau muito mais excessivo do que d'antes se pagava."[2233]

Na verdade, Luz Soriano apontava para a impossível existência de total igualdade numa sociedade que considera hierarquizada:

> "O poder deve vir sempre de cima, todas as vezes que para se exercer certas funções se precisa de capacidade, e responsabilidade. Supor que o baixo povo, ou entregue a si mesmo ou subordinado a partidos, é capaz de eleger capacidades, e não parcialidades, é supor um absurdo. Demos de mão à quimérica ideia dessa igualdade política, que jamais se tem realizado na prática, nem é possível realizar, em presença das leis naturais, segundo as quais tudo é desigualdade no mundo. Desígnios da Providência, que nós não compreendemos, dão aos diferentes homens faculdades desiguais, quer no sentido físico, quer no intelectual, d'onde vem as diversas aptidões de cada um, origem das diversas jerarquias em que se funda a ordem social, e portanto em que se funda a necessidade de não se confundirem os destinos de cada indivíduo, segundo os quais é forçoso terem uns de mandar, e outros de obedecer. Eis-aqui pois as razões por que o sistema eleitoral, infração das leis da natureza, ha de ser sempre um escolho, como constantemente o tem sido para todas as nações, que a ele têm recorrido como meio de representar o país.
>
> Se os princípios postos são verdadeiros, como é nossa convicção, a natural consequência, que deles se tira, é acabar quanto antes com o sistema eleitoral, como causa dos males, que por outro modo se não podem evitar."[2234]

Ao mesmo tempo Soriano desvenda também as falácias da liberdade, na sua expressão enquanto liberdade de imprensa, por exemplo, denunciando a sua manipulação ao sabor dos interesses dos partidos: "A liberdade de imprensa, um dos dogmas fundamentais do sistema liberal, nada mais tem sido entre nós do que arma de partidos, pregão de infâmias, e órgão de calúnias."[2235]

[2233] *Ibidem*, p. 30.

[2234] *Ibidem*, p. 47.

[2235] *Ibidem*, p. 52.

No início da década de 50, a imposição da designada Lei das Rolhas à imprensa quisera colocar um freio à difusão de doutrinas e debates que se consideravam excessivos e perniciosos para uma sã vivência política, no quadro da governação cabralista[2236]. Agora, à distância de quase uma década desse acontecimento, que mobilizara desde logo as maiores críticas da parte de diversas vozes relevantes à época e que precipitaria a queda de Costa Cabral, Luz Soriano vem de novo colocar o dedo sobre a ferida da liberdade de imprensa sem freios, joguete de interesses partidários. Conclui este liberal moderado sobre o presente tópico: "Conseguintemente a liberdade de imprensa, não correspondendo ao fim da sua instituição, é seguramente mais uma das utopias do sistema constitucional."[2237]

Soriano demanda ainda uma reforma do sistema liberal que teria de passar pela defesa de uma maior responsabilidade pessoal e coletiva, colocando um ponto final às arbitrariedades de um sistema que se tinha implantado para derrotar o despotismo e que agora se apresentava com vícios semelhantes, apesar das feições renovadas: "O itinerário por onde se caminha a este fim é portanto diverso do antigo, os personagens são outros; mas o resultado é o mesmo."[2238] Seria necessário tomar novo rumo:

[2236] A designada "lei das rolhas", nome por que ficaria conhecida a Carta de Lei de 3 de agosto de 1850, defendendo o princípio da regulação do uso da liberdade de imprensa, não foi mais, na perspetiva de José Tengarrinha, do que "um conjunto de medidas de uma dureza que só terá equivalente no final do regime monárquico. Embora sem estabelecer a censura prévia (no que era impedido pela Carta Constitucional), visava introduzir sérias limitações: controlo sobre qualquer impresso que circulasse, agravamento das penas de prisão e pecuniárias sobre os jornalistas e editores, extinção do tribunal dos jurados e criação do Tribunal Especial de Imprensa com membros mais ou menos obedientes ao governo, entre outras. Não pretendia regular o uso da liberdade de imprensa, como proclamava, mas sim sufocá-la, como se vê por algumas das suas principais disposições." J. Tengarrinha, "A 'lei das rolhas'", *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, p. 668. Cf. também, para o alcance concreto pretendido por esta carta de lei, *ibidem*, p. 724, n. 76. A oposição a esta medida repressiva não se faria tardar, tendo concitado o levantamento imediato de diversas vozes eminentes, em particular no "Protesto contra a Proposta sobre a Liberdade de Imprensa", assinado entre outros, por Alexandre Herculano, Almeida Garrett, José Estêvão, António Rodrigues Sampaio, Oliveira Marreca, Lopes de Mendonça, Fontes Pereira de Melo, Latino Coelho, Tomás de Carvalho, Gomes de Amorim, Rebelo da Silva, Bulhão Pato, Andrade Corvo. Cf. *ibidem*, p. 669. Sobre a "lei das rolhas", veja-se também Maria Manuela Tavares Ribeiro, "A nova ordem liberal (1834-1851)", *in* J. Medina, *História de Portugal...*, vol. VIII, *op. cit.*, p. 236.

[2237] L. Soriano, *Utopias Desmascaradas...*, *op. cit.*, p. 55.

[2238] *Ibidem*, p. 63.

> "Pode portanto dizer-se que não havendo no regímen constitucional responsabilidade individual, e equivalendo a nada a responsabilidade coletiva, o resultado é não haver responsabilidade alguma em semelhante regímen, sendo a crença da sua existência uma utopia. [...] Diante de tão lastimoso quadro, cujo colorido nada tem de exagerado, forçoso é confessar que quasi todos os dogmas do sistema representativo nada mais têm sido entre nós do que meras utopias, e como irrealizáveis hão de acabar mais tarde, ou mais cedo, se os não quiserem reformar por maneira que se tornem exequíveis."[2239]

Soriano não deixa também de referenciar as suas visões acerca da administração da justiça, que de igual modo considera prementes, defendendo mesmo a necessidade de aplicação da pena de morte, enquanto manifestação de força e ordem em sociedade:

> "No ramo da administração da justiça não são pouco notáveis as utopias constitucionais. Se das dos magistrados passamos a examinar as que têm por fim favorecer os criminosos, vê-se que estas têm-se levado a um auge tal, que uma das manias hoje dominantes é a total abolição da pena última, de modo que podem os malfeitores tirar a vida aos seus concidadãos, mas a sociedade é que não deve empregar contra eles a pena de Talião, não só para castigar tais crimes, como para dar exemplo, e infundir receio de se perpetrarem."[2240]

Dez anos após Soriano ter escrito as suas *Utopias Desmascaradas*, Júlio Dinis apontava-nos para a necessidade de um mínimo de utopia. Relembramos a perceção atenta deste autor, na *Morgadinha dos Canaviais* (1868), pela boca do conselheiro Mesquita, um liberal pouco dado a projetos oníricos, mas que acaba por, em jeito de desabafo, sublinhar de alguma forma o valor da utopia. Alerta deste modo, afinal, o prático conselheiro: "O perigo está em chegar a persuadir-se de que as suas convicções eram sonhos, em perder o amor às utopias."[2241] Será neste sentido utópico que a busca por mais direitos se continuaria também a pautar na realidade político-social de Oitocentos.

[2239] *Ibidem*, pp. 41-42.

[2240] *Ibidem*, pp. 67-68.

[2241] J. Dinis, *A Morgadinha dos Canaviais*, Obras Completas de Júlio Dinis, Lisboa: Círculo de Leitores, 1992, p. 195.

3.5. Para a efetividade dos direitos, a necessidade dos deveres, ou no meio a virtude

> [...] *Deveres:*
> *Art. 1. – A Declaração dos direitos contém as obrigações dos legisladores: a manutenção da sociedade exige que aqueles que a compõem conheçam e preencham igualmente os seus deveres.*
> *Art. 2 – Todos os deveres do homem e do cidadão derivam destes dois princípios gravados pela natureza em todos os corações: não façais a outrem o que não quiserdes que vos façam a vós; Fazei constantemente aos outros o bem que gostaríeis de receber.* DECLARAÇÃO DOS DIREITOS E DOS DEVERES DO HOMEM E DO CIDADÃO DA CONSTITUIÇÃO FRANCESA DE 1795[2242]

A *Declaração dos Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão*, publicada em 1836, em Paris, é fruto do labor do publicista e filósofo Silvestre Pinheiro Ferreira e reflete, de forma sistemática, o seu entendimento de uma filosofia política dos direitos fundamentais. O título aproxima-se, na verdade, ao daquele documento histórico que emergira aquando da Revolução Francesa, em 1789 – a DDHC –, no entanto, Pinheiro Ferreira aplicar-lhe-á uma visão mais moderada, resultado da sua experiência no âmbito das profundas transformações operadas no seio do quadro político luso-brasileiro, logo complementando o seu título com a figura dos *deveres*.

Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846) foi um dos mais proeminentes vultos do liberalismo português, desempenhando ativamente funções essenciais no contexto da transição de Antigo Regime para o constitucionalismo monárquico[2243]. Tendo

---

[2242] Declaração dos Direitos e dos Deveres do Homem e do Cidadão da Constituição Francesa de 1795, traduzida e reproduzida na íntegra em V. Soromenho-Marques, *Direitos Humanos*..., *op. cit.*, pp. 110-113.

[2243] Para uma síntese de referência sobre a vida e a Obra de Silvestre Pinheiro Ferreira, veja-se J. E. Pereira, *O Essencial sobre Silvestre Pinheiro Ferreira*, [Lisboa]: INCM, 2008. Complemente-se com um contributo dos mais recentes, abrangentes e acurados, de S. A. Videira, *Para a História do Direito Constitucional Português: Silvestre Pinheiro Ferreira*, Coimbra: Almedina, 2005. Veja-se, também da mesma autora, "O Poder e o Direito em Silvestre Pinheiro Ferreira: Algumas considerações", *in* Jorge Miranda (coord.), *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Martim de Albuquerque*, vol. II, Lisboa-Coimbra: FDUL/Coimbra Editora, 2010, pp. 909-984. Refiram-se ainda outros estudos fundamentais anteriores, como os de M. B. N. Silva, *Silvestre Pinheiro Ferreira: Ideologia e Teoria*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1975; ou, ainda de J. E. Pereira, um mais

iniciado o seu percurso formativo junto dos Oratorianos do Colégio das Necessidades (1784-1791), viria a abandonar esse caminho com vista à carreira docente. No Colégio das Artes, em Coimbra, lecionou Filosofia Racional e Moral, a partir de 1794, carreira esta que viria a ter continuidade do outro lado do Atlântico, no Rio de Janeiro, onde se encontra a partir de 1809 e até ao advento do liberalismo em Portugal[2244]. Relevante professor e filósofo, abraçou as teorias empiristas e sensualistas de Locke e de Condillac, mas não deixou de complementar esta preferência com a revalorização do legado de Aristóteles, por via de uma reabilitação do Estagirita pelo contributo oratoriano[2245]. Entre 1797 e 1809 esteve em Inglaterra, na Holanda, em Paris e em Berlim[2246]. Entre 1826 e 1842 permanece em França, período em que a sua escrita prolifera[2247]. A partir de 1842 regressa definitivamente

---

alargado estudo intitulado *Silvestre Pinheiro Ferreira: O Seu Pensamento Político*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1974.

[2244] Aquando da proclamação da Constituição de 1822, Silvestre Pinheiro Ferreira acompanhou D. João VI às Cortes para o juramento deste texto fundamental, e foi o próprio Pinheiro Ferreira que leu o discurso do rei perante os constituintes. De acordo com José Esteves Pereira, poderá ter mesmo sido o autor do discurso. Cf. J. E. Pereira, *Silvestre Pinheiro Ferreira...*, *op. cit.*, p. 22.

[2245] Para algumas luzes sobre o legado filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira, veja-se, *e.g.*, A. B. Teixeira, *História da Filosofia do Direito...*, *op. cit.*, pp. 100-104; J. E. Pereira, *Percursos de História das Ideias*, Lisboa: INCM, 2004, pp. 263-281; N. M. D. Silva, *O Sistema Filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa: ICALP, 1990.

[2246] Sobre a estadia de Silvestre Pinheiro Ferreira em Berlim, cf. A. M. L. Faria, "O 'caso' Silvestre Pinheiro Ferreira em Berlim (1802-1809)", *in* M. L. M. Sousa (coord.), *A Guerra Peninsular: Perspectivas Multidisciplinares, Congresso Internacional e Interdisciplinar Evocativo da Guerra Peninsular*, Integrando o XVII Colóquio de História Militar: Nos 200 Anos das Invasões Napoleónicas em Portugal – Actas, vol. II, [Lisboa]: Comissão Portuguesa de História Militar/Centro de Estudos Anglo-Portugueses, 2008, p. 709. Esta estudiosa denota a importância da permanência silvestrina em Berlim para a formação do seu pensamento e ação política posteriores: "Os anos de Berlim, na época da formação da sua universidade de acordo com o espírito neo-humanista de Guilherme de Humboldt e no limiar de importantes reformas jurídicas e administrativas – libertação dos camponeses, garantias de liberdade de pessoa e bens e de igualdade jurídica, supressão das corporações e garantias de liberdade de empresa, emancipação dos judeus, criação de ministérios especializados, reforma do exército, reforma do ensino, etc. – foram uma importante escola para a formação do seu pensamento político e dos seus projectos legislativos." *Ibidem*, p. 719.

[2247] Durante a estadia em Paris, dá ao prelo textos fundamentais para a sua Obra, entre os quais, o opúsculo já referenciado, a *Declaração dos Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão*. Outras de re-

a Portugal e toma lugar na Câmara dos Deputados no ano seguinte[2248]. Viria a falecer em Lisboa, em 1846, não lhe tendo faltado o alto elogio dos seus pares: "P'ra sempre se eclipsou, oh dor! a estrella / D'este horizonte a mais brilhante e bella."[2249]

Uma perspetiva complementada foi aquela que Silvestre Pinheiro Ferreira viria a oferecer também no modo como entendeu a teoria e a prática políticas na transição que experimentou e fomentou, entre o regime absolutista e a monarquia constitucional, entre Portugal e o Brasil, os dois palcos políticos nos quais se moveu e para os quais contribuiu como um dos seus principais fautores[2250]. Esta perspetiva complementada reflete-se igualmente no modo como entende a questão premente dos direitos do homem, emergentes à época, sobre os quais se debruça e aos quais dará grande destaque na sua reflexão, mas que articula com a noção premente dos *deveres*[2251].

---

ferência são o *Manual do Cidadão em um Governo Representativo* (1834), o *Projeto de Código Geral* (1834), o *Projeto de um Banco de Socorro Mútuo* (1836).

[2248] Cf. Z. O. Castro (dir.), *Dicionário do Vintismo...*, op. cit., vol. 1, p. 631.

[2249] Excerto do elogio da autoria de F. L. Sampaio, vice-presidente do Ateneu Lisbonense das Ciências e das Letras, refletindo, como "Interprete", os "sentimentos dos discípulos do ilustre finado." F. L. de S. F. Sampaio, *À Sentida Morte do Ex.*mo *Sr. Conselheiro Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa: Typ. de Martins, 1846. Note-se que a relevância de Pinheiro Ferreira foi notada não apenas pelos seus compatriotas, mas também despertou atenções internacionais, entre as quais a de Proudhon: "You remind me of that great constitution-maker, poor [Silvestre] Pinheiro-Ferreira, the Sieyès of the nineteenth century, who, dividing the citizens of a nation into twelve classes, of it you prefer, into twelve grades, assigned to some a salary of 100,00 francs each; to others 80,000; then 25,000, 15,000, 10,000, etc., down to 1,500 and 1,000 francs, the minimum allowance of a citizen. Pinheiro loved distinctions and could no more conceive of a state without great dignitaries than an army without drum-majors; and as he also loved, or thought he loved, liberty, equality, and fraternity, he combined the good and the evil of our old society in an eclectic philosophy which he embodied in a constitution. Admirable Pinheiro! Liberty even in passive obedience, fraternity even in identity of language, equality even in the jury and the guillotine – such was his ideal republic. Unappreciated genius, of whom this century is not worthy, but whom posterity will avenge!" P.-J. Proudhon, *What is Property?*, Ed. and translated by Donald R. Kelley and Bonnie G. Smith, Cambridge: CUP, 1994, p. 150.

[2250] Cf. *Cadernos de Cultura: O Pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846)*, Centro de História da Cultura, n.º 1, 1998.

[2251] A questão da complementaridade entre direitos e deveres começou a ser desde logo defendida ainda durante os debates havidos na Assembleia Nacional Constituinte francesa, que viria a consagrar a DDHC, de 1789. Cf. M. Gauchet, *La Révolution...*, *op. cit.*, pp. 70-74. Sobre a importância do princípio dos deveres após a Revolução Francesa e até meados do séc. XX, cf. G. Lipovetsky, *O*

Aclamada universalmente, a DDHC de 1789 tornou-se no imediato, após a sua proclamação, um marco decisivo para a consagração da ideia dos direitos e um grito de afirmação contra o despotismo e os valores de Antigo Regime[2252]. Os anos que se lhe seguiram foram de transformação profunda da política, da economia, da sociedade, da cultura, no quadro alargado do Ocidente. No entanto, ainda que proclamados em perspetiva universalizante e tidos como uma das grandes conquistas da época revolucionária, cedo o paradigma dos direitos (considerados os valores fundamentais para a consagração de um *reino do homem*, por oposição ao superado governo no quadro de um *reino de Deus*) foi dando novamente espaço à necessidade dos deveres. A Declaração da Constituição Francesa de 1795 já havia equilibrado no seu articulado direitos e deveres: *Declaração dos Direitos e dos Deveres do Homem e do Cidadão*.

Assim considera José Esteves Pereira o carácter moderado do pensamento silvestrino, ainda que atento e militante das conceções jusracionalistas da época:

> "A integração social e a harmonização política de Silvestre Pinheiro Ferreira, embora dentro de meditação própria, conflui nas ideias da corrente doutrinária dos moderados, e em parte, também em algumas concepções de Benjamin Constant (1767-1830), seu coetâneo, mesmo que a invocação deste seja, por vezes, pautada por alguma discordância. Trata-se, no fundo, de um projecto de conciliação de ordem e liberdade, no clima posterior a 1815 e adequado, sobretudo, à monarquia burguesa de 1830."[2253]

Crepúsculo do Dever..., *op. cit.* Entre nós, para além de Silvestre Pinheiro Ferreira, não nos abstemos de fornecer uma perspetiva complementar entre direitos e deveres postulada também por Alexandre Herculano, mais tarde, no rescaldo da Revolução de 1848: "O incêndio que ameaçou por alguns meses devorar a Europa e que arde ainda debaixo das cinzas não se apaga nem com sangue, nem colocando em cima destas o cadáver corrupto do absolutismo. Para o extinguir, necessita-se das resistências organizadas e enérgicas, das ideias sãs e exequíveis; necessita-se de que a classe média não esqueça ou despreze tantas vezes os seus deveres; isto é, cumpre que se lembre de que a sua vida é dupla, pública e privada, de cidadão e de homens; que, assim como o mau chefe de família é um indivíduo desonrado, o que despreza as funções públicas que lhe incumbe exercer para a manutenção da liberdade igualmente se desonra." A. Herculano, *História da Origem e Estabelecimentos da Inquisiçaõ em Portugal*, t. I, Lisboa: 11-17, 2017, pp. 12-13.

[2252] Cf., *e.g.*, M. Gauchet, *La Révolution...*, *op. cit.*

[2253] J. E. Pereira, *O Essencial sobre...*, *op. cit.*, pp. 33-34. De relevo também a influência de Bentham para o pensamento político e jusfilosófico de Pinheiro Ferreira, assim nos comprovando Susana

Na verdade, a turbulência da nova era constitucional que se abria com o Vintismo e avançava com o cartismo exigia de todos os seus intervenientes a mais profunda reflexão em torno das avançadas perspetivas político-filosóficas e económico-sociais que se desenvolviam com raízes iluministas. Silvestre Pinheiro Ferreira consolidou o seu pensamento avançado com a experiência de filósofo e pedagogo, mas não deixou de o articular também com a sua prática no terreno político, trazendo para a liça nacional os mais avançados ideários, os direitos entre os que mais o moviam:

> "Silvestre Pinheiro Ferreira não parte, pois, de uma sociedade vista a partir do pessimismo hobbesiano, por exemplo. Os homens convencidos de que lhes é impossível, por si sós, defender as suas pessoas e propriedades contra os mais fortes pensaram que, reunidos em sociedade, se poderiam assegurar, a todos reciprocamente, o gozo dos seus direitos e obrigar cada um ao cumprimento dos seus deveres. O homem não cede, portanto, direitos, antes assume a necessidade de prover à sua existência numa sociedade que se constitui e se desenvolve historicamente."[2254]

No seio desta perspetiva contratualista da sociedade, na perspetiva silvestrina, os direitos fundamentais do homem serão a segurança, a liberdade e a propriedade, tal como enumera, desde logo, na abertura da sua *Declaração dos Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão* (art. 1), ou seja, "aqueles direitos naturais invariáveis, anteriores a toda a lei civil ou política, e cuja observância é indispensável para que qualquer lei positiva não incorra na censura de injusta. Proteger estes direitos ou sustentar estes princípios invariáveis é o fim ou antes a condição essencial do mandato legislativo."[2255]

Antas Videira: "O recurso às concepções do utilitarista inglês não nos causam estranheza já que as percepções benthamianas, no ciclo parisiense, adequam-se perfeitamente a posições de contenção pós-revolucionária e a um liberalismo calculado, atento aos excessos de poder. Por consequência, a justiça ou injustiça, a bondade ou a maldade, de uma acção só poderão ser convenientemente medidas em função das respectivas consequências." S. A. Videira, "O Poder e o Direito...", *loc. cit.*, p. 924.

[2254] J. E. Pereira, *O Essencial sobre...*, *op. cit.*, p. 32.

[2255] Silvestre Pinheiro Ferreira, *Declaração dos Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão*, *OPCP*, vol. 14, *op. cit.*, p. 515. Maria Beatriz Nizza da Silva aponta-nos que a igualdade não figura no quadro primordial dos direitos de Pinheiro Ferreira: "Para o autor português, os direitos naturais são a se-

Para Silvestre Pinheiro Ferreira, estes "direitos naturais inalienáveis" constituem o prelúdio para todos os outros direitos auferidos pelo homem em sociedade. Só a partir destes decorrem os restantes direitos, que desenvolve no opúsculo e, de um modo geral, em boa parte dos seus escritos políticos. No entanto, defende em simultâneo uma perspetiva complementada e de equilíbrio entre esses direitos inalienáveis e os deveres que diretamente lhes dizem respeito, uma vez que nos encontramos perante "duas expressões correlativas"[2256].

Um dos mais destacados atores que operaram a transição entre o Antigo Regime e a monarquia constitucional e que experimentaram nas primeiras décadas da sua formação os debates emergentes da conquista da liberdade, Silvestre Pinheiro Ferreira, que Luís Cabral de Moncada referenciou como, "sem dúvida, o nosso mais

---

gurança pessoal, a liberdade individual e a propriedade. A igualdade desapareceu do quadro dos direitos naturais." M. B. N. Silva, *Silvestre Pinheiro Ferreira...*, *op. cit.*, 1975, p. 111.

[2256] Susana Antas Videira, "O Poder e o Direito...", *loc. cit.*, p. 949. Na verdade, neste mesmo sentido de complementaridade tem sido entendida também a questão dos direitos nos nossos dias, trazendo para o debate a questão dos deveres. Desta necessidade dão conta algumas propostas atuais para a consagração de uma Declaração Universal dos Deveres Humanos, como por exemplo aquela apresentada pela organização Interaction Council, em 1997, e publicada em português pela Fundação Pro Dignitate, ou a iniciativa de um conjunto de intelectuais, entre os quais António Sampaio da Nóvoa e Francisco Louçã, numa concertação entre a Universidade Nacional Autónoma do México e a Fundação José Saramago, assente no apelo feito pelo Nobel português da Literatura, por ocasião desta distinção: "Tomemos então, nós, cidadãos comuns, a palavra e a iniciativa. Com a mesma veemência e a mesma força com que reivindicarmos os nossos direitos, reivindiquemos também o dever dos nossos deveres. Talvez o mundo possa começar a tornar-se um pouco melhor." Fonte: https://www.josesaramago.org/apresentacao-da-proposta-de-declaracao-universal-dos-deveres-humanos/. Aproveitamos para recordar que, já em 1993, Saramago havia proposto a celebração de um Dia dos Deveres Humanos: "A sus setenta y un años de edad, Saramago conserva grandes dosis de idealismo, 'si pierdes el sentido de un ideal, de una utopía, entonces – dice – no te queda nada', aunque, paradójicamente, considera que el hombre no ha aguantado la inteligencia y se volvió loco, porque se comporta como tal'. Enlazando con la celebración de ayer del Día de los Derechos Humanos, el escritor lusitano destacaba cómo 'todo el mundo habla de derechos y nadie de deberes, quizás fuera una buena idea inventar un Día de los Deberes Humanos. Con ello – señalo –, no lo quiero decir que no esté de acuerdo con todo lo que se está defendiendo pero, quizás, estemos necesitando una nueva definición de esos deberes y que se invente también un día, que podrea ser a continuación del de los Derechos Humanos'." *ABC Sevilla*, "Saramago: 'Quizás estemos necesitando una nueva definición de los deberes humanos': El escritor clausuró ayer el ciclo 'Martes y Literatura'", 11.12.1993, p. 55.

ilustre, erudito e fecundo publicista da primeira metade do século XIX"[2257], tem sido considerado como um dos mais lídimos paladinos dos direitos do homem[2258].

Apesar de o seu texto da *Declaração* aparecer muito depois da famosa e universal declaração francesa de 1789, e mesmo anos após a consagração, no reino de Portugal, dos Direitos Individuais nas Bases da Constituição e na Constituição Portuguesa de 1822, o opúsculo de Silvestre Pinheiro Ferreira não deixa, do nosso ponto de vista, de ser um marco fundamental para a consagração dos direitos do homem em Portugal, na medida em que escolhe, sem rodeios, para seu título a designação das famosas declarações, e na medida em que, por isso mesmo, pela primeira vez surge em contexto nacional e da pena de um compatriota uma obra que adota sem rebuços o apelo a esses direitos. Antes dela outras se haviam debruçado sobre o tema, mas não com títulos tão consonantes com as grandes declarações, nem versando, dedicadamente na íntegra, esta questão[2259].

[2257] L. C. Moncada, *Subsídios para a História...*, *op. cit.*, p. 50.

[2258] Cf. *e.g.*, D. L. R. Bártolo, *Silvestre Pinheiro Ferreira, Paladino dos Direitos Humanos no Espaço Luso-Brasileiro*, Dissertação para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia/Especialidade em Filosofia Moderna e Contemporânea, Braga: Universidade do Minho, 2002. Ana Leal Faria elucida-nos também acerca desta faceta do publicista do seguinte modo: "Considerado um dos mais eminentes pensadores luso-brasileiros, as suas reflexões sobre a ordem democrática e os direitos do Homem – expressa no seu *Manual do cidadão em um governo representativo ou princípios de direito constitucional* (1834) – tiveram boa receptividade junto dos que elaboravam a Constituição da jovem nação pois é dele a doutrina da representação política adoptada no Brasil durante a vigência liberal do Império, centrada na tese segundo a qual o mandatário ou representante não representa tanto os seus constituintes como, sobretudo, os interesses dos seus constituintes. Representando interesses e não pessoas, é nesta base que cumpre fixar os direitos e deveres dos mandatários, desenvolvendo, a partir daí, uma concepção 'moderada' do liberalismo." A. M. L. Faria, "O 'caso' Silvestre...", *loc. cit.*, p. 709.

[2259] Como já temos vindo a evidenciar, o movimento liberal em Portugal providenciou uma ampla difusão de textos para a aprendizagem da cidadania nos alvores da era constitucional, que difundiam também eles o apelo aos direitos do homem, no entanto, pela pesquisa que conseguimos efetuar, consideramos que nenhum escrito antes deste referido opúsculo silvestrino utilizara tão amplamente para seu título e conteúdo a evocação dos direitos. Para um levantamento de alguns desses textos que visavam difundir de forma ampla os valores da era contemporânea, cf., *e.g.*, J. P. Vinhal, *Educação e Cidadania: Os Catecismos Políticos do Liberalismo Português (1820-1910)*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2003; I. N. Vargues, *A Aprendizagem da Cidadania...*, *op. cit.*, esp. pp. 159-171.

4.1. A "revolução" de Passos Manuel

> *A educação é, simultaneamente, um direito humano e um meio vital para a promoção da paz e respeito pelos direitos humanos e liberdades fundamentais em geral. Se queremos que o seu potencial contributo para um Mundo mais pacífico seja concretizado, é necessário que a educação esteja disponível a nível mundial e igualmente acessível para todos.* KOÏCHIRO MATSUURA[2260]

O apelo à educação revelara-se uma das principais linhas de pensamento defendida pelos ideólogos das Luzes. Por via da educação seria possível valorizar cada indivíduo, dotando-o de conhecimento, para melhor compreender e integrar o mundo que habitava e a sociedade em que vivia, potenciando um *homem novo*, capaz de melhorar, numa perspetiva progressista, a mundividência humana e garantir para si próprio a liberdade individual há tanto tempo desejada.

A acompanhar o espírito do tempo veiculado de além-fronteiras acerca desta questão fundamental do pensamento iluminista, alguns foram os que igualmente, em contexto nacional, refletiram sobre este tema-chave, como já anteriormente tivemos oportunidade de analisar. No entanto, apesar da importância de que se revestiu, o tema da educação acabaria por ser perspetivado em grande medida de forma elitista, sendo que nem a todos cabia a oportunidade do acesso à mesma, ficando de fora dessa matriz largas franjas de homens e mulheres, por estatuto social ou condição natural. Ribeiro Sanches foi um dos corifeus das Luzes nacionais que, como já verificámos, a par das mais avançadas e humanizantes ideias sobre, por exemplo, a liberdade religiosa, articulou um profundo sentimento discriminatório no que ao acesso a um ensino mais alargado dizia respeito[2261].

Algumas décadas mais tarde, e já nos alvores do séc. XIX em Portugal, o Marquês de Penalva refletiria de novo sobre a importância de uma educação alargada, mas distinguindo-a ao mesmo tempo da fundamental noção de *instrução*, que deveria acompanhar-se de particulares cuidados: "Antes de acabar este paragrafo, devo

---

[2260] Koïchiro Matsuura (dir.), *O Direito à Educação: Uma Educação para todos durante toda a Vida – Relatório Mundial sobre a Educação 2000*, Porto: Edições ASA, 2000, p. 5.

[2261] Cf., parte II, subcap. 4.5. *Educação para todos? Um fruto persistente do espírito da época.*

advertir, que não devemos confundir a educação com a instrucção, porque a educação que dispõe o animo para obrar o que he justo, deve ser uniforme para todos, e a instrucção que orna o entendimento, deve variar conforme o estado, inclinação e talentos do sujeito."[2262] Verney já havia também sondado a presente dicotomia, contribuindo à época, na verdade, com pensamento avançado relativamente ao que vinha sendo maioritariamente defendido: "Devia também haver em cada rua grande, ou, ao menos bairro, uma escola do público, para que todos os pobres pudessem mandar lá os seus filhos, o que se pratica em várias áreas."[2263] Rui Grácio assinala que esta "apologia por Verney de uma instrução popular generalizada, gratuita em caso de pobreza, é doutrina popular"[2264].

No tempo breve do Vintismo, a questão da instrução pública torna-se assunto de especial destaque e de intentos governativos, tal como nos confirma Luís Reis Torgal: "Analisando o *Diário das Cortes Constituintes* e depois o *Diário das Cortes* da segunda legislatura, do primeiro período liberal de 20, logo se verifica a importância que foi conferida à instrução pública. Poder-se-á dizer que todos os grandes debates sobre o problema aí estão representados, embora sem significativos resultados práticos."[2265] Enquadrando-se no panorama configurador da defesa dos

---

[2262] M. Penalva, *Dissertação Sobre As Obrigações...*, 1804, p. 7.

[2263] L. A. Verney, *Verdadeiro Método...*, *op. cit.*, p. 609.

[2264] Rui Grácio, "Ensino Primário e Analfabetismo", *DHP*, vol. II, p. 393.

[2265] Luís Reis Torgal, "A instrução pública: O 'século da instrução pública'", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 612. Sobre o tema, já Luís Reis Torgal, em conjunto com Isabel Nobre Vargues, havia dado conta de certa "inércia" no âmbito do Vintismo, com as seguintes razões identificadas por estes estudiosos da presente época: "Mas, realmente, não nos é difícil, a um século e meio de distância, explicar a razão dessa inércia. Movimento de coalizão de forças diversas e de interesses diferentes, alguns bem afastados do liberalismo, a chamada Revolução de 1820 só a pouco e pouco se foi transformando num movimento liberal. Porém, mesmo então manteve no seu aparelho pessoas e sectores sociais que não eram sensíveis a grandes mudanças. Esse facto, assim como a precária situação económica do país e o fantasma constante da contra-revolução interna e externa, eram condições desfavoráveis a que se pudessem efectuar grandes transformações reais." L. R. Torgal, I. N. Vargues, "Vintismo e 'Instrução Pública': Imobilismo, Reformismo e Revolução", Sept. *Biblos*, vol. LIX, Coimbra, 1983, p. 436. Facto é que apenas os textos constitucionais do Vintismo foram plasmando certos desígnios reformistas, não se tendo passado efetivamente às práticas: "Logo na discussão constitucional se verifica a tendência das Cortes para não levar a cabo reformas profundas em matéria de instrução. Com efeito, o artigo referente ao ensino nas Bases da Constituição propostas pela Comissão Constitucional acaba por ser reduzido, depois do debate

direitos individuais dos Portugueses, no último ponto das *Bases da Constituição* surge enunciado o seguinte: "As Cortes farão e dotarão estabelecimentos de caridade e instrução pública." (secção II, 37)[2266]. Na Constituição de 1822 desenvolve-se tal desígnio sob o tít. VI, cap. IV, denominado "Dos Estabelecimentos de Instrução Pública e de Caridade"[2267].

---

parlamentar, à sua expressão mais simples, sendo despido da roupagem programática que inicialmente tinha. E algo de idêntico se passará depois com os artigos do projecto da Constituição na sua redacção definitiva." *Ibidem*, p. 437.

[2266] Áurea Adão, em estudo sobre o ensino universitário, dá-nos conta que, durante a discussão do Projeto das *Bases*, o deputado Annes de Carvalho terá lamentado "que Portugal não possua um sistema de instrução pública mais abrangente e que exista apenas uma instituição de ensino universitário, 'e essa nimiamente relaxada'." Á. Adão, "Para uma genealogia da Universidade de Lisboa no século XIX", *in* António Nóvoa (dir.), *A Universidade de Lisboa nos Séculos XIX e XX*, vol. I, Lisboa: Tinta-da-China, 2013, p. 47.

[2267] Pelo art. 237.º define-se que por todo o reino, onde haja conveniência, haja escolas para o ensino da "mocidade Portuguesa, de ambos os sexos, a ler, escrever e contar e o catecismo das leis religiosas e civis"; pelo art. 238.º define-se uma nova regulamentação dos ensinos de instrução pública incluindo neles o ensino das ciências e das artes, e aponta-se para a construção de novos estabelecimentos; pelo art. 239.º admite-se a liberdade de qualquer cidadão, sob as determinações da lei, de "abrir aulas para o ensino público"; pelo art. 240.º fica estabelecido o cuidado que as Cortes e o Governo terão na implementação e manutenção de misericórdias, hospitais civis e militares, rodas de expostos, montes pios, entre outros "estabelecimentos de caridade". Luís Reis Torgal considera, no entanto, o seguinte: "Acrescente-se ainda que, embora influenciada pela francesa Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1793, no título I da Constituição de 1822 não há, ao contrário daquela, qualquer referência à educação e à instrução como um dever e como um direito, o que foi proclamado por muitos liberais." Luís Reis Torgal, "A instrução pública: O 'século da instrução pública'", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 612. Por seu lado, a Carta Constitucional traria novidade face ao legado vintista, mas adequada também ao seu enquadramento: "Curiosamente, a Carta Constitucional de 1826 não fala em lugar nenhum da liberdade de ensino e, se ainda é mais parca que a Constituição anterior em articulado sobre a instrução, não deixa, em certos aspectos, de ser mais expressiva. Com efeito, no título VIII, 'Das disposições gerais e garantias dos direitos civis e políticos dos cidadãos portugueses', exprime concretamente como direito 'a instrução primária e gratuita a todos os cidadãos' (artigo 145.º § 30). E considera ainda que são garantidos os direitos do cidadão através de 'Colégios e Universidades onde serão ensinados os elementos das ciências, belas artes e letras' (§ 32). O certo é que foi durante a segunda vigência da Carta, depois de 1834, que surgiram as primeiras tentativas de reforma global do ensino." Luís Reis Torgal, "A instrução pública: O 'século da instrução pública'", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 612.

Seria com a Revolução Setembrista que a questão da formação dos Portugueses retomaria com especial reforço à agenda política, inscrevendo-se na Constituição, em particular no art. 28.º, sob o tít. III, designado "Dos Direitos e Garantias dos Portugueses". Constitucionalmente, garante-se "instrução primária e gratuita" (art. 28.º, 1.º); bem como "Estabelecimentos em que se ensinem as ciências, letras e artes" (art. 28.º, 2.º). Estipula-se ainda o ensino público livre: "O ensino público é livre a todos os Cidadãos, contanto que respondam, na conformidade da Lei, pelo abuso deste direito." (art. 29.º)[2268]

A reforma setembrista do ensino foi promovida em especial pelo célebre militante da ala liberal Manuel da Silva Passos, conhecido por Passos Manuel, que se revelou igualmente um estrénuo defensor da causa da instrução popular. Veríssimo Serrão analisou do seguinte modo a ação deste destacado vulto do setembrismo, com respeito à presente questão:

> "Na sua formação liberal enxertara uma dose de romantismo actuante, não considerando o povo como uma abstracção ou simples mito, antes como um agregado de pessoas conscientes da sua fraqueza económica e social. Passos Manuel dizia identificar-se com a gente desfavorecida e obrigada a trabalhar penosamente para granjear o pão negro sem conduto. As suas falas de tribuno avolumavam a agitação que a mal entendida (*sic*) ideologia de uns e a miséria patente de outros acabariam por transformar em movimento popular. Consideramos que Passos foi um idealista que buscou a igualdade social por meio de um conceito hiperbolante de liberdade. O tempo mostrar-lhe-ia ser impossível por meio da revolução oferecer aos povos a prometida felicidade." [2269]

A reforma setembrista assentaria em grande medida sobre os relatórios elaborados quer por Almeida Garrett, quer por José Alexandre de Campos, bem como, entre outros, sobre o Decreto de 17 de novembro de 1836, que colocaria em andamento o plano nacional dos Liceus[2270]. Pela necessidade de incrementar o conheci-

---

[2268] Veja-se também A. R. Monteiro, "Os direitos do homem e o direito à educação nas constituições portuguesas", *O Direito à Educação*, *op. cit.*, pp. 59 ss.

[2269] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VIII: *Do Mindelo à Regeneração (1832-1851)*, [Lisboa]: Editorial Verbo, 1986, p. 76.

[2270] Cf. Luís Reis Torgal, "A instrução pública – O 'ensino secundário'", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 623. Sobre o presente contexto, veja-se também Á. Adão,

mento junto de um mais largo universo de cidadãos[2271], com o desejo de ver não só alguns homens, mas todo o povo instruído[2272], Passos Manuel promove as reformas educativas no quadro do governo setembrista. Através do conhecimento, também o povo poderia tomar maior consciência de si próprio e das suas liberdades. Pela via da educação e instrução reforçava-se também o exercício da cidadania, potenciando o alargamento do sufrágio, desígnio que igualmente moveu o estadista durante este tempo, ainda que mais tarde viesse a conformar-se com as realidades nacionais, ainda pouco favoráveis a tais desígnios[2273]. Sobre o idealismo de Passos, Oliveira Martins também viria mais tarde a expressar a sua dúvida:

> "À ditadura de Passos devemos, com efeito, as Escolas Politécnicas de Lisboa e Porto, as duas menos felizes Academias de Belas-Artes e o Conservatório da capital; mas à sua doutrina da paz na liberdade democrática pela instrução, não respondem acaso as revoluções dos nossos dias, e comunas como a de Paris, 'o cérebro do mundo', na frase de muita gente simples? Mas à doutrina da solidariedade da instrução e da Liberdade, não respondem os países instruídos que não são livres?

A Criação e Instalação dos Primeiros Liceus Portugueses: Organização Administrativa e Pedagógica – 1836-1860, Oeiras: Instituto Gulbenkian da Ciência, 1982. Áurea Adão destaca ainda, anteriormente à reforma de Passos Manuel, o "Projeto de Lei sobre a Instrucção Publica Geral" apresentado por Francisco Soares Franco, em 1823. Cf. *ibidem*, pp. 239-245.

[2271] O elã educativo do liberalismo nacional apresentava manifestas influências francesas, "mantendo como horizonte de inspiração o ideário e a prática educativa franceses revolucionários." Pedro Teixeira Mesquita, "A Instrução Pública e Privada" (cap. VIII), *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 357.

[2272] Tal desígnio de dignificação do povo passara já pela fundação, em Coimbra, por Passos Manuel e pelo seu irmão, José da Silva Passos, do jornal *O Amigo do Povo* (1823), periódico que, de acordo com José Tengarrinha, "mostrava a sua inspiração jacobina copiando o título *L'Ami du Peuple* de Marat". J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, p. 318.

[2273] Tornou-se evidente que o alargamento da educação e do ensino encontrava ainda diversas resistências, quer da parte dos atores políticos, quer mesmo da parte da própria sociedade: "Apesar das intenções e das proclamações doutrinárias, o liberalismo privilegiou, na prática, os níveis médio e superior de ensino, em prejuízo da instrução elementar, em cujo âmbito as medidas intentadas sempre encontraram resistências no Parlamento e, sobretudo, na grande massa rural que constituía o País, indiferente e até hostil à difusão de conhecimentos básicos mais apelativos à população urbana." Pedro Teixeira Mesquita, "A Instrução Pública e Privada", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 358.

> Passos era a incarnação de todas as frases democráticas; mas como essas expressões, ainda vagas e indeterminadas, continham em si a semente de verdades críticas, os homens que com elas formavam a sua alma eram poetas, sim, e por isso quiméricos, sendo ao mesmo tempo, como os poetas são sempre, núncios de um futuro longínquo, vítimas de um presente cruel."[2274]

A instrução pública persistiria como pedra de toque nas intenções de governação posteriores. De acordo com Veríssimo Serrão, Costa Cabral gizaria "um vasto plano de instrução pública" e a Regeneração almejou insistir neste campo, "apesar da força dos interesses sociais que, em matéria de instrução pública, se opunham no nosso país"[2275]. No último governo de Saldanha, assistir-se-ia com gáudio à criação do Ministério da Instrução Pública, dirigido por D. António da Costa[2276], que, no efémero espaço de tempo em que funcionou esta instituição, haveria de promover o sentido de missão que as causas da educação e da instrução demandavam para a emancipação do povo, e figura a que regressaremos *infra*[2277].

4.2. Educação para a Igualdade: Perspetivas Socialistas

> *A aprendizagem da prática igualitária e fraterna faz-se pela educação e pela instrução, isto é, pelo conhecimento dos princípios religiosos e culturais, garante dos princípios liberais e base segura das instituições constitucionais, da liberdade e da felicidade das nações. As classes desfavorecidas são esclarecidas dos seus direitos, podendo disfrutar deles em oposição ao despotismo dos governos, impeditivo da divulgação dos ideais democráticos.* MARIA MANUELA TAVARES RIBEIRO[2278]

Subjacente a esse quadro progressivo de valorização do ensino que caracterizou a sociedade portuguesa de Oitocentos, que António Nóvoa designou como o

---

[2274] J. P. O. Martins, *Portugal Contemporâneo*, *op. cit.*, p. 407.

[2275] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX: *O Terceiro Liberalismo (1851-1890)*, [Lisboa]: Editorial Verbo, 1986, pp. 328-329.

[2276] *Ibidem*, p. 329.

[2277] Cf. subcap. 4.3. *Os valores humanos da Educação, os benefícios práticos da Instrução*.

[2278] M. M. T. Ribeiro, *Portugal e a Revolução de 1848*, *op. cit.*, p. 252.

"tempo dos professores"[2279] e que Luís Reis Torgal lhe reforçou o sentido identificando-o enquanto "século da instrução pública"[2280], encontra-se a necessidade de afirmação do homem no seio do novo ideário liberal, por via da educação e para a conquista de liberdade individual, mas também e paulatinamente descobrindo-se nessa fundamental vertente educativa uma via determinante para a valorização social do homem.

A perspetiva de uma educação ministrada em quadro de elite, amplamente subscrita pelo pensamento iluminista, viria paulatinamente a dar lugar à defesa, primeiro teórica e depois instituída, de um sistema de ensino cada vez mais direcionado a todos, desde os níveis mais baixos de escolaridade até ao ensino superior[2281]. Subjacente às diversas questões que estruturaram em primeiro plano o fundamental tema da educação e da instrução, tais como a questão da liberdade do ensino, da obrigatoriedade da instrução, da descentralização escolar, entre outros[2282], encontra-se o desígnio moderno da afirmação da liberdade individual, mas também do seu caminho para a igualdade no âmbito da cidadania que a viragem para a monarquia constitucional visava promover, ainda que, como temos visto, não abrangendo desde logo amplas franjas da sociedade. Neste sentido, nos aponta Benedicta Maria Duque Vieira no âmbito da afirmação de direitos sociais durante o séc. XIX, em Portugal:

[2279] A. Nóvoa, *Le Temps des Professeurs*, Lisboa: INIC, 1987.

[2280] Luís Reis Torgal, "A instrução pública: O 'século da instrução pública'", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 611.

[2281] Assinalamos alguns títulos fundamentais nestas áreas, nomeadamente o já supra referenciado trabalho de A. Nóvoa, *Le Temps...*, *op. cit.*, e também L. R. Torgal, I. N. Vargues, *A Revolução de 1820 e a Instrução Pública*, Porto: Paisagem, 1984; V. P. Valente, *O Estado Liberal e o Ensino: Os Liceus Portugueses (1834-1930)*, Lisboa: Centro de Investigações Sociais, 1973. Tenha-se também em conta os vários trabalhos desenvolvidos por Joaquim Ferreira Gomes, sobre a história da educação e da pedagogia em Portugal, entre os quais *Novos Estudos de História e de Pedagogia*, Coimbra: Livraria Almedina, 1986.

[2282] Para uma perspetiva abrangente sobre estes temas, remetemos uma vez mais para o já referenciado capítulo da autoria de Luís Reis Torgal, "A instrução pública", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, pp. 609-651. Veja-se também Pedro Teixeira Mesquita, "A Instrução Pública e Privada" (cap. VIII), *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, pp. 350 ss.

> "A sociedade oitocentista – e a portuguesa não era excepção – utiliza o ensino como meio de socializar os indivíduos. Compraz-se na ideia de que o conhecimento é uma mais-valia para o cidadão subir na escala social, melhorar a sua indústria, participar activamente na vida política, além de ser um elemento essencial à moralidade pública e ao progresso da civilização. Ler e escrever é condição necessária para a realização humana e política do indivíduo."[2283]

Maria Manuela Tavares Ribeiro, no seu estudo *Portugal e a Revolução de 1848*, trouxe-nos precisamente a emergência do desígnio da formação do cidadão pela educação e pela instrução – "base da igualdade e da emancipação das massas populares"[2284] –, ancorada em fontes de meados de Oitocentos, de autores portugueses que refletiam em território nacional o impacto internacional daquele acontecimento revolucionário de grande alcance, uma vez mais havido em França, no final da primeira metade do séc. XIX. Analisa a estudiosa o contributo para este tema de nomes como João Maria Nogueira, António Pedro Lopes de Mendonça, Custódio José Vieira, José Felix Henriques Nogueira, João Maria Nogueira, Francisco Vieira da Silva[2285].

Em especial nos periódicos, mas também por outras vias, pela literatura e pela arte, tal como defendia Lopes de Mendonça[2286], estes e outros homens do seu século sentiram a necessidade de destacar vivamente a urgência da valorização da educação e da instrução, para uma cada vez maior consciência individual, mas fundamentalmente social, fraterna e democrática:

[2283] Benedicta Maria Duque Vieira, "A Sociedade: Configuração e Estrutura – Direitos Sociais", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 164.

[2284] M. M. T. Ribeiro, *Portugal e a Revolução de 1848*, *op. cit.*, p. 251.

[2285] Cf. *ibidem*, pp. 251-271.

[2286] Maria Manuela Tavares Ribeiro atesta-nos esta prescrição de Lopes de Mendonça do seguinte modo: "Na opinião deste escritor e jornalista, a obra literária e a imprensa em geral têm uma finalidade relevante – alentar a fé dos indiferentes e preparar as transformações de que a sociedade carece. Esclarecer e ilustrar os cidadãos facilita-lhes a compreensão do ideário liberal e democrático, condição indispensável à vida e ao desenvolvimento social. Daí que, para Lopes de Mendonça, a revolução social deve ser antecedida da revolução dos espíritos. O que o intelectual – o poeta, o jornalista, o dramaturgo – pode (e deve) oferecer à causa liberal e democrática, é de enorme importância." *Ibidem*, p. 252.

> "Os problemas da educação, em sentido lato, mereceram um grande interesse aos homens da geração de Lopes de Mendonça. Era um critério da época a ideia de que laços estreitos prendiam os objectivos da reforma social aos processos de modelação pessoal pela pedagogia da instrução. Mas aquele ensaísta, como outros coevos estavam particularmente motivados para ela pelas suas concepções democratizantes. A marcha para o socialismo passava pelos canais pedagógicos, fossem os do ensino regular na escola, fossem os da modelação da opinião pública ou fossem ainda os do confronto da nova com a velha mentalidade. E daí a importância que em seus escritos lhes deram."[2287]

Estes autores de meados de Oitocentos, imbuídos do espírito revolucionário que deu lugar ao novo acontecimento de impacto alargado ocorrido em 1848, em França, defendiam para o contexto nacional a reforma e o fomento da instrução pública, a alfabetização da sociedade, em especial a partir das classes menos privilegiadas, por via da pedagogia popular, a laicização do ensino (ainda que não desacreditando a mensagem cristã da valorização do homem[2288]), a difusão alargada da cultura para o fomento dos espíritos. A facilidade no acesso à educação e ao conhecimento constituir-se-iam assim também como uma das vias não só para a liberdade individual, mas também para a igualdade, para o progresso das sociedades, e, consequentemente, para a defesa de mais direitos para os homens.

Na sequência de um escrito anterior, Feliciano de Castilho chegaria mesmo a recomendar alcançar-se a *Felicidade pela Instrução*, em opúsculo que dedicaria por inteiro ao tema. O saber era o "sol do mundo moral", a "alma da alma", e nesse sentido era imperativo tornar viável o direito ao saber, em especial junto do povo, para vantagem de uma sociedade mais igual, justa e digna:

> "[...] é o seguimento, e não sei, se a conclusão de aquell'outro meu livro intitulado *Felicidade pela agricultura*, onde há já cinco annos se começava a mendigar em voz muito alto, e como esmola, para o grande velho menino, o povo,

---

[2287] *Ibidem*, pp. 252-253.

[2288] No quadro do socialismo utópico este era princípio de relevo, aqui referido por Manuela Tavares Ribeiro, para o caso de Lopes de Mendonça: "O que está em causa não é a religião cristã que, para este socialista utópico [...], contém em si a doutrina da emancipação do homem e da humanidade. Mas o cristianismo não é redutível ao catolicismo. E a religião católica funda-se, na análise que faz, no princípio da autoridade e sobre o dogma da obediência passiva." *Ibidem*, p. 256.

o saber. O saber a que elle tem direito; saber de que elle padece fome, e sede de milhares de annos; o saber que Deus manda se lhe não recuse; o saber que é o sol do mundo moral, a alma da alma, um reverbero do spirito summo, uma revelação, uma explicação, e um antegosto da bemaventurança.
Cultivar-se a terra, e cultivar-se com o espirito o coração, era a supplica perpetua daquele livro; a suplica d'este é que se cultive o espirito e o coração, para que na terra mais bem aproveitada floresça uma sociedade mais ditosa, e cada vez mais digna de o ser."[2289]

4.3. Os valores humanos da Educação, os benefícios práticos da Instrução

> *A educação foi sempre considerada um direito natural da família. Nos tempos modernos, tornou-se um direito político do Estado, sobretudo a partir da constitucionalização do princípio da escola pública, laica, obrigatória e gratuita, no século XIX, quando se generalizou a crença de que 'Da instrução nasce a grandeza das nações'* [...]. A. REIS MONTEIRO[2290]

Como temos vindo a notar, durante a centúria de Oitocentos, educação e instrução surgiram como dois temas-chaves, frequentemente em articulação, não raro também em equivalência. Apontavam para a garantia de uma sociedade mais digna, através do conhecimento, mas também mais preparada para o futuro, mais civilizada, mais progressista, pela via da técnica. Não obstante, apesar dessa equivalência recorrente, diferenciar-se-iam no seguinte, de acordo com a revista *O Panorama*:

> "De ordinario confundimos estas duas palavras – educação – instrucção; mas cada uma tem a sua accepção diversa. A educação é mais ampla que a instrucção, porque abrange todos os meios de desenvolver e cultivar todas as faculdades do homem, segundo os fins para que as recebemos da natureza; a instrucção, porém é um desses meios, destina-se a exercitar só uma espécie dessas faculdades, isto é as intellectuaes"[2291].

[2289] A. F. Castilho, "Prologo", *Felicidade pela Instrucção*, Lisboa: Typ. Da Academia R. das Sciencias, 1854.

[2290] A. R. Monteiro, *O Direito à Educação*, *op. cit.*, p. 23.

[2291] Alexandre Herculano, "Da educação em todas as idades", *O Panorama*, n.º 122, 31 de agosto de 1839, p. 278.

A educação seria então mais englobante, dirigida para formar o homem em todas as suas dimensões de ser humano; a instrução teria um objetivo mais direcionado e particular, tomando em conta diversos graus de intelectualidade. A educação haveria, portanto, de passar pela formação do homem em especial durante a infância e juventude, momentos de especial desenvolvimento das faculdades humanas; quanto à instrução, dirigia-se a grupos determinados, acomodando-se de acordo com a finalidade pretendida por essa mesma formação que era ministrada[2292].

No entanto, não obstante esta mesma distinção criada, educação e instrução eram com frequência exaltadas por diversos autores que tratavam e difundiam a questão do ensino, considerando-se que deveriam cada vez mais chegar a todos, sem exceção: fossem jovens ou adultos, assalariados ou cidadãos de pleno direito, homens ou mulheres. Luís Marques Alves reforça este aspecto da seguinte forma: "A educação aparece cada vez mais como uma aposta necessária tanto em termos de funcionalidade económica como de qualificação e de afirmação da dignidade."[2293] Este sentido o fez notar também a revista *O Panorama*, defendendo não só a educação alargada a todas as idades, mas de igual modo sem discriminação de classes, explanando-o da seguinte forma:

> "Seguindo estas leis conforme as luzes naturaes, que Deus nos deu, e com a liberdade necessaria, que nos deixou, devemos aperfeiçoar, quanto é possivel no mundo, as immortaes faculdades que nos foram confiadas, e completarmos a educação com a mira na vida futura. Seja qual for a classe da sociedade, em que nos achemos, temos sempre occasiões e obrigação de cuidar em a nossa instrucção e melhoramento: o lavrador é tão immortal como o monarcha, e se os seus destinos sociaes differem, os seus destinos moraes são

---

[2292] Esta, na verdade, uma diferenciação que se poderá tornar perniciosa, e que o Pe. Manuel Antunes assinalou com clarividência, aqui pela interpretação de José Eduardo Franco: "Bem à maneira clássica, Manuel Antunes pensa a questão da educação na sua relação intrínseca com a cultura e a sociedade. Pretende estabelecer as balizas de uma autêntica *Paideia*, em que o projecto educativo pressuponha um projecto de cultura, um projecto de homem e de sociedade a construir. Considera altamente deficitários e até perigosos os projectos de educação como mera instrução, que apenas visem a transmissão de uma *technê*. O que importa garantir é a concepção de um plano de formação/construção global da pessoa humana [...]." José Eduardo Franco, "Introdução: Para Um Projecto de Educação Total", *OCPMA*, t. II, p. 8.

[2293] Luís Alberto Marques Alves, "O Ensino", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. X, p. 304.

identicos. Verdade é que nem todos os homens possuem talento no mesmo grau, e que os favores da fortuna são desigualmente repartidos; por isso nem todos teem os mesmos motivos para estudar profundamente as leis da religião e do estado, da moral ou da rasão: mas o Omnipotente, que nos creou para as observar, deu a todos, a fim de comprehenderem a sabedoria e utilidade dessas leis, sufficiente intelligencia e senso commum: não sepultemos portanto dotes tão formosos n'um letargo equivalente á brutalidade: todos devem aperfeiçoar-se segundo os seus meios e necessidades. A rasão e a consciencia são de todas as condições, e as virtudes nunca foram privilegio d'uma classe da sociedade."[2294]

Evidenciando de igual modo abnegado empenho no campo pedagógico, D. António da Costa de Sousa Macedo (1824-1892) foi um dos muitos educadores elencados por Ferreira Deusdado a quem este autor (também ele um promotor do espírito educativo) atribuiu um lugar fundamental na história da instrução em Portugal:

"As letras e a instrução nacional devem a D. António da Costa relevantes serviços. Tratámos muito de perto com o fino escritor. Era para nós uma das relíquias mais venerandas no carinhoso auxílio e na constante propaganda do desenvolvimento do ensino nacional. [...] Quando fundámos a *Revista de Educação e Ensino* ele aceitou benevolamente o nosso convite para redactor efectivo. Foi à luz dos seus sugestivos livros e dos seus fecundos projectos que aprendemos em grande parte o amor à história do ensino nacional. D. António da Costa cimentou dedicadamente o crescimento do edifício da instrução."[2295]

Bisneto do Marquês de Pombal e sobrinho do Duque de Saldanha, D. António da Costa viria a ser a figura tutelar do novel Ministério da Instrução Pública, ins-

---

[2294] [A. Herculano], "Da educação em todas as idades", *O Panorama*, n.º 122, 31 de agosto de 1839, p. 278.

[2295] F. Deusdado, *Educadores Portugueses*, Seguido de *Esboço Histórico da Filosofia em Portugal no Século XIX*, Fixação do texto, pref., notas e aditamento de Pinharanda Gomes, Porto: Lello & Irmão, 1995, p. 395.

tituído em 1870, o qual, apesar de apenas ter funcionado por pouco mais de dois meses, considera-se ter criado raízes estruturantes para reformas vindouras[2296].

A figura de D. António da Costa perfila-se com obra feita desde meados do séc. XIX[2297]. Neste âmbito, é possível surpreender no seu percurso um relevante empenho em prol do ensino público e popular em Portugal, com a criação, na região de Leiria, de um Centro Promotor da Instrução Popular (1851). De igual modo a criação do jornal *O Leiriense* acabaria por servir os seus intentos sobre a questão educativa. Assim nos atesta Maria de Fátima Pinto:

> "Nas páginas deste periódico, que veiculou em primeira mão o ideário do homem que viria a inaugurar o ministério da Instrução Pública, ficaram registadas as suas preocupações e as propostas para instituir a 'educação elementar obrigatória' para todas as crianças, garantida pelas famílias ou, na sua ausência, pelo Estado, 'pai de todas as famílias, protetor de todos os direitos, através de azilos, não como encargos de caridade, mas como instituições de ensino.' A sua preocupação com a educação moral e religiosa supera o interesse que denota em combater o analfabetismo, proporcionando instrução primária às crianças das camadas populares, como facilmente se depreende das suas palavras: 'Não ensinemos só a leitura, eduquemos principalmente.'"[2298]

Mas a ação de António da Costa iria muito além do distrito leiriense ou de alguns poucos setores mais desfavorecidos da sociedade. De facto, e como já destacou Helena Ribeiro de Castro, a sua ação pretendia alargar-se a todos os portugueses, independentemente da sua condição: "Enquanto escritor e político, lutou pelo direito de todos os portugueses à educação com particular realce para a defesa da

---

[2296] Para uma visão de conjunto sobre a Vida e a Obra de D. António da Costa, veja-se H. R. Castro, "D. António da Costa: Político e Pedagogo", *in* A. M. Ferreira, J. M. Almeida (coord.), *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*, Lisboa: CEHR-UCP, 2011, pp. 165-184; J. E. Franco, "D. António da Costa, fundador do Ministério da Educação: Leiria no seu percurso pedagógico, político e literário", in *Actas do IV Colóquio sobre História de Leiria e da Sua Região*, Leiria: Câmara Municipal, 2005, pp. 111-128.

[2297] Tais os casos, por exemplo, de *A Instrucção Nacional*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1870, ou *História da Instrucção Popular em Portugal desde a Fundação da Monarchia até aos Nossos Dias*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1871.

[2298] M. F. M. Pinto, "D. António da Costa, paladino da instrução popular em Portugal no século XIX", *História da Educação*, vol. 21, n.º 53, Porto Alegre, set./dez. 2017, p. 148.

educação feminina, da formação profissional e da preparação especializada de professores."[2299] A criação de bibliotecas públicas e a promoção de uma mais ampla difusão da leitura, pela distribuição alargada de livros, fizeram dele igualmente uma figura tutelar desta causa, até de algum modo a fazer relembrar outro eclesiástico que semeou o acesso ao saber e à cultura no interior do reino, com a implementação de bibliotecas públicas e o alargamento da educação às classes populares, ainda durante o final do séc. XVIII e inícios do séc. XIX, tal havia sido a ação de Frei Manuel do Cenáculo.

4.4. "Educar o homem todo e todo o homem"

> *Educar para quê ou para quem? Eis aí a pergunta fundamental, a pergunta que nenhum legislador e nenhum educador podem ou devem eludir. De um homem pode fazer-se um héroi ou um poltrão, um santo ou um criminoso, uma personalidade altamente consciente ou um roboto. De uma sociedade pode fazer-se um vasto campo de concentração ou um espaço aberto onde todos ou, pelo menos, a grande maioria, se sintam participar na construção de algo maior e de algo melhor.* PE. MANUEL ANTUNES[2300]

A importância de *educar o homem todo e todo o homem* surge enunciada pelo Papa Paulo VI, na Carta Encíclica *Populorum progressio* (1967)[2301]. O Pe. Manuel Antunes, sj, considerando esse fundamental entendimento do Sumo Pontífice que viveu o Concílio Vaticano II, tomou-o para a sua Obra, explorando-lhe o significado e interpretando-o enquanto "educação permanente", ou, na verdade, prerro-

---

[2299] H. R. Castro, "D. António da Costa...", *loc. cit.*, p. 167.

[2300] *OCPMA*, t. II, pp. 176-177.

[2301] Paulo VI oferece este princípio a partir da sua reflexão sobre L. J. Lebret: "O desenvolvimento não se reduz a um simples crescimento econômico. Para ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo, como justa e vincadamente sublinhou um eminente especialista: 'não aceitamos que o econômico se separe do humano; nem o desenvolvimento, das civilizações em que ele se incluiu. O que conta para nós, é o homem, cada homem, cada grupo de homens, até se chegar à humanidade inteira.'" Carta Encíclica *Populorum progressio*, disponível *online*, no *site* do Vaticano, em http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (em nota de rodapé (n.º 15), a encíclica remete-nos para a fonte citada: L. J. Lebret, O.P., *Dynamique concerte du développement*, Paris, Economic (*sic*) et Humanisme, Les Éditions Ouvrières, 1961, p. 28).

gativa indispensável para qualquer ser humano em qualquer parte do mundo e da História: "Que é a educação permanente? Arriscando uma síntese, decerto prematura, por envolver os dois termos em todo o seu rigor, diremos que a educação permanente é aquela que concerne 'o homem todo e todo o homem'."[2302] Por um lado, Manuel Antunes considera esse intento de *educar o homem todo* do seguinte modo:

> "O homem todo: da matriz ao túmulo e em todas as dimensões da sua personalidade realmente humana desde o físico ao mental e englobando o afectivo, o profissional (ou técnico), o científico, o estético, o moral e o religioso. O homem todo é aquele a quem assiste a capacidade de se relacionar com o todo, o único ser da natureza dotado de tal capacidade. O homem todo é um ser a quem foi aberta a possibilidade de apreender o todo, de visar o todo, de 'intencionar' o // todo, de 'sentir o todo', de ter horizontes tão largos como o próprio Universo e tão profundos como o próprio Infinito."[2303]

Quanto ao entendimento da expressão *todo o homem*, a interpretação antunesiana centra-se no seguinte:

> "Todo o homem: ninguém pode nem deve ser excluído. Não há razões, válidas, nem de idade, nem de sexo, nem de fortuna, nem de condição intrínseca bastante para negarem ao homem esse direito fundamental. Porque ele lhe advém do próprio facto de ser homem, de ele ser homem, de ele fazer parte de um mundo histórico em renovação contínua, de ele ser e dever ser corresponsável pela 'aventura comum' do género humano."[2304]

Neste sentido, o desígnio da educação atenderá, portanto, um objetivo tão vasto quanto a humanidade e tão particular como cada indivíduo na sua vivência subjetiva, garantindo esse "novo direito humano", conforme o designa David Rodrigues, o *direito humano à inclusão*, direito "'transversal' isto é um Direito Humano que permite e promove todos os outros Direitos Humanos tal como sugere

---

[2302] *OCPMA*, t. II, p. 110.

[2303] *Ibidem*, pp. 110-111.

[2304] *Ibidem*, p. 111.

o artigo 1.º da DUDH."[2305]. A inclusão representará a chave para uma sociedade mais digna e justa:

> "Inscrever a inclusão nas prioridades da missão das instituições não é mais do que regressar à verdadeira causa pelas quais elas foram criadas. Vejamos exemplos: quando se criaram as escolas não foi dito, por exemplo, que elas deveriam ser só para alunos sem deficiência; quando se criaram os hospitais não se disse que eles eram só para quem tivesse dinheiro; quando se criaram os transportes públicos até lhes foi dado o nome de 'omnibus' ('para todos'). Portanto, pensar em inclusão é 'limpar' todas as pequenas alíneas, atitudes, normas, e condicionamentos que impediram perversamente que as instituições sociais cumpram aquilo para que foram criadas."[2306]

Deste modo, a defesa de um direito à educação, revelando-se como fundamental para a formação de cada ser humano na sua dignidade e idiossincrasia, pode considerar-se como um dos direitos que mais desafios levanta à sua plena efetivação. Assim regista Reis Monteiro, de modo exemplar, esta dificuldade:

> "O direito à educação é, talvez, o mais complexo dos direitos do homem, pela singular pluralidade e ressonância individual e social do seu conteúdo. Complexidade que se reflecte na sua terminologia variável e dificulta a sua justiciabilidade. Na sua base está a diversidade das concepções da educação e a predominância da ideologia pedagógica tradicional. [...] O direito à educação é o principal direito cultural, pois condiciona o exercício de todos os outros. Mas também tem elementos de 'primeira geração': a liberdade de e na educação. É, por isso, um direito misto: um direito-liberdade (contra o Estado, nomeadamente) e um direito-igualdade (credor da intervenção do Estado). E é também um direito-solidariedade, na medida em que requer a cooperação internacional."[2307]

O propósito educativo foi-se edificando e ganhando especial elã com o advento da Época Contemporânea, desempenhando paulatinamente o seu papel na capacitação dos indivíduos e das sociedades, primeiro por meio programático, enunciado

---

[2305] D. Rodrigues, *Direitos Humanos e Inclusão*, Porto: Profedições, 2016, p. 26.

[2306] *Ibidem*, p. 31.

[2307] A. R. Monteiro, *O Direito à Educação*, *op. cit.*, p. 51.

nas declarações de direitos, depois pela sua consagração nas leis fundamentais dos estados, e gradualmente instituindo-se nas políticas. No panorama nacional, é possível rastrear essa preocupação para com a educação integral do homem, evoluindo da defesa de uma educação mais elitista, para a necessidade de implementação de medidas com vista a uma aprendizagem cada vez mais direcionada a *todo o homem*, a todas as classes, a todas as idades, a ambos os sexos[2308]. As diversas reformas que se foram implementando, tais como aquela que observámos anteriormente de Passos Manuel (1836), a de Costa Cabral (1844), ou a de Fontes Pereira de Melo (1860), muitas vezes assentes no lastro de vários contributos anteriores, de pensadores, pedagogos, publicistas cuja preocupação para com a educação e a instrução ocupou lugar especial nas suas obras e/ou ação cívica e política, bem como o espaço legislativo que cada vez mais se abriu à garantia de uma mais ampla educação e instrução para todos, foram plasmando também dentro de fronteiras preocupações que tendiam a universalizar-se no contexto ocidental[2309].

[2308] Sobre a questão da educação feminina, ainda levou algum tempo para que esta se tornasse ponto de ordem com vista uma verdadeira igualdade. Ainda que se levantassem cada vez mais vozes a favor da educação da mulher, muitas vezes privilegiavam-se apenas os ensinamentos direcionados para a mulher enquanto esposa e mãe. Interessava instruir a mulher no sentido em que era a primeira educadora dos filhos e futuros cidadãos. Por tal deveria auferir também de uma educação cuidada, e não tanto por ser igualmente sujeito de um direito à educação para a liberdade individual e para a sua autorrealização cívica e política, fora da esfera privada. Mas se autores houve que mantiveram a necessidade da educação no feminino um assunto distante dos seus intentos, como por exemplo José Agostinho de Macedo, que tece fortes críticas à educação feminina (sobre este assunto, veja-se o artigo de R. Fernandes, "Estratégias de Ironia e de Sarcasmo contra a Educação Feminina em Portugal (séculos XVIII/XIX)", *Faces de Eva: Estudos sobre a Mulher*, 9, Lisboa: Edições Colibri/Universidade Nova de Lisboa, 2003, pp. 13-27), outros empenharam-se na defesa do alargamento do ensino às mulheres, como por exemplo Lopes Praça. Cf. H. Castro, *A Emancipação da Mulher Segundo Lopes Praça*, Lisboa: Edições Colibri, 2007. Em aproximação ao final do séc. XIX e início do séc. XX, esta luta passou a ter também em grande medida vozes femininas, como a de Maria Amália Vaz de Carvalho, entre outras ilustres mulheres que se moveram pela emancipação feminina.

[2309] Não obstante, interessa assinalar as dificuldades com que se deparavam repetidamente as diversas reformas que iam sendo implementadas, como bem assinalou recentemente e de forma englobante David Justino: "A história do sistema educativo português tem sido uma sucessão de vazios e tensões entre a intencionalidade legislativa e o desenvolvimento real da escolarização. Um dos exemplos mais paradigmáticos é o da adoção da escolaridade obrigatória. Portugal foi dos países pioneiros (1844) na determinação da escolaridade obrigatória primária, mas entre a sua consagração em lei e a sua concretização (1981), medida pela plena escolarização real, passaram-se 137 anos. O voluntarismo das opções, muitas vezes carregadas de mimetismo ideológico, nem sempre teve em conta a

Finalmente consagrado na Declaração dos Direitos Humanos de 1948[2310], o direito universal à educação tornar-se-ia um dos mais paradigmáticos direitos sociais, garantido mais tarde também por via do designado Pacto Internacional sobre os Direitos Sociais, Económicos e Culturais de 1966 (cf. art. 13.º), mas na verdade pode ser entendido como a representação formal de todo um processo de consciencialização movido por muitas mulheres e homens que muito antes desta data lhe adivinhavam o valor.

5. PARA A FELICIDADE DOS HOMENS E DOS POVOS: MANOBRAS ABOLICIONISTAS

5.1. Sá da Bandeira e a "causa da Humanidade"

> *O que mais importa não é haver muitos tão bons como nós, importa, sim, que haja algures alguma bondade absoluta; bastará esta para que toda a massa seja levedada. Há milhares de pessoas que em teoria se opõem à escravatura e à guerra, mas que, de facto, nada fazem para que a escravatura e a guerra acabem.* HENRY DAVID THOREAU[2311]

A questão da escravatura constituiu-se nervo fraturante no quadro da História das Ideias e das Mentalidades, com necessária e relevante expressão na história política,

situação real do país, das suas limitações ou das crenças arreigadas que olhavam com desconfiança para a instrução pública e que atribuíam reduzido reconhecimento. Entre a elite pensante e mobilizada para os valores da modernidade e o país 'real' cavava-se, assim, um fosso contínuo de silêncios apenas entrecortado por conjunturas de acção radical que geravam maior tensão e menor convergência de vontades e de propósitos." David Justino, "Introdução", in *idem* (dir.), *Reformas e Bases da Educação: Legado e Renovação (1835-2009)*, Lisboa: Conselho Nacional de Educação, 2017, p. 3.

[2310] DUDH, art. 26.º, n.os 1, 2 e 3: "1. Toda a pessoa tem direito à educação. A educação deve ser gratuita, pelo menos a correspondente ao ensino elementar fundamental. O ensino elementar é obrigatório. O ensino técnico e profissional deve ser generalizado; o acesso aos estudos superiores deve estar aberto a todos em plena igualdade, em função do seu mérito. 2. A educação deve visar à plena expansão da personalidade humana e ao reforço dos direitos do homem e das liberdades fundamentais e deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos raciais ou religiosos, bem como o desenvolvimento das actividades das Nações Unidas para a manutenção da paz. 3. Aos pais pertence a prioridade do direito de escolher o género de educação a dar aos filhos."

[2311] H. D. Thoreau, *A Desobediência Civil | Defesa de John Brown*, 4.ª ed., Trad. Manuel João Gomes, Antígona, 2015, p. 22.

económica, social, cultural ocidental, de impacto global, em especial a partir da Época Moderna, com terminantes repercussões durante a Época Contemporânea, onde se localiza o movimento mais alargado e concertado para a sua abolição.

Diversos foram os motivos que permitiram a efetivação da abolição total, entre os quais aquele que nos interessa em particular para o presente trabalho: a abolição pela necessidade de atender à causa da humanidade, no sentido de garantir que todos os homens e mulheres tivessem o direito a ser igualmente livres (condição natural inalienável em teoria, que lhes era sonegada na prática, pela perpetuação dos cativeiros e de trabalhos forçados ao abrigo de quadros legais que durante séculos alimentaram uma realidade que aos poucos foi sendo cada vez mais vista como iníqua e crime manifesto contra a humanidade[2312]).

Diversas foram também aquelas figuras que fazem parte deste longo processo abolicionista, como já tivemos a possibilidade de evidenciar representativamente para o período de Antigo Regime, e como agora desejamos evidenciar para o quadro da monarquia constitucional. De entre vários atores implicados neste percurso iremos evidenciar a ação e a figura de Bernardo de Sá Nogueira de Figueiredo (1795-1876), mais tarde conhecido enquanto Marquês de Sá da Bandeira, como um entre tantos que trabalharam em prol da abolição definitiva da escravatura, necessidade vista como crisol de progresso, mas também como garante de humanidade.

Apelidado por Alexandre Herculano de "português mais ilustre do século"[2313], era sua religião a humanidade, de acordo com a descrição apologética que lhe reservou Oliveira Martins: "Imperturbável na sua serenidade, com um sistema de

---

[2312] Recordamos as palavras de Condorcet a abrir a sua obra em defesa da abolição da escravidão dos negros, reportando para a necessidade de se garantir esse princípio que se constituía do seu ponto de vista enquanto moral da humanidade: "Reduzir um homem à escravidão, comprá-lo, vendê-lo, retê-lo na servidão, tudo isso são verdadeiros crimes, e crimes piores que o roubo. Com efeito, esbulha-se o escravo não somente de qualquer propriedade mobiliária ou fundiária, mas da faculdade de a adquirir, da propriedade do seu tempo, das suas forças, de tudo o que a natureza lhe deu para conservar a sua vida ou prover às suas necessidades. A este mal junta-se o de retirar ao escravo o direito de dispor da sua pessoa. | Ou não há moral de todo, ou é necessário convir neste princípio. Bem pode a opinião não estigmatizar este princípio de crime, bem pode a lei do país tolerá-lo, nem a opinião nem a lei podem alterar a natureza das acções; e mesmo que esta opinião fosse a de todos os homens e o género humano reunido tivesse, a uma só voz, aprovado esta lei, tal crime permaneceria sempre um crime." Condorcet, *Reflexões sobre a Escravidão...*, *op. cit.*, p. 23.

[2313] M. R. Monteiro, M. R. Pimentel, V. M. Lourenço (coord.), *Marquês de Sá da Bandeira e o Seu Tempo*, Lisboa: Academia Militar/Centro de História da Cultura, 2013, p. 16.

opiniões assaz concatenadas para um espírito avesso a aprofundar as coisas, a humanidade era a sua religião, o dever a sua moral, a monarquia o seu princípio, a espada o seu amor, o povo o seu dilecto."[2314]

Simão José da Luz Soriano dedicou-lhe também toda uma obra, intitulada *Vida do Marquez de Sá da Bandeira*[2315], onde, em ampla visão sobre o legado deste militar e estadista, lhe ressalta ao mesmo tempo a militância abolicionista e o amor à causa da humanidade:

> "Como estadista, e como homem de letras, o marquez de Sá da Bandeira não se ilustrou menos, que nos muitos campos de batalha, onde floreou a sua leal e valorosa espada. As grandes idéas liberaes, e os altos principios humanitarios encontraram sempre n'elle até o ultimo suspiro, o mais fervoroso apostolo, e o mais convicto defensor. Assim foi que, desde verdes annos, todos os momentos da sua vida foram consagrados a defender com a penna e com a palavra as conquistas liberaes, pelas quaes derramára prodigamente o sangue. Não houve commetimento levantado, não houve idêa generosa a que o marquez de Sá não se associasse de alma e coração. Um dia pegava da penna para vindicar a honra portugueza, afrontada no parlamento britannico, outro abolia no exercito os castigos affrontosos, que deprimiam a dignidade humana e os brios militares, outro lidava pelos progressos das sciencias, outro ressuscitava a marinha portugueza do abatimento em que caira, outro velava pelo progresso e civilisação das colonias, gloriosa herança dos nossos maiores, outro mantinha na imprensa, no parlamento e no governo os grandes principios liberais, as altas aspirações progressistas, muito trabalhava para resgatar a raça negra da opressão secular, lutando como philantropo e como economista contra o egoismo de uns, e os preconceitos dos outros.
>
> E sempre lutando e sempre trabalhando por todas as causas nobres, ora com a penna; ora com a espada, sempre professando as idéas mais avançadas, nunca o marquez de Sá da Bandeira teve em vista outro premio, que não fosse a convicção do dever rigorosamente cumprido, a satisfação da sua consciencia.

[2314] J. P. O. Martins, *Portugal Contemporâneo*, *op. cit.*, p. 404.

[2315] S. J. L. Soriano, *Vida Do Marquez de Sá da Bandeira E Reminiscencia de Alguns dos Sucessos mais Notaveis que durante ella Tiveram Logar em Portugal*, 2 ts., Lisboa: Typographia da Viuva Sousa Neves, 1887-1888.

> Morreu pobre o heroico soldado da patria, da causa liberal, e da humanidade; mas a Providencia quis dilatar-lhe a vida atè que ficasse satisfeita uma das mais nobres aspirações do seu coração magnanimo. O anno passado foi promulgada a lei da sua iniciativa, acabando definitivamente com a escravatura em toda a monarchia portugueza. Este anno caiu no tumulo o esforçado lidador, cujas venerandas cãs aureolava a quadrupa gloria do soldado, do estadista, do sabio e do philantropo. D'elle se póde dizer que só deixou de servir dedicadamente a patria, a liberdade, a sciencia, e a humanidade, quando exalou o derradeiro suspiro."[2316]

Luz Soriano, que conheceu de perto Sá da Bandeira, tendo privado com ele como amigo, como o comprovam diversos passos da presente biografia por si elaborada, não se retrai no encómio a esta figura e destaca-lhe em especial também a sua dedicação à causa da liberdade, não apenas à causa da "liberdade egoista das raças superiores", mas à de toda a humanidade:

> "Primeiro a patria. Depois, mais do que a patria, a liberdade. Depois, mais do que a liberdade politica, a liberdade egoísta das raças superiores, a liberdade de todos os homens, a liberdade, não como um privilegio de felizes, mas como um património inviolavel de toda a humanidade. Estas foram as divisas e os emblemas com que andou pelejando, ora com as armas de soldado, ora com as armas do talento, em sessenta e cinco annos de incansável trabalhar. Estes são os seus titulos á gratidão da patria, e á veneração universal.
> [...]
> O que a patria lhe deve é infinito. Deve-lhe, como ao mais intrépido soldado, como ao mais severo patriota as liberdades que alcançou, e de que já não será possivel retrogradar. Deve-lhe os progressos da moderna instrucção em Portugal, pela fecunda creação das escolas de Lisboa. Deve-lhe o ter-lhe expungido da fronte o ferrete ignominioso de sustentar nas suas colonias africanas um immenso bazar de carne humana. Deve-lhe a gloria preciosa de poder numerar juntas e resplandescentes n'um só dos seus filhos mais illustres o valor mais extremado, o mais inquebrantavel estoicismo, a mais inextinguivel convicação da liberdade, a mais incansável energia intellectual, a probidade mais

[2316] *Ibidem*, t. II: *Vida e successos do dito marquez desde 1834 até ao seu fallecimento em janeiro de 1876*, pp. 488-489.

severa, a tempera mais humana, e o trato mais sympatico. O valor de um heroe, o espirito de um philosopho, e a simpleza de um caracter infantil."[2317]

Neste sentido, Sá da Bandeira tornou-se vulto representativo dentre vários que trabalharam em favor da dignificação dos homens e dos povos, no quadro de uma realidade histórica cada vez mais sensível ao abolicionismo enquanto alto desiderato para a humanidade, mas na verdade ainda não tão honesta quanto a uma verdadeira aplicação deste nas práticas políticas, como daremos conta nas páginas seguintes. Facto é que o próprio Sá da Bandeira evoca o "adiantamento da civilização do género humano"[2318] no que toca à necessidade da abolição. Não deixa, no entanto, de ser uma figura incontornável neste processo de busca constante da dignidade para toda a humanidade, a que a História sempre regressa:

> "Resolvido o problema político com o triunfo do liberalismo, Sá da Bandeira viu que o nosso destino económico e a nossa posição internacional dependiam de 'se construir outro Brasil em África', de se erguer com os fragmentos mortiços e dispersos, que eram a herança colonial do absolutismo, uma unidade orgânica que tinha de ser vivificada e defendida. Ora a legalização da escravatura não encadeava apenas os homens de cor, tolhia todo o progresso das províncias ultramarinas – nomenclatura de então –, impossibilitando a valorização do solo, a renovação do comércio, a expansão do povoamento branco. Foi por isso que lutou como lhe era possível no governo; decretando, estabelecendo organismos administrativos e económicos, planeando e projec-

---

[2317] *Ibidem*, pp. 494-495. Luz Soriano destaca também a fama que Sá da Bandeira granjeara junto dos estrangeiros, ombreando em grande medida com o fervor abolicionista britânico: "Mas se as virtudes militares e politicas do sr. Marquez de Sá da Bandeira o tornaram celebre entre nós, as philantropicas qualidades do seu bondoso coração, seguramente lhe não deram menos celebridade, fazendo-o famoso por similhante, até mesmo entre os estrangeiros, alguns dos quaes lhe hão tributado por esta causa os mais subidos elogios, como não podia deixar de ser, vendo a firme persistencia com que por meio de uma luta de 39 annos contínuos incessantemente trabalhou, para conseguir o total acabamento da escravatura nos nossos dominios de Africa. Só esta ingente luta, principiada pelo decreto de 10 de dezembro de 1836, e terminada pela lei de 29 de abril de 1875, era por si bastante para que n'um paiz, como a Grã-Bretanha se lhe erigisse um padrão de gloria, que para sempre lhe honrasse a memoria, e lhe eternisasse o nome, pois que por muito phylantropicos que os inglezes se tenham mostrado sobre este ponto, nenhum ha que, com mais empenho e notavel devoção, advogasse similhante cabamento, e tanto trabalhasse para o conseguir." *Ibidem*, pp. 520-521.

[2318] M. Sá da Bandeira, *O Tráfico da Escravatura e o* Bill *de Lord Palmerston*, Lisboa: Ulmeiro, 1997, p. 19.

tando, sem desânimo nem descanso, olhando as colónias, diziam os censores, 'de um modo indiscretamente humanitário'. Mas esta censura, esta acusação de idealismo abstracto, não era merecida: os revolucionários, os inovadores, não podem começar pelo fim, pelo acabado e perfeito; têm de começar pelo que parece utópico, irrealizável. Acresce, até, que Sá da Bandeira percebeu nitidamente o que era preciso fazer para *situar* a *utopia*. Por isso mesmo é com inteira justiça que vemos o seu nome honrado servir para designar qualquer avenida na metrópole ou uma cidade no ultramar."[2319]

Muito recentemente a figura de Sá da Bandeira foi evocada enquanto vulto "antiesclavagista", com a realização de uma exposição que visou trazer ao grande público os aspetos mais relevantes da vida e da obra deste militar e estadista, sob o mote da iniciativa alargada de reabilitação da memória escravista, designada "Testemunhos da Escravatura – Memória Africana"[2320].

5.2. Primado do homem ou interesse político-económico?

> *Pouco a pouco, os homens habituaram-se à escravatura, e agora estão tão habituados a ela que quase não pensam em recuperar a sua antiga liberdade. A escravatura representa para eles uma condição da sua natureza. É por isso também que o orgulho destes detestáveis déspotas vai sempre aumentando e é também por isso que eles todos os dias tornam mais pesado o jugo insuportável do seu domínio tirânico.* JEAN MESLIER[2321]

O sentido de que a escravatura constituía um escolho enorme à afirmação da liberdade humana era algo notado há muito nos escritos de grandes pensadores e publicistas internacionais, mas também encontrou lugar entre nós, por vezes de modo clarividente, ainda que em textos pouco conhecidos e mesmo inéditos. Frei

---

[2319] Alberto Martins de Carvalho, *DHP*, vol. I, p. 290. Veja-se também J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VIII, pp. 124-127.

[2320] A exposição temporária *Marquês de Sá da Bandeira, o Antiesclavagista*, esteve patente no Palácio da Bemposta, em Lisboa, entre os dias 12 de janeiro e 30 de dezembro de 2017. Iniciativa da Academia Militar, no quadro do programa "Lisboa 2017, Capital Ibero-Americana de Cultura". Cf. https://academiamilitar.pt/exposicao-temporaria-marques-de-sa-da-bandeira-o-antiesclavagista.html.

[2321] J. Meslier, *Memória: Excertos*, *op. cit.*, p. 110.

Alexandre da Sagrada Família (tio de Almeida Garrett), que veio a falecer em 1818, foi um dos que deixou testemunho notável acerca da escravatura, ainda antes da implantação da monarquia constitucional, qualificando essa prática milenar como um verdadeiro atentado à liberdade humana:

> "Chama-se e é natural esta liberdade, porque a natureza a deu, e é ũa prerrogativa inerente à mesma natureza e ser do homem, como ũa necessária consequência da sua constituição. Ser homem e ser livre são tão convertíveis, como ser homem e ser risível; pois que nem pode haver homem quando não receba da natureza esta prerrogativa; nem pode recebê-la outra criatura que não seja homem; bem como não há homem que não seja risível; nem risível que não seja homem.
> [...]
> Destes princípios nasce necessariamente que, como a liberdade é em si mesma o principal e mais precioso direito do homem, que lhe segura a felicidade própria e, por consequência da comunidade da natureza e da liberdade a ela anexa, assegura a liberdade da espécie, nenhum homem pode perturbar este direito, sem ficar sendo inimigo capital do espoliado, e igualmente inimigo da natureza inteira. É logo contra o direito natural a escravidão, que rouba ao homem o mais sagrado e inviolável dos seus direitos."[2322]

Apesar de os primeiros estudos mais ambiciosos em torno da questão da abolição da escravatura em Portugal terem apontado para uma inexistência total ou quase total de evidências que demonstrassem o interesse nacional para a defesa de

---

[2322] Este excerto que apresentamos encontra-se transcrito em O. M. P. Monteiro, *D. Frei Alexandre...*, *op. cit.*, pp. 371-372. A autora transcreve-o sob o título (da responsabilidade da mesma) *Contra a Escravatura*, a partir do seguinte testemunho indicado pela estudiosa: Esp., ms. 195-IV, n.º 11 (aut.). Cf. *ibidem*, p. 365, n. 1. Sobre Alexandre da Sagrada Família, Ofélia Paiva Monteiro havia já destacado, em obra que desenvolveu em torno de Almeida Garrett, algumas das causas que defendia: "Seu tio – que o Investigador Portuguez em Inglaterra apontava em 1816 como um exemplo dessa Igreja 'verdadeira' que necessàriamente serviria o bem dos povos – denunciara a praga nacional da corrupção fradesca e do beatério (pelo que elogiava algumas medidas do 'iluminadíssimo' Marquês de Pombal), os preconceitos da nobreza e as injustiças do sistema de morgadio, o crime da escravatura e da sua exploração, a miséria das classes sociais menos favorecidas, a estagnação económica, demográfica e cultural do País, o mercantilismo que se insinuava no apostolado missionário em África, a sujeição dos problemas religiosos aos arbítrios do Trono, ou até dos direitos dos Prelados às decisões omnipotentes da Cúria Romana." O. M. P. Monteiro, *A Formação de Almeida Garrett...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 46.

tal causa fora de proventos económicos[2323], ou a construção de uma história abolicionista se tenha de outro modo configurado numa "manipulação da verdade, com uma vulgata do processo abolicionista, assente numa versão construída a partir de um punhado de episódios, quase sempre os mesmos – Congresso de Viena, decreto de 1836, *bill* Palmerston, caso da barca *Charles et George* –, e talhados à medida para fornecer uma imagem edificante do zelo humanitarista português"[2324], João Pedro Marques, em obra de referência sobre o tema, descortinou e elaborou um percurso historiográfico amplamente documentado que pretende matizar estes pontos de vista e trazer novas evidências para a história do abolicionismo em Portugal, privilegiando a interpretação do debate de ideias, bem como os seus relativos silêncios sobre a escravatura, silêncios estes que Marques tomou com o seguinte cuidado: "[...] estando o silêncio português potencialmente carregado de diferentes significados, nunca poderia ser liminarmente tomado como sinónimo de desinteresse ou de vazio."[2325]

De facto, a história do abolicionismo em Portugal estrutura-se atendendo em boa parte à ação de figuras que se afirmaram desde logo no primeiro plano das intenções abolicionistas, como Sá da Bandeira, e ao estabelecimento dos tratados internacionais de referência sobre a matéria[2326]. Descurar estas referências, ainda que já amplamente trabalhadas para o quadro abolicionista português, será considerar parcial e lacunarmente todo o processo que levou à supressão do tráfico da escravatura. Ainda assim, para compreender de forma mais aprofundada todo

---

[2323] João Pedro Marques aponta-nos os trabalhos meritórios de José Capela e de Valentim Alexandre, a partir dos quais "a história da abolição do tráfico de escravos português começou a adquirir alguma espessura e sonoridade." J. P. Marques, *Os Sons do Silêncio...*, *op. cit.*, p. 14. No entanto, mostraram-se amplamente escorados "dentro do quadro conceptual do marxismo", formulando a política abolicionista enquanto "um subproduto do desenvolvimento económico." *Ibidem*, p. 15. Neste sentido, e ainda de acordo com João Pedro Marques, será necessário ter em conta o seguinte: "Ainda que tenham prestado atenção aos aspectos activistas da política abolicionista e ao posicionamento de algumas personagens mais marcantes, nenhum dos dois historiadores analisou detalhadamente aquilo que os Portugueses pensavam sobre o abolicionismo, possivelmente por não terem descortinado motivo ou matéria suficiente para o fazer." *Ibidem*, p. 15.

[2324] *Ibidem*, p. 13-14.

[2325] *Ibidem*, p. 19.

[2326] Veja-se o elenco e uma acurada perspetiva jurídica sobre os vários tratados internacionais para a abolição do tráfico de escravos em P. C. Freitas, *Portugal e a Comunidade...*, *op. cit.*, pp. 648 ss.

este histórico processo, há que perscrutar nele não apenas as grandes correntes, mas também as linhas de água que engrossaram o movimento. Como referenciou também João Pedro Marques, torna-se necessário desvendar o como e o porquê da "iluminada vontade dos senhores"[2327] – assim designada por Tocqueville em 1843 – em abolir a escravatura, muito para além do protagonismo britânico neste longo processo, descobrindo também no contributo português referências fundamentais que ajudarão a ir ao encontro de um mais aprofundado entendimento sobre este complexo processo:

> "Assim, e excepção feita a alguns casos pontuais, o conhecimento histórico ficou-se pela constatação de um relativo vazio e a sociedade portuguesa foi perspectivada como uma entidade relativamente neutra, nem favorável nem adversa à abolição. Em conformidade, o abolicionismo acabou por ser explicado como algo que lhe era relativamente alheio, como um processo que se revolvia nas altas esferas da diplomacia e da governação, que envolvia os Ingleses, alguns ministros portugueses e a gente recalcitrante das colónias, mas no qual a sociedade portuguesa pouco ou nada interviera. [...] Contudo, na minha perspectiva, tratava-se de uma caracterização insatisfatória que, recorrendo a rótulos como 'indiferença' ou 'insensibilidade', deixava praticamente de fora o pensamento e o sentimento das camadas letradas portuguesas a respeito das novas filantropias coloniais."[2328]

Encontramos nós também no contributo dessas camadas ditas letradas uma peça importante para o processo de consciencialização para a abolição do iníquo tráfico e cativeiro. Por exemplo, no ficcionado contexto de um idealizado *paraíso terrestre*, a escravatura era prática malquista:

> "Saberás que neste país não se consente escravos; e se aqui chega a aportar algum, fica logo livre. Um traficante do diabólico comércio da escravatura, para se livrar de uma tormenta que o Mar o ameaçava, aportou neste Porto com seis crianças, e alguns rapazes que levava cativos; e tanto que se conheceu que iam a título de escravidão, foi logo aliviado de os conduzir para mais longe, e tornou logo a embarcar sem declarar onde os apanhou, nem como.

[2327] J. P. Marques, *Os Sons do Silêncio...*, *op. cit.*, p. 13.

[2328] *Ibidem*, p. 17.

Achando-me eu no Porto nesta ocasião, tomei logo conta destes quatro: os outros também tiveram quem os aliviasse da sua desgraça; mas por não entendermos a sua linguagem, ainda não pudemos saber com exatidão o país em que nasceram."[2329]

Se as questões diplomáticas e político-económicas se afiguraram de primeira evidência em todo o processo, facto é que um certo sentimento humanitarista, imbuído da necessidade de afirmação dos direitos do homem, não deve ser descurado na interpretação dos discursos e das práticas.

5.3. A Regeneração, o progresso e a valorização do homem ultramarino

> *Os nossos vezinhos continentaes, aquem desta maneira nos dirigimos, nos despensarão de fazer sobre o objecto apologia alguma, considerando os habitantes d'Africa como nossos irmãos, como filhos de um Pay Universal, e crentes em um mesmo mizericordioso Salvador. Os sentimentos que nos induzem a considerar como nossos irmãos os habitantes de França, Hespanha, Holanda, e Portugal, e outras nações da Europa, são os mesmos que nos fazem extender este charo nome aos habitantes d'Africa. O nosso Pay Celeste formou do mesmo sangue todas as nações de homens que se acham espalhados pela superficie da terra; e todos somos o objecto da quella grande redempção, que emana do nosso Senhor e Salvador Jezus Christo. E ainda que as familias da terra se acham divididas em nações e communidades, distinctas, todavia, todas são ligadas pelos mesmos laços de amor, benevolencia fraternal, e compaixão.* MEMORIAL AOS HABITANTES DA EUROPA SOBRE A INIQUIDADE DO COMMERCIO DA ESCRAVATURA [2330]

[2329] *Constituiçaõ do Paraizo Terrestre...*, *op. cit.*, pp. 146-147. A presente obra, de autoria anónima, consiste num texto ficcionado representativo de uma sociedade utópica. Contou com uma segunda edição em 1833. Regressaremos a ela mais à frente.

[2330] *Memorial Aos Habitantes Da Europa Sobre A Iniquidade Do Commercio Da Escravatura. Publicado pela religiosa sociedade de Amigos, vulgarmente chamados Quakers, na Gram Bretanha e Irlanda*, Londres: Impresso na Officina de Jorge Smallfield, Hackney, 1822, p. 5. João Pedro Marques dá nota que, no âmbito do "discurso abolicionista de matriz britânica", o *Diário do Governo* publica nos anos 50 este texto dos *quakers*: "Na década de 1850, por exemplo, o Diário do Governo transcreveu a mensagem dos quakers aos soberanos cristãos, um texto que atacava o tráfico de escravos

Com a Regeneração haveria de ampliar-se a "torrente legislativa"[2331] que vinha legitimando a causa abolicionista, na continuidade do processo de proibição ao tráfico da escravatura levado a cabo pelo segundo liberalismo: "O projecto de construção de um 'novo Brasil' em África, apresentado por Sá da Bandeira nos anos 30, parecia ter agora condições para uma efectiva realização. A política colonial adoptada a partir daqui, privilegiava o expansionismo e o proteccionismo, tendo em vista recuperar, em terras africanas, a prosperidade atingida no antigo império luso-brasileiro."[2332]

---

em termos de pecado e remorso, como algo inteiramente incompatível com a mensagem de Cristo." J. P. Marques, *Os Sons do Silêncio...*, *op. cit.*, p. 337. Cf. *Diário do Governo*, de 21 de abril de 1852. Interessa, no entanto, notar que o texto circulava entre nós desde o início do liberalismo. Pela nossa pesquisa, uma 1.ª ed. com tradução portuguesa datava de 1822, com novas reedições ao longo da década de 20 (uma 3.ª ed. consta de 1828). Os *quakers* foram um grupo religioso que se destacou na segunda metade do séc. XVIII em favor da abolição da escravatura. Primeiramente atuantes em Inglaterra e depois nos Estados Unidos, para onde emigraram na sequência das perseguições em território britânico, abraçaram a causa abolicionista, proibindo a partir de 1770, a todos os membros, a posse de escravos. Acerca dos *quakers*, veja-se, por exemplo, um célebre testemunho da época, da pena de Voltaire, "Sobre os quakers" (quatro cartas), *Cartas Filosóficas (Ou Cartas de Londres Sobre os Ingleses)*, Trad. Conceição Silva Cunha, Lisboa: Editorial Fragmentos, 1992, pp. 13-26.

[2331] Utilizamos esta expressão adotada recentemente na Exposição *O Direito sobre Si Mesmo: 150 Anos da Abolição da Escravatura no Império Português* (Assembleia da República, 04 de julho a 30 de dezembro de 2019), para sublinhar o elevado volume de cariz legislativo que veio a lume ao longo de Oitocentos sobre a questão abolicionista. Apesar dos inúmeros formalismos, o processo abolicionista não deixaria de se apresentar ambíguo e titubeante, por entre avanços estratégicos e resistências consequentes, como apresentam os Comissários desta mesma exposição, Miguel Bandeira Jerónimo e José Pedro Monteiro: "Imperou o gradualismo e emergiram resistências muito enraizadas à sua realização. O propósito abolicionista resultou da iniciativa de um conjunto muito limitado de atores históricos, quase sempre em minoria, tanto nos centros do poder político, como nas interações com os sectores económicos, especialmente nas sociedades coloniais. As manifestações de agravo das populações coloniais, em particular, pouco influíram na metrópole. O mesmo não se pode dizer das pressões internacionais, cada vez mais intensas, à medida que as suas congéneres imperiais, em particular, o Reino Unido, transformavam o abolicionismo em causa 'civilizadora' e em justificação para dinâmicas expansionistas. A multiplicação de legislação no reino português, abolindo gradualmente o tráfico e a escravatura, com muitas cautelas e ainda com maior falta de vontade, foi o resultado de um processo que, além de ter progredido por etapas, se caracterizou por um impacto muito reduzido nos contextos e quotidianos coloniais onde era previsto atuar." Núcleo III: *Torrente Legislativa* – https://abolicaoescravatura.parlamento.pt/nucleo/nucleo-III.

[2332] Maria Manuela Lucas, "Organização do Império", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 301. Assinala Maria do Rosário Pimentel que o intuito abolicionista com vista ao incremento económico nas colónias africanas era há muito defendido por Sá da Bandeira: "A inde-

O Setembrismo assistira à implementação do Decreto de 10 de dezembro de 1836, de abolição do tráfico da escravatura, fruto do empenho determinante de Sá da Bandeira (ainda visconde), e segundo o qual ficava desde então proibida a exportação de escravos de todos os territórios portugueses, quer a norte quer a sul do Equador[2333]. A política abolicionista nacional, estreitamente dependente do ativo envolvimento britânico na dimensão internacional deste movimento[2334], assinaria novo documento fundamental, em 1842, pela mão do duque de Saldanha, com Howard de Walden: o tratado luso-britânico que visava abolir o tráfico da escravatura nos territórios dos dois reinos signatários[2335].

O primeiro lustro da Regeneração apresentaria então uma série de medidas que reforçavam o sentido abolicionista iniciado pelas anteriores políticas (apesar das resistências que se viriam a sobrelevar naqueles territórios de implementação[2336]).

---

pendência do Brasil provocou uma viragem na política colonial portuguesa; o Estado voltou-se para África, com o intuito de encontrar um novo Brasil, e tomou consciência da degradação dos espaços que aí possuía. [...] Colonialista e abolicionista convicto, atento aos jogos da política internacional e às realidades nacionais, Sá da Bandeira defendia que, para uma acção colonial bem-sucedida, era necessária a extinção do comércio negreiro e a reforma da administração ultramarina." M. R. Pimentel, "Sá da Bandeira e o estatuto do liberto: Dos ideais ao pragmatismo político", *in* M. R. Monteiro, M. R. Pimentel, V. M. Lourenço (coord.), *Marquês de Sá da Bandeira...*, *op. cit.*, p. 51.

[2333] Cf. *Diário do Governo*, 1836, n.º 302, 21 de dezembro, pp. 1415-1417, também em J. F. J. Biker, *Supplemento à collecção dos tratados, convenções, contractos e actos públicos celebrados entre a coroa de Portugal e as mais potências desde 1640 até ao presente*, vol. XX, t. XXVIII, Lisboa: Imprensa Nacional, 1880, pp. 634-638. Sobre o decreto, cf., *e.g.*, P. C. Freitas, *Portugal e a Comunidade...*, *op. cit.*, pp. 665-668.

[2334] Cf. J. S. Martinez, "Britain and the Slave Trade: The Rise of Abolitionism", *The Slave Trade...*, *op. cit.*, pp. 16 ss.

[2335] Logo após a assinatura do tratado sairia a lume o decreto que passava a considerar o tráfico da escravatura enquanto crime de pirataria. Cf. M. R. Pimentel, "Sá da Bandeira...", *loc. cit.*, p. 53. O decreto é consultável em A. D. Silva, *Collecção de Legislação Portuguesa (1842-43)*, Lisboa: Typografia Maigrense, 1843, p. 280.

[2336] Seguimos Maria Manuela Lucas: "Em 1854, o Conselho Ultramarino determinava as várias formas de exterminar a condição de escravo e de liberto e criava um sistema de tutela para estes últimos, ao mesmo tempo que considerava livres os escravos do Estado. Estas primeiras medidas legislativas provocaram de imediato reacções nas colónias, sobretudo em Angola, e eram os próprios governadores os primeiros a contrariar a sua aplicação, não obstante a persistência de Sá da Bandeira em tentar demonstrar a racionalidade das mesmas." Maria Manuela Lucas, "Organização do Império", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 303.

Refiram-se a lei de 14 de dezembro de 1854, que exige o registo de todos os escravos e a libertação daqueles que estivessem ao serviço do Estado[2337]; a lei de 30 de junho de 1856, que declarou libertos os escravos pertencentes às câmaras municipais e às misericórdias; a lei de 24 de julho do mesmo ano, que promulgava a liberdade dos filhos dos escravos; a lei de 25 de julho que alforriou os escravos das igrejas; a lei de 18 de agosto, que libertava todos os escravos que chegassem via marítima ao continente, ilhas adjacentes, Índia e Macau[2338]. No final da década de 50, a 29 de abril de 1858, era decretada "para daí a 20 anos, a abolição completa e definitiva da escravidão em todos os territórios da monarquia portuguesa."[2339] O decreto de 25 de fevereiro de 1869 viria a fixar a abolição da escravatura em todo o Império Português (mas até 1878 com algumas exceções):

> "Tomando em consideração o relatorio dos ministros e secretarios d'estado das differentes repartições, tendo sido ouvido o conselho ultramarino, e usando da auctorisação concedida pelo artigo 15.º §1.º do acto addicional á carta constitucional da monarchia; hei por bem decretar o seguinte:
> Artigo 1.º Fica abolido o estado de escravidão em todos os territorios da monarchia portugueza desde o dia da publicação do presente decreto.
> Art. 2.º Todos os individuos dos dois sexos, sem excepção alguma, que no mencionado dia se acharem na condição de escravos, passarão á de libertos e gosarão de todos os direitos, e ficarão sujeitos a todos os deveres concedidos e impostos aos libertos pelo decreto de 14 de dezembro de 1854.
> Art. 3.º Os serviços que os mencionados libertos ficam obrigados, em conformidade com o referido decreto, pertencerão ás pessoas de quem elles no mesmo dia tiverem sido escravos.
> §1.º O direito a estes serviços cessará no dia 29 de abril do anno de 1878, dia em que teria de acabar inteiramente o estado de escravidão, em virtude do decreto de 29 de abril de 1858.
> §2.º No referido dia 29 de abril do anno de 1878 cessará para todos os individuos que assim ficam libertos a obrigação que pelo presente decreto lhes é imposta.

[2337] Cf. M. R. Pimentel, "Sá da Bandeira...", *loc. cit.*, pp. 57-58.

[2338] Cf. Carlos Frederico Montenegro de Sousa Miguel, "Escravatura", *DHP*, vol. II, p. 424.

[2339] M. R. Pimentel, "Sá da Bandeira...", *loc. cit.*, p. 59.

Art. 4.º Fica revogada toda a legislação em contrario."[2340]

A história do abolicionismo em Portugal nesta época pautou-se, na verdade, de forma manifesta, em avanços e recuos político-económicos no esteio dos vários interesses sobre os territórios coloniais. A Regeneração trazia para primeiro plano os motes do progresso e dos avanços civilizacionais e humanos da metrópole e dos territórios ultramarinos, no entanto, o apelo à reflexão sobre e ao melhoramento efetivo da condição humana dos escravos e da sua liberdade apresentam-se não raro obnubilados pelo enfoque constante e manifestamente mais interessado nas questões económicas e diplomáticas da política internacional. Neste sentido, questionamo-nos em que medida se poderá, de facto, considerar a história abolicionista uma peça pertinente para a reflexão sobre a emergência dos direitos do homem, uma vez que não foram esses mesmos direitos que os abolicionistas se propuseram em primeiro lugar defender. De facto, a procura por um "direito sobre si mesmo", tal como Martens Ferrão evocou em discurso à Câmara dos Deputados sobre a questão da escravatura (que deu o mote para a já referida exposição comemorativa dos 150 anos da abolição da escravatura em Portugal), era, na verdade, evocada a par da necessidade de se manterem os escravos enquanto libertos durante mais 20 anos, ocupando-se de trabalhos forçados ainda sob a vigilância dos seus senhores[2341]. Ao mesmo tempo também a *torrente legislativa* que se foi desdobrando ao longo de Oitocentos, com evidência em particular durante o segundo (Setembrismo) e o terceiro liberalismos (Regeneração), não tinha como bandeira a defesa de direitos, mas a abertura a uma nova era de progresso e civilização nos territórios africanos, que,

---

[2340] O decreto é assinado pelo rei, e por Sá da Bandeira, seguidos por D. António, Bispo de Viseu, por António Pequito Seixas de Andrade, pelo Conde de Samodães, por José Maria Latino Coelho, e por Sebastião Lopes de Calheiros e Menezes. Cf. *Diário do Governo*, n.º 45, de 27 de fevereiro de 1869 (transcrição a partir de https://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1424.pdf). Para o original manuscrito: AHU, SEMU (Secretaria de Estado da Marinha e Ultramar), *Decretos*, liv. 1, n.º 51.

[2341] Discurso de Martens Ferrão, a 7 de março de 1856, na Câmara dos Deputados. A presente exposição destaca: "A abolição da escravidão não foi um evento, mas sim um processo atribulado e ambivalente, a muitos níveis e em muitos sentidos. A própria citação que inspira o título desta exposição implica essa ambivalência. O 'direito sobre si mesmo' foi invocado pelo deputado Martens Ferrão na mesma intervenção em que manifestou o seu apoio a uma cláusula que garantia que os filhos de escravos que nascessem livres trabalhariam para os donos dos seus progenitores por vinte anos." Exposição *O Direito sobre Si Mesmo*, "Introdução". Consultado em https://abolicaoescravatura.parlamento.pt/s/apresentacao.

afinal, viria também a colmatar os prejuízos económicos derivados do tempo colonial que se havia encerrado do outro lado do Atlântico, com a Independência do Brasil. Reiteramos: em que medida será então pertinente trazer para a elaboração do bosquejo de uma história dos direitos humanos em Portugal o presente quadro abolicionista, perante a dificuldade encontrada em localizar nas fontes um amplo e vigoroso sentido de respeito pela dignidade daqueles que no cativeiro continuavam a não ter o seu inteiro valor de homens, à luz da essencial preposição que vinha sendo sublimada desde o ideário das Luzes de que não existe qualquer espécie de liberdade humana se persiste algum tipo de servidão ou cativeiro?[2342]

Na verdade, essa liminar recusa da escravidão havia já ficado patente em alguns espíritos do Iluminismo, sendo que a busca pela liberdade do homem ganhara especial ênfase à época, considerando-se toda a servidão e cativeiro (natural, voluntário, involuntário) contrários à liberdade natural humana. Do nosso ponto de vista, entendemos que os marcos abolicionistas, encontrados quer na dimensão internacional sobre a questão, quer na sua dimensão nacional, devem ser considerados pontos de chegada de debates que configuraram percursos de afirmação da liberdade humana e do direito humano a essa mesma liberdade, tendo posteriormente permitido fixar em âmbito legal as normas fundamentais para a garantia jurídica desses princípios e, consequentemente, desses direitos inalienáveis da humana condição.

5.4. As máscaras da persistência: novas faces da exploração humana

> *– Não o deixaram porquê? – indaguei eu.*
> *Porque a mulher pertencia à roça! – respondeu o* Fuinha.
> *– Pertencia à roça? – repeti, num assombro.*
> *– Sim,* pá. *O Silveira até afirmava que teu pai sabia muito bem que a mulher pertencia à roça, pois ele próprio escriturara a sua compra pelo seu punho. A compra, disfarçada com o termo de* resgate, *como se usava oficialmente, lá estava lançada por cem mil réis. Teu pai prontificava-se a pagar os cem mil réis; mas a roça estava no seu direito de não vender. E a verdade é que apenas te pôde trazer a ti para a cidade; porque eras filho dele, baptizado em seu nome.* [...]

[2342] Cf. Martine Pécharman, "Esclavage, Doctrine de l'", *DDH*, pp. 378-382.

– Mas o teu pai não se deu por vencido – prosseguiu o africanista. – Foi para a cidade e fez um escândalo tremendo. Já ninguém podia com a vida dele. Queria a mulher. Gritava que já não estávamos em tempo de escravatura e, mais isto e mais aqueloutro, queria a mulher! Nada conseguiu. MÁRIO DOMINGUES[2343]

Durante longos anos a 'Mãe Negra' de África foi povoando as Américas com milhões dos seus filhos e filhas, enquanto a Europa ia empilhando bibliotecas de comentários sobre a natureza dessas vítimas e da África que as produzia. Mas onde, no meio dessa profusão de opiniões díspares – filantrópicas ou cínicas, sinceras, interesseiras ou simplesmente supersticiosas –, poderemos estabelecer com segurança a linha divisória entre o que é ilusão e o que é realidade? Talvez só agora, quando as antigas servidões de África começam a ser eliminadas pela nova liberdade, e quando já não tem qualquer interesse nem bater virtuosamente no peito nem apontar um dedo acusador, possamos procurar com proveito a verdade desses anos espantosos. BASIL DAVIDSON[2344]

Oitocentos foi o largo século que, de forma manifesta, trouxe consigo para o terreno do debate internacional político e ideológico a questão abolicionista[2345]. As correntes abolicionistas que se desenvolveram durante alguns séculos, ganhando especial elã a partir do pensamento iluminista, consumaram-se em grande medida nas práticas e por meio de legitimação jurídica durante o séc. XIX.

Um dos marcos fundamentais referenciados nesta caminhada consistiu na abolição do tráfico da escravatura por parte do governo britânico, em 1807[2346]. Para a abolição total da escravatura em todos os territórios britânicos, inclusive colónias, o Parlamento Britânico implementou o *Slavery Abolition Act*, em 1833, que entraria em vigor no ano seguinte. Em território americano, a consagração da 13.ª emenda à Constituição, no ano de 1865, viria a tornar-se também uma data incontornável

---

[2343] M. Domingues, *O Menino entre Gigantes*, Lisboa: Prelo, 1960, pp. 494-495.

[2344] B. Davidson, *Mãe Negra: África – Os Anos de Provação*, Trad. António Neves-Pedro, Lisboa: Sá da Costa Editora, 1961, p. 7.

[2345] Cf. P. C. Freitas, *Portugal e a Comunidade...*, *op. cit.*, p. 644.

[2346] Cf. J. S. Martinez, "Britain and the Slave Trade: The Rise of Abolitionism", *The Slave Trade...*, *op. cit.*, pp. 16 ss.

para a história abolicionista, labor em que o Presidente Abraham Lincoln teve especial desempenho[2347].

A França já havia iniciado esse processo ainda durante a Revolução Francesa. Os homens negros livres alcançariam direitos civis entre 1791-1792. A Convenção Nacional aprovaria, a 4 de fevereiro de 1794, a abolição da escravatura – de acordo com Michel Vovelle, "uma das grandes antecipações da Revolução Francesa"[2348] –, na sequência da revolta da colónia de S. Domingos (Haiti), ainda que os anos seguintes viessem a assistir ao retrocesso dessas medidas abolicionistas pioneiras, pelo avanço napoleónico. Não obstante, o empenho abolicionista não esmoreceria nas suas derrotas e durante Oitocentos assistir-se-á ao crescendo de medidas internacionais que visaram a abolição total ou a reconfiguração paulatina dos quadros de escravatura, sendo que diversas potências que lideravam o tráfico pugnaram por se apresentar internacionalmente na vanguarda deste desígnio[2349].

Em Portugal, na sequência das medidas adotadas ao longo de Oitocentos, que temos vindo representativamente a apontar e a analisar, o decreto de 1869 constituir-se-ia como marco de grande relevo neste percurso. Promulgado por D. Luís, o documento legal aprovava a abolição total e definitiva da escravatura em todo o império português, com as seguintes condições, que Maria do Rosário Pimentel nos aponta do seguinte modo:

> "O governo português opta pela aplicação do estatuto do liberto como medida transitória e a 25 de Fevereiro de 1869, sendo Presidente do Conselho de Ministros o Marquês de Sá da Bandeira e ministro da Marinha José Latino Coelho, legisla a abolição da escravatura em todas as colónias portuguesas e a passagem dos escravos à condição de libertos, nos termos do decreto de 1854, devendo esta cláusula cessar definitivamente em 1878."[2350]

[2347] L. Richards, *Who Freed the Slaves: The Fight Over the Thirteenth Amendment*, Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

[2348] M. Vovelle, *A Revolução Francesa: 1789-1799*, Lisboa: Edições 70, 2007, p. 152.

[2349] O Breve *In Supremo*, de Gregório XVI, datado de 1839, integrará de igual modo o largo concerto internacional de medidas de cariz abolicionista, recusando liminarmente todas as formas de escravatura. Cf. http://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/breve-in-supremo-apostolatus-fastigio-3-dicembre-1839.html.

[2350] M. R. Pimentel, "Sá da Bandeira...", *loc. cit.*, p. 62. Quanto ao Brasil, o tráfico seria proibido em 1850, mas a total abolição só chegaria com a lei de 1888.

Não foi, no entanto, este decreto um ponto final para aquela iníqua prática milenar de exploração humana. A verdade é que, encarada a escravatura como crime e constituída oficialmente ilegal, não obstante, verificou-se a persistência de práticas análogas sob formas diversas.

Se no plano jurídico-legalista os marcos abolicionistas iam conquistando terreno, as práticas não acompanhariam *pari passu* aquela ideal defesa da causa da humanidade, e mesmo nas consciências o paradoxo da escravatura e da sua abolição pode ser surpreendido em fonte literária destacada, ainda que já próxima do fim do século e fora do nosso escopo temporal, a qual, pela sua importância no quadro da cultura portuguesa não nos abstemos de referenciar, para atestar essa tensão que se manteve, ainda longo tempo, entre abolicionismos e continuidades, entre a ideia de mácula e a de naturalidade histórica. Trata-se de um passo da pena de Eça de Queiroz, em *Os Maias* (1888), no qual Ega reflete sobre os prós e os contras da abolição da escravatura após longos séculos de existência daquela prática. Entre a abolição em favor do progresso civilizacional e a continuidade, de modo inesperado defende, frontalmente, esta última opção, ao arrepio do que seria expectável no quadro da época:

> "Ega declarou muito decididamente ao senhor Sousa Neto que era pela escravatura. Os desconfortos da vida, segundo ele, tinham começado com a libertação dos negros. Só podia ser claramente obedecido, quem era seriamente temido... Por isso ninguém agora lograva ter os seus sapatos bem envernizados, o seu arroz bem cozido, a sua escada bem lavada, desde que não tinha criados pretos em quem fosse lícito dar vergastadas..."[2351]

[2351] Ousamos integrar o passo citado no excerto de origem mais alargado, pela notoriedade da obra de que faz parte e porque consideramos ser este um excerto que plasma, pela via literária, o modo como a questão da escravatura se mantinha ainda em aberto, suscitando debates e tensões para lá do quadro político-jurídico formalmente instituído: "Mas o conde interpelava-o, o conde queria a opinião do seu amigo Maia. Tratava-se do livro de um inglês, o major Brat, que atravessara a África, dizia coisas perfidamente desagradáveis em Portugal. O conde via ali só inveja – a inveja que nos têm todas as nações por causa da importância das nossas colónias, e da nossa vasta influência na África...
- Está claro – dizia o conde – que não temos nem os milhões, nem a marinha dos ingleses. Mas temos grandes glórias; o infante D. Henrique de primeira ordem; e a tomada de Ormuz é um primor... E eu que conheço alguma coisa de sistemas coloniais, posso afirmar que não há hoje colónias mais suscetíveis de riqueza, nem mais crentes no progresso, nem mais liberais que as nossas! Não lhe parece, Maia?
- Sim, talvez, é possível... Há muita verdade nisso...

Durante o processo abolicionista, as colónias assistiriam a uma revalorização das suas estruturas político-económicas, direcionando-se para o incremento civilizacional assente nos ideais progressistas oitocentistas. Inviabilizada a mão de obra escrava pela legislação emergente, os habitantes das colónias granjeariam agora lugar enquanto trabalhadores, auferindo os devidos salários nos projetados novos sistemas ultramarinos[2352]. A passagem de *escravo* a *liberto*, transição de estatuto devidamente consagrada no seu âmbito jurídico[2353], confirmaria também a abolição

---

Mas Ega, que estivera um pouco silencioso, entalando de vez em quando o monóculo no olho e sorrindo para a baronesa, pronunciou-se alegremente contra todas essas explorações da África, e essas longas missões geográficas... Porque não se deixaria o preto sossegado, na calma posse dos seus manipansos? Que mal fazia à ordem das coisas que houvesse selvagens? Pelo contrário, davam ao Universo uma deliciosa quantidade de pitoresco! Com a mania francesa e burguesa de reduzir todas as regiões e todas as raças ao mesmo tipo de civilização, o mundo tornar-se-ia numa monotonia abominável. Dentro em breve um *touriste* faria enormes sacrifícios, despesas sem fim, para ir a Tumbuctu – para quê? Para encontrar lá pretos de chapéu alto, a ler o 'Jornal dos Debates'!

O conde sorria com superioridade. E a boa D. Maria, saindo do seu vago abatimento, movia o leque, dizia a Carlos, deleitada:

Este Ega! Este Ega! Que graça! Que *chic*!

Então Sousa Neto, pousando gravemente o talher, fez ao Ega esta pergunta grave:

- V. Exa. pois é em favor da escravatura?

Ega declarou muito decididamente ao senhor Sousa Neto que era pela escravatura. Os desconfortos da vida, segundo ele, tinham começado com a libertação dos negros. Só podia ser claramente obedecido, quem era seriamente temido... Por isso ninguém agora lograva ter os seus sapatos bem envernizados, o seu arroz bem cozido, a sua escada bem lavada, desde que não tinha criados pretos em quem fosse lícito dar vergastadas... Só houvera duas civilizações em que o homem conseguira viver com razoável comodidade: a civilização romana, e a civilização especial dos plantadores da Nova Orleães. Porquê? Porque numa e noutra existira a escravatura absoluta, a sério, com direito de morte!... Durante um momento o senhor Sousa Neto ficou como desorganizado. Depois passou o guardanapo sobre os beiços, preparou-se, encarou o Ega:

- Então V. Exa. nessa idade, com a sua inteligência, não acredita no progresso?

- Eu não senhor.

O conde interveio, afável e risonho:

- O nosso Ega quer fazer simplesmente um paradoxo. E tem razão, tem realmente razão, porque os faz brilhantes..." E. Queiroz, *Os Maias*, Lisboa: Livros do Brasil, 2004, p. 122.

[2352] Cf. V. Alexandre, "O império português (1825-1890): ideologia e economia", *Análise Social*, vol. XXXVIII (169), 2004, pp. 959-979. Veja-se também, para o caso particular de Moçambique, J. Capela, *O Escravismo Colonial em Moçambique*, Porto: Afrontamento, 1993.

[2353] Cf. A. M. P. Seixas, *Pessoa e Trabalho no Direito Português (1750-1878): Escravo, Liberto e Serviçal*, Lisboa: AAFDL, 2016.

formal da escravatura. No entanto, no plano das práticas assistir-se-ia a uma reformulação dissimulada de exploração dos libertos, que acabariam por se manter à mercê de contratos de trabalhos amplamente injustos e em condições semelhantes às que viviam anteriormente sob o regime escravista, mas agora encapotados por nova terminologia. Refira-se apenas a título de exemplo, a lei de 29 de abril de 1875, segundo a qual os agora chamados "libertos" e "serviçais" poderiam trabalhar para os seus antigos donos em contratos de dois anos ou levados a ser contratados para trabalhos noutras colónias[2354]. Prevaleceria assim a exploração dos africanos, cuja justificação da exploração assentara durante largos séculos na questão da raça, pressuposto que ia sendo aparentemente ultrapassado com a verberação das ideias iluministas abolicionistas[2355], mas que reemergia agora sob a forma de "um dos grandes paradoxos do século XIX, isto é, que a adopção generalizada de concepções abolicionistas não tivesse dado origem a uma verdadeira libertação do homem negro."[2356]

[2354] Consultável *online*, em https://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1425.pdf.

[2355] Cf. F. Bethencourt, "Abolicionismo" (cap. 14), *Racismos...*, *op. cit.*, pp. 308 ss. Francisco Bethencourt assinala a continuidade de subjugação rácica até bem próximo dos nossos dias: "A extensão dos direitos humanos a todas as raças enquanto ideal e prática política não teve lugar nem durante o período de revoluções nem no longo século XIX. [...] A inclusão progressiva de outras raças nos direitos humanos foi um processo longo e demorado." *Ibidem*, pp. 327-328. Nesse processo longo e demorado conjugaram-se novas formas de segregação, impeditivas do respeito pelos direitos humanos: "No último quartel do século XVIII, a escravatura foi finalmente posta em causa por um impressionante movimento abolicionista britânico, coincidindo com a disseminação da noção de direitos humanos. No entanto, esta campanha pela dignidade dos escravos africanos não propagou a perceção da igualdade de direitos. A longo prazo, o abolicionismo ajudou a disseminar os direitos humanos pelos indivíduos emancipados, mas os debates aguerridos estimulados pelos interesses económicos e políticos baseados na escravatura contribuíram para a perpetuação dos preconceitos, bem como para o desenvolvimento de novas formas de segregação." *Ibidem*, pp. 331-332.

[2356] J. P. Marques, "O retorno do escravismo em meados do século XIX", *Análise Social*, vol. XLI (180), 2006, p. 672. Sobre este tema, importa salientar também a investigação desenvolvida ao longo de vários anos por Isabel Castro Henriques, de que se poderá destacar, por todos, a seguinte edição recente de um conjunto de textos da autora: I. C. Henriques, *De Escravos a Indígenas: O Longo Processo de Instrumentalização dos Africanos (Séculos XV-XX)*, Lisboa: Caleidoscópio, 2019. Para uma perspetiva atualizada sobre a questão dos colonialismos na viragem para o séc. XX e durante o mesmo, veja-se o contributo "Direitos Humanos, Humanitarismo e Universalismo(s)", que constitui a Parte II do recente livro de H. G. Dores *et alii* (orgs.), *Os Impérios do Internacional: Perspectivas, Genealogias e Processos*, Coimbra: Almedina, 2020, pp. 117 ss.

6. REABILITAR A CIDADE DESUMANIZADA: MATERIALIZAÇÃO DE UMA CONSCIÊNCIA HUMANITÁRIA

6.1. A assistência do Estado

Foi com a emergência do pensamento iluminista que a ideia de implantação de uma cidade terrena ressurgiu, por oposição àquela idealizada cidade celeste, localizada acima de toda a realidade mundana[2357]. Evidenciavam-se deste modo as extraordinárias capacidades humanas, de civilização, de progresso, mas também de domínio sobre as leis da natureza, bem como sobre as leis sociais, com vista a uma

[2357] Durante a época medieval, o movimento monástico já havia iniciado a recriação desse idealizado espaço terreno sob o modelo das comunidades monásticas. Estas eram *um novo tipo de cidade*, como as apresentou Lewis Mumford: "The monastery was in fact a new kind of polis: an association, or rather, a close brotherhood of likeminded people, not coming together just for occasional ceremonies, but for permanent cohabitation, in an effort to achieve on earth a Christian life, addressed solely and single-mindedly to the service of God. [...] Here was the nodal point of a new kind of religious culture. This culture sought to transcend the limitations of earlier civilizations by withdrawing from their typical institutions: in principle it denied property, prestige, power. Those who accept poverty as a form of life reduced the whole physical apparatus for bodily sustenance and ennobled work by making it a moral obligation." L. Mumford, *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Propects*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1961, p. 246. Este novo modo de ver a organização do mundo terreno enquanto espaço monacal foi sublimado por Joaquim de Flora, acabando por fortalecer essa ideia então emergente da possibilidade de estabelecimento de um modelo de paraíso na terra: "Whatever the confusions of the outer world, the monastery established, within its walls, a pool of order and serenity. No one doubted that the essential values of a Christian life were embodied there, though not all men were qualified to live at such a pitch of concentration and dedication: not even, as it turned out, the more prosperous monks themselves. So attractive were these manifestations of the Christian life that Joachim of Floris, in the twelfth century, looked forward to a final period of human development, the period of the Holy Ghost, when all mankind would be united, as monastic brethren and sisters, in the Monastery Universal. To Bernard of Clairvaux, in the same century, the cloister was a stronghold of paradise: he even coined the term *paradisus claustralis*." *Ibidem*, p. 247. Joaquim de Flora, abade cisterciense, acreditou que a Terra teria três idades, definidas a partir da Santíssima Trindade. A Primeira Idade seria a do Pai, correspondente ao tempo do Antigo Testamento, um tempo de poder absoluto; a Segunda Idade, a do Filho, e do Novo Testamento, onde a dimensão divina vinha sendo revelada aos homens; a Terceira Idade, a do Espírito Santo. Esta última seria um tempo de libertação plena, representada por um grande mosteiro, o mundo inteiro, onde todos poderiam viver em liberdade e em respeito mútuo, ecumenicamente. É com este sentido de universalidade que se concretiza o ideal de vida monástica. Cf. J. E. Franco, J. A. Mourão, *A Influência de Joaquim de Flora...*, *op. cit.*

felicidade capaz de ser construída ao alcance de todos. Neste sentido, assim nos elucidou Oliveira Ramos:

> "O racionalismo experimental, típico dos iluministas, ora se aplicava na prática, permitindo o conhecimento das leis da natureza, ora nos surge formulado como substância pensante. Através do mútuo domínio destes dois aspectos de uma mesma realidade, tentavam os homens do século XVIII lançar os fundamentos de uma cidade humana, livre do erro, da miséria e da superstição. É que, não obstante todo o seu realismo, e também por acreditarem nele, os iluministas sonhavam com o disciplinamento pelo indivíduo das forças naturais, as quais seriam usadas de modo a surgir, através de súbita revolução, um paraíso terreal, fulcro de um estado de felicidade infinda."[2358]

A temática do paraíso terrestre, devedora do pensamento ecuménico cristão, encontraria aberta expressão, em contexto nacional, numa publicação saída do prelo em 1822, precisamente intitulada *Constituição do Paraíso Terrestre*. A narrativa apresenta-nos a história de um padre que encontra por acaso, numa livraria, um manuscrito onde a descrição de um designado "paraíso terrestre" ganha forma. Em simultâneo com a exposição desse lugar utópico, o narrador vai ao encontro da defesa da natural sociabilidade humana, da igualdade entre toda a humanidade à luz da imagem e semelhança divina, bem como da necessidade de atender aos mais

---

[2358] L. A. O. Ramos, *Aspectos das Correntes Ideológicas e Culturais em Portugal nos Fins do Século XVIII*, Dissertação de licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas apresentada à FLUL, Lisboa, 1961, p. 12. Sublinhado no original. Apesar de lateral à nossa análise, e para ilustrar essa preferência da época pela adesão à materialização do lugar ideal para bem-viver, anotamos que a idealização da cidade construída pelos homens e para os homens teve também incontornável expressão nos seus modelos arquitetónicos e urbanísticos, construídos em medidas e formas que atendiam estritamente ao primado da racionalidade (renegando a estética do excesso experimentada anteriormente com os modelos barrocos), tais como foram a construção da Lisboa pombalina, ou a construção, por Pina Manique, do lugar hoje conhecido por Manique do Intendente, no Concelho da Azambuja. O espírito iluminista iria também alargar-se à configuração dos jardins de época, tal como nos ensina Pedro Calafate: "O jardim é nesta época uma mundividência, exprime uma concepção do homem e do mundo, um padrão estético, uma organização da sociedade e um modelo de Estado na sua articulação com o indivíduo." P. Calafate, "Jardins do Iluminismo: Repercussões filosóficas na segunda metade do século XVIII em Portugal", *in* J. E. Franco, A. C. C. Gomes (coord.), *Jardins do Mundo: Discursos e Práticas*, Lisboa: Gradiva, 2008, p. 395.

necessitados, em socorros mútuos, com vista "ao bem comum de todos e à vantagem particular de cada um":

> "Deus fez nascer todos os homens de um só, que por esta razão é o pai comum de todos os que enchem a superfície do globo terrestre. A extensão do globo exige que o género humano se divida em muitas Nações, as quais se devem considerar como grandes famílias, todas dependentes umas das outras, e ligadas pelos vínculos determinados pelo Ente Supremo e Eterno, que formou os homens, e se digna autorizar a sua perfeita concórdia, para que possam gozar sobre a terra de toda a felicidade, que nela lhes destina pela observância da Lei Natural, fonte da União Política, e da ordem em que todas as Nações se devem conservar.
>
> Não é sobre as Nações, mas sobre a humanidade em geral que a união dos homens deve ser fundada; e nenhum homem deve ser estrangeiro a outro homem. Somos todos irmãos, todos feitos à Imagem de Deus, e igualmente seus filhos, todos uma mesma raça, e um mesmo sangue, e por tanto devemos ter cuidado uns dos outros.
>
> O Género humano deve considerar-se como um todo indivisível, do qual Deus é o Pai comum, e quer que os homens tenham uns para com os outros sentimentos de afecto, e de benevolência; que cada indivíduo da espécie humana seja animado de sentimentos, e faça tudo o que está na sua mão para conservar esta sociedade em um estado vantajoso e agradável, e para apertar cada vez mais os vínculos dela, com benefícios e serviços recíprocos.
>
> Os homens todos têm uma mesma natureza, as mesmas faculdades, as mesmas inclinações, as mesmas necessidades, e os mesmos desejos. Observa-se também entre eles uma inclinação natural que os une entre si, e entre eles estabelece um comércio mútuo de serviços e de benefícios, donde resulta o bem comum de todos, e a vantagem particular de cada um. Neste mundo nenhum homem pode lisonjear-se de bastar a si mesmo, desde a mais tenra infância até à sua extrema velhice: prova certa e bem sensível de que Deus nos criou a todos para a sociedade, e para assistência mútua. E no estado da sociedade há mil ocasiões de prestar uns aos outros socorros tanto corporais como espirituais, mais vantajosos àqueles que os recebem do que onerosos àqueles que os dão: eis aqui o princípio fundamental da sociedade humana; é inútil procurar-lhe outro."[2359]

[2359] *Constituiçaõ do Paraizo Terrestre...*, *op. cit.*, pp. 52-53.

No entanto, esse desígnio que se manifestava nos discursos com vista a uma melhoria da qualidade de vida naquele ideal "paraíso terreno" continuaria longe de se materializar na prática para todos os seus habitantes. A cidade humana que se queria idealizada na Terra continuaria afinal a ser em grande medida um espaço de desumanização tendo em conta os muitos homens, mulheres, crianças que nela experimentavam o limiar da sua dignidade[2360]. Perante tal realidade, por um lado, tornava-se necessário combater essa fraqueza atendendo aos altos desígnios humanizantes da época, por outro interessava também combater, à luz desse fito, os problemas sociais, morais e de segurança pública que decorriam daqueles quadros de carência e que punham por vezes em risco a paz pública e a boa moral.

Ainda no quadro de Antigo Regime, a criação da Casa Pia de Lisboa não pode deixar de ser considerada um passo relevante para a construção de uma cidade mais humanizada, ou seja, para a construção de um espaço público atento aos mais carenciados, ainda que com as devidas ressalvas. Fundada por ordem de D. Maria I, a 20 de maio de 1780, com inauguração oficial a 29 de outubro desse mesmo ano, a Casa Pia de Lisboa apresentava-se como uma instituição vocacionada para o auxílio aos mais necessitados[2361], mas também se perfilou no seu lado menos simpático, como casa de correção, como já sublinhou Maria Antónia Lopes[2362]. A tutelar esta mesma instituição surgia de igual modo o nome célebre de Pina Manique, que laborava de igual modo nas políticas de controlo público, no quadro da Intendência Geral da Polícia. Estabelecia-se assim progressivamente um quadro em que, ao mesmo tempo que se amparavam aqueles que necessitavam de ajuda, fazia-se

---

[2360] Cf. L. Abreu, *O Poder e os Pobres: As Dinâmicas Políticas e Sociais da Pobreza e da Assistência em Portugal – Séculos XVI-XVIII*, Lisboa: Gradiva, 2014; M. A. Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social: Coimbra – 1750-1850*, 2 vols., Viseu: Palimage Editores, 2000.

[2361] Cf. J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VI, pp. 442-443.

[2362] De acordo com Maria Antónia Lopes, a Casa Pia da Correcção da Corte (de seu nome completo), "no que respeita à protecção da infância, foi, pois, uma instituição pioneira e única pelo número de crianças institucionalizadas, pelo aligeiramento das práticas religiosas e pela importância do ensino, incluindo superior. Mas também foi inovadora e única enquanto casa que encarcerava em larga escala vadios e condenados a quem se impunha o trabalho coercivo [...]. Esquecer esta função da Casa Pia, cingindo-a a orfanato, imagem mais grata à sensibilidade actual, é adulterar a sua natureza e a sua actualidade no tempo em que nasceu." M. A. Lopes, "A intervenção da coroa nas instituições de protecção social de 1750 a 1820", *Revista de História das Ideias*, vol. 29, 2008, p. 162.

caminho na moralização de uma sociedade policiada, que se queria exemplo de virtudes e onde o vício era sistematicamente alvo de combate[2363].

Com a entrada na época liberal, a preocupação para com as questões da mendicidade, da doença, da infância desvalida, da pobreza, reforça-se nas linhas de ação dos novos governos, cuja defesa do trabalho, da economia, e do bem-comum alinhava com a utilização de termos que falavam a nova linguagem liberal, como assistência, filantropia, beneficência, entre outros[2364]. Na Constituição de 1838, no tit. III, "Dos Direitos e Garantias dos Portugueses", fixam-se garantias individuais que comprometem o Estado com "os socorros públicos" (art. 28, III). Também já a Carta Constitucional havia inscrito no seu articulado essa mesma condição: "A Constituição também garante os Socorros Públicos." (tit. VIII, art. 145, § 29.º) Ainda assim, estes esforços filantrópicos traduzidos na preocupação assistencial para com aqueles que na sociedade da época continuavam a viver em condições de desumanidade, apesar de inscritos na cartilha constitucional, permaneceram em grande medida conotados com uma atuação não tanto empenhada verdadeiramente na defesa de direitos inalienáveis garantidos pela lei, ainda que remetessem já para um princípio fundamental, como nos apontam Maria Antónia Lopes e José Pedro Paiva: "O princípio expresso por Mouzinho da Silveira, no relatório que precedeu os seus célebres decretos de 16 de Maio de 1832, segundo o qual 'todo o indi-

---

[2363] Sobre a ação empenhada, entre a assistência e o policiamento, levada a cabo por Pina Manique no quadro de transição entre o séc. XVIII e o séc. XIX em Portugal, cf. L. Abreu, "A polícia em defesa da utilidade pública", *Pina Manique: Um Reformador na Europa das Luzes*, Lisboa: Gradiva, 2013, pp. 107 ss. Conforme nos aponta também Maria Antónia Lopes, a atenção dada à questão da mendicidade servia a sociedade policiada de Antigo Regime: "[...] datam do século XVIII importantes medidas repressivas da mendicidade, nomeadamente o decreto de 4 de Novembro de 1755, que manda prender e sentenciar a trabalhos obrigatórios todos os vagabundos e mendigos 'com idade e saúde capazes de trabalhar', e o Alvará de 25 de Junho de 1760 pelo qual é criada a Intendência-Geral da Polícia, instituição que nesta matéria actuará vigorosamente. Visava-se acima de tudo a ordem, a segurança, a ideal sociedade 'policiada'. Encontramos aqui apenas a vertente repressiva. Os ociosos válidos serão expulsos, se forasteiros na localidade onde mendigam, ou compelidos ao trabalho, se naturais. Quanto aos inválidos desamparados de familiares, e muito especialmente os cegos, a esses, como 'verdadeiros' pobres, é concedida licença para mendigar, permitindo-se assim, em ambiente ordenado, a virtuosa prática da esmola." Maria Antónia Lopes, "Os pobres e a assistência", *in* J. Mattoso (dir.), *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. V, p. 512.

[2364] Cf. J. P. Paiva (coord.), Portugaliae Monumenta Misericordiarum*: Tradição e Modernidade – O Período da Monarquia Constitucional (1834-1910)*, vol. 8 (dir. científica deste vol.: Maria Antónia Lopes, José Pedro Paiva), "Introdução", Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2000, p. 11.

viduo necessitado tem, umanamente fallando direitos aos soccorros communs', em nada invalida o que acabou de ser dito. Com o aposto explicativo 'humanamente falando', Mouzinho afastava do âmbito do Direito positivo os direitos que proclamava, remetendo-os à categoria de uma declaração de princípios. A tal concepção de assistência não correspondia qualquer direito individual." [2365]

6.2. O papel das misericórdias

> *Não era risonha a situação da maior parte das Misericórdias quando da instauração do segundo liberalismo. O flagelo das Invasões Francesas deixara na pobreza milhares de famílias, sobretudo em Trás-os Montes, nas Beiras e na Estremadura. Aumentara o número de crianças expostas e de outras que viviam na indigência, enquanto o espectro da fome rondava também a velhice desvalida. As vicissitudes políticas de 1820 levaram à morte ou ao êxodo de muitas franjas da população, por motivo das rivalidades ideológicas que se acenderam em muitas terras e regiões. Para acorrer a tantas carências humanas, as Misericórdias não se pouparam a esforços para bem cumprir a sua missão de assistência.* JOAQUIM VERÍSSIMO SERRÃO[2366]

Se os governos de Antigo Regime e, mais tarde, as instituições liberais tomaram em mãos a especial tarefa do assistencialismo, fosse norteados por princípios de caridade e prevenção, fosse por princípios de filantropia, ambas estas vertentes assistenciais foram suplementadas em grande medida pelo trabalho de vulto desempenhado pelo instituto das misericórdias portuguesas. Aponta-nos Maria Antónia Lopes que, apesar de uma mudança nas "razões" do intervencionismo do poder central em relação à assistência, as misericórdias não deixaram de exercer um papel fundamental na transição para e época liberal:

> "O primeiro liberalismo (anterior à Regeneração), ao alicerçar-se na filosofia das Luzes, antropocêntrica e optimista, pugnava por uma transformação radical e generosa da sociedade. O amparo dos indigentes assume-se, pois, como tarefa nacional que decorria das atribuições do Estado. A novidade não consiste no intervencionismo do poder central, embora este seja a partir de agora

[2365] *Ibidem*, p. 11. (a remeter para o documento n.º 43 do mesmo volume).

[2366] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 342.

muito mais coerente e eficaz. O que é novo são as razões dessa intervenção. Já não é porque o rei deve ser bom, ou pai, ou porque a economia nacional e a segurança pública não toleram particularismos e/ou desordens que os governos actuam no domínio da assistência, mas sim porque se reconhecem direitos aos cidadãos, entre os quais o direito ao socorro por parte de quem nada tem. Mas se esta era a formulação teórica, as realizações práticas foram modestas. Como o país não dispunha de meios para a criação de base de um novo sistema assistencial e, por outro lado, possuía uma rede bem disseminada de casas de Misericórdia, instituições bem arreigadas nos hábitos locais e dotadas de meios, a nova ordem constitucional não a desmantelou. Muito pelo contrário. As misericórdias foram consideradas insubstituíveis, as pedras basilares do sistema nacional de beneficência que, por isso mesmo, as não podia deixar entregues aos caprichos dos dirigentes locais."[2367]

Nascidas a partir dos finais do século XV e em pleno funcionamento até à atualidade[2368], as misericórdias assumiram-se desde a sua origem fundacional enquanto instituições vocacionadas para o serviço assistencial aos mais desfavorecidos nas várias localidades onde foram sendo implementadas[2369]. A sua ação seria desde cedo

---

[2367] Cf. M. A. Lopes, "As Misericórdias de D. José ao final do século XX", *in* José Pedro Paiva (coord.), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol 1, Lisboa: CEHR-UCP/União das Misericórdias Portuguesas, 2002, pp. 79-177. Nos muitos estudos de fôlego que têm vindo a lume para uma mais aprofundada história das misericórdias, a perceção da importância das mesmas tem continuamente sido sublinhada por diversos especialistas. Num dos trabalhos mais recentes sobre a temática, Joana Balsa de Pinho destaca uma vez mais essa importância: "Não é possível fazer a história da assistência, da saúde, da religiosidade popular e até a história social, ignorando a existência das Santas Casas." J. M. C. Pinho, *As Casas da Misericórdia: Confrarias da Misericórdia e a Arquitectura Quinhentista Portuguesa*, Dissertação em História, Especialidade História da Arte, vol. 1, Lisboa: FLUL, 2012, p. 25.

[2368] Incontornáveis os dez volumes dos *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, para uma ampla e documentada visão sobre a história das misericórdias em Portugal. Cf. J. P. Paiva (coord.), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, 10 vols., Lisboa: CEHR-UCP/União das Misericórdias Portuguesas, 2002-2012.

[2369] Sobre a importância das misericórdias, desde a sua fundação, para a assistência às comunidades onde se foram implementando, assim nos refere Isabel dos Guimarães Sá: "Fundadas a partir de 1498, as Misericórdias foram as confrarias mais importantes em Portugal do século XVI ao século XVIII. A sua primazia decorria do seu estatuto jurídico particular, associado à protecção dos monarcas portugueses; da sua composição social correspondente às elites detentoras do poder local; do património fundiário e móvel acumulado; e da sua omnipresença na prestação de serviços assisten-

notada, garantindo fundamental auxílio no seio das populações e fortalecendo em grande medida o serviço também prestado pelo poder régio[2370].

O trabalho continuado, desempenhado durante séculos, pelas misericórdias portuguesas assegurou auxílio permanente aos mais carenciados, sob o espírito do Evangelho, de certa forma em muito antecipando o espírito laico de assistência e apoio devidos às camadas mais necessitadas das populações, em justa medida hoje largamente assumidos enquanto direitos humanos elementares e garantidos nos mais diversos suportes normativos, desde a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, até à atual CRP[2371]. Do *Decreto que determina a nova forma de administração da Misericórdia de Lisboa e de vários Hospitais e outras instituições de beneficência*..., datado de 1851, evidenciamos o conteúdo que surge em nota de rodapé, a complementar o referido documento; uma breve apologia do ideário das misericórdias desenvolvido desde a sua criação, sublinhando o serviço empenhado

---

ciais." Isabel dos Guimarães Sá, "Misericórdias", *in* C. M. Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, *op. cit.*, vol. J-P, p. 200.

[2370] Cf. Fernando da Silva Correia, "Misericórdias", *DHP*, vol. IV, pp. 312 ss. Isabel dos Guimarães Sá destaca a patente independência das misericórdias face às estruturas diocesanas e a sua ligação permanente com o poder régio como fatores fundamentais para a afirmação das mesmas enquanto instituição de relevo para a assistência a partir da Modernidade, com especiais contornos para o caso português: "A ausência de tutela eclesiástica, contrabalançada por uma protecção régia, que se foi construindo desde os primeiros anos destas confrarias, transformou o caso português num caso único no panorama europeu. Pela importância que tiveram no reino, tanto no século XVI como nos seguintes, em que asseguraram a maior parte dos serviços de caridade em Portugal e no seu Império, as misericórdias criaram um dos primeiros sistemas unificados (relativamente, é certo), de assistência à pobreza na Idade Moderna. No entanto, haverá que matizar as ambiguidades inerentes a esta *especificidade*. A organização das práticas de assistência aos pobres continuou a ser local, quando muito regional, em quase todas as unidades políticas da Europa Católica. O caso português é específico na mesma medida em que se pode falar de especificidade para os diferentes reinos que compõem a Espanha no período moderno ou para cada uma das caleidoscópicas unidades políticas da Península Itálica. Apenas o facto de se ter criado um sistema relativamente uniforme, cuja força consistia em aliar autonomia local aos interesses de patrocínio de um poder central mais ou menos ausente, que a expansão portuguesa propagou a um Império tão vasto como fragmentado, concede às misericórdias alguma globalidade. Mas sem ele, as misericórdias portuguesas não teria ultrapassado um nível meramente regional, como sucedeu em tantas zonas da Europa." I. G. Sá, "As Misericórdias da fundação à União Dinástica", *in* J. P. Paiva (coord.), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 42-43.

[2371] Cf. Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, esp. caps. III, "Igualdade", e IV, "Solidariedade"; CRP, esp. parte I, tit. III, cap. II, "Direitos e Deveres Sociais".

em prol dos mais desfavorecidos, por todos aqueles que participavam no trabalho das misericórdias, existindo nessa relação, entre aqueles que auxiliavam e os que eram merecedores de auxílio, uma completa relação de fraternidade, configurando um quadro utópico, independentemente das proveniências sociais de cada um:

> "Nenhuma instituição social fez ainda, nem fará jamais, tanto para remediar as inevitáveis desigualdades da sorte e para fazer irmãos e iguaes diante de Deos e do Evangelho a todos os homens. Aqui não é a administração publica ou a municipal que, pelos principios da economia politica, vai em auxilio dos que não possuem, em amparo do orfão e do desvalido, para que o Estado tire maiores vantagens, para que o numero de contribuintes se augmente: não é a policia que manda velar nos indigentes, curar os enfermos e enterrar os mortos. O pensamento portuguez é todo outro, todo christão e evangélico: são os irmãos mais afortunados que se juntam em redor do altar do Deos das misericordias para ir em soccorro de seus irmãos infelizes; é o rico dando o braço ao pobre para o amparar, é o proprietario repartindo com o proletario, é o nobre, o grande, o dignatario do Estado lavando os pés ao mendigo plebeo, curando-lhe as chagas, deitando-o em seu leito: é o pai de famílias quinhoando o pão de seus próprios filhos com o engeitado que não tem pai, adoptando o orfão para o educar, levando o alimento e os remedios às casas da miseria envergonhada que não ousa mendigar, fornecendo trabalho ao operário sem recursos, acompanhando piedosamente o proprio criminoso até aos tribunaes para o defender, aos degraus do throno para suplicar mercê por elle, ainda depois de convencido e condemnado, não o desamparando, enfim até às escadas do patíbulo para o confortar com a imagem do Redemptor, com a promessa do eterno perdão, no momento supremo em que a justiça dos homens não pode já apiedar-se.
>
> Assim fundou o catholicismo em Portugal, no seculo XV, a unica instituição que pode realisar quanto não é utopia nas mais liberais e philantropicas aspirações da philosophia moderna, aspirações que só a religião, protegida pelas leis, não é impotente para realisar."[2372]

[2372] Excerto do Documento n.º 43: *Decreto que determina a nova forma de administração da Misericórdia de Lisboa e de vários Hospitais e outras instituições de beneficência, pelo qual, entre outros aspectos, se impõe que a referida Misericórdia passe a ser administrada por um provedor de nomeação régia*, de 26 de novembro de 1851, *in* J. P. Paiva (coord.), *Portugaliae Monumenta Misericor-*

Na verdade, o ideário que estas associações de leigos se comprometeram desenvolver pauta-se em grande medida pela promoção de valores religiosos, entre os quais avultam as designadas Obras de Misericórdia[2373]. O espírito de missão da Igreja, assentando naquele princípio expresso por São Paulo aos Gálatas, de que não existem diferenças entre os homens – "porque todos sois um só em Cristo Jesus" (*Gl*, 3, 28) –, defende que todos deverão ser tratados de igual forma, atendendo em especial àqueles a quem faltam as condições para preservar essa dignidade. As designadas Obras de Misericórdia surgem então enquanto deveres primaciais no seio da comunidade eclesial, fixadas por S. Tomás na *Summa Theologiae* (II-II, q. 32, art. 2). São elas sete relativas ao corpo (dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, vestir o nu, dar pousada ao peregrino, visitar os doentes, redimir o cativo, enterrar os mortos) e sete relativas ao espírito (ensinar o ignorante, dar bom conselho ao que dele necessita, consolar o triste, corrigir o que erra, perdoar as injúrias, suportar as fraquezas do próximo, orar por todos)[2374]. A partir destas obras e dos deveres que prescrevem, é possível, na verdade, inferir-se os direitos de que os beneficiários das mesmas são sujeitos. Esta incidência nos deveres, que o espírito cristão postula, não deixa de fazer presentes os valores da igualdade e da fraternidade anunciados. Deus fez a humanidade à sua semelhança, tal como a fez igual entre si. No Próximo cada homem deverá encarar o seu Semelhante e concorrer, na sincera medida do

---

diarum..., *op. cit.*, vol. 8, pp. 74-75, n. 12. Em destaque, em excerto reduzido, na "Introdução" ao presente volume dos PMM. Cf. *ibidem*, p. 11.

[2373] Cf. Isabel dos Guimarães Sá, "Misericórdias", *in* C. M. Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, *op. cit.*, vol. J-P, p. 200.

[2374] De acordo com Jerónimo Trigo, esta não é uma "lista exaustiva, definitiva e fechada; é, antes, a indicação de várias situações possíveis e reais em que a M. se exercita. Nas situações concretas pode haver outras, e algumas destas desaparecerem; todos os tempos e lugares têm obras de M. a descobrir, inculcar nas consciências das pessoas e praticar." Jerónimo Trigo, "Misericórdia", *EVSXXI*, p. 12. No Catecismo da Igreja Católica, as obras de misericórdia encontram-se enunciadas da seguinte forma: "As *obras de misericórdia* são as ações caridosas pelas quais vamos em ajuda do nosso próximo, nas suas necessidades corporais e espirituais. Instruir, aconselhar, consolar, confortar, são obras de misericórdia espirituais, como perdoar e suportar com paciência. As obras de misericórdia corporais consistem nomeadamente em dar de comer a quem tem fome, albergar quem não tem teto, vestir os nus, visitar os doentes e os presos, sepultar os mortos. Entre estes gestos, a esmola dada aos pobres é um dos principais testemunhos da caridade fraterna e também uma prática de justiça que agrada a Deus." *Catecismo da Igreja Católica*, 2447. Edição consultada: *Catecismo da Igreja Católica*, Moscavide: Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã, 2017.

que lhe é possível, para a justiça e para o bem-estar de cada um e de todos, no sentido da promoção da liberdade humana e da felicidade terrena, atendendo em simultâneo à teleologia do espírito cristão, com vista a uma verdadeira "utopia da misericórdia", de acordo com José Eduardo Franco, vivida em solidariedade[2375].

6.3. O papel das ordens e congregações religiosas

> *Como se sabe, se a Revolução trouxe muita coisa de novo, nem por isso garantiu a todos os homens a fruição efectiva dos direitos que desde então lhes conferiu por lei. O Liberalismo, o Capitalismo e a Democracia não conseguiram instaurar uma ordem que dispensasse a luta dos cidadãos pelo livre exercício dos seus direitos fundamentais; pelo contrário, criaram mecanismos que sempre levaram, na prática, a excluir algumas categorias de homens desse exercício.*
>
> *Por outro lado, se o reconhecimento dos Direitos Humanos representa uma novidade histórica inegável, nem por isso é lícito ignorar o tipo de protecção que as sociedades anteriores, de alguma maneira, e em certas condições, ofereciam aos indivíduos isoladamente do grupo, às minorias, aos doentes, aos loucos, às mulheres, às crianças, aos dependentes, aos fracos, aos pobres. Eis aí um problema que, na sua globalidade, é quase inteiramente desconhecido dos historiadores.* JOSÉ MATTOSO[2376]

Desde tempos remotos cumpriu à Igreja, através das suas mais diversificadas formas de atuação, operar no terreno assistencial com vista à melhoria das condições de vida, sempre atendendo ao desígnio de proteção e de garantia integral da dignidade humana. Se no plano do Estado secular muitas têm sido as medidas tomadas no sentido de tornar a implementação dos direitos humanos uma realidade, numa sociedade que pretende ser mais justa e mais igualitária entre todas as mulheres e homens que a

---

[2375] J. E. Franco, "A utopia da misericórdia: Cristianismo e Solidariedade", *Brotéria*, vol. 179, n.º 1, julho 2014, pp. 45-55. De resto, o tratamento de respeito entre os homens encontraria já nos ensinamentos do Decálogo uma verdadeira Carta implicando obrigações e garantias mútuas. O reverso da plêiade dos deveres – à semelhança daquela estreita combinação entre convexo e côncavo –, comporta, portanto, uma roupagem de direitos configurada por todas as necessidades humanas que urgem ser atendidas no quadro da humana fraternidade universal, com vista à preservação da dignidade de todos, sem exceção.

[2376] J. Mattoso, "Os Direitos do Homem", *O Estudo da História: Boletim*, n.º 10-11 (II série): *A Revolução Francesa e os Direitos do Homem*, Lisboa: Associação dos Professores de História, 1989-90, pp. 3-4.

constituem, no que à Igreja diz respeito, e em particular no que concerne às ordens e congregações religiosas que dela fazem parte, muitos foram aqueles que se dedicaram desde tempos recuados ao auxílio do Próximo, numa ação que visa ir ao encontro dos valores cristãos de apoio espiritual e material aos mais necessitados.

Impressa no carisma e na espiritualidade de muitas ordens e congregações religiosas, a ampla ação humanitária de milhares de membros da Igreja ao serviço das suas comunidades regulares e das comunidades mais alargadas em que se inserem testemunha o inegável empenho das instituições de vida consagrada pela defesa dos direitos humanos por todo o mundo. Neste sentido, a vida religiosa experimentada por todos aqueles que fazem parte das ordens e congregações engloba um percurso de aprendizagem e crescimento não apenas individual e voltado para a interioridade e para a contemplação, mas também que se pretende complementar, em grande medida, com a experiência da partilha, da procura do equilíbrio entre as partes, da valorização do ser humano como um todo através da assistência espiritual e material àqueles que, em diversas sociedades, e por todo o mundo se encontram em situação de fragilidade e de carência.

Terreno úbere para o pensamento e ação eclesiais, Portugal foi desde a sua fundação espaço privilegiado de circulação e de atuação dos mais diversos institutos religiosos de inspiração cristã, colocados ao serviço dos homens. Durante a época

medieval quer ordens mendicantes[2377], quer ordens de assistência a cativos[2378], e ou-

---

[2377] A emergência das ordens mendicantes, nos alvores do séc. XIII, vem marcar uma fase renovada da vivência cristã. Depois da experiência do ermo campesino onde se localizavam os grandes mosteiros, procura-se agora a proximidade com o espaço urbano – que se desenvolve consideravelmente nesta época. Franciscanos e Dominicanos estabelecem conventos junto das populações, fundando o seu carisma na mendicância e ao mesmo tempo na ajuda espiritual aos mais desprotegidos. Embora mantenham os seus ritmos de oração e vivência em comunidade, constituem instituições que pretendem ser mais voltadas para o século, procurando atuar junto dos mais pobres, no sentido da evangelização e do amparo espiritual pela palavra. Em especial a Ordem de São Francisco teve enorme implantação junto das populações – contudo a Ordem de São Domingos, embora mais voltada para o estudo e para o combate à heresia, não deixou também de marcar presença ao longo dos tempos na ajuda aos mais desfavorecidos. O crescimento acelerado da cidade, facilitador do agravamento de carências sociais, acabou por criar terreno propício à ação mendicante. Foram determinantes, nesta afirmação, os ideais franciscanos da pobreza evangélica e da igualdade nas comunidades conventuais, firmadas no carisma mendicante de Assis. A aproximação entre religiosos e leigos, o apoio aos pobres e desprotegidos, a vivência da fraternidade entre os homens, o cariz apostólico, a busca de uma maior igualdade radicada na partilha enformaram, desde então, também a dimensão de auxílio à condição humana em situação de fragilidade. Para uma abordagem preliminar à Ordem Franciscana, veja-se Maria Filomena Andrade, "Franciscanos", *in* J. E. Franco, J. A. Mourão, A. C. C. Gomes (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*, Lisboa: Gradiva, 2010, pp. 158-169; V. Teixeira, *O Movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517): História, Património e Cultura de uma Experiência de Reforma Religiosa*, Porto, Centro de Estudos Franciscanos/Editorial Franciscana, 2010; L. Iriarte, *Histoire du Franciscanisme*, Paris: Éditions du Cerf/Éditions Franciscaines, 2004; J. Le Goff, *São Francisco de Assis*, Lisboa: Teorema, 2000. Para uma abordagem preliminar à Ordem Dominicana, veja-se Ana Maria Homem Leal de Faria, "Dominicanos", *in* J. E. Franco *et alii* (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens...*, *op. cit.*, pp. 138-152; A. C. C. Gomes, J. E. Franco (coord.), *Dominicanos em Portugal: História Cultura e Arte – Homenagem a José Augusto Mourão, op*, Lisboa: Alêtheia Editores, 2010. Julgamos pertinente aqui deixar mencionada também a criação, nos inícios do séc. XVI, com grande apoio da Ordem Dominicana, da chamada Confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Lisboa, instituição de apoio aos negros que chegavam do Ultramar para trabalhar na metrópole, a maior parte deles escravos. Esta confraria funcionava também no sentido da angariação de fundos destinados à compra de cartas de alforria. Cf. J. P. O. Costa, T. Lacerda, *A Interculturalidade...*, *op. cit.*, p. 105. Sobre a presença ativa de negros nas comunidades religiosas, vejam-se as fundamentais referências de J. R. Tinhorão, "Os negros na vida social portuguesa – Os negros nas irmandades e confrarias religiosas", *Os Negros em Portugal: Uma Presença Silenciosa*, 2.ª ed., Lisboa: Editorial Caminho, 1997, pp. 133 ss.; e de D. Lahon, "As irmandades de escravos e forros", in *Os Negros em Portugal: Séculos XV a XIX*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, pp. 129 ss.

[2378] Em época de Cruzadas, a manutenção e reconquista de territórios levariam à criação das ordens de cariz militar, que acabariam por ser auxiliadas, nesse contexto, por ordens exclusivamente dedicadas ao *resgate de prisioneiros de guerra*. Muitos eram os que seguiam em defesa da Cristandade e acabavam cativos, sem recursos, em domínios remotos. Para além do perigo e da humilhação do ca-

tras ordens de cariz assistencial[2379], atuaram no reino, e ao serviço do mesmo, com

---

tiveiro, também o risco de apostasia se tornava mais elevado. Neste sentido, são criadas instituições especialmente vocacionadas para este problema de época. Uma das instituições que muito se destacou neste campo foi a Ordem da Santíssima Trindade, que atuou não só em território cristão, no apoio aos desfavorecidos, mas também, e a título de especialidade, em domínio muçulmano. Cada trinitário, atendendo ao carisma da sua ordem, procurava ser um mediador para a paz, prestava auxílio espiritual aos que ficavam nos calabouços árabes, negociava o seu resgate, e muitas vezes entregava-se como moeda de troca para que a mesma libertação se efetuasse, ocupando no cativeiro o lugar daquele que ia colocar em liberdade. Esta especialização era distintiva na caracterização da espiritualidade trinitária, de tal modo que a própria Ordem da Santíssima Trindade reservava em exclusivo para o resgate de cativos a terça parte do total dos fundos auferidos pela instituição. As outras duas partes eram aplicadas no apoio aos pobres e no funcionamento das comunidades da Ordem. De salientar ainda que os Trinitários, embora frequentemente presentes em cenários de guerra, não combatiam, nem eram uma ordem militarizada. O seu papel passava principalmente pela mediação e pela negociação em território inimigo através da palavra, e pelo auxílio espiritual aos prisioneiros. Neste quadro se insere igualmente a criação da Ordem da Mercê, que atuava na mesma vertente humanitária, prestando apoio aos prisioneiros de guerra, numa contribuição que era feita em simultâneo para a salvaguarda da integridade cristã e para a proteção da dignidade humana. Sobre a Ordem da Santíssima Trindade e o seu contributo humanitário, cf. Vasco Resende, "Trinitários", *in* J. E. Franco *et alii* (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens...*, *op. cit.*, pp. 295-297; A. O. D'Errico, *The Trinitarians: An Overview of Their Eight Hundred Year Service to God and Humanity*, Roma, [2002]; I. M. D. Braga, *Entre a Cristandade e o Islão (séculos XV-XVIII): Cativos e Renegados nas Franjas de Duas Sociedades em Confronto*, Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 1998; E. Alberto, *As Instituições de Resgate de Cativos em Portugal: Sua Estrutura e Evolução no Século XV*, 2 vols., Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Texto policopiado, 1994. Sobre a Ordem da Mercê, cf. Miguel Rodrigues Lourenço, "Mercedários", *in* J. E. Franco *et alii* (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens...*, *op. cit.*, pp. 220-222.

[2379] Outro campo importante que merece destaque e em que algumas ordens também se especializaram na época medieval é o campo do *apoio aos peregrinos*. Em Portugal, como por toda a Europa e também rumo à Terra Santa muitos eram aqueles que se faziam à estrada, a pé, em busca dos lugares sagrados da Cristandade. As romagens, não só aos santuários mais conhecidos do território europeu, como também em direção à Terra Santa, eram longas e exigiam muito esforço físico e espiritual, para além de que eram igualmente viagens de risco, devido à fome, à sede, ao cansaço e a perigos diversos que se corriam em zonas mais desertas. Os Cónegos do Santo Sepulcro e os Cónegos de Roncesvalles procuravam atender a estes peregrinos, ajudando-os em centros de acolhimento criados especialmente para este fim. Nestas casas, construídas em pontos estratégicos de passagem das romarias, os peregrinos retemperavam forças para seguirem viagem. Em Portugal, Águas Santas, para o Santo Sepulcro, e Leomil, para Roncesvalles, foram lugares de suma importância para aqueles que faziam o caminho português de Santiago. Estas ordens, tal como as de assistência aos prisioneiros de guerra, ainda que se tenham desenvolvido em contexto de Cruzada, destacaram-se pela sua vertente assistencial e não-militarizada. Sobre a Ordem Equestre do Santo Sepulcro, cf. Vasco Resende, "Santo

vista a melhorar as condições de vida de milhares de necessitados. Durante a época moderna, e no contexto da já referenciada Escola Ibérica da Paz, foram também as ordens religiosas e os seus professores atuantes nas universidades peninsulares de Salamanca, Coimbra e Évora, a favorecer uma reflexão aprofundada sobre a legitimidade das conquistas ultramarinas encetadas por portugueses e espanhóis, sendo a teoria da Guerra Justa tema fundamental para este debate, que colocava em questão a subjugação pela força dos povos dominados, grave atentado à autodeterminação daqueles que, na verdade, perante a superioridade bélica dos europeus, ficavam sob o seu domínio temporal e espiritual.

Ainda nos primeiros tempos da Época Moderna, não queremos deixar de destacar o surgimento de duas instituições incontornáveis pelo seu desempenho no campo da Saúde e no campo da Educação. Falamos da Ordem dos Hospitaleiros de São João de

---

Sepulcro, Conégos do", *in* J. E. Franco *et alii* (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens...*, *op. cit.*, pp. 602-604; sobre Roncesvalles, cf. "Roncesvalles, Ordem Hospitalar de", *ibidem*, pp. 592-595.

Deus[2380] e da já referida Companhia de Jesus[2381], de grande relevo, respetivamente, nas áreas do *apoio à doença* e da *valorização do homem através da educação*.

[2380] A Ordem Hospitaleira de São João de Deus, fundada em Granada pelo português João Cidade, é considerada uma das mais importantes instituições na história da Cristandade no que respeita à proteção, auxílio e administração de cuidados especializados a doentes e a todos os que de alguma forma se encontrem debilitados física ou psiquicamente. A sua rede de hospitais, das mais bem equipadas da Europa na época renascentista, e a espiritualidade hospitaleira fizeram desta instituição uma referência ao serviço da Saúde, desde as suas origens e até aos dias de hoje. Os Hospitaleiros de São João de Deus prestavam assistência aos necessitados, resgatando das ruas crianças, idosos, mulheres e homens que de alguma forma estivessem apartados de uma vida digna, atendiam aos doentes físicos e mentais, repartiam também a sua atenção pelos militares feridos em campanha. Neste sentido, sendo uma ordem que consagra grande parte do seu empenho no auxílio ao Próximo, para além dos três votos comuns da vida consagrada – pobreza, castidade, obediência –, os irmãos hospitaleiros proferem igualmente um quarto voto, o de hospitalidade, que completa o carisma desta instituição. Nos nossos dias a ordem continua a ser uma das mais importantes entre as ordens hospitaleiras: "A sua acção estende-se hoje à assistência e ao ensino técnico-científico nas áreas da humanização, saúde, enfermagem, ortopedia e psiquiatria, com especial atenção aos países do terceiro mundo, e a novas doenças e carências da sociedade actual, com incidência nos excluídos sociais e situações de indigência." Augusto Moutinho Borges, "Hospitaleiros", *in* J. E. Franco *et alii* (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens...*, *op. cit.*, p. 173. O trabalho hospitaleiro, desenvolvido essencialmente no campo da Saúde, poderá por isso ser também entendido como contributo relevante para a construção de um ideal humanitário, de valorização do ser humano em sociedade e no seio da Igreja. Sobre a Ordem Hospitaleira e o seu reconhecido desempenho na área da Saúde, cf. *ibidem* pp. 173-187.

[2381] O carisma da Companhia de Jesus, não só humanitário, mas também e principalmente humanizante surge na história da Cristandade associado a um perfil dinâmico e empenhado nas áreas da pedagogia e da cultura. Para além de uma atividade missionária paradigmática, a atuação jesuíta assentava nas ideias de mobilidade e de universalidade, que se consubstanciaram rapidamente numa rede de colégios de excelência. A valorização do ser humano pelo ensino norteou a Companhia desde a sua fundação. A aprendizagem e o livre acesso à cultura e ao conhecimento permite uma vivência mais íntegra e integral, facilitando a construção do homem como elemento ativo e participante na sociedade em que se insere e o acesso a esta também se torna um direito de todos. Sobre a dimensão educativa da Companhia de Jesus tenha-se em conta o *Código Pedagógico dos Jesuítas:* Ratio Studiorum *da Companhia de Jesus (1599)*, Versão portuguesa de Margarida Miranda, Lisboa: Esfera do Caos, 2009; J. E. Franco, "Sob o signo da suspeição: educação e doutrinas", *O Mito dos Jesuítas...*, *op. cit.*, vol. 2, Lisboa: Gradiva, 2006, pp. 243 ss.; D. Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus, its Empire, and Beyond (1540-1750)*, Stanford, 1996; E. Shmitz, *Os Jesuítas e a Educação: A Filosofia Educacional da Companhia de Jesus*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994; J. Lacouture, *Os Jesuítas*, Trad. Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo, Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

Chegados à Época Contemporânea, dá-se a "explosão das congregações"[2382]. Com carismas e espiritualidades diversos, integrando milhares de religiosos espalhados por todo o mundo, desempenhando alargada atividade caritativa, pedagógica, missionária e evangélica, as inúmeras instituições religiosas que se multiplicaram nesta época próxima dos nossos dias são testemunho de grande vitalidade no seio da Igreja, não só no interior das suas comunidades, mas também, com grande empenho, entre as gentes seculares. Em Portugal este novo modo de viver a Cristandade afirmou-se em especial no correr do séc. XIX, época ideologicamente marcada pela ascensão dos poderes liberais e pela progressiva laicização do Estado[2383]. As congregações surgiam agora como uma renovada forma de resposta às novas necessidades de um mundo em mudança, no século da afirmação industrial por excelência e do avanço na exploração de mão de obra cada vez mais fragilizada, num tecido demográfico em grande medida depauperado, social e culturalmente.

Várias foram e são as congregações que refletem, por exemplo, nas suas missões a defesa do *direito a um nível de vida suficiente*, nomeadamente no combate à pobreza em cada país e na diáspora[2384]; a defesa de um *direito à educação e à cultura*[2385];

[2382] Cf. J. E. Franco (dir.), "A explosão das congregações", *O Esplendor da Austeridade: 1000 Anos de Empreendedorismo das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal – Arte, Cultura e Solidariedade*, Lisboa: INCM, 2011, p. 361.

[2383] Cf. Paulo Mendes Pinto, João Luís Inglês Fontes, "Ordens e Congregações Masculinas: Introdução", *in* J. E. Franco *et alii* (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens...*, *op. cit.*, p. 35.

[2384] Referimos algumas congregações que nos seus próprios nomes apresentam o vínculo com a realidade em que se empenham: Concecionistas ao Serviço dos Pobres, Criaditas dos Pobres, Irmãzinhas dos Pobres, Missionárias dos Pobres, Servas dos Pobres. Outras tantas instituições integram o termo "caridade" nas suas designações oficiais: Filhos da Caridade, Senhor Jesus da Boa Morte e Caridade, Auxiliadoras da Caridade, Missionárias da Caridade, Servas da Caridade. Na missionação por todo o mundo, podemos destacar a acção dos Missionários da Boa Nova, Missionários Claretianos, Missionários Combonianos, Missionários Passionistas, Missionários do Verbo Divino, Dehonianos, Paulistas. A espiritualidade Carmelita conta também com instituições de referência neste campo, nomeadamente com a ação das Carmelitas Missionárias e das Carmelitas Missionárias Teresianas. Empenha-se também, de forma destacada, no campo da missionação o ramo feminino da família franciscana, através de instituições como a Congregação das Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição, a Congregação das Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria, ou a Congregação das Irmãs Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora. Cf. J. E. Franco *et alii* (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens...*, *op. cit.*, *passim*.

[2385] Apontamos, como exemplos, a importância das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, das Doroteias, das Escravas do Sagrado Coração de Jesus, das Irmãs de São José de Cluny, das Vi-

a defesa de um *direito à Saúde*[2386]; a defesa e garantia do *bem-estar e direitos das crianças*[2387]; o especial cuidado e a *valorização da mulher*[2388].

---

centinas. Os seus colégios são hoje considerados, no panorama educativo nacional, referências de excelência para o ensino infantojuvenil. Contribuindo de forma indelével para o enriquecimento do saber em Portugal, e em termos de atividade científica, cultural e de divulgação, destacamos os Frades Capuchinhos, as Irmãs Paulinas e, novamente, a Companhia de Jesus. Cf. *ibidem*, *passim*.

[2386] Em defesa de um *direito à saúde*, e na senda do percurso encetado pela supra referida Ordem de São João de Deus, é de relevo a ação das Irmãs Hospitaleiras do Sagrado Coração de Jesus. Também na atenção e auxílio a doentes mentais profundos, e em estreita ligação e cooperação com a Ordem de Malta, merece especial destaque a ação das Servidoras de Jesus, ou Irmãs do Cottolengo do Padre Alegre. Filhas de Santa Maria de Leuca, Filhas de São Camilo e Vitorianas contam-se também entre as várias instituições que poderíamos referir com obra relevante no campo da saúde. Cf. *ibidem*, *passim*.

[2387] Neste campo, justo é evidenciar-se a ação das Franciscanas Missionárias da Mãe do Divino Pastor, das Religiosas do Amor de Deus e das Teresianas, bem como tem igualmente menção destacada a Congregação das Irmãs Missionárias da Caridade, fundada por Madre Teresa de Calcutá, Prémio Nobel da Paz em 1979. Cf. *ibidem*, *passim*.

[2388] Refiram-se as Obras das Oblatas e das Adoradoras Escravas, com trabalho feito e continuamente renovado na proteção ao mundo feminino em risco. Na verdade, o universo das ordens, e mais tarde das congregações, tornou-se em grande medida lugar de respeito pela mulher e até, de certo modo, de alguma liberdade e emancipação. Muitas foram as instituições religiosas fundadas por mulheres, que abriram não só um espaço de proteção ao mundo feminino, mas simultaneamente um espaço de poder. Entre inúmeras religiosas que gravaram o seu nome na História da Igreja, referimos algumas de entre as mais conhecidas: Clara de Assis, fundadora das Clarissas, Teresa de Ávila, reformadora da Ordem do Carmo, Teresa de Saldanha, fundadora das Dominicanas de Santa Catarina de Sena, Mary Jane Wilson, fundadora das Vitorianas, Beatriz da Silva, santa portuguesa e fundadora da Ordem da Imaculada Conceição. Se por um lado a história da mulher ao longo dos tempos esteve na sua maior parte remetida para um segundo plano, quase sempre submetida à supremacia do universo masculino na sociedade, na política e na cultura, por outro lado a criação, no seio da Igreja, de espaços de poder consagrados ao universo feminino dá-nos conta de um movimento que valoriza a capacidade de liderança e autossuficiência da mulher num mundo de tendência masculinizante. Daí que ao longo dos tempos muitas tenham sido aquelas que, seguindo o caminho da consagração, acabaram por experimentar dentro das comunidades monásticas certa liberdade em relação à esfera masculina, demonstrando enorme autodeterminação e talento até, por exemplo, no que dizia respeito à gestão de bens que lhes podiam ser atribuídos por herança, ou no campo da educação e da cultura. Cf. Ana Rodrigues Oliveira, António Resende de Oliveira, "A mulher", *in* J. Mattoso (dir.), *História da Vida Privada em Portugal* – vol. I: *A Idade Média*, [Lisboa]: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2010, pp. 316 ss. Em campos mais específicos, poderemos referimos ainda, na *proteção ao estrangeiro*, os Scalabrinianos, cujo fundador, João Baptista Scalabrini, é conhecido como o "Padre dos Estrangeiros". Também no auxílio a emigrantes se destacam as Missionárias do Sagrado Coração de Jesus, cuja fundadora, S.ta Francisca Xavier Cabrini, é apelidada de "Patrona dos Emigrantes". No *apoio à terceira*

Ainda que a institucionalização dos Direitos Humanos venha a ser um dado adquirido apenas na Época Contemporânea, o serviço manifesto da Igreja, auxiliada pelos inúmeros institutos religiosos que emergiram do seu seio, estabeleceu importantes bases para que esse caminho para a dignidade da pessoa humana fosse criado, ao longo dos vários séculos em que desenvolveu condutas que visaram a compreensão e a valorização do homem enquanto indivíduo e em sociedade. Foram muitas as mulheres e os homens que, no quadro das ordens e congregações religiosas, ao longo de dois milénios de Cristianismo, se empenharam em fomentar não só no campo da espiritualidade e da cultura, mas também no plano prático da aplicação dos valores e dos gestos que ajudaram em muito a promover a liberdade humana, a igualdade entre todos os que legitimamente fazem parte da humanidade, e a fraternidade de sentido universal[2389].

---

idade, por exemplo, e como o próprio nome indica, são especializadas as Irmãs dos Velhinhos. Cf. J. E. Franco *et alii* (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens...*, *op. cit.*, *passim*.

[2389] Importa destacar que no quadro da macro instituição da Igreja, as ordens foram aquelas que praticaram, desde as suas origens, formas democráticas de exercício do poder entre todos os membros que constituíam a ordem, uma vez que todos os cargos são eleitos em comunidade. Do mesmo modo, em cada comunidade e em cada mosteiro, a própria vida religiosa, alicerçada também nos três votos de consagração, aproxima-se em grande medida de uma ideia de equilíbrio universal. Nesta linha, ao voto de obediência encontra-se ligada, no seio das ordens, a ideia da libertação do desejo de poder. Na verdade, obedecer a outrem possibilita, de certa forma, ficar-se mais liberto do risco de errar, concebendo-se desse modo a ideia de liberdade para todos aqueles que dentro da sua comunidade obedecem aos seus superiores. Com o voto de pobreza os membros de uma ordem ou congregação renunciam ao que é material e contribuem apenas para o fundo comum da sua instituição. Poucos ou muitos, os haveres de uma comunidade são sempre do conjunto dos seus membros, podendo cada membro, em igualdade de circunstâncias, usufruir deles: uma conta bancária comum, viaturas em comum, uma casa que é de todos. Quanto ao voto de castidade, este traz a possibilidade de se ficar liberto para o essencial. A renúncia ao corpo facilita a procura da espiritualidade, dimensão essencial no âmbito da vida religiosa, constituindo no seio da consagração outro modo de liberdade. No seu conjunto, os votos de cada membro incorporam a ideia de aproximação e união entre todos em comunidade e também entre comunidades, fraternalmente, indo, neste sentido, e de certa forma ao encontro desse conceito, de mosteiro universal postulado por Joaquim de Flora. Cf. J. E. Franco, J. A. Mourão, *A Influência de Joaquim de Flora...*, *op. cit.* Sobre este terceiro voto, não nos abstemos de assinalar, ainda que muito liminarmente, a crítica ao mesmo formulada de modo mais insistente em Portugal, nomeadamente a partir da publicação de José Manoel da Veiga, *Memoria sobre o Celibato Clerical Que Deve Servir de Fundamento a Uma das Theses dos Actos Grandes de Seu Autor*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1822. Sob o prisma jusnaturalista, o celibatismo consistia numa negação

De acordo com Viriato Soromenho-Marques, "importa recordar que cada cidadão tem de ser um soldado dos e pelos seus direitos fundamentais. Eles, seja qual for a sua geração ou estrato, jamais estarão garantidos sem o compromisso individual e colectivo pela sua intransigente e simultânea defesa."[2390] Na verdade, a vida consagrada, em plano religioso e na pessoa dos seus membros, encarna e promove também estes mesmos ideais, de luta pela dignidade de cada um e pela igualdade de todos. Inúmeras comunidades e seus integrantes militam, de facto, como "soldados", em defesa de direitos para todos os seres humanos, prestando dia a dia auxílio àqueles que se encontram de alguma forma em desvantagem no seio das sociedades a que legitimamente pertencem.

Com efeito, não se deve deixar de reconhecer que as ordens e as congregações religiosas, através do seu ideal de vida e atenção às necessidades humanas a vários níveis e nas diferentes situações históricas, foram precursoras de pensamento e ação humanistas e estabeleceram fundamentos e práticas que anteciparam em certa medida a proclamação dos direitos humanos. A defesa da liberdade e da igualdade foram desde muito cedo ideais defendidos no quadro da religião cristã e, por consequência, alargados às ordens religiosas que a partir dela se foram formando, acabando também por criar bases que mais tarde contribuiriam para os grandes debates modernos e contemporâneos em torno do ser humano e dos seus direitos.

Será, portanto, neste sentido que também pretendemos apontar a relevância da ação das ordens e congregações ao longo dos tempos, no âmbito da construção da Cristandade e, em sentido mais alargado, no âmbito da formação da herança cultural do Ocidente, visto que a ideia de indivíduo e ao mesmo tempo a sua valorização assentam, desde os primórdios do pensamento cristão e humanista, em valores que hoje reconhecemos como a liberdade, a igualdade e a fraternidade. Assim, do dealbar da Idade Média até à Época Contemporânea, a história das ordens e da Igreja acompanhou *pari passu* a história ocidental e global[2391]. Com a sua estrutura organizativa transnacional, os institutos religiosos mostraram-se hábeis na adap-

---

do direito natural, pelo que deveria ser afrontado. Cf. Luís Machado de Abreu, "Anticelibatismo", *in* J. E. Franco (dir), *Dicionário dos Antis...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 357-360.

[2390] V. Soromenho-Marques, "Direitos Humanos: condição fundamental da cidadania", *Latitudes*, 10, décembre 2000, pp. 29-30.

[2391] Veja-se por exemplo o contributo da Doutrina Social da Igreja para os direitos económicos e sociais, em sucinto texto de M. Clemente, "Incidência da Doutrina Social da Igreja nos Di-

tação aos vários lugares e aos vários momentos que fizeram o percurso da humanidade. Desde a época de Cruzada, passando pela abertura dos mares, até à afirmação do Iluminismo e mesmo no quadro do debate anticongreganista da Contemporaneidade, as instituições religiosas, surgidas e desenvolvidas no espírito da universalidade cristã, souberam neste período transtemporal moldar-se e reinventar-se na sua causa ao serviço da Igreja, que não deixa de ser, em ampla medida, uma causa ao serviço dos homens.

6.4. Caridade e Filantropia

> [...] *a verdadeira caridade luta contra a injustiça e promove a justiça e não se cinge à assistência.*
> *Claro que se alguém com fome vier ter comigo, não posso dizer-lhe 'espera por outro partido, outro governo ou outro sistema'; na medida em que posso, tenho a obrigação ética e religiosa de partilhar o meu pão, no imediato, com aquele que tem fome. Mas, isto não chega. É preciso ir à raiz dos problemas, mudar as mentalidades, dispor-se a perder, mudar e ajudar a mudar, contribuindo, em casa, no trabalho, na sociedade e na política, por um mundo humano digno desse nome, isto é, onde todos os homens sejam respeitados na sua dignidade e onde todos tenham o necessário para uma vida humana nas suas várias dimensões.* ANTÓNIO VAZ PINTO[2392]

O período que assistiu à viragem para a época contemporânea, caracterizado pelas profundas alterações político-religiosas e socioculturais no mundo ocidental, reconhece-se de igual modo por dar lugar a um movimento de rutura no campo da linguagem, como já atrás fizemos notar. Com a entrada nessa nova era de apologia dos direitos e da emergência de uma renovada terminologia, fomentada pela afirmação liberal no seio da nova sociedade contemporânea, muitos dos vocábulos conotados

---

reitos Económicos e Sociais", *in* AA.VV., *35.º Aniversário da Constituição de 1976*, vol. I, Lisboa-Coimbra: Coimbra Editora, 2012, pp. 57-64.

[2392] A. V. Pinto, "Solidariedade versus caridade?", *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, vol. 178, 3, março 2014, pp. 213-214.

com o Antigo Regime consideraram-se, no imediato, formalmente banidos[2393]. Essa assunção de um mundo novo e de um homem novo também pela via fundamental da palavra anunciava o fim do tempo de Antigo Regime e dos valores que lhe estavam na base. Transfiguravam-se assim os valores tradicionais em novos modelos de atuação para a renovada cidade dos homens.

Acompanhando o movimento de assistência aos mais fragilizados no sentido de uma dignificação da vida humana nas suas diversas dimensões sociais, o conceito de *caridade*, associado ao contexto religioso de ajuda ao mundo carenciado[2394], acabará também ele por sofrer uma adaptação de significado com a afirmação do pensamento liberal, sendo mesmo em alguns casos relegado o seu uso[2395]. Nessa reavaliação de sentido, a ideia de caridade passa mesmo por ser, por vezes, vocábulo *non grato*, ou então matizar-se-á o seu uso, como nos apontam Lopes e Paiva, com a utilização em sinonímia com as palavras beneficência e filantropia, na justa medida em que, como documentam os mesmos historiadores, "a doutrina da caridade, tal como se fora prenunciando desde a segunda metade do século XVIII, deixou de deter o monopólio do ideário e da retórica da ajuda aos necessitados."[2396] A frequente referência à ideia de *filantropia* ganhará especial elã a partir desta época[2397].

[2393] Esta ostensiva reação a tudo o que fosse conotado com o Antigo Regime deu-se manifestamente ao nível das estruturas políticas, religiosas e sociais, mas também de modo geral se assistiu a esse desejo de mudança de modo patente também por toda a realidade cultural. Não queremos deixar de recordar, ainda que de alguma forma lateral ao nosso propósito, o facto de que mesmo pequenos pormenores da vida quotidiana experimentaram essa mudança, tal foi, por exemplo, o caso de um jogo de cartas muito difundido à época (*Jeu de Cartes des Philosophes de l'An II*), em que as figuras dos reis, das damas e dos valetes surgiram substituídas por figuras representativas de filósofos, virtudes e soldados. Cf. https://gallica.bnf.fr/.

[2394] A caridade constitui uma das três virtudes teologais, em conjunto com a fé e a esperança (as virtudes teologais acompanham as quatro virtudes cardeais, a saber: prudência, justiça, fortaleza e temperança). De acordo com o Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, a caridade "é a virtude teologal pela qual amamos a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos por amor de Deus. Jesus faz dela o mandamento novo, a plenitude da lei." *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, 388. Disponível em http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html.

[2395] Cf. B. Geremek, *A Piedade e a Forca: História da Miséria e da Caridade na Europa*, Lisboa: Terramar, 1995.

[2396] Maria Antónia Lopes, José Pedro Paiva, "Introdução", *in* J. P. Paiva (coord.), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, *op. cit.*, vol. 8, p. 11.

[2397] Veja-se, por exemplo, a aproximação da significação entre as duas palavras no título de A. F. Barata, *Algumas Mulheres Eborenses Vivas na História da Caridade, da Philantropia e da Piedade*, Évora: Minerva Eborense, 1844.

De facto, a palavra filantropia emergirá no léxico liberal a inaugurar a Época Contemporânea, muitas vezes a par da palavra caridade (e de outras como humanitarismo e fraternidade), mas tenderá a definir-se como um vocábulo inteiramente novo, de significação diferenciada. Antero de Quental, considerá-la-ia, já perto do final do século, em texto intitulado *Socialismo e Filantropia* (1896), um valor fundamental completamente moderno[2398] – ou, como a designou Maria da Conceição Meireles Pereira, "uma palavra nova para um sentimento novo"[2399].

A expressão da filantropia, à letra "amor à humanidade", viria a encontrar-se associada a uma nova forma de auxílio aos mais desprotegidos e um dever do Estado, sendo este novo valor contemporâneo devedor do legado das Luzes, como nos aponta Maria Antónia Lopes:

> "Com o Iluminismo e a renovação de um humanismo aguerrido e orgulhoso, parece agora impor-se o sentimento de compaixão para com os seres humanos tão infelizes. Outra característica e grande salto qualitativo deste século é a procura das causas da pobreza relacionando-a com a organização socio-económica. Torna-se imperioso a atribuição ao Estado de um papel fulcral – um dever público – na assistência, agora perspectivada como beneficência e não

---

[2398] Tal como sublinha João Castela Cravo, para o contexto em que surge a referida reflexão anteriana, "é de referir que este final do século XIX português (bem como o início do XX), é fértil em acontecimentos e atitudes ligadas à caridade e à filantropia: na instrução (o caso das escolas Conde Ferreira, por exemplo,), na saúde e na assistência aos desfavorecidos (onde se envolveram muitos brasileiros de torna-viagem), na melhoria das condições de vida dos trabalhadores (recordem-se os casos dos Bairros Grandella ou Estrela d'Ouro em Lisboa), na ajuda após catástrofes (como acontecerá com os terramotos da Andaluzia), etc." J. C. Cravo, "Filantropia e Socialismo: Do Mote Alheio às Voltas de Antero", *Vértice*, 167, II série, abril-maio-junho 2013, p. 20. Sobre essa novidade que constituía o conceito de filantropia, Ricardo Cordeiro assim sumariza: "Antero considera que esta nova caridade funciona de uma maneira regular e constante, por meio de instituições e de pessoas. Discorda que a filantropia seja a caridade secularizada, porque tal seria uma antítese, uma vez que a religião por definição não se pode secularizar. A filantropia seria então um sentimento novo, prático e secular [...]." R. A. F. Cordeiro, *Filantropia: As Cozinhas Económicas de Lisboa (1893-1911)*, Dissertação de Mestrado, Lisboa: ISCTE, 2012, p. 19.

[2399] M. C. M. Pereira, "Caridade *Versus* Filantropia – Sentimento e Ideologia a Propósito dos Terramotos da Andaluzia (1885)", *in* AA.VV., *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, [Porto]: FLUP, 2004, p. 831.

prática de caridade. Beneficência que procede da filantropia, o amor aos homens, e não da caridade, o amor a Deus." [2400]

O conceito haveria de fixar-se cada vez mais nos discursos e nos textos[2401]. Não obstante, como repara Maria da Glória Franco, a sua prática, tal como a da caridade, não deixaria de guardar reservas no que tocava a um efetivo auxílio aos mais necessitados, desiderato que pregava em teoria. Na verdade, por um lado, as instituições de acolhimento criadas não deixavam de ser lugares de "branqueamento" da realidade social em carência[2402], por outro, aqueles que se abalançavam nestas causas acabavam por retirar avultados dividendos da sua ação filantrópica, não viabilizando, no entanto, soluções a longo prazo para os problemas que pretendiam solucionar[2403].

[2400] M. A. Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 31-32.

[2401] Veja-se, por exemplo, os periódicos intitulados *A Filantropia* ou *O Cidadão Filantropo*, ambos de 1836. Cf. J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, p. 485.

[2402] Assim nos dá registo Maria da Glória Franco: "Ao serem retiradas das ruas e institucionalizadas, mais pareciam estar a ser castigadas pela sua condição social. O enclausuramento impedia que a pobreza se tornasse um drama social. Estando refém do seu poder económico, a classe maioritária, o povo, sempre excluído socialmente, não teve, neste tipo de assistencialismo, a ajuda necessária. O Estado paternalista nunca foi a solução para o combate à pobreza e, ao encará-la como possível causadora de alguma desordem social, enclausurava-a, fechando-a atrás de muros, em instituições oficiais ou particulares. | A criação de espaços asilares em lugares murados, imbuídos em sentimentos de compaixão (que tão bem fazem a quem os pratica), libertavam as sociedades de situações embaraçosas. Ao serem enclausuradas, deixavam de existir. Branqueava-se, assim, a sua existência." M. G. Franco, *Entre a Caridade e a Filantropia: Asilo Montemorense da Infância Desvalida (1876-1975)*, Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2018, p. 78.

[2403] Seguimos igualmente Maria da Glória Franco: "Foram as questões de ordem social que impulsionaram os filantropos, no empenho à assistência; foram estas questões que fizeram aumentar o, já grande, poder económico de alguns cidadãos. Ao transformarem a pobreza numa questão social, era necessário dar-lhe resposta e essa só podia vir da sociedade, uma vez que as instituições estatais não tinham (não podiam ou não queriam) maneira de as resolver. Aproveitando-se das poucas intervenções estatais, o filantropo procurava tirar benefícios da sua ação." *Ibidem*, p. 73.

6.5. Quadros românticos da condição humana

I dreamed a dream in time gone by / When hopes were high and life worth living / I dreamed that love would never die / I dreamed that God would be forgiving. LES MISÉRABLES[2404]

Beliefs and aspirations about what the human means, ought to mean and deserves, acquire currency through cultural texts wherein models of the human, the abhuman and the subhuman are drawn. Cultural texts construct a social imaginary – the set of beliefs, ideologies and aspirations – of the human, and by extension, of Human Rights. PROMOD K. NAYAR[2405]

Se o esforço assistencialista promovido pelos diversos meios e instituições que fomos elencando atrás foi colmatando, em certa medida, as carências sociais experimentadas por muitos, facto é que as condições de vida de grande parte da população portuguesa de então continuariam a ser precárias, o que não deixou de ser uma preocupação constante para diversos atores políticos e sociais, como tem sido notado. Mas se este primeiro plano da vida política e social não deixou de evidenciar de forma algo permanente esta preocupação, por outras vias insuflar-se-iam também simbólicos avisos de consideração urgente às mais diversas injustiças e condições sub-humanas com que muitos se viam obrigados a encarar o seu dia a dia. Em quadros que ficariam para a história como provas das desigualdades que atingiam amplas franjas da sociedade, desde os mais jovens e desprotegidos, àqueles que, pelo avançado da idade, caíam na dependência de quem lhes estendesse a mão do aconchego, a literatura não deixou de plasmar nas páginas da ficção, por via de romances, de contos, de crónicas, da poesia, essas *décalages*, que ainda hoje, continuamente, pertencem à história dos nossos dias[2406].

[2404] Estrofe do tema "I dreamed a dream", para o musical *Les Misérables* (1980), inspirado na obra com o mesmo nome, da autoria de Victor Hugo, publicada em 1862, de ampla repercussão e que retrata as dificuldades sociais e de sobrevivência da população francesa das camadas mais baixas, durante a primeira metade do séc. XIX.

[2405] P. K. Nayar, *Human Rights and Literature: Writing Rights*, New York: Palgrave Macmillan, 2016, p. XI.

[2406] Sobre a questão da pobreza e suas soluções, Maria Antónia Lopes incisivamente expôs a sua permanente latência no âmbito da História: "Afigura-se (e é quase herético dizê-lo um historiador)

As amplas e profundas transformações político-religiosas, socioeconómicas e culturais vividas no mundo ocidental, particularmente manifestadas de forma mais visível a partir da Revolução Francesa e prolongadas nas décadas seguintes, nomeadamente, nas suas congéneres de 1830 e de 1848, haveriam de repercutir-se das mais variadas formas, não só na vida das instituições e das sociedades, mas também, e de forma indelével, na vida dos indivíduos e dos grupos. Na verdade, se por um lado, o espírito do liberalismo apelou à capacidade de realização individual de cada um, com vista à felicidade humana, e à afirmação da liberdade do homem e do cidadão, quer enquanto participante ativo da cidadania, quer olhando para dentro de si, e fazendo valer o seu "direito à intimidade"[2407], por outro permitiu que se

---

que no que à pobreza diz respeito o tempo não é linear, que nunca há aqui anacronismos. Ouvimos alguns políticos de agora que parecem ecos das vozes do passado. Vemos as perplexidades dos nossos contemporâneos que parecem reproduzir as dos seus avós. A pobreza não desapareceu. Pelo contrário. E os discursos, as soluções políticas e as reacções populares oscilam como um pêndulo entre o desprezo, se não mesmo a agressividade, e a compaixão." M. A. Lopes, *Pobreza, Assistência e Controlo Social...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 27-28. Interliga a estudiosa esta questão social diretamente com a questão da moral: "A imagem que o pobre suscitou e as atitudes para com ele nunca foram unívocas. A ambivalência, a ambiguidade, as contradições sempre impregnaram os discursos sobre os pobres e as acções institucionais que se lhes dirigiram. Trata-se de um domínio da ordem social inseparável da ordem moral. Incumbe à alçada da política mas também da economia, da ética, da religião e das mentalidades profundas. O pobre interpela os sistemas de valores, as organizações socioeconómicas, as orientações religiosas, interpela as comunidades e o indivíduo no âmago das suas crenças. Ficar indiferente, actuar a favor ou contra, nunca é claramente a solução adequada, é uma área em que as certezas nunca são totais, em que as dúvidas permanecem sempre, tanto ao nível das comunidades e das épocas como até, talvez, dos indivíduos." *Ibidem*, p. 28.

[2407] Em especial a partir de Rousseau, e ao longo do séc. XIX, a literatura plasmará essa ideia de um *direito à intimidade*, ou "a rebelião do coração", de acordo com Hannah Arendt: "A reacção rebelde contra a sociedade, no decorrer da qual Rousseau e os românticos descobriram a intimidade, foi dirigida, em primeiro lugar, contra as exigências niveladoras do social, contra o que hoje chamaríamos de conformismo inerente a toda a sociedade." Hannah Arendt, *A Condição Humana...*, *op. cit.*, pp. 53-54. O direito à intimidade torna-se hoje um dos fundamentais direitos sobre os quais se deve refletir, contra a massificação e a homogeneização do humano, na perspetiva de Hermenegildo Ferreira Borges: "É perante a possibilidade em aberto de que a esfera do social possa constituir-se como homogeneidade massificadora do ser humano, a que não falta o inevitável contributo dos *media* de massa, que urge dilucidar o 'direito à intimidade' quanto à sua natureza e função no quadro dos direitos humanos. A *intimidade*, como valor positivo, foi de facto uma construção da modernidade, colhendo de Rousseau o sentido com que haveria de impregnar a literatura do século XIX e, em particular, a escrita autobiográfica, valorizando o 'subjectivismo da vida emocional' e a 'intimidade do

evidenciasse a paradoxal tensão entre liberdade e igualdade, entre o *eu* e os outros, entre o indivíduo e os grupos, entre o liberalismo sem freios e o sentido de justiça para com todos aqueles que colateralmente vieram a tornar-se o sustento e as vítimas dessas mesmas transformações profundas.

O espírito literário do Romantismo[2408], imbuído do seu mais amplo sentido de regresso aos tempos históricos medievais, de regresso à natureza, agora configurada não só em *locus amœnus*, mas transfigurada em *locus horrendus*, de apelo ao sonho, à noite, ao fantástico[2409], tornou-se também ele veículo privilegiado da expressão de individualismo. Ao historicismo característico dos géneros literários apontados por Saraiva e Lopes como típicos da época romântica[2410], juntava-se, portanto, o aspeto individualista:

> "Quanto ao individualismo, aliás extremamente contraditório nas suas manifestações, costuma apontar-se, quer a sua consonância com o derrubamento final das instituições e ideologias senhoriais-absolutistas, e com o individualismo político e económico de ideologia e âmbito burgueses, quer a sua reacção a formas novas de degradação humana, e até ecológica, acarretadas

---

coração'. A intimidade moderna não necessita de um espaço físico tangível de ancoragem. O seu lugar próprio é o da inviolabilidade intra-subjectiva." H. F. Borges, "Nova Retórica...", *loc. cit.*, pp. 61-62.

[2408] Sobre a dificuldade manifesta da definição de *Romantismo*, defendemo-nos com as palavras de Saraiva e Lopes, de acordo com as quais esta noção, como outras tais como *Renascimento*, *Barroco*, ou *Iluminismo*, "põem a um estudo de história literária ou cultural, não tanto o problema de definir formalmente um conceito, como o de delimitar e caracterizar dada época, a partir do seu conhecimento multiforme e concreto." A. J. Saraiva, Ó. Lopes, *História da Literatura Portuguesa*..., *op. cit.*, p. 653. Recordam-nos estes insignes académicos sobre o esforço de definição da noção de Romantismo: "Esta simples indicação e relacionação superficial das notações mais frequentes atribuídas ao Romantismo vale só pelos problemas que suscitam as suas próprias incoerências. O que mais importa é ver estas características nas suas relações concretas inesgotáveis e no seu movimento cronológico, tendo sobretudo em vista as obras literárias e aquilo que no drama da época melhor nos ajude a compreender a vida mais autêntica e ainda palpitante dessas obras." Cf. *ibidem*, p. 655.

[2409] Cf. *ibidem*, p. 654.

[2410] Estes géneros são, para Saraiva e Lopes, a historiografia, a ficção histórica, a ficção e a investigação de objeto sociológico, o romance ou o poema de fundo autobiográfico, o memorialismo, o lirismo egocêntrico. Cf. *ibidem*, p. 654.

pela omnipotência do dinheiro, agora com menos entraves às suas funções mercantis, e pela revolução industrial da máquina a vapor alimentada a carvão."[2411]

Este individualismo referido por Saraiva e Lopes reportava-se não só a uma imediata modulação liberal, de afirmação individual *strictu sensu*, mas alarga-se, na verdade, num certo sentido humanitarista, de que o romantismo se viria amplamente também a cevar[2412].

De facto, o Romantismo, manifestando-se em especial entre "o progresso económico, político e social da burguesia" e as "consequências da grande revolução industrial que a partir de 1850 transforma completamente a vida na Europa em menos de meio século"[2413], desenvolve e denuncia nas suas mais diversas expressões literárias as mais variadas injustiças sociais e opressões vividas por muitos dos que não tinham qualquer voz nem expressão de resistência política. Se por um lado a burguesia vê na literatura uma generosa via de afirmação dos novos valores individualistas e económicos que sustenta[2414], por outro não deixa de expressar igualmente o combate em prol dos direitos políticos de muitos que, com o seu apoio, se desejavam resgatar da desumanização moderna, de que o romance de Dickens, por exemplo, em Inglaterra, constitui um exemplo paradigmático[2415].

Em Portugal, de início apontado para 1825, com a publicação do *Camões*, de Garrett, mas de data mais consistente em 1836, coincidente com a publicação de *A*

[2411] *Ibidem*.

[2412] O romantismo, questionador de muitos dos valores do Iluminismo, seguido do realismo, encontraria expressão, não só na literatura, mas nas artes em geral: "A Europa começa a colocar em causa as regras demasiado rígidas do classicismo e a discutir o racionalismo iluminista do século XVIII, que não conduz à desejada felicidade e à concretização de um mundo ideal, e busca novos valores. Nesta demanda de outras verdades concebe o romantismo (movimento que valoriza a liberdade, exalta a natureza e sublima o sentimento), que na procura de uma estética nova para as paixões da alma se exprime através da literatura (Goethe, Walter Scott, Victor Hugo), da música (Beethoven, Chopin, Mendelsohn), da pintura (Goya, Delacroix, Turner) e, de forma menos expressiva, da arquitectura (marcada pela adopção do estilo neogótico). Na segunda metade do século XIX, o romantismo orienta-se para o realismo – por influência do positivismo, do cientismo e do marxismo – que se caracteriza por uma procura de padrões psicológicos e visuais mais conformes ao real." Luís Filipe Torgal, "A idade das revoluções (1789-1870)", *in* A. A. S. Rodrigues (dir.), *História Comparada...*, *op. cit.*, vol. II, p. 63.

[2413] A. J. Saraiva, Ó. Lopes, *História da Literatura Portuguesa...*, *op. cit.*, p. 655.

[2414] Cf. *ibidem*, p. 657.

[2415] Cf. *ibidem*, p. 661.

Voz do Profeta, de Herculano[2416], o Romantismo desenvolveu-se pela pena de diversos literatos, mas também, por diversas vezes, através de atores da cidadania que aliaram à atividade política a importância da criação literária. Alavancando-se nas figuras de um Herculano e de um Garrett, "os dois corifeus do primeiro romantismo", como lhes chamaram Saraiva e Lopes[2417], que se inscreveram inicialmente no espírito de um liberalismo idealizado sobre "uma camada média proprietária que seria a base das instituições"[2418], o espírito do Romantismo em Portugal haveria depois de prosseguir num sentido cada vez mais de protesto, também pelos influxos revolucionários que chegavam do exterior durante toda a primeira metade do séc. XIX e em especial em torno de 1848:

> "O movimento popular da Maria da Fonte, a crise económica de 46, que é uma consequência directa das primeiras especulações monopolísticas em desenvolvimento sob o regime cabralista, o levantamento das Juntas, abafado com o apoio da esquadra inglesa e do exército espanhol, coincidem com o complexo donde sairá o movimento europeu de 1848, que apanhou o nosso País em plena luta política entre a oligarquia financeira que apoiava o cabralismo e uma coligação de camponeses, clérigos miguelistas, artesãos e pequenos burgueses, secundados por uma elite intelectual que namorava as ideias do socialismo utópico francês. Entre 48 e 50 assinalam-se jornais e panfletos socializantes e republicanos, entre os quais o *Eco dos Operários*, onde se distingue António Lopes de Mendonça, leitor de Fourier, Saint-Simon e Proudhon. Escritores progressistas como George Sand e Eugène Sue encontram popularidade no nosso País."[2419]

Será depois pelos finais da década de 50, e com a crescente desilusão em torno da Regeneração, que as questões sociais se veem melhor trabalhadas na literatura nacional, seguindo ainda Saraiva e Lopes: "Pelos últimos anos da década de 50 as obras de sentido humanitário progressivo que, sob a égide de Vítor Hugo, atacavam a reacção francesa do Segundo Império vinham ao encontro das decepções

---

[2416] Cf. *ibidem*, p. 666.

[2417] *Ibidem*.

[2418] Cf. *ibidem*.

[2419] *Ibidem*.

trazidas pela Regeneração. O momento é favorável ao romance, ao poema romanceado, ao drama de 'tese' social."[2420]

Luísa Antunes Paolinelli tem evidenciado a possibilidade da empatia e da ideia de 'próximo' na literatura[2421]. Essa empatia criada pela leitura, que estreita laços entre o leitor e as situações que o autor expõe nos seus textos, abre para um horizonte de identificação entre o *eu* leitor e o *outro-metáfora de mim mesmo* (termo nosso). Este horizonte de encontro entre o *eu* e o *outro* por via literária possibilitará, com efeito, a descoberta de uma mesma condição e, nesse sentido próprio, o merecimento de iguais direitos. De facto, James Daves, embora fundamentando largamente a sua perceção sobre a importância da empatia em literatura, não terá, no entanto, rebuços em afirmar, em lapidar frase, o seguinte: "Literature promotes empathy, and empathy promotes rights."[2422]

O movimento do Romantismo, quer no estrangeiro, quer dentro de fronteiras, deu voz, entre outras causas, à causa da humanidade e da humanização dos povos e dos homens. Diversos dos autores que o enformaram não deixaram de escrever, com-

---

[2420] *Ibidem*, p. 730. Particularizam os autores: "Na literatura, aparecem os poetas de tema libertário e humanitário; os dramaturgos de tese *social*; os romancistas da *actualidade*; os críticos que advogam o realismo na literatura." Cf. *ibidem*, p. 752. Sobre o designado "drama da tese", Saraiva e Lopes sintetizam o seu aparecimento em França e entre nós do seguinte modo: "Por meados da década de 50, o 'drama da actualidade' ganha os favores dos mais conotados dramaturgos e do público mais ilustrado. Em França, o Romantismo social, que já se fizera sentir na literatura de ficção enquanto incubava a Revolução de 48, toma como assunto predilecto, sob o Segundo Império, a desagregação moral dos costumes familiares (que se atribuía à febre capitalista da especulação e do gozo), a exploração dos humildes, os conflitos sociais, tendo geralmente como nervo passional uma história de amor. Os temas da mulher desonrada, do filho bastardo, das mulheres ou homens 'de mármore', isto é insensibilizados pela cupidez e pelos métodos inumanos de luta social, passam de Hugo (*Marion Delorme*) para Augier, Dumas Filho e outros. A *Dama das Camélias* (52), deste último, pode considerar-se o triunfo decisivo da corrente, tanto em Paris como em Lisboa." Cf. *ibidem*, p. 764.

[2421] Veja-se, por exemplo, a comunicação apresentada à FLUL, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=TYxtcDFU_tQ, no quadro da iniciativa *Seminários à Hora do Almoço – Círculo de Cipião*.

[2422] J. Daves, "Human rights, literature, and empathy", *in* S. A. McClennen, A. S. Moore (ed.), *The Routledge Companion to Literature and Human Rights*, London-New York: Routledge, 2016, p. 427. Veja-se também S. Winter, "'Inverted Sympathy': Empathy and Mediation in Literary Transactions of Human Rights", *in* S. A. McClennen, A. S. Moore (ed.), *The Routledge Companion to Literature...*, *op. cit.*, pp. 414-426. Ainda sobre a relação entre literatura e direitos humanos, tenha-se também em conta E. S. Anker, *Fictions of Dignity: Embodying Human Rights in World Literature*, Ithaca-London: Cornell University Press, 2012.

bativamente, contra as mais diversas formas de opressão e de injustiça que encontraram nas sociedades em que viviam, alertando sub-repticiamente para a necessidade de se dotar todos e cada um de uma mesma dignidade, sob pena de se cair na mais profunda desumanização. Na verdade, os combates literários de então são os mesmos de hoje, quando pela palavra escrita ou falada se tentam ensinar e defender direitos.

7. O DESPONTAR PROGRESSIVO DO ESTADO SOCIAL

7.1. O ideário da Revolução de 1848: Internacionalismo e Universalismo

> *A eclosão do movimento revolucionário francês significava, para os que desejavam a mutação política, social e económica na Europa, a hora da 'ressurreição do povo'. 1848, marcava em França, a 'hora suprema' do início de um movimento de independência. A queda de Luís Filipe significava a quebra dos grilhões da monarquia, e a libertação nacional. E esta proclamava, à face da Europa, a vitória do grande princípio, assente na tríade da liberdade, igualdade e fraternidade.* MARIA MANUELA TAVARES RIBEIRO[2423]

Precisamente um século antes da implementação da DUDH de 1948, eclodia em França uma das mais emblemáticas revoluções da história da Europa[2424]. A designada *Primavera dos Povos*, iniciada em 1848, teria amplo impacto por todo o território europeu e inauguraria nas páginas da história dos direitos do homem um novo capítulo, igualmente sob a égide *liberdade, igualdade, fraternidade*. Colocaria, no entanto, de forma manifesta em causa a primeira dessas divisas, perante os resultados decorrentes dos avanços liberais e consequentes hegemonias no plano político-económico, bem como perante as decorrentes fragilizações sociais operadas enquanto consequência dessa progressiva afirmação do individualismo de modulação liberal[2425]. Nesse mesmo ano sairiam do prelo igualmente obras tão im-

---

[2423] M. M. T. Ribeiro, *Portugal e a Revolução de 1848*, *op. cit.*, pp. 107-108.

[2424] De notar que logo em janeiro de 1848 em Itália teriam lugar agitações político-sociais, de que Mazzini seria uma das principais figuras. Cf. J. Ameal, "1848: a 'terceira vaga' começa em Itália", *História da Europa*, *op. cit.*, vol. V: *De Napoleão à I Guerra Mundial*, pp. 228-229.

[2425] O contexto revolucionário de 1848 configura-se, na verdade, no seguimento de outros acontecimentos de ampla repercussão por toda a Europa, em que os conflitos políticos e sociais estiveram

portantes para a interpretação da realidade política, económica e social de meados do séc. XIX, na Europa, como os *Princípios da Economia Política*, de John Stuart Mill[2426], ou o *Manifesto do Partido Comunista*, da pena de Marx e Engels, apelando à "luta organizada do proletariado de todo o mundo contra a opressão da burguesia, detentora do capital"[2427], como que marcando, na verdade, a transição entre as duas metades de um século experimentado nas tensões frequentes entre ideais liberais e ideais igualitários[2428]: "O século XIX foi o século do triunfo da bur-

presentes e configuraram por exemplo, a Revolução parisiense de 1830. Sobre a Revolução de 1848 e seu contexto, veja-se, *e.g.*, a síntese conseguida por Gaston-Martin, *La Révolution de 1848*, Paris: PUF, 1948.

[2426] De acordo com Luís Filipe Torgal, os *Princípios da Economia Política* de Mill, situados na linha do pensamento de Adam Smith, trazem ao capitalismo "uma nova maturidade", justificando "a livre concorrência pelas leis naturais da inevitável selecção". Explica ainda Reis Torgal, da seguinte forma, a importância desta obra clássica: "A produção e as trocas assentes na livre iniciativa e na livre concorrência permitem um aumento crescente dos bens de consumo e de fruição, esconjurando a maldição lançada por Malthus em 1798 (na obra *Ensaio sobre o Princípio da População*), ao conciliar a duplicação da população com as melhorias das condições de vida da maioria dos indivíduos." Luís Filipe Torgal, "A idade das revoluções (1789-1870)", *in* A. A. S. Rodrigues (dir.), *História Comparada...*, *op. cit.*, p. 62.

[2427] *Ibidem*. Sobre a importância do legado de Marx: "Os 'socialismos' da primeira metade do século, anteriores a Karl Marx, imaginam comunidades igualitárias e 'utópicas'. A originalidade do pensamento de Marx reside em propor aos proletários que se convertam em 'agentes' de destruição do mundo dominado pelo capitalismo e pela burguesia (detentora dos meios de produção e do poder) e em actores da construção de um mundo novo. A obra de Marx – que se nutre da filosofia alemã, da história francesa e da economia britânica – é profundamente inovadora, porque incorpora e entrelaça o político, o económico e o social, porque confere sentido histórico às lutas militantes, porque tem a ambição de superar o horizonte nacional. (*O Manifesto do Partido Comunista*, publicado em 1848, escrito em colaboração com Engels, constitui-se numa 'vulgata' do pensamento marxista)." A. A. S. Rodrigues (dir.), "Introdução", *História Comparada...*, *op. cit.*, p. 20.

[2428] Esta tensão permanece até ao presente, conforme nos dá registo Joel Serrão em sintético passo: "Já não cremos, mas não cremos ainda... Já não cremos, sim, em que a institucionalização da Liberdade seja panaceia para todos os males – mas não cremos também que sem ela haja soluções de préstimo. Já não cremos que a instauração de um regime de autêntica justiça social seja fácil – mas não cremos que sem ela a liberdade alcançada por um dado indivíduo possa ser mais que um remorso. Ora, é a partir desta situação mental e cultural, que é a nossa, que nos é dado observar o passado, buscando compreendê-lo, integrando-o na nossa própria substância temporal – num tempo de mutações céleres, contraditórias metamorfoses dos valores, num tempo de inquietação que teimamos em querer seja também de esperança." J. Serrão, "Introdução ao estudo do pensamento político

guesia. Mas, o século XIX foi, também, o século do 'proletariado'. Século de antagonismos sociais, do nascimento e afirmação do socialismo, do desenvolvimento do sindicalismo."[2429]

Os acontecimentos de 1848 tornaram-se, de facto, um dos momentos-chaves a enunciar quando se visa elaborar a narrativa histórica dos direitos do homem, configurando-se nesse quadro uma das mais expressivas clivagens sobre a tensão entre liberdade e igualdade, entre uma designada primeira geração de direitos e uma segunda geração de direitos[2430]. No quadro desse debate, as dimensões de Internacionalismo e de Universalismo tornaram-se de igual modo bem presentes, uma vez que o que se pretendia defender no espaço e no tempo concretos da França desse paradigmático ano permitia analogias com outras realidades do espaço europeu, abrindo também caminho para a afirmação das nacionalidades, como nos aponta Maria Manuela Tavares Ribeiro:

> "Revolução 'universal' é, talvez, a designação mais carismática do movimento que eclode na Europa em 1848. Fenómeno complexo, assume um carácter supranacional. As nações são parte de um todo. Universalismo e internacionalismo estão bem evidentes no entusiasmo e no apoio espontâneo dos exilados em França (cerca de 15 000), de vários governos, e de muitos cidadãos, à revolução de 24 de Fevereiro, em Paris. Este movimento, extensivo à província francesa, coincide com a efervescência europeia que vinha a acentuar-se. Da parte dos franceses há, reciprocamente, uma enorme simpatia pelos movimentos emancipalistas e nacionalistas europeus. A França reconhece-se

---

português na Época Contemporânea (1820-1920)", *Liberalismo, Socialismo, Republicanismo: Antologia de Pensamento Político Português*, Sel., introd. e notas de Joel Serrão, 2.ª ed., Lisboa: Livros Horizonte, 1979, p. 13.

[2429] A. A. S. Rodrigues (dir.), "Introdução", *História Comparada...*, *op. cit.*, p. 20.

[2430] Cf. M. Ishay, "Challenging the Liberal Vision of Rights", in *idem* (ed.), *The Human Rights Reader...*, *op. cit.*, p. 197. Micheline Ishay destaca em particular, no pós-1848, o raciocínio exposto por Engels, no *Anti-Dühring* (1878), sobre a necessidade de se ultrapassarem as teorias dos direitos concebidas no quadro das classes dominantes, e da pertinência de se abraçar uma "moral verdadeiramente humana", só possível apenas se superados os antagonismos de classes, ideológica e materialmente; caso contrário, as noções de liberdade e livre-arbítrio de nada valem se forem colocadas fora dos conceitos de necessidade histórica ou de contingências materiais e possibilidades. Cf. *ibidem*.

com uma missão internacionalista, mas incarna, também, o respeito pelas nacionalidades."[2431]

A juntar às dimensões de universalismo e de internacionalismo, a par do recrudescimento nacionalista, foi também marcante o espírito humanitário veiculado pela revolução de 1848, trazendo novamente para o palco do debate temas fraturantes como a pena de morte, a escravatura ou o direito de asilo em assuntos políticos, direitos que, de acordo com Tavares Ribeiro, "se fundamentam na soberania do Estado e numa justificação filantropista."[2432] Revestir-se-ia ainda de central importância para o movimento de 1848 a questão do sufrágio universal, que se tornaria, de resto, uma das fundamentais pedras de toque deste movimento: "De cariz eminentemente social, a revolução vitoriosa imporá a prática do princípio-base da igualdade dos cidadãos – o sufrágio universal. Consagra-se, assim, a emancipação individual face ao poder, e o voto universal, como então se designava genericamente, é entendido e aceite mais como 'revolução' de justiça do que como suporte de um sistema de poder."[2433]

As ondas de choque que de imediato tiveram origem no coração da revolução de 48 em França com rapidez se propagaram, não deixando indiferentes também em Portugal as forças setembristas, que se alimentavam já doutrinariamente com o socialismo utópico, que entre nós vinha tendo forte expressão, e com o entusiasmo nacionalista: "Os demo-republicanos portugueses apoiam, com entusiasmo, o Governo Provisório francês e as medidas que decreta – o voto universal, liberdade de pensamento, de expressão, de reunião e um governo republicano. A emancipação dos povos do jugo da Santa Aliança, a consolidação do princípio das nacionalidades, a luta contra as monarquias opressoras consolidam (*sic*) o ideal da Fraternidade."[2434]

[2431] M. M. T. Ribeiro, *Portugal e a Revolução de 1848*, *op. cit.*, p. 13.

[2432] *Ibidem*, p. 15.

[2433] *Ibidem*.

[2434] *Idem*, "A nova ordem liberal (1834-1851): reformas, dificuldades e sobressaltos político-militares – Da via revolucionária à Regeneração", *in* J. Medina (dir.), *História de Portugal*, vol. VIII, *op. cit.*, p. 235.

7.2. Direitos sociais: do indivíduo aos grupos, ou as tensões entre a liberdade e a igualdade

> *As ideias têm a força de governar o mundo e exercem um poder decisivo na História já que, na generalidade das situações, expressam aspirações humanas e dependem, para a sua cabal realização, do voluntarismo do homem.*
>
> *É esse, precisamente, o caso da ideia associada aos direitos sociais, peça axial para que se logre alcançar, na medida do humanamente possível, uma condição de felicidade generalizada. Tais direitos constituem, ao mesmo tempo, uma das mais elevadas emanações da liberdade, como valor universal, e do princípio da igualdade substantiva.*
>
> SUSANA ANTAS VIDEIRA[2435]

Nos seus combates pela História (fazendo aqui ressoar antes do tempo Lucien Febvre[2436]), Alexandre Herculano ergueria em Obra, edificada ao longo de grande parte do séc. XIX, uma leitura incontornável da história, da política e da sociedade portuguesas, no modo como, de forma tão relevante, leu, analisou, pensou e debateu a mundividência e a consciência nacional coevas[2437], mas também na forma como, a juntar a essas grandes linhas do pensamento historiográfico, tratou de registar e encetou esforços para compreender as tensões cada vez mais presentes, fora e dentro de fronteiras, entre os indivíduos e os grupos, entre, no entendimento de Febvre, "a iniciativa pessoal" e a "necessidade social", provavelmente, "o problema capital da história."[2438]

[2435] S. A. Videira, *Liberalismo e Questão Social em Portugal no Século XIX: Contributo para a História dos Direitos Sociais*, Lisboa: AAFDL, 2016, p. 45.

[2436] Cf. L. Febvre, *Combates pela História*, 3.ª ed., Trad. Leonor Martinho Simões e Gisela Moniz, Lisboa: Editorial Presença, 1989.

[2437] Cf. J. V. Serrão, *Herculano e a Consciência do Liberalismo Português*, Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

[2438] L. Febvre, *Martinho Lutero...*, *op. cit.*, p. 13. Joel Serrão, na senda do que outros haviam já constatado, vê na obra de Herculano o marco fundamental de uma historiografia portuguesa: "Na peugada de Guizot e de Thierry, seus pares europeus na historiografia romântica, aquilo que singulariza, entre nós, a história herculaniana é, por um lado, a importância atribuída ao devir das sociedades e, por outro, nessa trama social, a valoração do povo trabalhador, a atenção prestada às origens da burguesia que, após a sua revolução, acabara de chegar em Portugal, ao Poder e se instalara para reinar por muito tempo. Por isso, mais que de métodos – as regras da crítica histórica já estavam estabelecidas e só havia, aí, que praticá-las –, a inovação historiográfica efectivada por Herculano foi antes de objecto, de perspectiva sobre o que importava historiar, isso que ele exprimiu assim: 'bus-

Herculano seguiria liberal logo desde a militância que corporizou, ainda jovem, no desembarque do Mindelo[2439]. Haveria de ficar marcado também nesta época com a conjuntura política internacional, decorrente em grande medida das convulsões europeias, no âmago da qual se dariam, de igual modo por esta altura, os levantamentos revolucionários de 1830[2440]. No interior do pensamento liberal lidou com o setembrismo, mas pugnou em especial pelas promessas cartistas, que verá, no entanto, esmorecer[2441], experimentando por um lado, a seu tempo, o afastamento perante o cabralismo, mas por outro também especial desencantamento pelo regime fontista, e esboçando um "liberalismo puro, defendendo um liberalismo utópico na base dos seus princípios fundamentais."[2442] O espírito liberal de Herculano empenhou o seu combate cívico em prol das liberdades individuais (de que se destaca, por exemplo, a sua defesa da liberdade de imprensa, em particular, no caso da questão da Lei das Rolhas), mas inevitavelmente não colocou de parte a reflexão sobre as novas questões sociais que então emergiam da convulsionada realidade oitocentista, tal como o questionamento crítico perante uma cada vez mais premente tensão social que se levantava no lastro dos avanços do liberalismo individualista. Na introdução que faz, em 1867, à *Voz do Profeta* (1836-1837), à distância de três décadas da sua primeira publicação, Herculano é lúcido sobre o volte-face que descobre entre "o velho liberalismo" e aquela que apelida de "quase única paixão da democracia":

---

quemos a história da sociedade e deixemos por um pouco a dos indivíduos'." Joel Serrão, "Herculano de Carvalho Araújo, Alexandre", *DHP*, vol. III, p. 212.

[2439] *Ibidem*, p. 210.

[2440] Cf. Jorge Custódio, José Manuel Garcia, "Introdução", *in* Alexandre Herculano, *Opúsculos*, vol. I (6 vols.), Organização, Introdução e Notas de Jorge Custódio e José Manuel Garcia, s.l.: Editorial Presença, 1982, p. 10.

[2441] Herculano assinala, na sua perspetiva, o final do cartismo, no seguinte passo da sua introdução de 1867, ao escrito *A Voz do Profeta* (1836-1837): "Depois houve muitos que continuaram a chamar-se cartistas, porque os vocabulários são propriedade dos homens, e a propriedade, conforme o velho direito consiste na faculdade de usar e abusar. Era como os graus e as veneras das ordens de cavalaria extinta. Enfeitam, mas correspondem ao nada. Símbolos vãos sobre um sepulcro. Para a história, como a história há-de ser quando de todo houverem calado as paixões dos que intervieram nessas tristes lutas, o cartismo tinha expirado com a restauração da Carta." A. Herculano, *Opúsculos*, *op. cit.*, vol. I, p. 42.

[2442] Cf. Jorge Custódio, José Manuel Garcia, "Introdução", *in* A. Herculano, *Opúsculos*, *op. cit.*, vol. I p. 13.

> "O velho liberalismo passa de moda. O dogma da soberania popular, proclamado como supremo direito, substitui o único direito absoluto que ele conhecia, a liberdade e os foros individuais. Isso passou: agora a igualdade civil, que era um consectário do dogma liberal, transfere-se para o mundo político, e um nível imaginário passa teoricamente por cima de todas as desigualdades humanas, perpétuas, indestrutíveis. A paixão da liberdade esmorece, porque a absorve e transforma a da igualdade, a mais forte, a quase única paixão da democracia. E a igualdade democrática, onde chega a predominar, caminha mais ou menos rápida, mas sem desvio, para a sua derradeira consequência, a anulação do indivíduo diante do estado, manifestada por uma das duas fórmulas, o despotismo das multidões, ou o despotismo dos césares do plebiscito."[2443]

De acordo com António Borges Coelho, para Herculano existem dois princípios na História, "irredutíveis e antagónicos", que o cristianismo se encarregou de conciliar: liberdade e desigualdade[2444]. No quadro da História de Portugal, e nessa mesma obra que escreveu sob o mesmo título (considerada "um monumento" desde logo por Oliveira Martins no seu *Portugal Contemporâneo* – não obstante este lhe traçar logo alguns reparos[2445]), Herculano inscreveria esse mesmo combate em torno destes dois princípios – afinal aquele mesmo combate, já acima mencionado, que Febvre tão aplicadamente virá a realçar mais tarde:

> "Na essência de todas as associações humanas, e em todas a épocas e por toda a parte actuam dois princípios: um de ordem moral, íntimo, subjectivo; outro da ordem material, visível, objectivo. É o primeiro o sentimento inato da dignidade e liberdade pessoal; é o segundo o facto constante e indestrutível da desigualdade entre os homens. As revoluções interiores das sociedades, as suas lutas externas as mesmas mudanças lentas e pacíficas da sua índole e organizações constituem fases mais ou menos perceptíveis do ascendente que toma um ou outro desses dois princípios em luta perpétua entre si. Cavando até ao

---

[2443] A. Herculano, *Opúsculos*, *op. cit.*, vol. I, pp. 40-41.

[2444] Cf. A. B. Coelho, *Alexandre Herculano*, Lisboa: Editorial Presença, 1965, p. 30. O presente ensaio de Borges Coelho sobre Herculano encontra-se reproduzido, com pequenas alterações, não substanciais, em *idem*, *Questionar a História: Ensaios sobre a História de Portugal*, 2.ª ed., Lisboa: Editorial Caminho, 1983, pp. 227 ss.

[2445] J. P. O. Martins, *Portugal Contemporâneo*, *op. cit.*, p. 590.

> âmago de qualquer facto histórico, lá vamos encontrar esse perpétuo combate. As conquistas, o despotismo, as oligarquias, seja qual for o seu nome, são manifestações diversas do predomínio do mesmo princípio de desigualdade, quer este se estribe na força bruta, quer na destreza e inteligência, quer na propriedade: as resistências, felizes ou infelizes, das nacionalidades ou das democracias, enquanto degeneram em exclusão e na tirania do maior número, são manifestações do sentimento da dignidade e liberdade humanas, do princípio subjectivo ou de consciência. Factos ambos inegáveis e indestrutíveis, a grande questão social é equilibra-los, e não tentar o impossível, pretendendo anular um ou outro; porque foi Deus quem estampou um na face da terra, ao passo que escrevia o outro no coração do homem."[2446]

Tal como dá conta, em síntese, Borges Coelho, o ideário de Herculano situa-se no coração do terreno liberal: "O ideário político de Herculano é o liberal, isto é, não democrático, não absolutista, não socialista. Defende a liberdade individual, a liberdade de pensamento e da sua expressão, a liberdade de propriedade, do comércio e da iniciativa privada no domínio económico. Defende-a por palavras e por actos."[2447] Quanto às novas formas de pensamento político que se vinham afirmando com as revoluções de Oitocentos, Herculano olhava com profunda desconfiança para a "inutilidade dos esforços deste século para assentar a sociedade em novas bases"[2448], e para o confronto latente entre duas tiranias: "a democracia absoluta, que desmente a lei natural das desigualdades humanas", e a "oligarquia opressora e materialista que se ri das aspirações do coração, que não crê na consciência das multidões, que confunde o facto da superioridade com o direito de oprimir as classes populares, cujos membros são para elas simples máquinas de produção destinadas a proporcionar-lhes o cómodos e gozos da vida."[2449] De resto, todas as tentativas de afirmar a igualdade absoluta só resultariam contraproducentes para Alexandre Herculano:

[2446] A. Herculano, *História de Portugal*, vol. VI, p. 86.

[2447] A. B. Coelho, *Alexandre Herculano*, *op. cit.*, p. 46.

[2448] A. Herculano, *História de Portugal*, vol. VI, p. 86.

[2449] A. Herculano, *História de Portugal*, vol. VI, p. 86.

> "A história dos sucessos políticos, que não é senão o resumo das experiências do género humano, quer se refira à vida interna, quer à vida externa das nações, cifra-se em descrever fenómenos mais ou menos notáveis dessa luta interminável. À conquista empreendida ou realizada pelo mais forte corresponde a resistência ou a reacção do mais fraco; ao despotismo de um as conjurações de muitos; à opressão oligárquica a revolução democrática. Nenhum, porém, desses factos traz uma situação definitiva. Na conclusão da peleja em que um dos princípios triunfa absolutamente começa a preparar-se a vitória do princípio adverso. Deste modo a história encerra um protesto perene da liberdade contra a desigualdade, digamos assim, activa, e ao mesmo tempo atesta-nos que todos os esforços para a substituir por uma igualdade absoluta têm sido inúteis e que esses esforços ou degeneram na tirania popular, no abuso da desigualdade numérica, ou fortificam ainda mais o despotismo de um só, ou o predomínio tirânico das oligarquias da inteligência, da audácia e da riqueza."[2450]

O princípio da igualdade, quimérico para Herculano, tornava-se, no entanto, um dos princípios fundamentais de Oitocentos, constituindo-se como uma das palavras-chaves da Revolução de 1848, ligando-se, por sua vez, diretamente à busca

---

[2450] *Ibidem*. Herculano encontrou, na verdade, na realidade dos concelhos ou comunas medievais, um modo mais eficaz de luta contra aquelas desigualdades sociais: "Longe de negar ou condenar com cólera infantil as diferenças de inteligência, de força material e de riqueza entre os homens, ou de tentar inutilmente destrui-las, a democracia da idade média, representante do princípio de liberdade, confessava-as, aceitava-as plenamente, aceitava-as até em demasia; mas, por isso mesmo, mostrava instintos admiráveis em organizar-se e presumir-se contra as tendências anti-liberais dessas propriedades. Foram semelhantes instintos que produziram os *concelhos ou comunas*; esses refúgios dos foros populares, essas fortes associações do homem de trabalho contra os poderosos, contra a manifestação violenta e absoluta do princípio da desigualdade, contra a anulação da liberdade das maiorias." A. Herculano, *História de Portugal*, *op.cit.*, vol. VI, p. 90. Essas liberdades ténues configuravam no entanto sementes fundamentais para os direitos individuais, na perspetiva de Herculano: "Por ténues que fossem as liberdades de que se achassem revestidos, tinham assim direitos preciosos e defendidos que invocar contra os poderosos, e que só de per si o progresso de libertação, filho antes do decurso do tempo e de vagos instintos e ideias, do que de princípios determinados e jurídicos, lhes não subministrava. [...] A unidade moral dada aos habitantes de uma aldeia ou de um grupo de casais, na falta de outras garantias, era em si mesma um largo passo no caminho da segurança e das franquias individuais." A. Herculano, *História de Portugal*, vol. VII, p. 88-89.

pela conquista dos designados direitos sociais[2451]. Se, no que toca à questão social, o "direito dos pobres"[2452], como nos aponta Susana Videira, é anterior à revolução industrial, o século do progresso colocaria, no entanto, novos desafios. Herculano encarava a tensão entre liberdade e igualdade de forma apreensiva, afirmando a desigualdade acima de uma igualdade quimérica e impossível de alcançar por completo, outros, por seu turno, retiravam da leitura de uma realidade social convulsionada pelos avanços do capitalismo liberal a necessidade de alcançar uma igualdade social digna daquele fundamental princípio de igualdade humana que presidia a todos os homens.

O designado "socialismo utópico"[2453] que florescera entre os finais do século XVIII e ao longo da primeira metade do séc. XIX, nas obras de Saint-Simon, Fourier ou Owen[2454], encontrara ecos dentro de fronteiras[2455]. O ímpeto revolucionário

---

[2451] O princípio da igualdade haveria de ser logo evidenciado a partir da tríade da Revolução Francesa, por Babeuf, no célebre *Manifesto dos Iguais* (1796), onde se assevera a implantação de uma "República dos Iguais". A desigualdade existente em permanência nas sociedades não passava de uma imposição dos mais poderosos, que, se quisessem, poderiam facilmente obrar para a efetivação da igualdade efetiva entre os homens, e não apenas para a manutenção de uma igualdade relativa. A igualdade, de acordo com Babeuf, um princípio não quimérico, mas sim "primeira promessa da natureza, primeira necessidade do homem e elemento essencial de toda a legítima associação!" Gracchus Babeuf, *Manifesto dos Iguais*, disponível em https://www.marxists.org/portugues/babeuf/1796/mes/manifesto.htm#tn1. Para uma perspetiva sobre a Obra de três figuras (Morelly, Mably, Babeuf) que durante a segunda metade do séc. XVIII prepararam o terreno para tornar a utopia em programa político, veja-se S. Roza, *Comment l'Utopie Est Devenue un Programme Politique: Du Roman à la Révolution*, Paris: Classiques Garnier, 2015.

[2452] S. A. Videira, *Liberalismo e Questão Social...*, *op. cit.*, p. 298.

[2453] Cf. F. Engels, *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, Lisboa: Edições "Avante!", 1975.

[2454] Da liberdade à igualdade, vários foram aqueles que antes e logo após 1848 tentaram compreender e superar os problemas desta tensão de princípios, como nos aponta Maria Manuela Tavares Ribeiro: "O revés histórico de 1848 não significa, porém, que os ideólogos tivessem sido meros sonhadores ou teóricos utopistas, que só alimentavam sonhos quiméricos. Denotaram lucidez e revelaram até argúcia na análise das contradições no seio do capitalismo. Fascinados pelas suas descobertas, quiseram portanto, e de uma forma imediata e rápida, denunciar o sistema e contrapor-lhe soluções. Saint-Simon, Enfantin, Fourier, Cabet, Pierre Leroux, Louis Blanc, entre outros, através das suas doutrinas, propuseram os remédios para os males sociais, económicos e políticos e projectaram (alguns com experiências concretas, como Fourier e Cabet) o arquétipo de um mundo novo onde o homem viveria mais feliz; os republicanos, entre eles burgueses e operários instruídos, cristalizaram a teoria jacobina de que o processo de libertação humana se iniciara em 1789." M. M. T. Ribeiro, *Portugal e a Revolução de 1848*, *op. cit.*, pp. 16-17.

[2455] Por exemplo Fourier encontraria forte expressão nos escritos de Casal Ribeiro, como nos aponta Maria Manuela Tavares Ribeiro: "Eco do pensamento socializante e das teorias fourieristas, o folheto

de 1848 teria depois também entre nós "os seus reflexos"[2456]. Nomes como Henriques Nogueira, Casal Ribeiro, Lopes de Mendonça deram sinal da igualdade postulada pela "Primavera dos Povos". Os diversos escritos elaborados nesse contexto tornavam-se importantes veículos dessa difusão. Imprensa panfletária, literatura social e política e imprensa periódica foram vias fundamentais a este intento, como sistematizou Maria Manuela Tavares Ribeiro: "Num período em que a formação da opinião pública se processava essencialmente através da imprensa, preocuparam-se alguns 'progressistas' portugueses, mais radicais, em dar a público panfletos, opúsculos, proclamações e periódicos de feição republicana e socializante, em pequeno formato, muitos deles editados e distribuídos clandestinamente e com uma finalidade didáctica."[2457] José Tengarrinha documenta-nos em particular sobre o surgimento dessa imprensa periódica de cariz socializante, com relevante expressão a partir dos acontecimentos internacionais de 1848[2458]. O *Eco dos Operários*, por exemplo, torna-se "o primeiro periódico que se debruça especificamente sobre a condição operária, com o duplo intento de denunciar a sua aviltante situação e

---

de José Maria Casal Ribeiro, *Hoje não é hontem*, publicado a 13 de Março, toma como exemplo a realidade política francesa. O seu autor conclui que a França, cansada de destronar reis para obter a liberdade, fundou uma república. Esta aparecia aos seus olhos não como mera utopia mas como o único futuro real possível. A república não era redutível a um mero regime político, ela era também o garante da realização das reformas sociais: o direito ao trabalho, liberdade de associação, combate à concorrência ilimitada, principal causa do pauperismo. Para o entusiástico defensor das ideias socializantes, Casal Ribeiro a república era a solução política necessária para o dilema monarquia-democracia que tornava possível a nova organização social, baseada segundo os princípios enunciados pelo autor, 'na unidade política, na igualdade moral da espécie humana e no dogma evangélico da fraternidade'." *Ibidem*, p. 169.

[2456] *Ibidem*, p. 21. Por diversas vias se materializava esse influxo: "A presença de cidadãos franceses em Portugal; o regresso de intelectuais, de jornalistas e de estudantes que fizeram a sua formação em Paris; o radicalismo de muitos académicos de Coimbra; a sensibilização dos operários às lutas das massas trabalhadoras de outros países europeus; a criação de uma comissão revolucionária em Lisboa, ramificada em juntas, disseminadas pelo território nacional; a acção conspirativa da Carbonária Lusitana, fundada em Coimbra em Maio de 1848; as discussões acaloradas no parlamento sobre os recentes acontecimentos europeus e a divulgação do ideário socializante e republicano pela imprensa clandestina panfletária em muitos dos jornais com leitor numeroso revelam o impacto, sobretudo ideológico, dos princípios e doutrinas dos republicanos e socialistas e que encontraram eco entre os demo-liberais portugueses." *Ibidem*, p. 24.

[2457] *Ibidem*, pp. 167-168.

[2458] Cf. J. Tengarrinha, "Periódicos socializantes, 'operários' e federalistas", *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, pp. 680 ss.

propor soluções sociais para superá-la"[2459]. Os direitos sociais tornavam-se uma necessidade. Eram os direitos que deveriam ser conquistados para que o tecido trabalhador não perecesse sob o liberalismo sem freios. Como nos sintetiza Susana Videira, "a superação do individualismo e a *inventio* dos direitos sociais" encontrariam também expressão ao longo do séc. XIX português[2460].

7.3. Trabalho, Associativismo, Mutualismo: Fraternidade e Humanitarismo

> *Disseram-lhe: só te oferecemos emprego se te cortarmos a mão.*
> *Ele estava desempregado há muito tempo; tinha filhos, aceitou.*
> *Mais tarde foi despedido e de novo procurou emprego.*
> *Disseram-lhe: só te oferecemos emprego se te cortarmos a mão que te resta.*
> *Ele estava desempregado há muito tempo; tinha filhos, aceitou.*
> *Mais tarde foi despedido e de novo procurou emprego.*
> *Disseram-lhe: só te oferecemos emprego se te cortarmos a cabeça.*
> *Ele estava desempregado há muito tempo; tinha filhos, aceitou.*
> GONÇALO M. TAVARES[2461]

Durante Oitocentos, o movimento operário tornou-se um dos marcos capitais para contar a história social dessa centúria, tendo em Paris o seu grande foco difusor: "É a revolução parisiense que dá o sinal da revolta... Mas, em Paris, na cidade mais 'industriosa' do continente, os operários vão surgir como autênticos protagonistas políticos de uma verdadeira conflagração social. A 'questão social' emerge já como uma das questões do século."[2462] A industrialização crescente levou à pauperização das classes operárias e a uma exploração cada vez maior de todos aqueles que contribuíam como mão de obra, trabalhando as mais das vezes em sobrecarga diária. A valorização e a dignificação do trabalho tornava-se um dos temas-chaves, mas espoletava igualmente o alerta sobre a necessidade de um "direito à preguiça"

[2459] *Ibidem*, p. 682.

[2460] Cf. S. A. Videira, "A Superação do Individualismo e a Inventio dos Direitos Sociais", *Liberalismo e Questão Social...*, *op. cit.*, pp. 379 ss.

[2461] G. M. Tavares, "O desempregado com filhos", *O Senhor Brecht...*, *op. cit.*, p. 14.

[2462] A. A. S. Rodrigues (dir.), "Introdução", *História Comparada...*, *op. cit.*, p. 18.

[2463], e à dignificação das classes laboriosas também enquanto merecedoras de melhores condições laborais e donas do seu tempo livre: "Os bailes publicos são o divertimento do povo vai a elles o serralheiro, o caixeiro, o ferreiro, o typographo, o marceneiro, a custureira, a modista, em uma palavras, toda a classe operaria que reclama o goso dos direitos sociaes, e o apanagio de todas as classes, que ainda hoje é o divertimento."[2464] A busca pelos direitos sociais tornar-se-ia também paulatinamente fundamental no âmbito dessa história. No entanto, esses direitos, que mais tarde irão ser afirmados enquanto direitos humanos, seriam neste momento apenas expressão de uma "consciência de classe" que se afirmava ainda em "sentido universalista" e apenas consubstanciando "uma dimensão moral", como não nos deixa de advertir Maria Manuela Tavares Ribeiro[2465]. Tal como vinca a estudiosa, "o conceito de classe é, então, sinónimo de categoria, por oposição a ordem e a estado e, muitas vezes, designação de profissão ou ofício."[2466]

O associativismo e o mutualismo[2467] desenvolver-se-iam neste quadro de apelo à fraternidade e ao humanitarismo entre as classes laboriosas, cuja base assentava na natural característica de sociabilidade entre os homens[2468], sendo que a imprensa

---

[2463] Cf. P. Lafargue, *O Direito à Preguiça*, Lisboa: Antígona, 2016. [*Le Droit à la Paresse*, 1880]

[2464] Sousa Brandão, Vieira da Silva, "Baile Nacional", *Ecco dos Operarios: Revista Social e Litteraria*, n.º 30, 23 de novembro, 1850, p. 8.

[2465] Cf. M. M. T. Ribeiro, "Pensamento Social e Direitos Humanos", *Revista de História*, vol. X, 1990, p. 158.

[2466] *Ibidem*, p. 158.

[2467] Cf. J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, pp. 326-328. Sobre o mutualismo em Portugal, veja-se também A. C. Rocha, *Mutualismo como Alternativa: Ética Católica, Ética Laica, Pensamento e Prática Mutualistas (1840-1940*, Lisboa: Theya Editores, 2020. R. J. Pistola, *Entre Mutualismo e Capitalismo: Os Caminhos do Montepio Geral (1840-1930)*, Lisboa: Theya Editores, 2021. Para um estudo de caso sobre o mutualismo em Portugal, veja-se R. J. Pistola, *Entre Mutualismo e Capitalismo: Os Caminhos do Montepio Geral (1840-1930)*, Lisboa: Theya Editores, 2021.

[2468] A crítica ao individualismo e a defesa do movimento associativista surgiriam de influências saint-simonistas e fourieristas, mas também com raízes em Mably, Morelly e Rousseau, postulando uma natural apetência humana para a solidariedade: "A desordem, a injustiça, a miséria eram males sociais que provocavam a prática da ideia da associação e da solidariedade como uma necessidade natural. O homem, individualmente, sente-se incapaz de enfrentar com êxito as dificuldades. Mas para os republicanos e socialistas não existem apenas os imperativos derivados da impotência do indivíduo isolado. Por isso enaltecem a sociabilidade humana, sinónimo de fraternidade e de solidarie-

surgia, como já acima notámos, uma vez mais enquanto veículo fundamental de difusão de ideais que se perseguiam, no apelo à união fraternal entre os homens e na doutrinação de justiça social e de direitos.

De entre os variegados títulos que surgiriam na imprensa periódica de meados do séc. XIX em Portugal, respigamos em particular dois de relevo para a difusão do apoio ao movimento operário em busca de mais direitos, que se constituiriam de igual modo fontes importantes para a difusão do pensamento socialista em Portugal. Em ambos teria papel destacado uma das figuras-chaves do pensamento social de meados do séc. XIX português, António Pedro Lopes de Mendonça, que, em conjunto com outros nomes coevos a considerar, haveria de contribuir para a construção do pensamento sobre os direitos do homem em Portugal à época[2469], e sobre a necessidade de se atender, de forma cada vez mais atenta, à questão social emergente do novo mundo industrializado e em mudança. Associação, mutualismo, fraternidade, solidariedade, humanitarismo encontraram-se frequentemente no léxico destes periódicos, em constante relação com o verbo dos direitos do homem e da defesa de mais justiça social no seio do operariado.

O Século: Jornal Filosófico e Literário, periódico que surgia em Lisboa, no ano da Revolução de 1848, em 11 números[2470], reproduzia a voz de Lopes de Mendonça, seu anónimo autor. Em extenso artigo reflete sobre o tema dos "Direitos do Homem"[2471], em correlação permanente com o léxico da época em voga. Sobre a "Fraternidade", assevera que "é o novo princípio organisador, que substitue na ordem moral a religião ao atheismo, e na ordem politica e economica a associação ao individualismo e à concorrencia."[2472]; "É a organização do trabalho pela lei do amôr: é a liga do individuo aos encargos da sociedade: é o sacrificio da pessoa á associação; é

---

dade. Concepção fraternal e solidária das relações humanas, base dos direitos económicos e sociais, que constituem o núcleo social da doutrina socialista jacobina, como, aliás, dos chamados economistas sociais [...]." M. M. T. Ribeiro, "Pensamento Social...", *loc. cit.*, p. 159.

[2469] Cf. *ibidem*, pp. 157-167.

[2470] Cf. J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, pp. 678-679.

[2471] Cf. O Século *de Lopes de Mendonça: O Primeiro Jornal Socialista*, Ed. Ernesto Rodrigues, Lisboa: s.n., 2008, pp. 68-73; 81-84; 105-107; 121-126.

[2472] *O Século*, n.º 1, 10 de abril, p. 9, *apud* O Século *de Lopes de Mendonça...*, *op. cit.*, p. 23.

a morte de todo o egoismo."[2473] Acrescenta em seguida que o princípio para conseguir tudo isto já se encontrava descoberto: "[...] é a *Associação*."[2474]

O *Eco dos Operários: Revista Social, Artística e Literária*, surgiria também em Lisboa, durante os anos de 1850 e 1851, em 52 números. Nele fixa-se o sentido perene de busca dos direitos pelo homem social:

> "Similhante ao espirito de Deus, que no principio parava sobre as aguas, como diz o *Genesis*, o espirito do homem, o espirito de justiça, e de igualdade, fluctua desde o começo do mundo sobre as vagas tormentosas das gerações, tirando do cahos social um a um os elementos da ordem futura, e da paz universal.
> Escondidas, ou propagadas, inferteis, ou fecundas, collectivas, ou isoladas, sempre vozes inspiradas se elevaram, de idade em idade, reclamando direitos desconhecidos da humanidade, e trazendo em soccorro dos opprimidos uma affirmação de mais; sempre o verbo se fez carne e habitou entre os homens.
> Não ha realmente espirito novo. Há manifestações cada vez mais esclarecidas, mais positivas deste instincto de liberdade que Deus, creando o homem, depositou na sua alma, para lhe servir de bussola na indagação dos seus destinos."[2475]

Apesar de este periódico não apresentar, como nos indica José Tengarrinha, "uma inteira homogeneidade nas posições ideológicas dos colaboradores"[2476], o combate ao individualismo era fator de união entre os seus redatores, bem como a defesa e promoção de melhores condições operárias, tendo mesmo estado este periódico estreitamente ligado ao surgimento da Associação dos Operários: "Uma linha comum é a do combate ao individualismo, procurando impor a associação como forma de melhor defender os interesses das classes laboriosas, e assim apoia a fundação, em 27 de junho de 1850, da Associação dos Operários, de que o *Eco* pretendia ser o órgão."[2477] Não obstante, Tengarrinha reflete que, na verdade, o cariz *operário* deste periódico não lhe será bem aplicado, na justa medida em que os seus

---

[2473] *Apud* ibidem.

[2474] *Apud* ibidem.

[2475] Eugene Nus, "A tradicção.", *Ecco dos Operarios: Revista Social e Litteraria*, n.º 22, 26 de setembro, 1850, p. 6.

[2476] J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, p. 683.

[2477] J. Tengarrinha, *Nova História da Imprensa...*, *op. cit.*, p. 683.

redatores só pontualmente se encontraram entre a classe operária: "Em rigor, o periódico não deverá ser classificado como 'operário', mas como uma publicação elaborada e lida em círculos intelectuais de pendor socializante."[2478] A *irrupção do associativismo operário*[2479], na designação do mesmo eminente investigador, dar-se-ia com o avanço da Regeneração, tendo proporcionado o nascimento de organismos como a Associação Tipográfica Lisbonense (1852), ou o Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas (1852), entre outros[2480]. Emergia uma maior consciência de classe: "As classes profissionais, em geral, adquirem agora maior consciência da sua força e da proteção que gozam quando associadas, buscando o apoio que individualmente não poderiam ter."[2481] Periódicos como *O Jornal dos Operários: De Instrução e Recreio* (Porto, 1852), ou *O Progresso Industrial* (Lisboa, 1852-1853), encontravam-se entre as publicações que mobilizariam para seus redatores – agora sim – diversos operários que defendiam os próprios interesses da sua classe, não inteiramente dependentes de pensamento de elites literatas[2482].

A crescente atenção aos designados direitos sociais durante o séc. XIX haveria de preparar, de alguma forma, o caminho para a sua inclusão, no início do séc. XX, nas constituições de diversos países, de que merecem especial atenção os casos da Constituição de Weimar e da Constituição Mexicana. A integração dos direitos sociais nos textos constitucionais haveria de promover a passagem do designado Estado de Direito *liberal* para o Estado de Direito *social* (ou Estado *social e democrá-*

[2478] *Ibidem*. Tengarrinha assinala ainda o seguinte, sobre os periódicos de cariz "operário", surgidos cerca de 1850: "Mas tais periódicos de 1850, como dissemos atrás, em rigor não deverão ser classificados como 'operários', antes como publicações elaboradas e lidas em círculos intelectuais, com carácter doutrinal, tratando a questão operária 'na perspetiva científica do socialismo' e com muito escassa projeção nas camadas populares. Apresentam um ideário socialista difuso associado a um humanitarismo romântico a que estava frequentemente associada uma mensagem evangélica como sustentação de uma espécie de cruzada para melhorar a situação das classes desfavorecidas." *Ibidem*, p. 767.

[2479] J. Tengarrinha, "A irrupção do associativismo operário", *ibidem*, pp. 766 ss.

[2480] *Ibidem*, p. 767.

[2481] *Ibidem*.

[2482] Cf. *ibidem*, pp. 768 ss.

tico de Direito), que não visa distinguir e opor, em dois planos diversos, direitos de liberdade e direitos sociais, mas sim defender a sua complementaridade[2483].

8. UMA RENOVADA CONSCIÊNCIA DO VALOR HUMANO

8.1. "[...] Prevenir As Enfermidades, Conservar A Saude, E Prolongar A Vida"

Habitar de novo / O corpo, / Vesti-lo alegremente, / Escutá-lo na profundidade / E na erosão. JOSÉ LUÍS MONTEIRO[2484]

O incremento da vida material catalisado pelo Progresso decorrente do desenvolvimento exponencial da indústria, das técnicas e das ciências, em especial a partir do séc. XVIII, levou a uma melhoria generalizada da existência humana nas sociedades ocidentais. Em relação à esperança média de vida, em particular, documentou Pierre Chaunu, na sua obra *A Civilização da Europa das Luzes*, que durante Setecentos a população europeia ganhara em média 10 anos de vida[2485].

[2483] Jorge Reis Novais elucida-nos do seguinte modo sobre a afirmação do Estado de Direito *social* enquanto conceção de Estado que complementa direitos de liberdade e direitos sociais: "Com esse alcance, o 'social' deriva de uma concepção de Estado que *se contrapõe*, mas acolhendo o seu legado, àquela outra 'liberal', pelo que, no fundo, o novo Estado de Direito social *sucede* ao Estado de Direito liberal, e, no mesmo sentido, os direitos sociais relacionam-se com direitos de liberdade, não em termos de oposição, mas da complementaridade que resulta, em primeiro lugar, do extraordinário alargamento do *Povo* ou dos *cidadãos* que se verifica nas democracias ocidentais durante o século XX, com a universalização do sufrágio. Para um *Povo* que, só agora, corresponde tendencialmente a toda a população, tão importante é a preservação das liberdades civis e políticas quanto o acesso aos direitos sociais. Por outro lado, com as aspirações políticas correspondentes a essa profunda alteração desenvolve-se, naturalmente, uma alteração correspondente no plano de uma nova concepção dos fins do Estado e do seu relacionamento com os indivíduos que se encontram sob a sua jurisdição." J. R. Novais, *Direitos Sociais: Teoria Jurídica dos Direitos Sociais Enquanto Direitos Fundamentais*, 2.ª ed., Lisboa: AAFDL Editora, 2016, pp. 25-26.

[2484] J. L. Monteiro, "Habitar o Corpo", *Memória do Corpo*, São Paulo: Musa Editora, 1999, p. 11.

[2485] Cf. P. Chaunu, "A vitória sobre a morte. Mais dez anos de idade adulta", *A Civilização...*, *op. cit.*, vol. I, p. 145 ss. Para Portugal, Teresa Rodrigues Veiga documenta as mutações demográficas ao longo do séc. XIX como progredindo positivamente, no sentido de um recuo paulatino da mortalidade e do aumento, ainda que tímido, da esperança média de vida. Dá-nos conta a estudiosa do "desaparecimento da mortalidade catastrófica, típica de Antigo Regime, grosso modo a partir de meados de oitocentos, não tanto em termos locais, mas sim a nível global. Só na última década do

A expectativa de poder viver mais alguns anos não deixa de gerar um renovado modo de encarar o dia a dia, projetando o curso da vida a mais longo prazo. A valorização do bem-viver e a procura do bem-estar no quotidiano das sociedades entradas na Época Contemporânea descobriam um novo modo de cultura. A par de uma maior convivência social, nos cafés, nos salões, nas academias, onde se debatem as ideias e se alimentam os espíritos, também se modificariam os espaços sociais por meio de uma crescente atenção aos aspetos exteriores e físicos da sociabilidade. A moda, por exemplo, receberia especial atenção a partir da Época Contemporânea, funcionando como um dos elementos que se revestiu de grande importância no espaço social, não só como elemento estético, mas igualmente muitas das vezes apresentando pormenores ideologicamente conotados com o espírito revolucionário coevo, bem como um novo modo de valorização de uma corporeidade que agora, cada vez mais, se tornava visível. Em simultâneo, essa atenção crescente às disposições físicas, numa clara valorização do corpo[2486], encontra o seu contexto também numa época em que se dão enormes avanços na ciência para prevenção e cura da doença, e para a melhoria generalizada da condição física, uma vez que será também nesta época, nomeadamente durante o séc. XIX, que se afirmará a prática da educação física[2487].

Esta tendência de valorização generalizada do corpo e, por inerência, desta importante dimensão da vida humana, decorreria em boa medida sustentada no fundamental contributo cartesiano de interpretação do corpo enquanto sistema estritamente mecânico[2488], bem como nas teorias desenvolvidas por nomes como

---

século XIX a taxa bruta de mortalidade regrediu 20 por cento, provocando um acréscimo de quatro anos à esperança de vida à nascença, aumento que esbateu a dicotomia, até aí muito vincada, entre cidades e campo." T. R. Veiga, *A População Portuguesa no Século XIX*, Porto: CEPESE/Edições Afrontamento, 2004, p. 94. Comparativamente a outros países, Portugal não terá tido uma evolução demográfica exponencial logo durante Setecentos ou desde o início de Oitocentos. Apenas no final desta centúria o crescimento terá sido mais manifesto. Ainda assim, Teresa Veiga apontou para um crescimento de 75% para a população portuguesa durante o séc. XIX, considerando este "um crescimento moderado, embora progressivamente dinâmico à medida que avançava a centúria." *Ibidem*, p. 7.

[2486] Cf., *e.g.*, *Revista de História das Ideias*, vol. 33: *O Corpo*, 2013.

[2487] Cf. M. Sérgio, *A Prática e a Educação Física*, 2.ª ed., Lisboa: Compendium, [1982].

[2488] Susan Bordo, Monica Udvardy, "Body, The", *in* M. C. Horowitz (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 1, *op. cit.*, p. 231. A partir de Descartes dar-se-ia, portanto, aquilo a que se chama o "nascimento da ciência moderna", no sentido em que colocam Bordo e Udvardy: "These

La Mettrie, no seu *L'Homme Machine* (1747), que fomentaria essa leitura disruptiva sobre o corpo, o qual agora se apresentava também segundo um carácter totalmente dessacralizado[2489].

Ao mesmo tempo, a confiança que a ideia e o resultado do progresso geram no âmago do pensamento ocidental proporcionara às mulheres e aos homens de então a possibilidade de repensarem, de algum modo, o valor da vida humana sobre a Terra, dotando-a de um sentido mais imediato, e revalorizando o seu curso, em busca de liberdade individual e da felicidade terrena, entre o nascimento e a morte (afinal também este um dos fatores de igualdade plena entre todos os seres humanos[2490]). Emergia, portanto, em certa medida, a ideia de uma *vida digna de*

---

abstract reformulations had enormous cultural consequences. For one, the human intellect became elevated to almost God-like status, as it could be imagined as capable – given the right methods of reasoning – of seeing through the illusions of the senses to the underlying reality of things. At the same time, the notions of the body as an intricate but soulless machine made radical experimentation and intervention less troubling to religious-minded scientists, and doctors, and liberated human ambitions to explore, dissect, and correct the defects of nature." *Ibidem*.

[2489] Em publicação recente, Manuel Sérgio recorda-nos, de forma incisiva, a emergência desta teorização mecanicista, que presidiu ao nascimento da designada *ciência moderna*: "É verdade que, desde os inícios do pensamento moderno, mormente com Galileu e Descartes, o 'homem' e a 'ciência sempre se constituíram como duas realidades estranhas uma à outra: a inteligência, a personalidade, os sentimentos humanos não podiam pesar-se, medir-se, quantificar-se – não eram, com toda a certeza, científicos. Demais, a ciência moderna nasce e desenvolve-se mecanicista. O universo é uma imensa máquina, composta por um enorme conjunto de máquinas cujas leis imposta conhecer. E, por isso, Deus é o divino engenheiro, omnipotente criador de um universo que pode ser estudado matematicamente. Não é de estranhar assim que os filósofos e os cientistas de mais ampla inteligência teorizadora tenham comparado o mundo a um relógio. O homem-máquina de La Mettrie (1709-1751), filósofo materialista e médico que pretende ensinar que, no mundo todo, só matéria se encontra e é dessa matéria que o ser humano (e tudo) nasce e de que o ser humano é feito – La Mettrie, minucioso e irónico, não abandona o mecanicismo, apontando as leis mecânicas que regem, segundo ele, as funções do corpo de um ser vivo. Um ponto a realçar: a partir desta altura, o sábio deixa de ser o clérigo aristotélico-tomista e passa a ser um leigo, uma pessoa que sabe que não tem a verdade, mas que imparavelmente a procura, pela razão e pela reflexão e pelo método experimental." M. Sérgio, *Da Ciência à Transcendência: Epistemologia da Motricidade Humana*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019, pp. 35-36.

[2490] Veja-se por exemplo, a expressão da igualdade, iconograficamente representada num impressivo quadro de William Bouguereau, intitulado *Égalité Devant la Mort* (1848), patente no Museu d'Orsay, em Paris.

ser vivida[2491], em todas as suas dimensões. Exemplo dessa valorização da vida humana encontra-se patente também nos diversos títulos que surgiam dedicados à saúde, à higiene e, de modo global, aos cuidados físicos a ter para "prevenir as enfermidades, conservar a saude, e prolongar a vida." Assim termina o título de uma obra que surgiria em 1787, pela mão tradutora de Manuel Joaquim Henriques de Paiva[2492]. Esta, em conjunto com outras obras que surgiriam à época, constituíram

---

[2491] Tomamos aqui a liberdade de nos apropriarmos e de adaptarmos a expressão célebre de Karl Binding sobre "a vida indigna de ser vivida", utilizada nos intentos propagandísticos da primeira metade do séc. XX, acerca da propriedade de se "suprimir a vida indigna de ser vivida", que ajudariam à banalização do valor da vida humana, tal como depois se veio a verificar na instrumentalização da humanidade durante largas décadas de Novecentos. Cf. G. Agamben, "A vida que não merece viver", *O Poder Soberano e a Vida Nua:* Homo Sacer, Trad. António Guerreiro, Editorial Presença, 1998, pp. 131 ss. O conceito de "vida nua" formulado por Agamben, antes de designar a vida enquanto *zôe* (o termo grego para vida biológica), despida de qualquer inscrição política (*bios*), designa, pelo contrário, a vida juridicamente excluída pelos mecanismos do poder político e por inerência desprotegida no meio social. Consideramos que vale a pena aqui recordar a tese de Agamben neste sentido: "A biopolítica é, neste sentido, pelo menos tão antiga quanto a excepção soberana. Colocando a vida biológica no centro dos seus desígnios, o Estado moderno não faz mais do que trazer à luz a relação secreta que une o poder à vida nua, restabelecendo assim a ligação (segundo uma persistente correspondência entre moderno e arcaico que pode ser observada nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*. [...] A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo em cuja exclusão se funda a cidade dos homens." *Ibidem*, p. 16. Neste sentido, também a reflexão de Agamben em particular quanto às contradições das conquistas de direitos e liberdades: "Se há algo que distingue a democracia moderna da antiga, é o facto de aquela se apresentar desde o início como uma reivindicação e uma libertação da *zôê*, de procurar constantemente transformar a própria vida nua e encontrar, por assim dizer, o bios da *zôê*. Daí, também, a sua aporia específica que consiste em querer jogar a liberdade e a felicidade dos homens no próprio lugar – a 'vida nua' – que marcava a sua escravidão. Por detrás do longo processo conflituoso que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais, está, mais uma vez, o corpo do homem sagrado com o seu duplo soberano, a sua vida insacrificável e, todavia, exposta à morte. Ter consciência desta aporia não significa desvalorizar as conquistas e os esforços da democracia, mas tentar de uma vez por todas por que razão, no preciso momento em que ela parecia ter definitivamente vencido os seus adversários e atingido o seu apogeu, se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma destruição sem precedentes a *zôê* a cuja libertação e a cuja felicidade tinha dedicado todos os seus esforços." *Ibidem*, pp. 18-19.

[2492] Cf. M. J. H. Paiva, *Aviso Ao Povo Ou Summario Dos Preceitos Mais Importantes, Concernentes Á Creação Das Crianças, Ás Differentes Profissões E Officios, Aos Alimentos E Bebidas, Ao Ar, Ao Exercicio, Ao Somno, Aos Vestidos, Á Intemperança, Á Limpeza, Ao Contagio, Ás Paixões, Ás Evacuações Regulares, &., Que Se Devem Observar Para Prevenir As Enfermidades, Conservar A Saude, E Prolongar A Vida*, 1787. Manuel Joaquim Henriques de Paiva (1752-1829), sobrinho do famoso Ribeiro Sanches, foi

um amplo leque de tratados que pretendiam educar para a prática da higiene como modo de vida e de preservação da saúde individual, na verdade, e em última instância dirigida ao intento de uma prevenção global sobre todo o espectro político-social, tal como assinalam Pereira e Pita, sobre a obra de Henriques de Paiva:

> "Henriques de Paiva não pretendia popularizar a medicina no sentido em que todos pudessem ser *polícias-médicos* de si próprios ou em que qualquer pessoa pudesse ter acesso ao livre exercício da medicina. O que defendia era uma pedagogia da população em termos sanitários, isto é, a efectivação social do higienismo. Assim, por exemplo, dever-se-ia colocar ao alcance de todos a higiene da casa, da alimentação, das águas, do vestuário, do repouso, do trabalho, etc.. Todos deviam conhecer as normas higiénicas básicas para viver um quotidiano saudável, pois só assim se garantia a sua (sobre)vivência colectiva."[2493]

Se por um lado esta aparente *democratização* dos cuidados de saúde, higiene e bem-estar perseguia, na verdade, fins ideológico-políticos, não deixou por outro lado de fornecer, a um cada vez maior número de pessoas, a possibilidade de viver de algum modo cada vez mais uma vida com um valor superior ao que era vivida anteriormente.

8.2. A extinção das rodas, para entrar na roda do progresso

> *Longa História essa, a do Bem-Fazer em Portugal. Baste hoje recordá-la e nessa recordação destacar o capítulo ao mesmo tempo luminoso e negro da assistência aos desgraçados Expostos!*
> *De sempre, por isso, os recém-nascidos e os mortos atraíram afectos e cuidados dos vivos. E por isso aos seres humanos, que anómalas ou precárias condições sociais de nascer e morrer mal ajeitaram à vida deste mundo, enjeitados e órfãos, inúmeras e variadas instituições religiosas e laicas foram objecto constante de sua amorosa tenção.* LUÍS DE PINA[2494]

médico, professor em Coimbra e polígrafo. Com vasta Obra na área da Saúde, foi também redator do periódico *Jornal Enciclopédico*, uma das vias de difusão das ideias iluministas em Portugal.

[2493] A. L. Pereira, J. R. Pita, "Liturgia higienista no século XIX: Pistas para um estudo", *Revista de História das Ideias*, vol. 15, 1993, p. 463.

[2494] L. Pina, "Da Roda dos Expostos à 'Carta dos Direitos' da Criança, Sept. de *Boletim Cultural*, vol. XXVII, fascs. 3-4, Porto: Câmara Municipal do Porto, 1964, p. 7.

A consagração da Declaração Universal dos Direitos das Crianças, pela ONU, em 1959, constituiu um marco histórico incontornável no que respeita ao empenho pela proteção internacional da infância, esse especial período da vida humana, que pela sua fragilidade merece a particular atenção de todos os que dela cuidam[2495]. A adoção, a 20 de novembro de 1989, da Convenção dos Direitos das Crianças (CDC)[2496], pela Assembleia Geral das Nações Unidas, consistiu no reforço legal desse mesmo desígnio de defesa da infância, com vista a um mundo mais justo e humano, tendo-se revelado o "tratado de direitos humanos mais ampla e rapidamente ratificado de todos os tempos"[2497], e sobre o qual o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) assenta o seu trabalho diário, por todo o globo: "A CDC não é apenas uma declaração de princípios gerais; quando ratificada, representa um vínculo jurídico para os Estados que a ela aderem, os quais devem adequar as normas de Direito interno às da Convenção, para a promoção e protecção eficaz dos direitos e liberdades nela consagrados."[2498] Portugal ratificaria esta mesma convenção no ano seguinte, em 1990[2499]. A Convenção de 1989 impõe-se para que não mais haja exploração laboral entre os mais novos, para que não mais haja crianças-soldados ou crianças manipuladas sob qualquer outra forma contrária à sua dignidade, para que não mais nenhuma criança habite o mundo sem o abraço de uma

---

[2495] Anteriormente, a Declaração de Genebra de 1924 também já havia enunciado a especial proteção à criança e aos seus direitos. Para uma síntese documentada sobre os diversos passos para afirmação e proteção jurídica dos direitos da criança, cf. Adeline Gouttenoire, "Enfant (Droits de l')", *DDH*, pp. 367-371.

[2496] Para um comentário à convenção, cf. John Tobin (ed.), *The UN Convention on the Rights of the Child: A Commentary*, Oxford: OUP, 2019; para uma perspetiva global sobre o tema, no 30.º aniversário da convenção, cf. J. Murray, B. B. Swadener, K. Smith (ed.), *The Routledge International Handbook of Young Children's Rights*, London-New York: Routledge, 2020.

[2497] Cf. https://www.unicef.pt/actualidade/publicacoes/0-a-convencao-sobre-os-direitos-da-crianca/.

[2498] Cf. https://www.unicef.pt/actualidade/publicacoes/0-a-convencao-sobre-os-direitos-da-crianca/.

[2499] A Convenção em inglês e a respetiva tradução portuguesa a ratificar encontram-se em Resolução no *Diário da Assembleia de República*, II Série-A, n.º 63, V Legislatura, 3.ª Sessão Legislativa (1989-1990), pp. 1683-1701. Sobre o tema dos direitos das crianças em Portugal e no contexto internacional, veja-se, *e.g.*, entre nós, L. Romão, *A Constitucionalização dos Direitos da Criança e do Adolescente*, Coimbra: Almedina, 2016; M. C. Sottomayor, *Temas de Direito das Crianças*, Coimbra: Almedina, 2016; AA.VV., *Direitos das Crianças*, Coimbra: Coimbra Editora, 2004.

família, sem o direito à educação, sem o direito à saúde, sem o privilégio de brincar, sem o direito a ser verdadeiramente criança[2500].

Mas se a consagração dos direitos da criança se registaria apenas sob convenção internacional no final do séc. XX, o cuidado pelo bem-estar da criança vinha merecendo atenção em crescendo em especial a partir do séc. XIX. É então também ao longo deste século que o valor da vida das crianças se altera de forma mais evidente.

Até então a morte na infância era recorrente. Como nos indica Isabel dos Guimarães Sá, para a designada época moderna, "jamais os progenitores das crianças pensariam que todos os seus filhos chegariam à idade adulta. A alta mortandade infantil e juvenil fazia com que qualquer casal tivesse como expectativa normal a morte de um ou vários filhos na mais tenra infância."[2501] Por seu turno também, o abandono de crianças recém-nascidas acontecia com frequência, tendo-se verificado um aumento considerável de abandonos infantis durante a idade moderna, e até à segunda metade do séc. XIX[2502]. Maria de Fátima Reis, em estudo sobre os expostos em Santarém, entre o final do séc. XVII e o início do séc. XVIII, perspetiva-nos também o modo como era encarado o nascimento de uma criança e a sua provável perda, decorrente da curta esperança de vida, notando a estudiosa a falta de investimento afetivo e monetário na sua educação, compreensível à luz dos fatores culturais coevos: "Numa sociedade marcada pela abundância de crianças, estas seriam, certamente, menos preciosas do que na nossa sociedade contraceptiva, pelo que a negligência deve ser compreendida como factor cultural."[2503] Ao longo do séc. XVIII, com consequências evidentes durante o séc. XIX, foram-se criando condições para uma alteração profunda no modo de encarar a vida durante a infância. Se em alguns momentos ao longo da História o bem-estar da criança

---

[2500] São quatro os princípios fundamentais da CDC: o princípio de não discriminação (art. 2.º); o interesse superior da criança (art. 3.º); o direito da criança à vida, sobrevivência e desenvolvimento (art. 6.º); o respeito pelas opiniões da criança (art. 12.º). Cf. R. Tavares, *Direitos Humanos: De Onde Vêm, o que São e para que Servem?*, Lisboa: INCM, 2012, p. 39. Para uma perspetiva global sobre os direitos das crianças, veja-se F. Dekeuwer-Défossez, *Les Droits de l'Enfant*, 9ª éd., Paris: PUF, 2010.

[2501] Isabel dos Guimarães Sá, "As famílias e os indivíduos: As crianças e as idades da vida", *in* J. Mattoso (dir.), *História da Vida Privada...*, *op. cit.*, vol. II: *A Idade Moderna*, p. 73.

[2502] Cf. *ibidem*, p. 90.

[2503] M. F. Reis, *Os Expostos em Santarém: A Acção Social da Misericórdia (1691-1710)*, Pref. Joaquim Veríssimo Serrão, Lisboa: Edições Cosmos, 2001, p. 56.

havia de algum modo merecido especial interesse (como por exemplo se verificou durante o Renascimento[2504]), nunca antes do dealbar da Época Contemporânea se assistira a um movimento continuado e empenhado de defesa da infância, também com vista à sua proteção efetiva pela via jurídica e com reflexos fundamentais na legislação. Um dos fatores decisivos para essa paulatina alteração das mentalidades consistiu no incremento das condições de vida, fruto das melhorias técnicas e científicas, que foram permitindo melhorar e prolongar a existência humana. Ao mesmo tempo, a busca por uma cada vez maior organização do Estado, no sentido de atender ao espírito governativo-administrativo da época, levaria também a uma busca por medidas cada vez mais adequadas a necessidades demográficas e sociais que se iam impondo diferentemente com a entrada na época contemporânea. A questão da criação e da extinção das rodas[2505] configura, em certa medida, fundamental exemplo para este caminho no sentido de maiores garantias de proteção aos mais desprotegidos, mas também enquanto fórmula de implementação de medidas consideradas progressivas à luz dos mais destacados parâmetros civilizacionais.

No início da Época Contemporânea assistiram-se, na verdade, a dois movimentos antagónicos relativamente ao abandono de crianças em relação com a implementação e prática das rodas[2506]. Por um lado, a disseminação das rodas visou levar a cabo uma política de desincentivo ao infanticídio, bem como ao abandono de crianças em condições que colocavam em causa a vida das mesmas[2507], perdendo-se assim também mão de obra que, em chegando à idade adulta e em apren-

---

[2504] Cf. J. Delumeau, *A Civilização do Renascimento*, *op. cit.*, pp. 341 ss.

[2505] Por *roda*, e seguindo a explicação dúplice de Milene Alves, entende-se "o mecanismo cilíndrico onde eram colocados os expostos no acto do abandono. A sua utilização impossibilitava a existência de contacto visual entre o abandonador e os funcionários das instituições. O termo Roda será aplicado aos institutos onde as crianças eram recolhidas, já que a utilização sistemática da referida estrutura levou a que a sua designação se estendesse igualmente a estes." M. L. G. Alves, *A Real Casa dos Expostos de Lisboa e a Aprendizagem de Ofícios (1777-1812)*, Dissertação de Mestrado em História Moderna e Contemporânea, Lisboa: FLUL, 2013, p. 6, n. 4.

[2506] Para uma breve perspetiva histórica sobre o enquadramento do abandono e da Roda dos Expostos em Portugal, cf. J. D. Antunes, *Os Expostos da Roda de Lisboa: Percursos de Vida na Lourinhã e em Torres Vedras – Sécs. XVII-XIX*, Lisboa: Edições Colibri, 2015, pp. 51-56.

[2507] De acordo com Isabel dos Guimarães Sá, "Antes da criação oficial das rodas em 1783 por Pina Manique, no caso de não haver roda, as crianças abandonavam-se pela calada da noite em lugares onde pudessem ser facilmente recolhidas e criadas, ou seja, evitando os lugares ermos ou perigosos

dendo um ofício, poderia sempre ser empregue em benefício e utilidade do bem-comum, e dissuadindo em ultima instância também casos de delinquência e de mendicidade. As rodas serviriam deste modo como instituições administradas pelo Estado que acolheriam as crianças cujos pais por motivos diversos não podiam ou não queriam perfilhar os seus descendentes (os motivos iam desde condições económicas precárias, aos casos de filhos ilegítimos, entre outros). No ano de 1783, por circular da Intendência Geral da Polícia, liderada por Pina Manique, "generalizaram-se as rodas dos expostos a todos os centros administrativos do reino."[2508] Quem quisesse tinha agora a possibilidade de entregar, sob anonimato, nas instituições aptas para o efeito, crianças para serem criadas ao abrigo destas instituições. Esta foi a principal tendência até meados de Oitocentos no que respeitou ao abandono infantil. Por outro lado, no entanto, esta oficialização do abandono suscitaria leituras em sentido contrário, que viam nesta prática de alienação generalizada das crianças atitude nociva não só para quem abandonava, mas também para quem era abandonado, que acabava por viver sob o estigma dessa alienação, bem como na maior parte das vezes, em condições sub-humanas, nas instituições de acolhimento. Ao mesmo tempo, a prática oficializada de abandono não seria uma via dissuasora, mas tornar-se-ia, na verdade, um incentivo ainda maior a esta conduta. Neste sentido, tal como nos apresenta Joana Paulino, "agudizou-se o sentimento face às crueldades vividas pelos expostos, ao mesmo tempo que a prática do abandono infantil proliferava. Vários foram aqueles que começaram a questionar a viabilidade deste mecanismo, nomeadamente, políticos, médicos e outros intelectuais, apresentando propostas de um novo modelo assistencial no que concerne ao abandono infantil."[2509]

O ano de 1867 seria marcado pelo ponto final colocado pelo Estado às rodas, por decreto de 21 de novembro desse ano: "A ideia central passava pela responsabilização parental ou de outros familiares da criança."[2510] Consciencialização sobre o papel da

---

onde as crianças morreriam sem assistência." Isabel dos Guimarães Sá, "As famílias e os indivíduos: As crianças e as idades da vida", *in* J. Mattoso (dir.), *História da Vida Privada...*, *op. cit.*, vol. II, p. 90.

[2508] J. V. Paulino, "A política assistencial face aos expostos: estudo de caso do encerramento da roda dos enjeitados na Lisboa Oitocentista", *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Centro de História da Sociedade e da Cultura/IUC, 17, 2017, p. 212.

[2509] *Ibidem*, p. 216.

[2510] *Ibidem*, p. 220.

criança na sociedade, mas também readequação das políticas do Estado encontraram-se no cerne desta viragem rumo à uma crescente dignificação da infância, o que tornou Oitocentos "o século da criança", como o designou Joana Paulino:

> "Oitocentos foi o século da criança, pautado por uma crescente consciencialização da sua importância para o Estado, que a perspectivou como o progresso da Nação, mas também para a família, visando a sua responsabilização e a permanência dos menores junto desta. Este novo ascendente foi igualmente extensível a um grupo particular de crianças – os expostos. Desta forma se justifica, desde o final do século XVIII e ao longo do século XIX, a intervenção do Estado na assistência aos expostos, inicialmente, tentando combater o infanticídio e, mais tarde, o próprio abandono infantil."[2511]

8.3. A humanização prisional

> *No Limoeiro, os carcereiros espremiam o preso, vendendo-lhe caro as graças da prisão. Para aumentar o valor do serviço, agravavam a mísera condição dos infelizes, lançando as mulheres arrebatadas às famílias para o seio das enxovias atulhadas de meretrizes e ladras: um monturo de impudicícia torpe, obscena. Os homens eram amontoados, empurrados a pau para a sociedade dos assassinos, nessas salas imundas, habitação de misérias infernais. Davam-lhes sovas de cacete miguelista, e por dia um quarto de pão e caldo, onde flutuava, raro, alguma erva. Sócios na cadeia, o assassino, o ladrão, o pedreiro-livre, sofriam a fome em comum. Viam-se de rastos, esfarrapados e nus, com a cinta apenas coberta por um farrapo sujo, com a pele áspera, escamosa, da imundice, da fome e da lepra, com a face esquálida, os cabelos pegados de suor e terra habitados de bichos; viam-se roendo ossos como cães, ou devorando as cascas podres das frutas. De noite dormiam em pilhas.* J. P. OLIVEIRA MARTINS[2512]

A viragem que os escassos anos do vintismo introduziram na vida política e social portuguesa da época, apesar de a realidade política do reino ainda ter experimentado

---

[2511] *Ibidem*, p. 225.

[2512] J. P. O. Martins, *Portugal Contemporâneo*, *op. cit.*, p. 146.

dois períodos posteriores em que o regime vigente foi a monarquia absoluta (1824-1826 e 1828-1834)[2513], marcou em permanência o séc. XIX ajudando à construção de uma sociedade progressivamente em busca de maiores garantias de direitos. Como já tivemos anteriormente a oportunidade de acentuar, o advento do constitucionalismo permitiu o avanço da afirmação não só de direitos individuais[2514], mas também de uma luta paulatina, mas evidente, para os direitos sociais[2515], à luz do desígnio emergente no quadro das sociedades saídas do Antigo Regime de afirmação dos direitos do homem e do cidadão. A par dessa busca pela fixação na lei de mais garantias encontrou-se também um fundamental aspecto que não deixou de andar a par dessa profunda mutação que se ia gizando à época. Tal como sublinha Benedicta Vieira, "a sociedade, mais livre e menos desigual, que se foi forjando entre o Congresso de Viena e os meados do século, é também mais preocupada com aspectos humanitários que respeitam ao conjunto dos cidadãos."[2516] Tornavam-se evidentes os esforços e as medidas encetadas no sentido de uma maior *humanização* de determinados aspetos da sociedade, que se consideravam merecedores de alterações no que tocava ao modo como lidavam com a vida humana na sua fragilidade. A questão assistencial (e a sua evolução da *caridade* para os *socorros mútuos*), as melhorias na área dos cuidados de saúde, bem como a "grande causa filantrópica oitocentista, a erradicação da escravatura e do seu comércio, condenados em nome dos valores humanistas e liberais"[2517], contaram-se entre as causas relevantes de Oitocentos, no sentido de uma maior atenção para com a melhoria das condições do quotidiano de uma sociedade que se pretendia humanizar e dignificar. A par destas, a especial atenção também consagrada ao sistema judicial, "um campo privilegiado como espelho da evolução mental de uma sociedade"[2518], tomou amplo espaço de reflexão, debate e consequente materialização:

[2513] Benedicta Maria Duque Vieira, "A sociedade: configuração e estrutura – Antigo Regime", *in* J. Serrão, A. H. O. Marques (dir.), *Nova História de Portugal*, *op. cit.*, vol. IX, p. 161.

[2514] *Idem*, "A sociedade: configuração e estrutura – Direitos Individuais", *ibidem*, p. 162.

[2515] *Idem*, "A sociedade: configuração e estrutura – Direitos Sociais", *ibidem*, p. 164.

[2516] *Idem*, "A sociedade: configuração e estrutura – Humanização", *ibidem*, p. 165.

[2517] *Ibidem*, pp. 165-166.

[2518] *Ibidem*, p. 165.

> "As afirmações do poder judicial, de singularidade do foro nas causas crime ou cíveis, de proporcionalidade da pena, de proibição de castigos cruéis ou infamantes, de intransmissibilidade da punição para além do delinquente, formuladas em 1822, revestem-se de maturidade na Carta de 1826. Aí se aponta a urgência da codificação, se garante a casa do cidadão como asilo inviolável, se prevê a liberdade condicional do réu sob fiança, se reforma o regime prisional e – à excepção do flagrante delito – se proíbe a prisão sem culpa formada e se autoriza a execução desta apenas com ordem escrita de quem de direito."[2519]

As penas cruéis serão também retiradas pelo enquadramento constitucional (tortura, açoite, marca de ferro quente, baraço e pregão, infâmia por herança familiar)[2520], levando de igual modo posteriormente à abolição da pena última, matéria do próximo subcapítulo. A administração da justiça tornava-se uma das questões mais importantes para a nova época liberal, "na defesa que se propunha dos direitos fundamentais dos cidadãos."[2521]

[2519] *Ibidem*, p. 165.

[2520] *Ibidem*, p. 165.

[2521] J. V. Serrão, *História de Portugal*, *op. cit.*, vol. VIII, p. 212. Assim nos explica Veríssimo Serrão: "Por intermédio dos tribunais, constituía a essência de um dos poderes-chaves na concepção tripartida de Montesquieu. Entendia-se que a soberania popular devia assentar no princípio da igualdade de todos os cidadãos perante a lei, acabando-se com os privilégios que tinham impedido durante séculos, na opinião de Mouzinho da Silveira, o equilíbrio social de que a Nação carecia. Os defeitos e carências da justiça eram, para o legislador, razões profundas do nosso atraso. Não admira, pois, que as primeiras medidas da regência de Terceira visassem o sistema judicial como um dos meios de reformar a sociedade portuguesa." *Ibidem*. Veríssimo Serrão destaca, por isso, a importância das reformas de Silveira no plano da justiça: "O Decreto de 13 de Abril de 1831 declarava ser um abuso do poder contra a liberdade e a segurança individual, os juízes que prendiam as pessoas sem culpa formada e não lhes dando uma nota por escrito. Nesses casos, admitia-se que os juízes fossem acusados e punidos. Logo a seguir, Mouzinho da Silveira mandou abolir o confisco de bens por qualquer delito, proibindo os sequestros com excepção dos que a lei previa em casos de crime sobre objectos roubados ou ilegalmente adquiridos e quando houvesse denúncia de fraude em prejuízo da Fazenda Pública. Mas até se proferir a sentença absolutória ou a execução da que condenava os réus, acabava a alienação de bens desde a época da denúncia ou prisão por delito, assim como desde a data da citação por acções cíveis." *Ibidem*. Sobre a questão da aplicação das penas entre nós, durante o séc. XIX, veja-se uma análise alargada de Maria Rita Granel a alguns autores que prefiguraram o debate da justiça penal oitocentista, nomeadamente Levy Maria Jordão, que encarou o *direito de punir* enquanto fundamento do próprio Estado, uma vez que a sociedade consistia na associação de todos os

Esta vaga humanizante assumida pelos novos governos constitucionais levou por inerência também a uma preocupação crescente para com as condições materiais a que estavam sujeitos os presos, bem como à preocupação para com o modo como os próprios indivíduos privados de liberdade nos estabelecimentos prisionais viviam a vida no cárcere e o modo como eram tratados[2522].

A Reforma das Cadeias de 1867 pretendeu atender ao modo sub-humano como acontecia o aprisionamento em Portugal, mas de facto os testemunhos sobre o lastimável estado das mesmas encontravam-se já anteriormente documentadas. Aires de Gouveia, em 1860, remontava às cadeias da Inquisição para justificar o modo desumano como então se experimentavam os estados de reclusão:

> "As nossas cadeias... oh! As nossas actuaes cadeias forma-nos herdadas immediatamente da inquisição. Os sentimentos de piedade, de compaixão, de humanidade, embotou-no'-los, quase completamente, essa instituição a mais barbara, a mais brutal de quantas têm podido, em delírio de sangue, imaginar homens bárbaros e de quantas a historia archiva. Afizemo'-nos a presencear na praça publica, perante as púrpuras e arminhos de toda a côrte e banhados pelos suaves olhares de muita dama gentil, fanatizadas e deshumanisadas pelo clero, centos de irmãos nossos, expirando a vida entre labaredas; afizemo'-nos a ouvir, diariamente, a narração das agonias infernaes que, debaixo das lúgubres abobadas de seus subterrâneos latíbulos, requeintava o cavalete, a tenaz candente, a polé; afizemo-'-nos a vêr surdir, de quando em quando, do fundo d'esses lôbregos antros para a luz do dia, centos de cadáveres vivos, de espectros de homens, a quem era interdicto o revelarem, que fosse em sonhos, uma única das scenas em que haviam sido actores, comparsas ou espectadores; [...]."[2523]

O flagelo penitenciário vivido por muitos nas piores condições de existência humana tornava-se uma emergência dentro de fronteiras, uma vez que também

---

indivíduos e essa associação teria que manter-se harmonicamente. Cf. M. R. L. Garnel, *Vítimas e Violências na Lisboa da I República*, Coimbra: IUC, 2007, pp. 95 ss.

[2522] Para as prisões do Santo Ofício, Isabel Drumond Braga procedeu à investigação documentada do modo como se experimentava o cárcere inquisitorial. Cf. I. M. D. Braga, *Viver e Morrer nos Cárceres do Santo Ofício*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.

[2523] A. Gouvêa, *A Reforma das Cadeias em Portugal*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1860, p. 84.

comparativamente com a realidade internacional as cadeias portuguesas deixavam muito a desejar:

> "Aberto o alçapão superior, única entrada da enxovia, um ou dois sacos de cal em pó são de chofre despejados: esta, batendo no chão, ergue-se em nuvens sufocadoras: todos os prêsos, culpados ou não no sangrento tumulto, estão, passados poucos minutos, prostrados, a não ficarem por dias enfermos... Basta! Conheceis nada tão repugnante? Haverá hoje em qualquer das nações da Europa, com justeza, quem acredite tal? Não o supomos."[2524]

Aires de Gouveia, que também defenderia com ardor a abolição da pena de morte, seria um dos autores que entre nós mais pugnaria pela reforma prisional, dando especial atenção à questão dos espaços onde viviam aqueles que estavam cumprindo as penas, bem como a todos os proventos necessários à qualidade de vida de cada um destes indivíduos, que, apesar de reclusos, não poderiam deixar de receber o mínimo das condições dignas de humanidade: "Urge, portanto, promptissima reforma radical."[2525] Desde os edifícios, à alimentação, passando pelo vestuário, até à saúde e higiene, Aires Gouveia foi um dos que propugnou pela humanização prisional, necessária a uma vida também digna, ainda que temporariamente privada de liberdade.

8.4. O princípio do direito à vida: o fim da pena de morte

> *Bastaria atender aos verdadeiros princípios em que assenta a ordem social, para conhecer que a pena de morte é um absurdo. Tudo aquilo em que a sociedade limita a nossa liberdade, ofende os nossos interesses particulares, nos causa pena ou dor, são direitos cedidos pelo indivíduo que se resolve a dá-los em troca de outros bens que a sociedade lhe oferece. Nesta cessão nunca poderá entrar o direito sobre a própria vida, porque ninguém o tem para lhe pôr termo; portanto no pacto tácito do indivíduo com a totalidade nunca poderá entrar a*

[2524] *Ibidem*, p. 87.

[2525] *Ibidem*, p. 89.

transmissão de um direito que não existe. Se quereis legitimar a pena de morte, legitimai primeiro o suicídio. ALEXANDRE HERCULANO[2526]

Figura de proa dos atuais estados de direito, democráticos e garantes da eminente dignidade da pessoa humana, e apesar do consenso político em torno da sua causa, os direitos humanos não são de sempre, nem para sempre, sofrendo fluxos e influxos, avanços e recuos, demandando uma atenção vigilante, porque se encontram em constante debate. Assim apontou Jorge Almeida Fernandes, sobre o tema candente da pena de morte, peça fundamental para a garantia dos direitos nos nossos dias, e de que a Amnistia Internacional se ocupa com especial atenção, em texto comemorativo dos 150 da abolição da pena de morte em Portugal: "Há riscos de regressão. Este é o primeiro ensinamento do estado do mundo nos nossos dias."[2527]

Comemoraram-se, no passado ano de 2017, os 150 Anos da Abolição da Pena de Morte em Portugal, uma abolição considerada pioneira em toda a Europa e que tem recebido nos últimos anos crescente interesse, que estas comemorações também vieram confirmar[2528]. Recentemente também, o Conselho da Europa

---

[2526] A. Herculano, "[D]a pena de morte", *Opúsculos*, Ed. crítica | Org., introd. e notas de Jorge Custódio e José Manuel Garcia, vol. III, [Lisboa]: Editorial Presença, 1984, p. 31.

[2527] Assim refere o ativista, integrando o excerto em contexto: "Gostaria que a comemoração da abolição da pena de morte em Portugal fosse a mera celebração de uma data marcante numa longa marcha que inexoravelmente culminaria na abolição definitiva e universal. Esta visão 'progressista' pode não ser realista. Há riscos de regressão. Este é o primeiro ensinamento do estado do mundo nos nossos dias. Por isso, a comemoração deve suscitar também uma reflexão sobre o presente – um momento de cidadania e de defesa de valores." Jorge Almeida Fernandes, "Pena de Morte: 'Não tomemos nada por garantido.'", *in* AA.VV., *Carta de Lei da Abolição da Pena de Morte em Portugal: 1867-2017 – Edição Comemorativa | Charter of Law of Abolition of the Death Penalty in Portugal: 1867-2017 – Commemorative Edition*, Lisboa: Assembleia da República/ANTT, 2017, p. 218.

[2528] Por ocasião das comemorações dos 150 anos, promoveram-se publicações, exposições, debates, novos estudos e novas edições sobre o tema. Entre diversas iniciativas, destaquem-se a edição comemorativa da carta de lei em versão bilíngue, com textos evocativos e estudos introdutórios de diversos especialistas, fazendo o ponto de situação dos estudos sobre a temática em Portugal: *Carta de Lei da Abolição da Pena de Morte em Portugal...*, *op. cit.*; ou o Catálogo da Exposição patente de 6 de julho a 29 de dezembro, na Assembleia da República: L. Farinha (coord.), *Morte à Morte! 150 Anos da Abolição da Pena de Morte em Portugal: 1867-2017*, [Lisboa]: Assembleia da República, 2017. Assistiu-se ainda a diversas iniciativas por todo o país e desenvolveu-se um sítio eletrónico que assinala de forma oficial, na *web*, o Centenário: http://150anosdaabolicaodapenademorteemportugal.dglab.gov.pt/. Refira-se ainda a reedição de um estudo publicado, por ocasião do centenário

atribuiu a Marca do Património Europeu à Carta de Lei que consagra a abolição (2015), reconhecendo e acentuando a sua importância em prol da valorização do direito à vida e a uma sociedade mais humana e fraterna[2529]. O valor desta precursora medida abolicionista não deixa, por isso, de ser cada vez mais notado, tendo-se sobre ele pronunciado o Secretário Geral das Nações Unidas, por ocasião do Dia Internacional contra a Pena de Morte: "I am proud to say that my country, Portugal, abolished capital punishment 150 years ago – one of the first countries to do so. As a matter of fact, I was told in school that we were the first country, but I don't want to create any incident with any other country that claims... but this is indeed something I am very proud of."[2530]

O direito à vida está consagrado como direito humano fundamental (cf. DUDH, art. 3.º). Por tal, a pena de morte constitui o principal atentado a este valor basilar para a dignidade humana. A existência da pena última não será, portanto, de todo pertinente no quadro das atuais sociedades democráticas, garantes dos direitos humanos, tendo vindo a ser gradualmente eliminada. A abolição é mesmo considerada um desígnio fundamental na viragem para o século XXI, como aponta David Garland: "No final do século XX, a abolição da pena de morte tornara-se

---

da abolição (Sept. de *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Letras*, t. X, Lisboa: Editorial Império, 1967, pp. 77-253.): G. B. Cruz, *O Movimento Abolicionista e a Abolição da Pena de Morte em Portugal*, Lisboa: Cruz Editores, 2017. Não só por ocasião das comemorações, mas recentemente o tema tem suscitado crescente interesse. Refira-se, e.g., J. Oliveira, A. C. Tomás, *As Forcas do Distrito de Portalegre: 140 Anos Após a Abolição da Pena de Morte em Portugal*, Lisboa: Edições Colibri, 2007. Continuam também a ter grande interesse as comemorações levadas a cabo em 1967, aquando do centenário da abolição, e nesse quadro, relevem-se os três volumes editados nessa ocasião, com contributos nacionais e internacionais sobre a temática: Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, *Pena de Morte: Colóquio Internacional Comemorativo do Centenário da Abolição da Pena de Morte em Portugal*, 3 vols., Coimbra: Gráfica de Coimbra, s.d.

[2529] Cf. *European Heritage Label*: https://ec.europa.eu/programmes/creative-europe/actions/heritage-label Recentemente, a 15 de abril de 2015, esta Carta de Lei, disponível ao grande público em formato digital, no portal eletrónico da Torre do Tombo, foi distinguida, pela União Europeia, com a Marca do Património Europeu (*European Heritage Label*), o que reconhece e acentua a sua importância em prol da valorização do direito à vida e a uma sociedade mais humana e fraterna, de dimensão universal.

[2530] António Guterres, o Secretário Geral da ONU, em discurso no painel "Transparency and the death penalty"', a 10 de outubro de 2017, Dia Internacional contra a Pena de Morte.

um pilar do liberalismo moderno e um princípio do movimento internacional em favor dos direitos humanos."[2531]

As recentes comemorações em Portugal tiveram como mote central a lei promulgada por D. Luís, em 1867, que, em conjunto com a reforma prisional, trazia a lume e garantia a abolição da pena de morte no reino, e serviria como exemplo à Europa pelo pioneirismo da iniciativa[2532]. Esta lei representava, no entanto, o ponto de chegada de um debate que se desenvolvia já há algum tempo, nos discursos e nas consciências.

Considera-se que a partir da leitura do ensaio *Dos Delitos e das Penas* (1764), de Cesare Beccaria[2533], em Portugal os debates afloram[2534]. Um dos nomes mais sonantes foi desde logo Pascoal José de Mello Freire (1738-1798), autor do projeto de Código Criminal, que de acordo com a leitura de Braga da Cruz, constituiu "a primeira tentativa séria, entre nós, de cerceamento legal do âmbito da pena de morte"[2535].

Da autoria de António Ribeiro dos Santos (1745-1818), "autor do primeiro ensaio publicado em Portugal em defesa da abolição"[2536], surgiria no *Jornal de*

[2531] David Garland, "Razões pelas quais a pena de morte está a desaparecer", in *Carta de Lei da Abolição da Pena de Morte em Portugal*, *op. cit.*, p. 175.

[2532] Maria João Vaz sistematiza alguns dos momentos pioneiros de abolição, que não tiveram cariz permanente como aconteceu com o caso português: "Registaram-se experiências muito temporárias ainda no século XVIII, no império russo de Catarina II (1767), no Estado italiano da Toscana (1786) e na Áustria (1787). No século XIX, houve três Estados americanos a retirar a pena de morte do seu ordenamento jurídico-penal. Em 1846, o Estado de Michigan tornou-se a primeira jurisdição a abolir permanentemente a pena de morte, seguido de Rhode Island (1852 – com a exceção do crime de homicídio de um guarda prisional se cometido por um prisioneiro a cumprir a sua sentença) e Wisconsin (1853). A Venezuela, em 1863, foi o primeiro país a abolir a pena de morte, juntamente com a Roménia (reintroduzida em 1939), seguindo-se São Marino (1865) e Portugal (1867 – para crimes civis). Seguiram-se a Holanda (1870), a Costa Rica (1882), o Brasil (1889) e o Equador (1897)." Maria João Vaz, "Abolição da pena de morte em Portugal no seu contexto", in *Carta de Lei da Abolição da Pena de Morte em Portugal...*, *op. cit.*, p. 45, n. 5.

[2533] C. Beccaria, *Dos Delitos e das Penas*, Trad. José de Faria Costa, Lisboa: FCG, 1998.

[2534] Paulo Ferreira da Cunha aponta que a obra *Governo do Mundo em Seco* (1748), de Manuel José de Paiva (escrita sob o pseudónimo de Silvestre Silveiro da Silveira e Silva), antecipa-se ao opúsculo de Beccaria ao fazer a apologia da abolição da pena de morte. P. F. Cunha, *Teoria da Constituição*, *op. cit.*, vol. II, pp. 202-203.

[2535] G. B. Cruz, *O Movimento Abolicionista...*, *op. cit.*, p. 8.

[2536] *Ibidem*. Outros nomes referenciados por Guilherme Braga da Cruz são Francisco Freire de Mello (1762-1838), sobrinho de Mello Freire, autor do discurso sobre delitos e penas (1822), onde

Coimbra, uma pioneira reflexão sobre a temática[2537]. Para Santos, subsidiado pelas conhecidas reflexões de Beccaria, Bentham e Filangieri, a pena de morte era inútil e desnecessária, devendo ser substituída por penas mais brandas e acima de tudo suplantada pela educação e pelo civismo. Também Aires de Gouveia, se destacará nos debates, sendo "porventura o mais convicto abolicionista português"[2538], autor da obra *A Reforma das Cadeias em Portugal* (1860), "espécie de síntese de todo o pensamento anterior sobre a abolição da pena de morte."[2539] Na antecâmara para a abolição da pena de morte, em 1866, José Peixoto Silva Júnior contribui também para o debate e consciencialização com o seu *Discurso contra a Pena de Morte*[2540].

No ano de 1867, era abolida a pena de morte em Portugal. Num longo alvará concernente, quase na sua totalidade, à reforma prisional e à garantia de melhores condições para os presos, à luz do que vinha sendo defendido também além-fronteiras, viria inscrita de forma breve, mas determinante, no seu art. 1: "Fica abolida a pena de morte em Portugal."

A proposta havia sido formalmente apresentada a 27 de fevereiro de 1867 por Barjona Freitas às Cortes: "Barjona fora claro e contundente na defesa da abolição: a pena de morte não se justificava por cinco razões fundamentais: i) pagava o sangue com o sangue; ii) matava mas não corrigia; iii) vingava mas não melhorava; iv) impedia o arrependimento ao condenado; v) impunha uma punição irreparável.

---

já "declarava não admitir a pena máxima senão nos dois casos extremos de 'assassínio voluntário' e de 'traição da pátria'", *ibidem*, pp. 8-9; Francisco António da Silva Ferrão (1798-1874), "ardoroso paladino da abolição total, em crítica cerrada ao Código de 1852, que acabava de deixá-la substituir"; Levy Maria Jordão, Visconde de Paiva Manso (1831-1875), o qual, "não sem alguma hesitação, baniria a pena de morte na edição definitiva do seu projecto de Código Penal, saído em 1864." *Ibidem*, p. 9.

[2537] António Ribeiro dos Santos, "Discurso sobre a pena de morte e reflexões sobre alguns crimes", *Jornal de Coimbra*, vol. VII, n.º XXXIII, parte II, Lisboa: Imprensa Régia, 1815.

[2538] L. Farinha (coord.), *Morte à Morte!...*, *op. cit.*, p. 10.

[2539] *Ibidem*.

[2540] Cf. J. P. S. Júnior, *Discurso contra a Pena de Morte recitado nos Saraus Litterarios de Santarem em 1866*, Lisboa: Typographia de Castro Irmão, 1866. José Maria Pereira Forjaz de Sampaio (1774-1858), e Alexandre Herculano, com a sua reflexão intitulada "Da pena de morte" (1838), são também contributos de referência para o tema.

Todos argumentos irrefutáveis do ponto de vista moral, filosófico, jurídico e político, e ainda sustentados por rigorosas fontes estatísticas."[2541]

A publicação da Carta de Lei sancionada por D. Luís, a 1 de julho de 1867, consagraria o fim da pena capital para crimes civis no reino[2542]. Manter-se-ia a exceção para crimes de guerra, no Código de Justiça Militar, até ao Decreto de 16 de março de 1911. A consagração da abolição total aconteceria também nesse mesmo ano[2543]. Para crimes políticos esta já havia sido abolida em 1852 (Ato Adicional à Carta Constitucional, art. 16), na sequência da guerra civil, que promoveu fuzilamentos entre as fações liberais e miguelistas[2544].

Na verdade, na lei, a pena ainda existia, mas *de facto* ela já não se efetuava há anos, como sublinhou Barjona de Freitas, no discurso de apresentação da abolição à Câmara dos Deputados: "A pena de morte está abolida *de facto* entre nós desde [há] muitos anos. Fez-se a última execução em abril de 1846. Desde então até hoje não tem aumentado a criminalidade, como se pode ver pelo mapa que acompanha esta proposta de lei." O último condenado à pena capital havia sido José Joaquim Grande, enforcado em Lagos, em abril de 1846. A última mulher penitenciada fora Luísa de Jesus, a 1 de julho de 1772, ainda durante o reinado de D. Maria[2545]. Por

---

[2541] L. Farinha (coord.), *Morte à Morte!...*, *op. cit.*, p. 10. Sobre os debates abolicionistas nas Cortes, Cf. Luís Farinha, "A abolição da pena de morte em Portugal: Debates no Parlamento – Das Cortes Liberais à Assembleia Nacional", in *Carta de Lei...*, *op. cit.*, pp. 46-77.

[2542] A extensão desta medida às colónias verificou-se pelo decreto com força de lei de 9 de junho de 1870.

[2543] A Constituição de 1911 assinala que "em nenhum caso poderá ser restabelecida a pena de morte." No entanto, a pena de morte para crimes militares ainda foi reintroduzida em Portugal durante a primeira guerra mundial, em revisão constitucional, pelo art. 3.º da Lei n.º 635, de 28 de setembro de 1916, ficando estabelecida na Constituição de 1933 (art. 8.º, n.º 11). Esta medida relacionou-se com o fuzilamento, em França, no teatro de guerra, de um soldado do Corpo Expedicionário Português, por conivência com a espionagem alemã. Cf. José Vaz dos Santos Carvalho, "Pena de morte", A. Barreto, M. F. Mónica (coords.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. IX – Suplemento P/Z, Lisboa-Porto: Livraria Figueirinhas, [1999], p. 39.

[2544] Oliveira Martins dará conta, no seu *Portugal Contemporâneo* (1881), do regime de "terror" vivido durante o reinado de D. Miguel. Sobre o uso da forca, Oliveira Martins sintética e friamente assim ilustra: "Enforcar um homem gastava meia hora, e como eram dez, em duas forcas, o serviço acabou pela uma." J. P. O. Martins, *Portugal Contemporâneo*, *op. cit.*, p. 143.

[2545] Sobre as mulheres e a pena de morte, cf. Maria Antónia Lopes, "Pena de Morte em Portugal: Impacto nas Mulheres e Abolição", in *Carta de Lei da Abolição da Pena de Morte em Portugal...*, *op. cit.*, pp. 126-147.

este motivo, a lei acompanharia agora as práticas, garantindo agora *de lege* aquilo que afinal era já letra morta nas práticas penais em Portugal.

Tal como a pequena obra de Beccaria, que em relativamente poucas páginas refletira, debatera e condensara tão relevante problemática, ficava a pena de morte abolida em Portugal também de forma bastante económica: num único artigo. Não obstante a economia de ambas, efetivaram um renovado entendimento do valor da vida. Ambas mereceram larga atenção imediata.

Noticiada nos jornais, evocada nas cortes, refletindo-se nos escritos, a carta de lei portuguesa foi aclamada amplamente em território pátrio, bem como fora de fronteiras.

Em Portugal, mereceu destaque imediato nos periódicos[2546], tal como no plano internacional[2547]. Mas o ex-líbris para a fama internacional desta medida considerada desde logo pioneira serão talvez as breves linhas dadas pela voz de um dos mais lídimos defensores dos direitos e da dignidade humana, atribuídas a Victor Hugo. O *Diário de Notícias* publicava a 10 de julho de 1867, o teor da carta enviada pelo autor de *Os Miseráveis* e de *Os Últimos Dias de um Condenado*: "Felicito o vosso Parlamento, os vossos filósofos. Felicito a vossa Nação. Portugal dá o exemplo à Europa. Desfrutai de antemão essa imensa glória. A Europa imitará Portugal. Morte à morte! Guerra à guerra! Ódio ao ódio! Vida à vida! A liberdade é uma cidade imensa da qual todos nós somos cidadãos. Aperto-vos a mão como um meu compatriota na humanidade, e saúdo o vosso generoso e eminente espírito."[2548]

Apesar de a Toscana ter abolido em 1744 a pena de morte, esta não foi uma medida permanente, tendo sido revogada[2549]. Também São Marino o fez antes de Portugal, apesar de a sua dimensão territorial e estatuto político-administrativo não

---

[2546] Cf. L. Farinha (coord.), *Morte à Morte!...*, *op. cit.*, pp. 70-76.

[2547] Cf. *ibidem*, pp. 77-80.

[2548] *Ibidem*, p. 77. Apensa ao manuscrito da carta de lei de 1867 (ANTT), encontra-se também uma frase datilografada, com a referência "Carta de Victor Hugo a Brito Aranha", datada de 15 de julho de 1867. A mesma encontra-se reproduzida em B. Aranha, *Factos e Homens do Meu Tempo: Memórias de um Jornalista*, Lisboa: Parceria António Maria Pereira, Livraria Editora, 1908, t. 2, p. 200.

[2549] Entre nós, Aires de Gouveia haveria de requerer o total pioneirismo da abolição da pena de morte para as mulheres do seguinte modo: "N'este assumpto da pena de morte, ainda bem que póde Portugal gloriar-se de ser o primeiro que a aboliu em relação ás mulheres. Note isto a camara. Antes de em paiz nenhum, antes de na propria Toscana se abolir a pena de morte, o que teve logar em 1774, abolimo-la nós em relação ás mulheres. Desde 1772, quer dizer, ha noventa e cinco annos que em Portugal não morre justiçada uma mulher. Pergunto á camara se as mulheres com não serem

serem equiparáveis aos nossos. A lei portuguesa é por isso tida como legislação perene[2550], logo pioneira pela sua permanência até ao presente, não obstante ter sofrido algumas alterações para os crimes políticos e militares. A CRP, de 1976, viria a consagrar definitivamente o direito à vida e a abolição total da pena de morte no quadro de um Portugal democrático e promotor dos direitos humanos, até ao presente: "1. A vida humana é inviolável. 2. Em caso algum haverá pena de morte." (art. 24)[2551].

Apesar de os fundamentais documentos de direitos humanos sobre que assentam os enquadramentos normativos das atuais democracias, enquadradas no estado de direito, postularem o direito à vida[2552], atualmente, a pena de morte existe ainda num grande número de países, com especial destaque para a China, o Irão, a Arábia Saudita, Iraque Paquistão[2553]. Os Estados Unidos ponderam a sua reintrodução em algumas das suas regiões e noutras voltaram a reintroduzi-la recentemente, apesar do fundamental apelo ao direito à vida, na paradigmática Declaração de Independência de 4 de julho de 1776 enquanto *verdade evidente*, e apesar dos

---

assassinadas ha tanto tempo e com terem a certeza de o não ser se tornaram perversas, assassinas?" *Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, n. 126, 21.06.1867, p. 2075.

[2550] Outros estados que acompanharam o movimento abolicionista não deixaram de sofrer avanços e recuos na implementação das medidas, como refere Maria João Vaz: "Em alguns casos, o percurso mostrou avanços e recuos, como ocorreu em Itália, onde algumas décadas após a sua abolição formal, em 1889, a pena de morte foi reintroduzida em 1926, mantendo-se em vigor no âmbito da justiça civil até 1947. Noutros casos, como no Reino Unido ou em França, teremos de esperar mais de um século pela abolição da pena de morte, realizada já em contexto democrático e num quadro explícito de defesa dos direitos humanos." Maria João Vaz, "Abolição da pena de morte em Portugal no seu contexto", *in* AA.VV., *Carta de Lei...*, *loc. cit.*, p. 34.

[2551] Para uma cronologia da abolição da pena de morte em Portugal, com algumas referencias internacionais, cf. Luís Farinha (coord.), *Morte à Morte!...*, *op. cit.*, pp. 142-143.

[2552] Cf. CEDH, protocolo 13 (2003); Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia (2000-2009), cap. 1, art. 2.

[2553] Cf. Relatório da Amnistia Internacional sobre a Pena de Morte, 2017. Para uma perspetiva sinótica da pena de morte, cf. R. Hood, C. Hoyle, *The Death Penalty: A Worldwide Perspective*, 5th ed., Oxford: OUP, 2015. David Garland relembra também que o movimento abolicionista é na verdade um fenómeno maioritariamente recente: "Apesar de terem ocorrido algumas abolições no século XIX e no início do século XX, a maioria teve lugar nas décadas que se seguiram à II Guerra Mundial, tendo a tendência abolicionista acelerado na década de 1990." David Garland, "Razões pelas quais...", *loc. cit.*, p. 176.

esforços constantes para a total abolição daquilo a que se designa de "uma relíquia, sob tantos aspectos, do que há de pior no passado dos Estados Unidos da América."[2554] O fundamental valor do direito à vida no quadro das políticas promotoras dos direitos humanos continua a ser deste modo colocado em causa, nos debates perenes sobre a matéria, apesar do esforço constante na promoção da vida e dos direitos humanos[2555].

Recuando alguns séculos e recordando a Antiguidade Clássica, acontecimentos terríveis que horrorizavam a consciência humana eram representados, na tragédia grega, faziam por momentos o sol e os astros, colocando em causa a ordem dada pela natureza. Eram acontecimentos que anulavam a própria ordem do cosmos. Ao comer os próprios filhos, Tiestes fez parar os astros. Chamava-se *adunata* a estes acontecimentos – algo causador de um espanto profundo, porque considerado impossível de acontecer, uma vez que era visto como esmagadoramente terrível na ordem humana. Na verdade, perante crimes hediondos que afrontam a humanidade, que medida justa para corresponder aos inocentes também com a devida justiça? Se um homem mata outro homem deliberadamente, que justiça será a mais adequada ao homem a quem lhe retiram a vida? E perante o genocídio? No entanto, a vida humana, irrepetível e única, pelo entendimento atual, não pode ser reposta se se usar ainda que da lei de talião[2556]. Neste sentido, os avanços ou

---

[2554] Jesse L. Jackson, Sr., refere que "a pena de morte não representa apenas um debate sobre o modo como se devem punir alguns indivíduos violentos. É uma discussão sobre a forma como a América se vê a si própria: em relação ao nosso próprio passado, à nossa Declaração de Direitos, aos nossos concidadãos e ao mundo. É necessário fazer uma opção. Herdámos uma pena de morte que é uma relíquia, sob tantos aspectos, do que há de pior no passado dos Estados Unidos da América. Um novo século americano não deveria repetir os mesmos erros." Jesse L. Jackson, Sr., Jesse L. Jackson, Jr., Bruce Shapiro, *Linchamento Legal: A Pena de Morte e o Futuro da América*, Trad. Jorge Pinho, Porto: Campo das Letras, 2004, pp. 140-141 [*Legal Lynching*, 2001] Sobre a pena de morte na América, veja-se também D. Garland, *Peculiar Institution: America's Death Penalty in an Age of Abolition*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

[2555] No relatório resumido da Amnistia Nacional de 1989, ano das comemorações da DUDH, lê-se: "É chegado o momento de abolir a pena de morte a nível mundial. Com cada ano que passa, torna-se mais premente o processo para a sua abolição." Amnistia Internacional, *Quanto o Estado Mata... Pena de Morte contra Direitos Humanos – Relatório Resumido da Amnistia Internacional*, Amadora: Publicações Amnistia Internacional, 1989, p. 2.

[2556] Refere Miguel Torga aquando do centenário de abolição da pena de morte: "A pena de talião peca por míngua e peca por excesso. Por míngua, na medida em que nenhuma reparação repara a

recuos em torno do debate sobre a pena de morte convocam esforços constantes para a garantia de que o valor humano não pode ser transitório, devendo manter-se como fundamental e absoluto, ainda que, como nos relembrasse Virgílio Ferreira, "matar hoje um homem é suprimir um valor incomparàvelmente maior do que no passado."[2557] No entanto, como também nos alertou o mesmo insigne escritor e filósofo, por ocasião das comemorações do Centenário da Abolição: "O homem tende a perder significação à medida que o objectivamos, o afastamos de nós – ele tende para a insignificância de um insecto, se o observarmos do alto de um décimo andar... O homem friamente objectivado tem o contorno estrito de uma coisa – e de uma coisa nós podemos dispor sem grandes problemas de consciência. Assim o esforço da compreensão do homem tem de orientar-se pela nossa própria e profunda subjectivação."[2558] Neste sentido, o esforço pela defesa dos direitos humanos e para a permanência de uma lei que defende a vida deve começar pelo nosso próprio entendimento de lugar no mundo e pela reflexão e entendimento próximo daquele que definimos pelo *outro*, o outro que faz parte da nossa comunidade, o outro próximo, e o outro distante, fora da nossa esfera de ação, mas ainda assim o reflexo da humanidade onde quer que ela, mais perto ou mais distante, esteja representada,

---

ofensa; por excesso, uma vez que a justiça ultrapassa nela o seu objetivo. O crime legal, numa problemática perspectiva de liberdade plena, compromete apenas o agressor. O crime legal, onde tal perspectiva é incontroversa, compromete toda a sociedade, que nessa maciça, fria e desmedida resposta ao agravo dum só se exautora e condena. Com o arsenal de meios coercivos de que dispõe – cadeias, penitenciárias, reformatórios, etc., etc. – que necessidade tem ela de suprimir o que pode eficientemente neutralizar? Por acreditar no poder frenador dos espantalhos? Por não acreditar na regeneração do culpado? Por estar segura da inteira responsabilidade dele? Ou, simplesmente, por ter ainda saudades de uma neutralidade nevoenta em que o religioso, o supersticioso e o impiedoso se confundiam? [...] Só a irresponsabilidade passa pela História sem nada aprender. Que ouvido não ouve o erro a sentenciar através dos séculos, e a voz póstuma dos injustamente julgados a pedir reabilitação? Se os fanáticos da pena capital desconhecem as leis da clemência, que conheçam ao menos as da prudência. Como se atreve a avaliar em redondo, quem apenas pode ver em ângulo?" M. Torga, "Pena de Morte", *in* Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, *Pena de Morte: Colóquio Internacional Comemorativo do Centenário da Abolição da Pena de Morte em Portugal*, vol. I, Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, [1973], pp. 4-5.

[2557] V. Ferreira, "Pena de Morte, um Arcaísmo", *in* Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, *Pena de Morte: Colóquio Internacional Comemorativo do Centenário da Abolição da Pena de Morte em Portugal*, vol. II (3 vols.), Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, [1973], p. 25.

[2558] *Ibidem*, p. 28.

nas suas mais diversas formas e condições. Em suma, como Miguel Torga defende: "A tragédia do homem, cadáver adiado, como lhe chamou Fernando Pessoa, não necessita dum remate extemporâneo no palco. É tensa bastante para dispensar um fim artificial, gizado por magarefes, megalómanos, potentados, racismos e ortodoxias. Por isso, humanos que somos, exijamos de forma inequívoca que seja dado a todos os povos um código de humanidade. Um código que garanta a cada cidadão o direito de morrer a sua própria morte."[2559]

[2559] M. Torga, "Pena de Morte", *loc. cit.*, p. 5.

CONCLUSÃO

Embora pese que a questão vital da sociedade portuguesa reside na procura de soluções para os problemas hodiernos em termos que viabilizem um futuro melhor, pautado pela liberdade e por uma alargada igualdade em cuja base há-de estar a corresponsabilidade, outrossim entendo que para compreender a nossa época urge meditar sobre o pretérito. O genuíno contemporâneo refará a marcha da comunidade a que pertence para ter consciência, quer dos legados recebidos, quer das heranças antigas que o tempo eliminou, ficando assim com uma ideia mais nítida daquilo que, afinal, é. LUÍS A. DE OLIVEIRA RAMOS[2560]

Mais, muito mais do que um dos capítulos da ética ou da filosofia do direito, a figura dos Direitos Humanos será provavelmente incluída pelos historiadores futuros entre as grandes criações da civilização ocidental. JOÃO LOPES ALVES[2561]

A presente análise crítica apresentada, de âmbito diacrónico e em permanente diálogo com o contexto internacional, atravessa a época que preparou o reino de Portugal para a Contemporaneidade, numa transição fundamental entre o denominado Antigo Regime e a Era Constitucional. Pretende trazer à luz uma visão panorâmica e representativa, nomeadamente entre os sécs. XVIII e XIX, da emergência da ideia de direitos do homem em território nacional, expressão anterior dos direitos humanos afirmados a partir de meados do séc. XX no mundo ocidental e por todo o mundo globalizado.

As tensões encontradas ao longo deste percurso, entre as teorias e as práticas, entre influxos e regressões, entre sintonias e debates, entre correntes de pensamento e concretizações políticas, entre o pensar e o viver os direitos humanos, parecem de-

---

[2560] L. A. O. Ramos, "Projecções do Reformismo Pombalino", Sept. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, vol. VI, Coimbra, 1984, p. 595.

[2561] João Lopes Alves, "Direitos Humanos", *in* A. Marques, D. P. Aurélio, *Dicionário de Filosofia...*, *op. cit.* (disponível em http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/).

monstrar que a busca por esse horizonte utópico que em última instância pretende defender planetariamente a eminente dignidade da pessoa humana continua a ser um campo fértil de pesquisa, não só pelas linhas de investigação e análise de fontes que continuam a merecer investigação aprofundada, mas também pelas questões e desafios que continuamente o presente tema nos dias de hoje levanta. Ficaremos satisfeitos se, neste momento de encerramento de um trabalho aturado de investigação que nos ocupou largos anos, o produto que apresentamos puder refletir três desígnios globais que aqui concebemos como resultado da caminhada percorrida até à escrita destas considerações finais, uma vez também que, recorrendo a uma frase que lemos em tempos da pena de António Damásio, "Em grande medida, o livro é também sobre aquilo que não sabemos, mas gostaríamos muito de saber."[2562]

Em primeiro lugar, pretende esta publicação fornecer uma visão panorâmica representativa da afirmação paulatina dos direitos do homem em Portugal, atendendo sempre que necessário à consagração internacional dos mesmos, e colocando também em evidência o contributo português para uma cosmogonia global dos direitos humanos. Tivemos o desiderato de traçar liminarmente o longo curso, no âmbito da história das ideias e dos conceitos, para a afirmação dos direitos do homem no horizonte do pensamento ocidental, passando depois para o particular quadro da cultura portuguesa, situado entre as balizas estabelecidas de 1755 até 1867. Seguindo este percurso, averiguámos até que ponto a afirmação dos direitos do homem no quadro universalizante de 1789, desacreditando e, em grande medida, depondo os valores estruturantes característicos de Antigo Regime e afirmando os novos valores da Contemporaneidade sintetizados na tríade revolucionária *liberdade, igualdade e fraternidade*, também se patenteou no horizonte da realidade política, social e cultural portuguesa, nomeadamente durante a segunda metade do séc. XVIII, em que os ideais revolucionários atingiram o seu auge no coração da Europa das Luzes, e durante boa parte de Oitocentos. Demos conta da afirmação dos direitos individuais dos portugueses, expressão normativa dos programáticos direitos do homem e do cidadão, no quadro de transição para a era constitucional, inscritos a partir de então nos textos constitucionais que analisámos, com diferentes incidências em cada um deles, de acordo com os distintos matizes políticos em jogo. Antecedemos

[2562] A. Damásio, *O Livro da Consciência: A Construção do Cérebro Consciente*, [s.l.]: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2010, p. 23.

esta era, que designámos *dos direitos* (de afirmação manifesta dos direitos no enquadramento constitucional, nos discursos e nas práticas) a uma ampla e documentada visão sobre uma anterior era que designámos *dos deveres*, dando conta de que a consciencialização para aqueles se tornava já evidente ainda durante o tempo de Antigo Regime em Portugal, surgindo muitas vezes latente na produção escrita de muitos dos que contactavam com as novas ideias veiculadas pelo espírito iluminista, de primazia da Razão, de combate a todo o movimento contrário à liberdade humana, de valorização da igualdade entre os homens, de apelo aos sentidos edificantes de humanidade. Registámos de que forma aquele que elegemos como eixo central cronológico da nossa análise, o ano de 1820, aponta para essa transição entre uma era dos deveres, ou "das imposições", e uma era dos direitos, mas não deixámos de notar que, sem dúvida, essa transposição não deverá ser considerada estática, nem fixar um ponto irreversível em matéria de direitos garantidos. Na verdade, logo após a entrada na era constitucional, esses mesmos direitos individuais instituídos não deixariam de sofrer avanços e recuos, manifestando-se muitas vezes insuficientes, nomeadamente, para ultrapassar desigualdades (constituindo-se, por exemplo, clivagens manifestas entre os agora designados *cidadãos*, que afinal seriam promovidos a cidadãos de primeira classe, ou remetidos para cidadãos de segunda classe, em grande medida de acordo com o seu erário).

Ao longo deste percurso, identificámos, sistematizámos e analisámos representativamente a consciencialização paulatina para os direitos em diversas fontes de teor político-religioso, jusfilosófico, sociocultural que animaram os espíritos e promoveram o debate das principais ideias que compuseram o imaginário de transição entre o Antigo Regime e a Época Contemporânea, entre as quais a alta aspiração político-antropológica dos direitos do homem. Decorrente desse florescimento nas consciências, a fixação na lei e em quadro constitucional tornar-se-ia o passo definitivo e derradeiro para a garantia de direitos individuais: a materialização do desiderato utópico de um Reino mais livre, mais igual e mais fraterno para todos. Não obstante, rapidamente se verificariam sinais de sentido contrário: se a nível internacional, a ascensão do imperialismo napoleónico e o avanço da Contra-Revolução arvorara o descrédito pelos ideais revolucionários, dentro de fronteiras a afirmação dos direitos na sequência da primavera vintista teria de lidar com o regresso de governações de matiz absolutista e cerceadoras de liberdades individuais, bem como com o flagelo da Guerra Civil e de todas as limitações e violações de direitos que

um estado de guerra impõe. Também os combates pelo poder político não raro faziam perigar a garantia das liberdades (exemplo manifesto nos persistentes constrangimentos à liberdade de expressão e de imprensa), e, de igual modo, atrasavam a garantia da igualdade civil e política, que durante largas décadas continuou a ser uma miragem (senão atente-se à conquista definitiva do direito de voto para as mulheres, ou para os judeus, apenas com a Constituição de 1976, apesar de anteriores *nuances* emancipatórias). O esmorecer do entusiasmo pelo verbo vintista dos direitos repercutia-se nos discursos. Luz Soriano deixou-o bem expresso nas suas *Utopias Desmascaradas do Systema Liberal em Portugal* (1858), conforme verificámos. Nos mais diversos quadrantes a promessa dos direitos do homem continuaria a ser um amargo de boca: "O cão cheio de fome tem-se visto perder a paz e o sossego defendendo a propriedade do seu benfeitor até dar a própria existência; qual destes dois tem mais fidelidade, mais honra, e é o mais justo Juiz dos direitos do homem? Será o Desembargador corrupto que está ligado a um juramento de cumprir as leis, ou o cão que é um irracional? Todos responderão que é o segundo."[2563]

Ainda assim, estamos em condições de afirmar que as evidências que trouxemos para esta análise crítica confirmam que é possível testemunhar, pelas diversas fontes que compulsámos, esse movimento de elaboração gradual dos direitos do homem em Portugal, a par da sua expressão internacional. É certo que este longo percurso é caracterizado por avanços e recuos, assim como por dissonâncias entre direitos estabelecidos e direitos efetivamente garantidos, por vezes com manifesto desfasamento em relação aos principais movimentos de afirmação de direitos, mas ao mesmo tempo também com a institucionalização de medidas emancipatórias que se podem assinalar como precursoras no contexto internacional.

Deste ponto de vista, à medida que íamos avançando na nossa investigação, fomos identificando de certo modo esse florescimento dos direitos nos espíritos, nos discursos e gradualmente nas medidas implementadas, com o conceito de *cosmogonia*, no seu sentido de algo em elaboração contínua, num processo caracterizado por uma permanente tensão. Consideramos que esta aproximação conceptual poderá enriquecer de alguma forma o campo teórico dos direitos humanos e ajudar a uma mais integrada compreensão da sua problemática na longa duração,

---

[2563] *Remédio Heróico para Evitar a Prevaricação dos Desembargadores. Offerecido à Nação Portugueza, por José Guedes Pinto de Carvalho,* Cavaleiro Comendador da Ordem de São João de Jerusalém, Lisboa: Na Typographia de Simão Tadeu Ferreira, 1822, p. 27.

contribuindo ao mesmo tempo com inovação linguística, enquanto tópico de reflexão em âmbito historiográfico. Cosmogonia (do grego *kosmogonia*), "processo de criação", de acordo com um dos sentidos que nos é dado pelo *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. Emergência em tensão de algo que se elabora e compõe em contínuo. Entendemos, portanto, que o florescimento da noção de direitos pode ser aproximado à expressão de algo em contínua formação e complexificação, que obedece de algum modo a um quadro ordenado e agregador, sustento matricial dessa elaboração, mas em que se registam em permanência movimentos de tensão e de convulsão, de avanços e recuos entre as teorias e as práticas, entre o pensar e o viver os direitos humanos, entre a sua consagração *de jure* e a sua efetivação *de facto*, em tensão constante com vista ao princípio de utopia que lhe subjaz.

Em segundo lugar, pretendemos por um lado avançar com uma proposta de aproximação do conceito de direitos humanos, também pelo seu sentido de utopia, ao conceito de Weltanschauung*, bem como intentar matizar o modo dicotómico como por vezes é encarado o tema dos direitos humanos no quadro de formação de uma cultura portuguesa.* Neste sentido, decorrente também da reflexão que foi emergindo da análise particular e incisiva das fontes, em concertação com uma compreensão alargada, recorrendo à leitura em diacronia, bem como em sincronia, dos movimentos político-religiosos e socioculturais que enformaram o dealbar da Época Contemporânea, consideramos adequado rever a figura dos direitos humanos enquanto expressão de uma *Weltanschauung*, ou seja, uma cosmovisão caracterizada por determinado quadro de valores, que, no caso dos direitos humanos, se reflete enquanto um modo utópico de ver o mundo, quanto às condições de bem-estar e felicidade para todos os seres humanos, e que se tornou hegemónico nos nossos dias. Consideramos que o caso português contribui também com estas características, pelos testemunhos fornecidos pelas fontes perscrutadas. Apesar das dificuldades em se garantirem direitos, é possível inscrever no âmbito de uma história dos direitos humanos o contributo português, uma vez que os nossos autores também o souberam expressar, por vezes apenas decalcando-os das ideias provenientes do exterior, mas também evidenciando pensamento autónomo e algumas vezes antecipando movimentos emancipatórios, que apenas teriam resultados manifestos em terreno internacional algum tempo mais tarde. Não só desde o pensamento de autores que viveram a época da expansão portuguesa, de que a Obra vieiriana, com a

expressão do Quinto Império e da dignificação do escravo e do índio, mas manifestamente durante a transição entre a época de Antigo Regime e a Monarquia Constitucional, esse movimento de valorização de uma dignidade humana e de valores como a busca de uma paz universal, a apologia da tolerância primeiro e da liberdade religiosa depois, o sentido de igualdade entre os homens numa humanidade comum, a necessidade de fixar todos estes ideais sob a forma constitucionalizada dos direitos individuais, à luz daquele utópico, mas sempre desejável arquétipo dos direitos do homem, dos direitos da humanidade, encontra-se presente e demonstrável no quadro alargado da cultura portuguesa.

Neste sentido, também sobre a delicada questão de se atribuir pioneirismo, ou não, a determinadas obras, a determinadas políticas, a determinadas leis, bem como aquela questão que se tem vindo cada vez mais a colocar sobre a manifesta humanidade, ou não, dos portugueses na relação que mantiveram com outros povos e gentes ao longo da história, em especial a partir da época da expansão marítima, consideramos que este trabalho exploratório poderá fornecer igualmente algumas evidências para matizar o discurso, de algum modo *de luzes e sombras*, que tem emergido nos últimos tempos sobre estas questões. Por um lado, identifica-se uma corrente de tom laudatório em face do modo como, no quadro da expansão portuguesa e nos tempos posteriores, a índole nacional se identifica com um manifesto modo de tratamento humano para com o *outro*, apelando ao sentido de tolerância, de pacifismo, bem como se evidencia várias vezes o pioneirismo de determinadas leis, que tivemos a oportunidade de estudar, enquanto testemunhos também eles do cariz humanizante que atravessa o modo de ser português; por outro lado, tem-se assistido ao refutar deste modo de interpretar a História, considerando o argumento da humanidade dos portugueses e das suas medidas ditas pioneiras uma ideológica leitura, máscaras do sentido imperialista e colonialista que caracterizou a história de Portugal até há bem poucos anos, se não mesmo até ao presente[2564]. O livro que agora se apresenta poderá ajudar a encontrar uma via mais matizada, integrada e integradora para a compreensão desta polémica que se tem evidenciado em diversos debates da atualidade, muito também no sentido desejado por José Esteves Pereira sobre o valor da história: "Se vou ficar, para sempre, por saber se a história é mestra da vida ou possuidora de

[2564] Sobre esta polémica bastante atual e fraturante, veja-se, para uma visão englobante, a recente publicação de J. P. Marques, *Combates pela Verdade: Portugal e os Escravos*, Lisboa: Editora Guerra e Paz, 2020.

virtudes eruditas ou comemorativas tenho a certeza, porém, que ela é fundamental para que os indivíduos, os povos, as comunidades, as crenças se identifiquem e se entendam entre si."[2565] Os testemunhos que vão construindo esse caminho de consciencialização para os direitos humanos e de efetivação desses mesmos direitos nas políticas e nas práticas denotam a preocupação dos seus autores e defensores em procurar afinar o diapasão das diversas realidades políticas, jurídicas, sociais e culturais com a busca constante por um melhor lugar de vida do homem, quer enquanto indivíduo, quer como participante integrado e respeitado, independentemente das suas idiossincrasias, no seio da sociedade. Se muitas vezes as práticas continuaram distantes das teorias, afirmando direitos que afinal estavam longe de chegar a todos, se muitas vezes os quadros reformistas defensores do bem-comum e da humanidade visaram sub-repticiamente mais um modelo de afirmação despótica do poder do que um sincero empenho na valorização do ser humano e dos seus direitos e liberdades, certo é que determinadas ideias e determinadas práticas influíram, de forma mais ou menos direta, mais ou menos evidente, para o desenvolvimento posterior de renovados modos de pensar os direitos do homem e conduziram a políticas que acabariam por consagrar estes mesmos direitos, mais tarde sob a forma de direitos humanos, na lei, enquanto direitos fundamentais.

Por último, pretendemos com este trabalho fornecer algumas vias indicativas para a continuação e aprofundamento do conhecimento histórico sobre os direitos humanos em Portugal, promovendo também o diálogo e a cooperação entre as diversas áreas que os conjugam, nomeadamente os campos jusfilosófico e normativo, político, social, cultural, numa tentativa de procurar dar a conhecer cada vez mais a complexidade da sua linguagem e clarificá-la também junto da sociedade civil. Numa *era dos direitos*[2566], como tem sido designada, mas também numa era de afrontas crescentes a esses mesmos direitos, como o enunciou recentemente o Secretário Geral da ONU, António Guterres[2567], a presente publicação encontra o seu terceiro desígnio global no esforço de tentar lançar neste momento algumas das vias que consideramos per-

---

[2565] J. E. Pereira, *Sobre a História das Ideias: Intervenções, Recensões (1982-1988)*, Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1992, pp. 8-9.

[2566] N. Bobbio, *A Era dos Direitos*, *op. cit.*

[2567] Cf. "ONU alarmada com aumento das violações dos direitos humanos no mundo", *Expresso*, 24.02.2020. Disponível em https://expresso.pt/internacional/2020-02-24-ONU-alarmada-com-

tinentes e necessárias para sistematizar, interpretar e compreender cada vez mais a complexa temática dos direitos humanos nos nossos dias, a qual, sempre em horizonte de utopia, nos leva à busca incessante daqueles seculares valores hasteados de liberdade, igualdade e fraternidade, bem como à afirmação em quadro constitucional do "princípio dos princípios", a dignidade da pessoa humana, mas também por vezes ideologicamente manipulada pelas atuais políticas locais e globais e pelos seus decisores, bem como tantas vezes tão ativamente exigida no exercício do quotidiano, como ironiza Miguel Tamen: "A maior parte das pessoas trata os seus direitos como um turista em pensão completa trata o seu hotel. Há que aproveitar tudo o que lá está: não deixar um camarão por comer, um sabonete por usar, e uma toalha por levar. A isso chama-se em linguagem corrente, exercer direitos. Tal como ao turista parece pena deixar por usar qualquer das coisas que já pagou, assim parece pena não se exercer direitos adquiridos. Para estas pessoas uma vida em cheio é uma vida passada a exercer direitos."[2568] Neste sentido, e diretamente decorrentes do nosso tema, consideramos que constituem pertinentes trabalhos exploratórios, e que complementarão em boa medida a presente publicação, o estudo da temática partindo das obras de autores específicos, enquanto difusores do ideário dos direitos do homem nas suas épocas (*e.g.* Cavaleiro de Oliveira, Luís Caetano de Campos, Silvestre Pinheiro Ferreira, Rodrigues Sampaio, Manuel Fernandes Tomás, José Estêvão, António da Costa). O alargamento deste trabalho ao período posterior a 1867 traz também especial interesse, nomeadamente no caminho preparatório para a Implantação da República e decorrente consagração da Constituição de 1911, onde o desígnio dos direitos ganhou renovado elã. Figuras como Maria Amália Vaz de Carvalho, Sebastião de Magalhães Lima, Bento de Jesus Caraça, Trindade Coelho, Fernão Botto Machado, Raul Brandão, instituições como a Liga das Mulheres Portuguesas (1908), ou a Liga Portuguesa dos Direitos do Homem (1921), documentos como a *Cartilha do Povo* (1884), ou movimentos e grupos como a Geração de 70, ou os Vencidos da Vida[2569], constituirão, sem dúvida pontos fundamentais para a construção desse percurso posterior ao nosso arco temporal. Incursões sistemáticas e localizadas em determinados títulos da imprensa periódica e

---

-aumento-das-violacoes-dos-direitos-humanos-no-mundo. Veja-se também o recente contributo de S. Rocha-Cunha, M. B. Martins, R. F. Vasques (orgs.), *Os Direitos Humanos por um Fio?...*, *op. cit.*

[2568] M. Tamen, "Direitos", *Observador*, 10.04.2015.

[2569] Cf. S. A., "Ramalho: Cinco décadas de Portugal Político", *Diário de Notícias*, 21.11.2020.

nos discursos parlamentares trariam também, certamente, do nosso ponto de vista, capital contributo para o estudo global do tema.

Consideramos igualmente uma mais-valia para os estudos sobre os direitos humanos em Portugal a elaboração de uma 1) obra dicionarial que faça um ponto de síntese sobre a problemática e procure sistematizar conhecimento, buscando definir os conceitos fundamentais que sustentam o tema, bem como procurando em ampla visão dar nota de movimentos, obras, instituições, figuras que constituíram referência para a elaboração da temática em âmbito internacional, mas também dentro de fronteiras – muito também na tentativa de contribuir para uma das fragilidades deste campo de estudos, como já há muito o denotou Jacques Mourgeon, a saber: "A noção de 'direitos do homem' é tão frequentemente utilizada como raramente é esclarecida."[2570] 2) Pertinente seria de igual modo a criação de uma revista científica consagrada ao campo de estudos dos direitos humanos, uma vez que, tal como a obra dicionarial, não existe ao presente qualquer publicação no panorama editorial académico português nestes moldes (em forte contraste com diversas realidades académicas internacionais, como demos conta na introdução), e cuja existência poderia ajudar à dinamização, ao encontro e à partilha de novos modos de olhar os direitos humanos enquanto objeto científico, mas também enquanto tema de debate atual e candente junto da sociedade civil. 3) Ainda para a sistematização de um campo de estudos vasto e plúrimo como os direitos humanos, seria de todo muito pertinente, no nosso entender, a elaboração de uma plataforma bibliográfica disponibilizada *online*, em atualização permanente, que procurasse colocar à disposição o amplo volume de referências a estudos e trabalhos académicos desenvolvidos em torno da temática. 4) Um último projeto que consideramos de interesse, que pode fornecer uma visão ampla e englobante da temática, será a elaboração de uma história global dos direitos humanos, com amplo recurso aos seus textos emblemáticos, mas também aos principais contributos dos mais diversos arautos dos direitos, bem como evocando instituições, factos e fontes diversas que testemunham a emergência desta problemática, apostando também em fontes iconográficas.

Neste livro que agora se conclui, e apesar da interpretação histórico-crítica que pretendemos trazer até estas derradeiras páginas para o tema a que nos propusemos, não nos abstemos de deixar uma última nota de subjetividade a finalizar

---

[2570] J. Mourgeon, *Os Direitos do Homem*, Lisboa: Publicações Europa-América, s.d., p. 26.

(ainda que sob pena de desadequação no coração de um trabalho que se pretende científico – desadequação esta que totalmente assumimos), mas que remete para a aporia que encontramos no desígnio atual dos direitos humanos. Diz-nos Fidelino de Figueiredo o seguinte:

> "Há um aparente paradoxo na evolução de muitos espíritos meditativos: à medida que a personalidade se afirma e liberta, um imperioso anelo de a superar e abandonar se levanta do fundo da consciência, como a procurar uma esfera universal de compreensão. Um impulso diametralmente oposto ao do amor expresso na valsa vienense, em que o indivíduo apenas dissimula a veemência com que se quer afogar no instinto da espécie. Convergência desses dois impulsos só se encontra em espíritos de rara elevação; e dos maiores foi aquele prodigioso Miguel Ângelo, o dos sonetos imortais a Vottoria Colonna. Partir de emoções pessoais para um complexo de valores impessoais, sem dependência da época e do quadro circunstancial. Isso vem quando o arco-íris da nossa consciência já declina e dilui as cores na penumbra do ocaso. E assim chegamos a esboçar alguma filosofia da vida – da nossa filosofia da vida que se nos vai. Muitas coisas correntias e de longa duração só as entendemos um pouco na véspera de as perder."[2571]

Neste anelo para os direitos humanos, em percurso de longa duração até à atualidade (como a imagem do percurso de um rio até à sua foz, enquanto fundamento de uma história das ideias), testemunha-se a constante busca do ser humano pela sua dignidade, pela liberdade e igualdade, pelo combate sistemático à opressão sob todas as formas, pela busca da felicidade, pela constante superação individual com vista ao bem-estar de cada um e de todos e pela afirmação, primeiro nas palavras e depois garantidos na lei, daqueles direitos que se tornaram verbo a partir da Revolução Francesa, mas que laboraram nas consciências desde trás, e que tiveram afinal de renascer, mais à frente, sob outra dimensão, verdadeiramente universal, pelo menos na sua forma programática, em 1948, após terem sido palavras fátuas, dadas em holocausto. A questão que se nos manifesta aporética, e que não nos abstemos de deixar expressa, sobre os tempos difíceis que se colocam a estes direitos nos nossos dias, é precisamente a de que não estaremos nós em condições de considerar a total falência da utopia universal dos direitos humanos, na justa

---

[2571] F. Figueiredo, *Um Homem na Sua Humanidade*, Lisboa: Guimarães Editores, 1956, pp. 47-48.

medida em que, ao contrário do passado, hoje temos a possibilidade de olhar constantemente o *outro*, próximo e distante, de estar informados ao minuto acerca do que se passa do outro lado do mundo, de ter ao alcance algumas soluções para vários problemas candentes da humanidade, no entanto, os direitos humanos continuam a ser o cavalo de batalha de políticos, de juristas, de intelectuais, de ativistas, e uma guerra sempre, todos os dias, por diversos pontos do mundo, na iminência de ser perdida? Existe conhecimento privilegiado sobre tudo o que se passa por todo o mundo, a todo o momento, vantagem que a vida globalizada nos trouxe, mas, na verdade, ignora-se ou desvaloriza-se continuamente a desigualdade, a desumanidade e os conflitos de que todos temos conhecimento a todo o instante, manifestando-se a impotência perante uma efetiva garantia de direitos humanos para todos: todos os seres humanos, de todas as condições no conjunto fraterno e universal da humanidade[2572], num "amor que ultrapassa as barreiras da geografia e do espaço"[2573]. Questão aporética a que, diariamente, os defensores da utopia dos direitos humanos continuam a tentar dar uma resposta.

[2572] Cf. J. E. Franco, "*Homo Fraternus*: Educar para uma globalização de rosto humano: Proposta de sete princípios para a utopia do mundo unido" (no prelo).

[2573] P. Francisco, Fratelli Tutti*: Carta Encíclica sobre a Fraternidade e a Amizade Social*, Prior Velho: Paulinas, 2020, p. 5.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

Manuscritas

Arquivo Distrital de Braga:

– B – ms. 640, fls. 91-132 v., Sanches, António Nunes Ribeiro, "Sur la Culture des Sciences et des Beaux arts dans l'Empire de Russie" (1765).

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

– Real Mesa Censória:

– liv. 12, "Catalogo de Livros Defesos Neste Reyno, desde o Dia da Criação da Real Meza Cençoria, athé ao prezente. Para servir no Expediente da Caza da Revisaõ."

– cx. 283, n.º 1463, Santos, Joaquim Veríssimo, "A Liberdade dos Filhos dos Escravos".

– Manuscritos da Livraria:

– n.º 818 (15), "Discurso Sobre o Puritanismo Feito por Alexandre De Gusmão, Secretário Particular Do Rei D. João V De Portugal".

– n.º 2341, "Imperio da Natureza".

– Condes de Linhares:

– mç. 5, doc. 1, "Cópia do Alvará original por que Sua Majestade aboliu, em benefício da Nobreza da sua Corte, os chamados Puritanos".

– Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa:

– proc. 7120 (processo por ateísmo).

– Condes de Linhares:

– mç. 2, doc. 17, "Declaraçaõ que fez El Rey da Gram Bretanha da Liberdade de Consciencia, que concedeu a todos seos amados Vassallos".

– Leis e Ordenações, Leis:

– mç. 4, n.º 156, Lei de 6 de junho de 1755.

– mç. 7, n.º 38, Carta de Lei de 25 de maio de 1773.

– cód. 29 (col. Pombalina), "Direito Natural Acommodado ao Estado Civil Catholico. Offerecido ao Ill.mo e Ex.mo Snr. Sebastião José de Carvalho e Mello, Marquez de Pombal"

– cód. 649 (col. Pombalina), fls. 157-169, "Conclusão da Mesa do Desembargo do Paço sobre a odiosa e prejudicial distinção de cristãos-novos e cristãos-velhos"

– cód. 962, "Compendio Breve na Materia da Nobreza e Fidalguia deste Reino"

– cód. 9889, fls. 79-80v., Brochado, José da Cunha, "Memorial a favor do Conde da Vidigueira que se achava prezo."

– cód. 11372/4, "Cathecismo Portugues ou Principios de Filosofia de Moral e Politica p:ª Instruçaõ da Mocidade"

– mf. 381, Sanches, António Nunes Ribeiro, ["Mon Journal"]

– mf. G586, [Campos, Luís Caetano de], *Viagens d'Altina, Nas Cidades Mais Cultas da Europa, e Nas Principais Povoações dos Balinos, Povos Desconhecidos de Todo o Mundo*, Segunda Edição, t. IV, Lisboa: Na Officina da Viuva Neves e Filhos, 1828.

– ms. 21, n.º 62, Gusmão, Alexandre de, "Genealogia Geral da Naçam Portugueza, pela qual se desvanece a opiniam dos Senhores Puritanos"

Impressas

A Constituição *Defendida por Si Mesma, e pela Religião, em Cantigas Portuguezas*, Lisboa: Em a Nova Impressão da Viuva Neves e Filhos, 1823.

AA.VV., *A Tolerância: Ensaio Antológico*, Textos escolhidos e apresentados por Zaghloul Morsy, Trad. do francês Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Lisboa: ACIME/UNESCO, 2006 [*La Tolérance*, 1975]

Agostinho, Santo, *A Cidade de Deus*, 3 vols., 4.ª ed., Trad. J. Dias Pereira, [Lisboa:] FCG, 2011 [1991-1993].

Agostinho, Santo, *Confissões*, Trad. e Notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Introd. Manuel Barbosa da Costa Freitas, Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria da Silva Rosa, Ed. Bilingue, 2.ª ed., [Lisboa]: INCM, 2004 [2000]

Aires, Matias, *Reflexões sobre a Vaidade dos Homens* | *Carta sobre a Fortuna*, Pref. António Pedro Mesquita, Fixação do texto e notas de Violeta Crespo Figueiredo e Jacinto do Prado Coelho, 2.ª ed., Lisboa: INCM, 2005.

Almeida, Manuel Lopes d', *Documentos da Reforma Pombalina*, 2 vols., Coimbra: Universidade de Coimbra, 1937-1979.

Almeida, Pe. Teodoro de, *O Feliz Independente*, Ed. Zulmira C. Santos, Porto: Campo das Letras, 2001.

Almeida, Teodoro de, *Recreação Filosófica ou Diálogo sobre a Filosofia Natural*, t. I, Lisboa: Círculo de Leitores, 2017. (*OPCP* – vol. 29: Primeiro Tratado de Física, coord. Carlos Fiolhais).

Almeida, Theodoro d', *Theologia Natural Da Recreação Filosofica, Ou Harmonia Da Razaõ E Da Religiaõ*, t. IX, Lisboa: Na Officina Patriarcal, 1793.

Alorna, Marquesa de, *Obras Poéticas*, Coord. Carlos Reis, Introd. e Nota Bibliográfica Vanda Anastácio, Lisboa: INCM, 2015.

***Alvará** de 16 de janeiro de 1773* (Isenção da Escravidão), *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 433-437.

***Alvará** de 19 de setembro de 1761* (Para que se não tragam escravos dos Portos da América), *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 427-432.

***Alvará** de 8 de maio de 1758* (Liberdade dos Índios do Brasil), *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 421-426.

***Alvará por** que Sua Majestade aboliu, em benefício da Nobreza da sua Corte, os chamados Puritanos*, in *Supplemento á Collecção de Legislação Portugueza do Desembargador Antonio Delgado da Silva pelo Mesmo. Anno de 1765 a 1790*, Lisboa: Na Typ. de Luiz Correa da Cunha, 1844, pp. 181-192.

Anastácio, Vanda (org.), *Uma Antologia Improvável: A Escrita das Mulheres (Séculos XVI a XVIII)*, Lisboa: Relógio d'Água, 2013.

[**Aragão**, Antonio Barnabé de Elescano Barreto e,] *Demetrio Moderno Ou O Bibliografo Juridico Portuguez.*, Lisboa: Na Officina de Lino da Silva Godinho, 1781.

Aragão, António Barreto e, *Código de Jurisprudência Natural do Género Humano (1772-1777)*, Pref. António Braz Teixeira, Transcrição e Notas de António Paulo Dias de Oliveira, Lisboa-Linda-a-Velha: MIL Movimento Internacional Lusófono/DG Edições, 2017.

Aranha, Brito, *Factos e Homens do Meu Tempo: Memórias de um Jornalista*, Lisboa: Parceria António Maria Pereira, Livraria Editora, 1908.

Arendt, Hannah, *Eichmann em Jerusalém: Uma Reportagem sobre a Banalidade do Mal*, Introd. António de Araújo, Miguel Nogueira de Brito, Trad. Ana Corrêa da Silva, Coimbra: Tenacitas, 2003. [*Eichmann in Jerusalem*, 1963]

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Trad. do Grego de António de Castro Caeiro, 4.ª ed., Lisboa: Quetzal Editores, 2012 [2004].

Aristóteles, *Política*, Ed. Bilingue, Trad. e Notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa: Vega, 1998.

Azevedo, Carlos A. Moreira de, *Terramoto Doutrinal: A Carta Dogmático-Política (1755) do P. João Moutinho contra a Inquisição*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2015.

Baczko, Bronislaw, *Une Éducation pour la Démocratie: Textes et Projets de l'Époque Révolutionnaire*, 2ème ed., Genève: Librairie Droz, 2000 [1982].

Barata, António Francisco, *Algumas Mulheres Eborenses Vivas na História da Caridade, da Philantropia e da Piedade*, Évora: Minerva Eborense, 1844.

Barreto, Ireneu Cabral, *Convenção Europeia dos Direitos do Homem*, 5.ª ed. revista e atualizada, Coimbra: Almedina, 2015.

Barruel, Augustin de, *Mémoires pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme*, 4 vols., Londres: Imprimerie Française, 1797-1798.

***Bases** da Constituição*, *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humana* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 463-472.

Bazin, René, *Pierre de Clorivière: Contemporain et Juge de la Révolution – 1735-1820*, Paris: J. de Gigord, 1926.

Beccaria, Cesare, *Dos Delitos e das Penas*, Trad. José de Faria Costa, Lisboa: FCG, 1998. [*Dei Delitti e delle Pene*, 1764]

Bentham, Jeremy, *Rights, Representation, and Reform:* Nonsense upon Stilts *and other Writings on the French Revolution*, Ed. crítica de Ph. Schofield, C. Pease-Watkin e C. Blamires, Oxford: OUP, 2002.

Bezerra, Manuel Gomes de Lima, *Os Estrangeiros no Lima*, Coimbra: Real Oficina da Universidade, 1785.

***Bíblia** Sagrada*, Versão dos Textos Originais, Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 2006.

Bierce, Ambrose, *Dicionário do Diabo*, Sel. e trad. Rui Lopes, Pref. Pedro Mexia, Lisboa: Tinta-da-China, 2006. [*The Devil's Dictionary*, 1906]

Biker, Júlio Firmino Júdice, *Supplemento à collecção dos tratados, convenções, contractos e actos públicos celebrados entre a coroa de Portugal e as mais potências desde 1640 até ao presente*, vol. XX, t. XXVIII, Lisboa: Imprensa Nacional, 1880.

Bingre, Francisco Joaquim, *Obras de Joaquim Francisco Bingre*, vol. II, Porto: Lello, 2000.

Bluteau, Raphael, *Vocabulario Portuguez, E Latino...*, 10 vols., 1712-1728 [vols. 1-4: Coimbra: No Collegio Das Artes Da Companhia de JESU; vols. 5-8: Lisboa: Na Officina De Pascoal Da Sylva; vol. 9: *Supplemento Ao Vocabulario Portuguez, E Latino, Que Acabou De Sahir A Luz, Anno de 1721. Dividido em oito volumes, Dedicados Ao Magnifico Rey De Portugal D. Joaõ V.*, Parte Primeira, Lisboa Occidental: Na Officina de JOSEPH ANTONIO DA SYLVA, 1727; vol. 10: *Supplemento Ao Vocabulario Portuguez, E Latino, Que Acabou De Sahir A Luz, Anno de M.DCC. XXI. Dividido Em Outo Volumes Dedicados Ao Magnifico Rey De Portugal, D. Joaõ V.*, Parte II., Lisboa Occidental: Na Patriarcal Officina Da Musica, 1728.]

Bocage, *Cartas de Olinda e Alzira*, *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 473-509.

Bocage, *Obras Completas de Bocage: Poesias Eróticas, Burlescas e Satíricas*, Org. e notas Daniel Pires, Lisboa: INCM, 2017.

Bocage, *Obras Completas de Bocage: Sonetos, Sátiras, Odes, Epístolas, Idílios, Apólogos, Cantatas e Elegias*, 2 ts., Org., fixação do texto e notas Daniel Pires, Lisboa: INCM, 2018.

Bocage, *Obras Completas de Bocage: Traduções*, Org., fixação do texto e notas Daniel Pires, Lisboa: INCM, 2018.

Bombarda, Miguel, *A Sciencia e o Jesuitismo*, Lisboa: Parc. A. M. Pereira, 1900.

Bouzon, Emanuel, *O Código de Hammurabi*, Introd., Trad. (do original cuneiforme) e Comentários de E. Bouzon, 10.ª ed., Petrópolis: Vozes, 2003.

Brandão, Bartolomeu, *Demonstratio Christianae Religionis A Primordiis Universi Ad Nostra Tempora Adversus Atheos, Ethnicos, Judaeos Mahumedanos, Deistas, Ceterosque Haereticos: Cui Praemittuntur Dissertatio De Deo, Atque Elementa Juris Naturae, Et Gentium Tanquam Illius Bases, Et fundamenta... Praeside Fr. Bartholomaeo Brandam*, Conimbricae, 1772.

Bremeu, António Cortez, *Universo Juridico, ou Juris-Prudencia Universal, Canonica, e Cesarea, Regulada pelas disposições de ambos Direitos. Comum, e Patrio.*, Lisboa: Na Offic. de Domingos Rodrigues, 1749.

Breve *In Supremo*, de Gregório XVI, 1839 (http://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/breve-in-supremo-apostolatus-fastigio-3-dicembre-1839.html).

Brochado, José da Cunha, *Cartas*, Sel., pref. e notas de António Álvaro Dória, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1944.

Brochado, José da Cunha, *Memórias de José da Cunha Brochado*, Antologia e Estudo Introdutório por Mendes dos Remédios, Ed. fac-similada, [Cascais]: Câmara Municipal de Cascais/Pelouro da Cultura, 1996.

Burke, Edmund, *Reflexões sobre a Revolução em França*, Trad. Renato Faria *et alii*, Brasília: Universidade de Brasília, 1982. [*Reflections on the Revolution in France*, 1790]

Burlamaqui, João Diogo, *Elementos do Direito Natural, Compostos por João Diogo Burlamaqui*, Trad. Jozé Caietano de Mesquita, 2 vols., Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, 1768.

Burney, Charles, *The Present State of Music in Germany, The Netherlands, and United Provinces*, 2 vols., London: T. Bekert and Co. Strand/J. Robson/G. Robinson, 1773.

C.J.C., *O Farol da Liberdade Portugueza; Ou Direitos, E Deveres Do Homem Em Sociedade*, Lisboa: Na Imprensa Morandiana, 1821.

Calafate, Pedro (dir.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI)*, 3 vols. (vol. I: *Sobre as Matérias da Guerra e da Paz*; vol. II: *Escritos sobre a Justiça, o Poder e a Escravatura*; vol. III: *Da Restituição: Sobre a Propriedade e a Origem do Poder Civil*), Coimbra: Almedina, 2015 e 2020.

Campos, Luís Caetano de, *Viagens d'Altina, nas Cidades Mais Cultas da Europa, e nas Principaes Povoações dos Balinos, Póvos Desconhecidos de Todo o Mundo*, Lisboa: Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira, t. I: 1790; t. II: 1791; t. III: 1792.

Caraça, Bento de Jesus, "A Cultura Integral do Indivíduo – Problema central do nosso tempo", *Cultura e Emancipação [1929-1933]*, Porto: Campo das Letras, 2002.

Cardoso, Miguel Esteves, *Os Meus Problemas*, Porto: Porto Editora, 2013 [reimpr. 2015].

Carneiro, Manuel Borges, *Mappa Chronologico das Leis, e Mais Disposições de Direito Portuguez Publicadas desde 1603 até 1817*, Lisboa: Na Impressão Régia, 1816.

Carta de Lei *da Abolição da Pena de Morte em Portugal: 1867-2017 – Edição Comemorativa | Charter of Law of Abolition of the Death Penalty in Portugal: 1867-2017 – Commemorative Edition*, Lisboa: Assembleia da República/ANTT, 2017.

Carta de Ley*, pela qual Vossa Magestade há por bem abolir o Tribunal da* Real Mesa da Comissaõ Geral sobre o Exame, e Censura dos Livros; *dando para as differentes Inspecções, e Administrações, que tinha a seu Cargo, as competentes Providencias, na forma assima declarada*, [Lisboa:] Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1794.

Carta Encíclica *Populorum progressio* (http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html).

Castelo Branco, Camilo, *Onde Está a Felicidade?*, Lisboa: Livros Horizonte, s.d.

Castelo Branco, Camilo, *Perfil do Marquez de Pombal*, Porto-Rio de Janeiro: Claver & C.ª/L. Couto & C.ª, 1882.

Castilho, Antonio Feliciano de, *Felicidade pela Instrucção*, Lisboa: Typ. Da Academia R. das Sciencias, 1854.

Castro, Zília Osório de, *Portugal e o Brasil: Debates Parlamentares (1821-1836)*, Lisboa: Assembleia da República, 2002.

Catecismo *da Igreja Católica*, Moscavide: Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã, 2017.

Cenáculo, Manuel do, *Instrução Pastoral do Excellentissimo, e Reverendissimo Senhor Bispo de Béja sobre as Virtudes da Ordem Natural*, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1785.

Cesariny, Mário, *Poesia*, Ed., pref. e notas Perfecto E. Cuadrado, s.l.: Assírio & Alvim, 2017.

Chagas, João, *Cartas Politicas*, n.º 31, 1909.

Charb, *Pequeno Tratado da Intolerância*, Trad. José Vala Roberto/João Quina Edições, Lisboa: Bertrand Editora, 2016.

Cícero, *Dos Deveres (*De Officiis*)*, Trad., Introd., Notas, Índice e Glossário de Carlos Humberto Gomes, Edições 70, 2000.

Código *Pedagógico dos Jesuítas:* Ratio Studiorum *da Companhia de Jesus (1599)*, Versão portuguesa de Margarida Miranda, Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

Codigo *Penal Approvado Por Decreto de 10 de Dezembro de 1852*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1855.

Collecçaõ *Das Leis, Decretos, E Alvarás, Que Comprehende O Feliz Reinado Del Rei Fidelissimo D. José O I. Nosso Senhor Desde o anno de 1750 até o de 1760, e a*

Pragmatica do Senhor Rei D. Joaõ o V. do anno de 1749., t. I, Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1797.

Collecçaõ *Das Leys, Decretos, E Alvarás, Que Comprehende O Feliz Reinado Del. Rei Fidelissimo D. José O I. Nosso Senhor Desde o anno de 1761 até o de 1769,* t. II, Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1770.

Collecçaõ *Das Leys, Decretos, E Alvarás, Que Comprehende O Feliz Reinado Del. Rei Fidelissimo D. José O I. Nosso Senhor Desde 31. De Julho de 1769. Até 7. De Abril de 1775,* t. III, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1775.

Collins, Anthony, *A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by The Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers*, London, 1713.

Compendio *das Epocas, e Successos Mais Ilustres da Historia Geral*, Lisboa: Na Régia Officina Typografica, 1782.

Compêndio *do Catecismo da Igreja Católica*. (http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html).

Condorcet, *Quadro dos Progressos do Espírito Humano*, Trad. Maria Antonieta Godinho, Lisboa: Cosmos, 1946. [*Esquisse d'um Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, 1795 (póst.)]

Condorcet, *Rapport et Projet de Décret Sur l'organization génerale de l'instruction Publique, Présentés À L'Assemblée Nationale, Au Nom Du Comité D'Instruction Publique; PM. Condorcet, Deputé du Département de Paris: Les 20 & 21 Avril 1792 l'An 4e. de la Liberté, Imprimés par Ordre de L'Assemblée Nationale,* Paris: De L'Imprimerie Nationale, 1792.

Condorcet, *Reflexões sobre a Escravidão dos Negros*, Trad. João Tiago Proença, Lisboa: Antígona, 2014. [*Réflexions sur l'Esclavage des Nègres*, 1781]

Constituição *de Hespanha. Traduzida em Portuguez por* ***, Lisboa: Na Impressão Régia, 1820.

Constituiçaõ *do Paraizo Terrestre, Pela qual se Descobrem Muitas Desordens, Abuzos, e Prejuizos, que Grassão em Portugal; e se Apontaõ os Remedios que Parecem os Mais Oportunos, na Epoca Actual da Feliz Regeneraçaõ Politica que a Divina Providencia tanto Facilitou aos Portuguezes*. Lisboa: Na Typographia Rollandiana, 1822.

Constituição *dos EUA*, Anotada e seguida de Estudo sobre o sistema constitucional dos Estados Unidos por Nuno Rogeiro, Trad. Maria Goes, Lisboa: USIS/Gradiva, 1993.

Constituição *Politica da Monarquia Hespanhola, Promulgada em Cadiz Em 19 De Março de 1812*, Traduzida em Portuguez por A.M.F., Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1820.

Coornhert, Thierry, *À l'Aurore des Libertés Modernes: Synode sur la Liberté de Conscience (1582)*, Paris: Éditions du Cerf, 1979.

Copérnico, Nicolau, *As Revoluções dos Orbes Celestes*, 3.ª ed., Pref. A. Dias Gomes, Trad. Gabriel Domingues, Lisboa: FCG, 2014.

Cortés, Hernán, *Cartas de Relación de la Conquista de México*, 5.ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1970 [1945].

Costa, António da, *Cartas Curiosas do Abade António da Costa*, Annotadas e Precedidas de um Ensaio Biographico por Joaquim de Vasconcellos, Porto: Imprensa Litterario-Commercial, 1879.

Costa, António da, *Cartas do Abade António da Costa*, Introdução e notas de Fernando Lopes Graça, Lisboa: [Seara Nova], 1946.

Costa, D. António da, *A Instrucção Nacional*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1870.

Costa, D. António da, *A Mulher em Portugal: Obra Posthuma Publicada em Beneficio de Uma Creança*, Lisboa: Typ. da Companhia Nacional Editora, 1892.

Costa, D. António da, *História da Instrucção Popular em Portugal desde a Fundação da Monarchia até aos Nossos Dias*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1871.

Costa, José Daniel Rodrigues da, *A Gratidão A Sua Majestade O Inclito Senhor D. Miguel I. Rei De Portugal E Dos Algarves Que Lhe Tributa José Daniel Rodrigues da Costa Recebendo Huma Esmola Do Mesmo Real Senhor Acodindo-lhe Na Grande Doença Que Teve De Que Anda Convalescendo*, Lisboa: Na Impressão Regia, 1832.

Costa, Rodrigo Ferreira da, *Cathecismo Politico Do Cidadão Portuguez: Ou Exposição Dos Direitos E Obrigações Do Homem Natural E Social; E Dos Principios Da Ordem Politica, Segundo O Systema Da Constituição Da Monarquia Portugueza*, Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1823.

Coutinho, D. José Joaquim da Cunha de Azeredo, *Analyse Sobre a Justiça do Commercio do Resgate dos Escravos Da Costa da Africa, Novamente Revista e Acrescentada pelo Seu Author D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, Bispo de Elvas, Em Outro Tempo Bispo De Pernambuco, Eleito De Miranda, E Bragança, Do Conselho De Sua Magestade.*, Lisboa: Na Nova Officina de João Rodrigues Neves, 1808.

Coutinho, D. Rodrigo de Souza, *Textos Políticos Económicos e Financeiros (1783-1811)*, t. I, Introd. e Dir. de Ed. Andrée Mansuy Diniz Silva, Lisboa: Banco de Portugal, 1993.

Coutinho, D. Vicente de Sousa, *Diário da Revolução Francesa*, Leitura diplomática, enquadramento histórico-cultural e notas de Manuel Cadafaz de Matos, Lisboa: Edições Távola Redonda, 1990.

Cromwell, Oliver, *Oliver Cromwell's Letters and Speeches: With Ellucidations, By Thomas Carlyle, In Two Volumes*, vol. II, New York: Geo. P. Putnam, 1848.

Cusa, Nicolau de, *A Douta Ignorância*, Lisboa: FCG, 2003.

Cusa, Nicolau de, *A Paz da Fé* | *Seguida de Carta a João de Segóvia*, Trad. João Maria André, Coimbra: Edições Minerva, 2002.

Cusa, Nicolau de, *A Visão de Deus*, Trad. João Maria André, Lisboa: FCG, 1988.

Cusa, Nicolau de, *O Não-Outro* | De Non Aliud, Ed. bilingue Latim-Português, Introd., Trad. e notas de João Maria André, Porto: Edições Afrontamento, 2012.

D. F. J. C. D. S. R. B. H., *Academia dos Humildes, e Ignorantes. Dialogo Entre hum Theologo, hum Filosofo, hum Ermitaõ, e hum Soldado, No sitio de Nossa Senhora da Consolaçaõ*, Lisboa: Na Officina de Ignacio Nogueira Xisto, 1758.

Dalrymple, William, *Travels Through Spain and Portugal, In 1774; With A Short Account Of The Spanish Expedition Against Algiers, In 1775*, London: J. Almon/Burlington-House, Piccadilly, 1777.

Declaração *de Princípios sobre a Tolerância*, aprovada pela Conferência Geral da UNESCO em sua 28.ª reunião | Paris, 16 de novembro de 1995, São Paulo: UNESCO Brasil, 1997.

Decretos*, Cartas e Alvarás de 1822* (https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao).

Descartes, *Discurso do Método*, Introd. e Notas de Étienne Gilson, Trad. João Gama, Lisboa: Edições 70, 2003.

Deveres *do homem ou cathecismo moral, compilado e traduzido de diversos auctores para uso da mocidade. Offerecido ao ill.*mo *e ex.*mo *sr. Conde da Palma, etc., por Euzebio Vanezio, lente substituto da real aula do commercio da Bahia*. Lisboa, impr. Regia, 1819.

Diário *da Assembleia de República*, II Série-A, n.º 63, V Legislatura, 3.ª Sessão Legislativa (1989-1990).

Diário *da Câmara dos Pares do Reino* (http://debates.parlamento.pt/).

Diário *das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portuguesa* (http://debates.parlamento.pt/).

Diderot, Denis, *Pensamentos sobre a Interpretação da Natureza* | Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Ensaio sobre a Formação dos Corpos Organizados*, Trad., Introd. e Notas de Luís Manuel A. V. Bernardo, Famalicão: Edições Húmus, 2012.
Dinis, Júlio, *A Morgadinha dos Canaviais*, Obras Completas de Júlio Dinis, Lisboa: Círculo de Leitores, 1992.
Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, With an english translation by R. D. Hicks, II (2 vols.), Cambridge-London: HUP/William Heinemann, 1958.
Directorio, *Que Se Deve Observar Nas Povoaçoens Dos Indios Do Pará, E Maranhaõ Em quanto Sua Magestade naõ mandar o contrario*, Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, 1758.
Direitos, *e Deveres do Homem, Ou Cathecismo Moral, e Filozofico, Para Instrucçaõ Da Mocidade.*, Traduzido livremente, Por ***, Berlin, s.n., 1815.
Documentos *para a Historia das Cortes Geraes da Nação Portugueza*, Coordenação Auctorizada pela Camara dos Senhores Deputados, t. I: *1820-1825*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1883; t. II: *1826*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1884; t. III: *1827*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1885; t. IV: *1828*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1887; t. V: *1828*, Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1888; t. VI: *1829*, Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1889; t. VII: *1830*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1890; t. VIII: *1831*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1891.
Domingues, Mário, *O Menino entre Gigantes*, Lisboa: Prelo, 1960.
Edital *da Real Mesa Censoria*, [Lisboa]: Na Regia Officina Typographica, [12 de dezembro] 1771.
Edital *da Real Meza Censoria*, s.l.: s.n., [15 de setembro] 1770.
Em volta *da Magna Carta*, Texto latino, trad., introd. e notas João Soares Carvalho, [Mem Martins]: Inquérito, 1993.
Encyclopédie *ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par Une Société de Gens de Lettres, Mis en ordre et Publié par M. Diderot, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la Partie Mathématique, par M. d'Alembert, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres*, 35 vols., A Paris: Chez Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1780.
Entretenimento *Moral e Politico entre o Marquez de Pombal e Lord Pitt, Relativo ao Reino-Unido de Portugal, Brasil, e Algarves*, Por A.J.B.A.L., Porto: Na Typ. De Viuva Alvarez Ribeiro & Filhos, 1822.

Epicuro, *Carta sobre a Felicidade* | **Séneca**, *Da Vida Feliz*, Trad. João Forte, Lisboa: Relógio D'Água, 2008.

Erros Impios, e Sediciosos, *Que Os Religiosos Da Companhia de Jesus Ensinaraõ aos Reos, que Foraõ Justiçados, e Pertenderaõ Espalhar nos Póvos destes Reynos.*, Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca, [1759].

Espinosa, Baruch de, *Tratado Teológico-Político*, Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, [Lisboa]: INCM, 1988.

Ésquilo, *Agamémnon*, Trad., Posf. e Notas de José Pedro Moreira, Lisboa: Artefacto, 2012.

Ésquilo, *Oresteia: Agamémnon* | *Coéforas* | *Euménides*, Lisboa: Edições 70, 1998.

Eurípides, *Tragédias*, 2 vols., Introd. Geral de Maria de Fátima de Sousa e Silva, Introd., Trad. do Grego e Notas de Carmen Leal Soares, Nuno Simões Rodrigues, Maria Helena da Rocha Pereira e Cláudia Raquel Cravo da Silva, Lisboa: FLUC/INCM, 2009.

Eymerich, Fr. Nicolau, *Manual dos Inquisidores*, Comentários de Francisco Peña, Trad. Maria José Lopes da Silva, Rio de Janeiro-Brasília: Editora Rosa dos Tempos/ Editora Universidade de Brasília, 1993, pp. 10-11. [*Le Manuel des Inquisiteurs*, 1376]

Fénelon, *Diálogos dos Mortos*, [Trad. Agostinho da Silva], Lisboa: s.n., 1942.

Ferreira, Silvestre Pinheiro, *Declaração dos Direitos e Deveres do Homem e do Cidadão*, in *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 511-567.

Ferreira, Silvestre Pinheiro, *Teodiceia ou Tratado Elementar da Religião Natural e da Religião Revelada*, Pref. António Braz Teixeira, Trad. Rodrigo S. Cunha, Lisboa: INCM, 2005.

Figueiredo, António Pereira de, *Compendio das Epocas, e Successos Mais Illustres da Historia Geral*, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1782.

Figueiredo, António Pereira de, *Origem Do Titulo E Da Dignidade Dos Condes*, Lisboa: Na Officina Luisiana, 1780.

Fonseca, Faustino da, *Trez Mezes no Limoeiro (Notas da Prisão)*, 2.ª ed., Lisboa: Deposito-Livraria Bordalo, 1897 [1896].

Francisco, Papa, Fratelli Tutti*: Carta Encíclica sobre a Fraternidade e a Amizade Social*, Prior Velho: Paulinas, 2020.

Francisco, Papa, Laudato Si' | *Louvado Sejas: Sobre o Cuidado da Casa Comum – Segunda Carta Encíclica do Papa Francisco*, Lisboa: Paulus Editora, 2015.

Franco, José Eduardo, **Assunção**, Paulo de, *Metamorfoses de um Polvo: (Todos os) Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séculos XVI –XVIII)*, Lisboa: Prefácio, 2006.

Franco, José Eduardo, **Fiolhais**, Carlos, *Obras Pioneiras da Cultura Portuguesa*, 30 vols., Lisboa: Círculo de Leitores, 2017-2019.

Franco, José Eduardo, **Pinto**, Paulo Mendes (org.), *Portugal Tolerante: Um Milénio de Convivência no Espaço Português – Textos para o Diálogo Intercultural*, Lisboa: Sinais de Fogo, 2014.

Gaio, *Instituições: Direito Privado Romano*, Trad. do Texto Latino, Introd. e Notas de J. A. Segurado Campos, Lisboa: FCG, 2010.

Galeano, Eduardo, *As Palavras Andantes*, Trad. Helena Pitta, Lisboa: Antígona, 2018. [*Las Palabras Andantes*, 1993]

Galilei, Galileu, Sidereus Nuncius*: O Mensageiro das Estrelas*, 4.ª ed., Trad., Estudo e Notas por Henrique Leitão, Lisboa: FCG, 2015.

Garrett, Almeida, *Correspondência para Rodrigo da Fonseca Magalhães*, Ed. Sérgio Nazar David, Lisboa: INCM, 2016.

Garrett, Almeida, *Frei Luís de Sousa*, Pref. Annabela Rita, Porto: Caixotim, 2004.

Garrett, Almeida, *Lyrica de João Minimo*, Londres: Sustenance e Stretch, 1829.

Garrett, Almeida, *Portugal na Balança da Europa*, Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

Garrett, Almeida, *Theatro de J. B. de Almeida-Garrett*, 4.ª ed., Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1845 [1822].

Garrett, Almeida, *Viagens na Minha Terra* e *Autobiografia*, Pref. Annabela Rita, Porto: Caixotim, 2004.

Gedeão, António, *Poesias Completas (1956-1967)*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1983.

Gomes, Marques, *Luctas Caseiras*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1894.

Gonzaga, Tomás António, Marília de Dirceu *e Mais Poesias*, Com prefácio e notas do prof. M. Rodrigues Lapa, 2.ª ed., Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1944.

Gonzaga, Tomás António, *Obras Completas de Tomás Antônio Gonzaga* – vol. I: *Poesias* | *Cartas Chilenas*, Ed. crítica M. Rodrigues Lapa, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Instituto Nacional do Livro, 1957.

Gonzaga, Tomás António, *Obras Completas de Tomás Antônio Gonzaga* – vol. II: *Tratado de Direito Natural* | *Carta sôbre a Usura* | *Minutas* | *Correspondência* | *Documentos*, Ed. crítica M. Rodrigues Lapa, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura/Instituto Nacional do Livro, 1957.

Gonzaga, Tomás António, *Tratado de Direito Natural*, Org. e Apresentação de Keila Grinberg, São Paulo: Martins Fontes, 2004.
Gorani, Giuseppe, *Portugal: A Corte e o País nos Anos de 1765 a 1767*, Trad. Prefácio e Notas Castelo-Branco Chaves, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 1992.
Gouges, Olympe de, *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, Trad. Isabel Robalinho, Funchal: Nova Delphi, 2010.
Gouvêa, A. Aiyes de, *A Reforma das Cadeias em Portugal*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1860.
Graça, Paula da, *Bondade das Mulheres Vindicada e Malícia dos Homens Manifesta*, *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 341-358.
Grotius, Hugo, *The Rights of War and Peace*, Ed. and with an Introd. by Richard Tuck, From the ed. by Jean Barbeyrac, 3 vols., Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
Grotius, Hugues, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, Nouvelle Trad. par Jean Barbeyrac, 2 vols., Caen: Université Centre de Philosophie Politique et Juridique, 1984.
Hamilton, Alexander, James Madison, John Jay, *O Federalista*, Trad., introd. e notas de Viriato Soromenho-Marques e João C. S. Duarte, Lisboa: Edições Colibri, 2003 (2.ª ed. pela FCG, em 2011).
Heidegger, Martin, *Carta sobre o Humanismo*, Trad. Arnaldo Stein, Pref. António José Brandão, Lisboa: Guimarães Editores, 1973.
Herculano, Alexandre, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, Introd. Jorge Borges de Macedo, 3 vols., [Lisboa]: Bertrand, 1975-1976.
Herculano, Alexandre, *História da Origem e Estabelecimentos da Inquisiçaõ em Portugal*, 3 ts., Lisboa: 11-17, 2017.
Herculano, Alexandre, *Opúsculos*, 6 vols., Org., Introd. e Notas de Jorge Custódio e José Manuel Garcia, s.l.: Editorial Presença, 1982.
Heródoto, *Histórias – Livro 3.º*, Introd., Versão do Grego e Notas de Maria de Fátima Silva e de Cristina Abranches, Lisboa: Edições 70, 2010.
Hesíodo, *Teogonia* | *Trabalhos e Dias*, Pref. Maria Helena da Rocha Pereira, Introd., Trad. e Notas de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira, Lisboa: INCM, 2005.
Hobbes, Thomas, *Leviatã*, Pref. João Paulo Monteiro, Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, 4.ª ed., Lisboa: INCM, 2010.
Homero, *Odisseia*, Trad. Frederico Lourenço, Lisboa: Livros Cotovia, 2003.
Horácio, *Epístolas*, Trad. Pedro Braga Falcão, Lisboa: Livros Cotovia, 2017.

Horta, Maria Teresa, *As Luzes de Leonor*, Lisboa: Dom Quixote, 2011.

Hume, David, *Diálogos sobre a Religião Natural*, Trad., introd. e notas Álvaro Nunes, Lisboa: Edições 70, 2005.

Indice *Alphabetico E Remissivo Dos Trabalhos Parlamentares das Côrtes Geraes Da Nação Portuguesa: Terceira Legislatura Da Segunda Epoca Constitucional (1837-1838)*, t. IV, Publicação Autorizada pela Camara dos Senhores Deputados (Sessão de 20 de Janeiro de 1898), Colligido e Coordenado sob a Direcção de Antonio Tavares de Albuquerque, Lisboa: Imprensa Nacional, 1906.

Ishay, Micheline R. (ed.), *The Human Rights Reader: Major Political Essays, Speeches, and Documents from Ancient Times to the Present*, 2nd ed., New York-London: Routledge, 2007.

Jesu Christo, *Pela Sua Tolerancia, Modelo dos Legisladores.*, Traduzido do Francez, Porto: Na Off. de Bernardo Antonio Farropo, e Companhia, 1790.

Juizo Decisivo *Que A Real Meza Censoria Com o Pleno Concurso De Todos os Deputados E Assistencia Do Procurador Da Coroa Estabeleceo De Uniforme Acordo Nas Repetidas Sessões, Que Nella Se Tiveram Em Execução Do Decreto De 18 De Janeiro De 1769 Em Que Sua Magestade Mandou Ver, E Consultar O Livro Intitulado* Theses, Maximas, Exercicios, E Observancias Espirituaes Da Jacobea., Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1769.

Júnior, José Peixoto Silva, *Discurso contra a Pena de Morte recitado nos Saraus Litterarios de Santarem em 1866*, Lisboa: Typographia de Castro Irmão, 1866.

Junta de Providência Literaria, *Estatutos da Universidade de Coimbra Compilados Debaixo da Immediata e Suprema Inspecção de Elrei D. José I. Nosso Senhor pela Junta de Providencia Literaria Creada pelo Mesmo Senhor para a Restauração das Sciencias, e Artes Liberaes nestes Reinos, e Todos Seus Dominios Ultimamente Roborados por Sua Magestade na Sua Lei de 28 de Agosto deste Presente Anno.*, 3 livros, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1772-1773; esp. liv. 1: *Theologia*; liv. 2: *Que Contém Os Cursos Juridicos Das Faculdades De Canones E De Leis*.

Kant, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1990. [*Zum Ewigen Frieden, ein Philosophischer Entururf*]

Kant, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. Paulo Quintela, Lisboa: Edições 70, 1997. [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*]

Kant, Immanuel, *O Conflito das Faculdades*, Trad. Artur Morão, Covilhã: UBi, 2008.

Landa, Fray Diego de, *Relación de las Cosas de Yucatán Escrito en 1566*, s.l.: Editorial San Fernando, 1997 [reimpr. 2005].
Las Casas, Bartolomé de, *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*, 2.ª ed., Lisboa: Antígona, 1997.
***Lei** da Separação do Estado e das Igrejas*, *Diário do Governo*, n.º 92, de 21 de abril de 1911.
***Lei** de 6 de Junho de 1755* (Liberdade dos Índios do Grão-Pará e Maranhão), *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 397-413.
Locke, John, *Carta sobre a Tolerância*, Lisboa: Edições 70, 2014 [*Epistola de Tolerantia*, 1689]
Locke, John, *Dois Tratados do Governo Civil*, Lisboa: Edições 70, 2006.
Macedo, José Agostinho de, *O Segredo Revelado Ou Manifestação do Systema dos Pedreiros Livres e Illuminados, e sua influencia na fatal Revolução Franceza, Obra Extrahida Das memorias para a Historia do Jacobinismo do Abbade Barruel, e publicada em Portuguez para confusão dos Impios, e cautéla dos verdadeiros amigos da Religião, e da Patria*, 3 vols., Lisboa: Impressão Régia, 1810-1816.
Madival, J., *et alii* (eds.), *Archives Parlementaires de 1789 à 1860: Recueil Complet des Débats Législatifs & Politiques des Chambres Françaises*, t. 8, Paris: Librairie Administrative de P. Dupont, 1862.
Maistre, Joseph de, *Considerações sobre a França*, Trad. e Introd. Rita Sacadura Fonseca, Coord. António de Araújo, Coimbra: Almedina, 2010.
Máiz, Ramón, **Villares**, Rámon (eds.), *Constitución Política da Monarquía Española Promulgada en Cádiz o 19 de Marzo de 1812 | Discurso Preliminar Lido nas Cortes ao Presentar a Comisión de Constitución o Proxecto Dela*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Gallega, 2012.
Maquiavel, *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, s.l..: Edições Sílabo, s.d.
Maquiavel, *O Príncipe*, Trad. Diogo Pires Aurélio, Lisboa: 11-17, 2015.
Martins, J. P. Oliveira, *Portugal Contemporâneo*, Silveira: Book Builders, 2018.
Martins, Oliveira, *História da Civilização Ibérica*, Lisboa: Guimarães Editores, 1994.
Marx, Karl, *A Questão Judaica*, Trad. Artur Morão, [Covilhã]: LusoSofia, s.d. [*Die Judenfrage*, 1843]
Marx, Karl, *Para a Questão Judaica*, Introd. José Barata-Moura, Lisboa: Edições Avante!, 1997. [*Die Judenfrage*, 1843]

Mello, Francisco de Pina e de, *Triumpho da Religiaõ, Poema Epico-Polemico; Que Á Santidade do Papa Benedicto XIV. Dedica Francisco de Pina e de Mello, Moço Fidalgo da Casa de Sua Magestade Fidelissima, e Academico da Academia Real da Historia Portugueza.*, Coimbra: Na Officina de Antonio Simoens Ferreira, 1756.

Mello, Francisco de Pina e, *Balança Intellectual, Em Que Se pezava o merecimento do Verdadeiro Methodo de Estudar; Que Ao Illustrissimo, E Excellentissimo Senhor Marquez de Abrantes Offerece Francisco de Pina e Mello, Moço Fidalgo da Casa Real, e Academico da Academia Real*, Lisboa: Na Officina de Manoel da Silva, 1752.

Mello, Francisco de Pina, e de, (Carta) *Sr. N. S. P. De V.* (Montemór o Velho, a 20 de janeiro de 1755), s.l.: s.n.

Melo, Francisco de Pina e, *Arte Poética*, Apres. Aníbal Pinto de Castro, Estudo introdutório, ed. e notas António Manuel Esteves Joaquim, Lisboa: INCM, 2005.

Memorial *Aos Habitantes Da Europa Sobre A Iniquidade Do Commercio Da Escravatura. Publicado pela religiosa sociedade de Amigos, vulgarmente chamados Quakers, na Gram Bretanha e Irlanda*, Londres: Impresso na Officina de Jorge Smallfield, Hackney, 1822.

Meslier, Jean, *Memória: Excertos*, Trad. Luís Leitão, Lisboa: Edições Antígona, 2003.

Miranda, Innocencio Antonio de, *O Cidadão Lusitano Breve Compendio, Em Que Se Demostrão Os Fructos da Constituição, E Os Deveres Do Cidadão Constitucional Para Com Deos, Para Com O Rei, Para Com a Patria, E Para Com Todos Os Seus Concidadãos Dialogo Entre Hum Liberal, E Hum Servil – O Abbade Roberto – E D. Julio*, Segunda Impressão mais correcta, e acrescentada, Lisboa: Na Typographia De M. P. De Lacerda, 1822.

Miranda, Jorge, *As Constituições Portuguesas de 1822 ao Texto Actual da Constituição*, 5.ª ed., Lisboa: Livraria Petrony, 2004.

Miranda, Jorge, *Textos Históricos do Direito Constitucional*, 2.ª ed., Lisboa: INCM, 1990 [1980].

Mirandola, Giovanni Pico Della, *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, Ed. Bilingue, 6.ª ed., Trad. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Lisboa: Edições 70, 2010.

Montaigne, *Ensaios: Antologia*, Pref., Trad. e Notas de Rui Bertrand Romão, Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2016.

Monteiro, José Luís, *Memória do Corpo*, São Paulo: Musa Editora, 1999.

Montesquieu, *Cartas Persas*, Pref. Nuno Júdice, Lisboa: Tinta-da-China, 2015.

Montesquieu, *O Espírito das Leis*, Introd., Trad. e Notas de Miguel Morgado, Lisboa: Edições 70, 2011.

Mullan, David George (ed.), *Religious Pluralism in the West: An Anthology*, Malden-Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

Namora, Fernando, *Deuses e Demónios da Medicina: Biografias Romanceadas, I*, 6.ª ed., Amadora: Livraria Bertrand, 1979.

Natividade, D. Fr. Francisco da, *Reflexoens Moraes, e Politicas Sobre as Principaes obrigaçoens do Homem Para Instrucçaõ da Mocidade*, Lisboa: Na Off. De Miguel Rodrigues, 1765.

Natividade, Fr. Francisco da, *Sciencia dos Costumes, ou Filosofia Moral, Dirigida pela luz da Razaõ, pela Escritura, e Tradiçaõ da Igreja: Ethica Christã Regulada pela Doutrina de J. C. Para lição da Mocidade Portugueza, e dos que naõ tem maiores estudos, pelo Doutor Fr. Francisco da Natividade, Olisiponense, Monge de S. Bento, Mestre jubilado em Theologia, Examinador Synodal dos déz do numero do Patriarcado de Lisboa pelo Eminentissimo Saldanha.*, Lisboa: Na Typografia Rollandiana, 1788.

New Constitution *of the Government of Poland*, Established by the Revolution, The Third of May, 1791, The Second Edition, London: Printed for J. Debrett, 1791.

Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral: Um Escrito Polémico*, Trad. e notas de José M. Justo, Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2000.

O Processo *de Damião de Goes na Inquisição*, Actualização Ortográfica, Pontuação, Revisão, Pref. e Notas de Raul Rêgo, Lisboa: Edições Excelsior, [1971].

O Processo *de José Anastácio da Cunha na Inquisição de Coimbra (1778)*, Introd., Transcrição e Notas de João Pedro Ferro, Lisboa: Palas, 1987.

O Século *de Lopes de Mendonça: O Primeiro Jornal Socialista*, Ed. Ernesto Rodrigues, Lisboa: s.n., 2008.

O Último *Regimento da Inquisição Portuguesa*, Introd. e Actualização de Raul Rêgo, Lisboa: Edições Excelsior, 1971.

Ockham, Guilherme de, *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*, Introd. em parceria com José A. de C. R. de Souza, trad. e notas de L. A. De Boni, Petrópolis: Vozes, 1988.

Ockham, Guilherme de, *Oito Questões sobre o Poder do Papa*, Trad., introd. e notas de José A. C. R. de Souza, Bragança Paulista-Porto Alegre: USF/EDIPUCRS, 2002.

Ockham, Guilherme de, *Terceira Parte do Diálogo*, Introd., trad. e notas José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, V. N. Famalicão: Edições Húmus, 2012.

Oliveira, Fernando, *Arte da Guerra do Mar*, *OPCP*, vol. 9: *Primeiras Obras de Marinharia e Guerra Marítima* (coord. António Costa Canas), Lisboa: Círculo de Leitores, 2018.

Oliveira, Francisco Xavier [Cavaleiro] de, *Cartas Familiares, Historicas, Politicas, e Criticas. Discursos Serios e Jocosos*, t. I, Amsterdam (A la Haye): Chez Adrien Moetjens, 1741; t. II, Haya: Em Casa de Adriam Moetjens, 1742; t. III, [Haya]: [Adrien Moetjens],1742.

Oliveira, Francisco Xavier [Cavaleiro] de, *Cartas*, Sel., Pref. e Notas de Aquilino Ribeiro, 2.ª ed., Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1960.

Oliveira, Francisco Xavier [Cavaleiro] de, *Discours Pathétique Au Sujet Des Calamités Présentes Arrivées En Portugal. Adressé à mês Compatriotes & en particulier A Sa Majestè Trés Fidéle Joseph I. Roi De Portugal*, Suivant la copie de Londres, 1757.

Oliveira, Francisco Xavier [Cavaleiro] de, *Discurso Patético sobre as Calamidades Presentes Sucedidas em Portugal | Seguimento do Discurso Patético, ou Resposta às Objecções e aos Murmúrios que esse Escrito sobre Si Atraiu em Lisboa | O Cavaleiro de Oliveira Queimado em Efígie como Herético*, Conforme respectivamente às edições de 1756, 1757 e 1762, Trad. Jorge P. Pires, Lisboa: Frenesi, 2004.

Oliveira, Francisco Xavier [Cavaleiro] de, Felix Vieyra Corvina de Arcos, *Reflexoens de Felix Vieyra Corvina de Arcos, Christam Velho Ulyssiponense: Sobre a Tentativa Theologica, composta pelo Reverendo e douto Padre Antonio Pereyra, da Congregaçam do Oratorio de Lisboa*, Londres: Na Officina de Jacob Lister, 1767.

Oliveira, Francisco Xavier [Cavaleiro] de, *Mille et Une Observations Sur Divers Sujets De Morale, De Politique, D'Histoire Et De Critique*, Amsterdam, 1741.

Oliveira, Francisco Xavier [Cavaleiro] de, *Recreação Periódica*, Prefaciou e trad. Aquilino Ribeiro, 2 ts., Lisboa: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1922.

Oliveira, Francisco Xavier [Cavaleiro] de, *Viagem à Ilha do Amor*, Ed. Vanda Anastácio, Porto: Edições Caixotim, 2001.

***Ordenações** Manuelinas*, 5 vols., Lisboa: FCG, 1984.

***Origem Infecta** da Relaxação da Moral dos Denominados Jesuitas; Manifesto dolo, com que a deduzíram da Ethica, e da Metafysica de Aristoteles; E obstinação, com que, ao favor dos sofismas da sua Logica, a sustentaram em comum prejuízo: Fazendo prevalecer as impiedades daquelle Filosofo, falto de todo o conhecimento de Deos, e da vida futura, e eterna, Contra a Escritura, contra a Moral estabelecida pelos Livros dos Officios de S. Ambrosio, pelos trinta e sinco Livros dos Moraes de S. Gre-*

gorio Magno, pelos Santos Padres, e pelas Homilias de todos os Doutores Sagrados, que constituíram os Promptuarios da Moral Christã, Em quanto a não corrompêram aquelles malignos artificios com lamentavel estrago das consciencias dos Fieis, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1771.

Orta, Teresa Margarida da Silva e, *Aventuras de Diófanes*, Ed. crítica Maria de Santa-Cruz, Lisboa: Caminho, 2002.

Ortega y Gasset, Jose, *Obras Completas*, 12 vols., Madrid: Alianza Editorial/ Revista de Occidente, 1983.

Ovídio, *Metamorfoses*, Trad. Paulo Farmhouse Alberto, Lisboa: Livros Cotovia, 2007.

Paine, Thomas, *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, Ed. with an Introduction and Notes by Mark Philip, New York: OUP, 1995. [*Rights of Man*, 1789]

Paiva, José Pedro (coord.), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, 10 vols., Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa/União das Misericórdias Portuguesas, 2002-2012, esp. vol. 8: *Tradição e Modernidade – O Período da Monarquia Constitucional (1834-1910)* (dir. Maria Antónia Lopes, José Pedro Paiva).

Paiva, Manuel Joaquim Henriques de, *Aviso Ao Povo Ou Summario Dos Preceitos Mais Importantes, Concernentes Á Creação Das Crianças, Ás Differentes Profissões E Officios, Aos Alimentos E Bebidas, Ao Ar, Ao Exercicio, Ao Somno, Aos Vestidos, Á Intemperança, Á Limpeza, Ao Contagio, Ás Paixões, Ás Evacuações Regulares, &., Que Se Devem Observar Para Prevenir As Enfermidades, Conservar A Saude, E Prolongar A Vida*, 1787.

Penalva, Marquez de, *Dissertação a Favor da Monarquia, Onde se prova pela razão, authoridade, e experiencia ser este o melhor, e mais justo de todos os Governos; e que os nossos Reis são os mais absolutos, e legitimos Senhores de seus Reinos: Offerecida A Sua Alteza Real O Principe do Brazil Nosso Senhor Pelo Marquez De Penalva.*, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1799.

Penalva, Marquez de, *Dissertação Sobre As Obrigações do Vassallo, Dedicada Ao Principe Regente Nosso Senhor Pelo Marquez De Penalva*. Lisboa: Na Impressão Regia, 1804.

Pereira, Maria Helena da Rocha, *Hélade: Antologia da Cultura Grega*, 8.ª ed., Porto: Edições Asa, 2003.

Philo, *On the Creation* [*De Opificio Mundi*], vol. I, London-Cambridge: William Heinemann/HUP, 1971.

Platão, *A República*, 9.ª ed., Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: FCG, 2001.

Pombal, Marquês de, **Junta de Providência Literária**, *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra*, Apres. Manuel Ferreira Patrício, Pref. José Esteves Pereira, Introd. e Coord. José Eduardo Franco e Sara Marques Pereira, Porto: Campo das Letras, 2008 [1771].

Pope, Alexandre, *Ensaio sobre o Homem, Poema Filosofico de Alexandre Pope, Traduzido do Original Inglez na Lingua Portuguesa Por A. Teixeira*, Lisboa: Na Off. De Antonio Vicente da Silva, 1769.

Portugaida, *Poema Em XII. Cantos: Cujo assumpto he a primeira tentativa da França em se apossar de Portugal, e os esforços, e trabalhos delle para frustrar, até vir pela expulsão de Junot a constituir-se no seu antigo estado de Independencia, Obra Que Aos Portugueses Dedica, E Offerece Seu Author Francisco Roque de Carvalho Moreira, Presbytero Secular.*, Lisboa: Na Impressão Regia, 1816.

Portugal, D. João de Almeida, *As Prisões da Junqueira Durante o Ministério do Marquês de Pombal escritas ali mesmo pelo Marquês de Alorna, uma das Suas Vítimas: Publicadas Conforme o Original, por José de Sousa Amado, presbítero Secular* [conforme a 1.ª ed. (1857)], Lisboa: Frenesi, 2005.

Praça, José Joaquim Lopes, *A Mulher e a Vida ou a Mulher Considerada Debaixo dos Seus Principaes Aspétos*, Coimbra: Liv. Portugueza e Estrangeira, 1872.

Proudhon, Pierre-Joseph, *What is Property?*, Ed. and translated by Donald R. Kelley and Bonnie G. Smith, Cambridge: CUP, 1994 [repr. 2002].

Queiroz, Eça de, *Os Maias*, Lisboa: Livros do Brasil, 2004.

Quental, Antero de, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Três Últimos Séculos*, Pref. Onésimo Teotónio de Almeida, s.l.: Artes e Letras, 2017.

Ramos, Luiz Maria da Silva, *A Liberdade de Consciência Considerada Philosophica, Religiosa e Socialmente, Conferencia Recitada na Sé Catedral de Coimbra*, Porto-Braga: Livraria Internacional, 1878.

Regimento *da Proscripta Inquisição de Portugal, Ordenado pelo Inquisidor Geral o Cardeal da Cunha, e Publicado por José Maria de Andrade*, Coimbra: Na Imprensa da Universidade, 1821.

Regimento *da Real Meza Censoria.*, [Lisboa:] Impresso na Secretaria de Estado, 1768.

Regimento *do Cardeal da Cunha (1774)*, *in* José Eduardo Franco, Paulo de Assunção, *Metamorfoses de um Polvo: (Todos os) Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séculos XVI –XVIII)*, Lisboa: Prefácio, 2006, pp. 419-481.

Reis, Pascoal José de Melo Freire dos, *Projecto de Novo Regimento*, *in* José Eduardo **Franco**, Paulo de Assunção, *Metamorfoses de um Polvo: (Todos os) Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séculos XVI –XVIII)*, Lisboa: Prefácio, 2006, pp. 483-531.

Relaçaõ Abbreviada Da Republica, *Que Os Religiosos Jesuitas Das Provincias De Portugal, E Hespanha, Estabeleceraõ nos Dominios Ultramarinos das Duas Monarquias, E da Guerra, que Nelles tem Movido, e Sustentado contra os Exercitos Hespanhoes, e Portuguezes.*, s.l.: s.n., 1757.

Relation *du Notice des Derniers Jours de Mons. Jean Jacques Rousseau; Circonstances de Sa Mort; Et Quels sont les Ouvrages Posthumes, qu'on peut assendre, de lui: Par Mons. Le Begue De Presle, Avec Une Addition relative au même Sujet; Par J. H. de Magellan*, Londres: Chez B. White/J. Johnson/P. Elmsly/W. Brown, 1778.

Relatório *da Amnistia Internacional sobre a Pena de Morte*, 2017.

Remédio Heróico *para Evitar a Prevaricação dos Desembargadores. Offerecido à Nação Portugueza, por José Guedes Pinto de Carvalho,* Cavaleiro Comendador da Ordem de São João de Jerusalém, Lisboa: Na Typographia de Simão Tadeu Ferreira, 1822.

Ribeiro, João Pedro, *Indice Chronologico Remissivo da legislação portuguesa posterior á publicação do Codigo Filipino, com hum appendice*, 6 vols., Lisboa: Academia das Sciencias, 1805-1820.

Rimbaud, "Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871", *Oeuvres Complètes*, Éd. André Guyaux avec la collaboration d'Aurelia Cervoni, Paris: Pléiade, 2009, pp. 343-344.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Lisboa: Edições 70, 2020.

Rousseau, Jean-Jacques, *O Contrato Social*, Trad. Manuel João Pires, [Lisboa]: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008.

Rousseau, Jean-Jacques, *Os Devaneios do Caminhante Solitário*, 3.ª ed., Trad. Henrique de Barros, Lisboa: Cotovia, 2014 [1989]. [*Les Rêveries du Promeneur Solitaire*]

Sá da Bandeira, Marquês de, *O Tráfico da Escravatura e o* Bill *de Lord Palmerston*, Lisboa: Ulmeiro, 1997 [1840].

Sampaio, F. L. de S. F., *À Sentida Morte do Ex.mo Sr. Conselheiro Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa: Typ. de Martins, 1846.

Sanches, António Nunes Ribeiro, *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Nova ed. revista e prefaciada pelo Dr. Maximiano Lemos, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1922.
Sanches, António Nunes Ribeiro, *Dificuldades que Tem um Reino Velho para Emendar-se e Outros Textos*, Sel., apresentação e notas de Victor de Sá, 2.ª ed., [Lisboa]: Livros Horizonte, 1980 [1972].
Sanches, António Nunes Ribeiro, *Memória sobre os Banhos de Vapor da Rússia | Sífilis: Doença Venérea Crónica*, Trad., Introd. e Notas de Fernando Augusto Machado, V. N. Famalicão: Húmus, 2011.
Sanches, António Nunes Ribeiro, *Obras*, vol. I: *Método para Aprender e Estudar a Medicina | Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959.
Sanches, António Nunes Ribeiro, *Origem da Denominação de Christão-Velho e Christão-Novo em Portugal*, 3.ª ed., Transcrição paleográfica e prefácio de Raul Rêgo, Lisboa: Sá da Costa Editora, 2010 [1956].
Sanches, António Nunes Ribeiro, *Origem da Denominação de Christão-Velho e Christão-Novo no Reino de Portugal*, in *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 359-395.
Sanches, António Nunes Ribeiro, *Plan pour l'Éducation d'un Jeune Seigneur Russe, Manuscrito de Ribeiro Sanches (1766)*, Leitura, Transcrição, Trad. e Comentários Filológicos de Brian F. Head, Coimbra: IUC, 2016.
Santarém, Visconde de, *Quadro Elementar Das Relações Politicas E Diplomaticas de Portugal Com As Diversas Potencias do mundo, Desde o Principio da Monarchia Portugueza Até Aos Nossos Dias*, t. II, Pariz: Em Casa de J. P. Aillaud, 1842.
Santareno, Bernardo, *O Judeu: Narrativa Dramática em Três Actos*, Silveira: E-Primatur/Letras Errantes, 2018 [1.ª ed. Ática, 1966].
Santos, António Ribeiro dos, *A Verdade da Religiaõ Cristaã*, t. I, Coimbra: Na Real Impressaõ da Universidade, 1787.
[**Santos**, António Ribeiro dos] Antonii Riberii Portucalensis, *De Sacerdotio, Et Imperio Selectæ Dissertationes Queis Præmittitur Dissertatio De Deo, De Religione Naturali, Ac Revelata, Tanquam Earum Basis, Et Fundamentum*, Pro Supremo Juris Canonici Gradu Obtinendo, In Academia Conimbricensi Publice Propugnandæ, Olisipone: Ex Typographia Regia, 1770.
Saramago, José, *In Nomine Dei*, 2.ª ed., Caminho, 1993 [1993].

Sciencia dos Costumes, *ou Etica Resumida, Accomodada á capacidade de todos, e útil a todo o estado de pessoas: Por Hum Anonymo Portuguez.*, Lisboa: Na Impressão Regia, 1813.

Sem Razaõ *De Entrarem Em Portugal As Tropas Castelhanas Como Amigas, E razaõ de serem recebidas como Inimigas. Manifesto Reduzido As Memorias presentadas de parte a parte Anno de 1762. Impresso Em Madrid De ordem daquella Corte Nas duas linguas Portugueza, e Castelhana, E Reimpresso Em Lisboa Na lingua Portugueza.*, 1762.

Séneca, *A Felicidade e a Tranquilidade da Alma e Outros Diálogos Filosóficos*, Introd., Notas e Trad. Directa do Latim por Ricardo Ventura, Lisboa: Ésquilo, 2006.

Sérgio, António, *Ensaios: 2*, 2.ª ed., Ed. crítica orientada por Castelo Branco Chaves e organizada por Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, Lisboa: Sá da Costa, 1977.

Silva, Antonio de Moraes, *Diccionario Da Lingua Portugueza Recompilado Dos Vocabularios Impressos Ate Agora, E Nesta Segunda Edição Novamente Emendado, E Muito Acrescentado*, 2 ts., Lisboa: Na Typographia Lacerdina, 1813.

Silva, Antonio Delgado da, *Collecção de Legislação Portuguesa (1842-43)*, Lisboa: Typografia Maigrense, 1843.

Silva, António Dinis da Cruz e, *Obras de António Dinis da Cruz e Silva*, Introd., fixação de texto e notas de Maria Luísa Malaquias Urbano, 3 vols., Lisboa: Edições Colibri, 2000.

Silva, António Dinis da Cruz e, *O Hyssope, Poéma Heroi-Comico*, Nova ed. correcta, com variantes, Pref., e Notas, Parîs: Na oficina de A. Bobée, 1817.

Silva, Silvestre Silverio da Silveira e, *Governo Do Mundo Em Seco, Palavras Embrulhadas Em Papeis, Ou Escritorio Da Razam, Exposto no progresso de hum Dialogo, em que saõ interlocutores hum Letrado, e o seu Escrevente, e as mais pessoas que se propuzerem*, Lisboa: Na Off. De Francisco Luiz Ameno, 1748.

Sofistas: *Testemunhos e Fragmentos*, Introd. Maria José Vaz Pinto, Trad. e Notas de Ana Alexandra Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto, Lisboa: INCM, 2005.

Sófocles, *Antígona*, Introd., Versão do Grego e Notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 5.ª ed., Lisboa: FCG/JNICT, 1992.

Soriano, Simão José da Luz, *Historia da Guerra Civil E Do Estabelecimento Do Governo Parlamentar Em Portugal Comprehendendo a historia diplomática, militar e politica d'este reino desde 1777 até 1834*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1866.

Soriano, Simão José da Luz, *Utopias Desmascaradas Do Systema Liberal Em Portugal Ou Epitome Do Que Entre Nós Tem Sido Este Systema*, Lisboa: Imprensa União Typographica, 1858.

Soriano, Simão José da Luz, *Vida Do Marquez de Sá da Bandeira E Reminiscencia de Alguns dos Sucessos mais Notaveis que durante ella Tiveram Logar em Portugal*, 2 ts., Lisboa: Typographia da Viuva Sousa Neves, 1887-1888.

Stockler, Francisco de Borja Garção, *Elogio Histórico de João Le Rond D'Alembert, Pronunciado na Academia Real das Sciencias de Lisboa.*, Lisboa: Na Officina da Mesma Academia Real, 1791 (publicado posteriormente nas *Memórias* da Academia: "Elogio Histórico de João Le Ronde d'Alembert", in *Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa* – t. I: *Desde 1780 até 1788*, Lisboa: Na Typografia da Academia, 1797, pp. 531-577).

Suárez, Francisco, *De Legibus: Livro I – Da Lei em Geral*, Trad. Gonçalo Moita, Luís Cerqueira, Lisboa: Tribuna da História, 2004.

Supplemento á *Collecção de Legislação Portugueza do Desembargador Antonio Delgado da Silva pelo Mesmo. Anno de 1765 a 1790*, Lisboa: Na Typ. de Luiz Correa da Cunha, 1844.

Sylva, Joseph de Seabra da, *Deducção Chronologica, E Analytica*, 3 vols., Lisboa: Na Officina de Miguel Manescal da Costa, 1767-1768.

Tavares, Gonçalo M., *O Senhor Brecht e o Sucesso*, Posf. Alberto Manguel, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2018.

Thoreau, Henry David, *A Desobediência Civil* | *Defesa de John Brown*, 4.ª ed., Trad. Manuel João Gomes, Antígona, 2015.

Tomás, Manuel Fernandes, *A Revolução de 1820*, Recolha, pref. e notas de José Tengarrinha (2.ª ed.), Lisboa: Editorial Caminho, 1982.

Tratado *de Lisboa* | *Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*, Lisboa: Assembleia da República, 2016.

Tratado sobre a Igualdade *dos Sexos ou Elogio do Merecimento das Mulheres* [*Offerecido, e Dedicado as Senhoras Illustres de Portugal, por Hum Amigo da Razão*], *in* Vanda Anastácio (org.), *Uma Antologia Improvável: A Escrita das Mulheres (Séculos XVI a XVIII)*, Lisboa: Relógio d'Água, 2013, pp. 247-261.

Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, Trad. do Texto Grego, Pref. e Notas Introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr, Lisboa: FCG, 2010.

Varella, Joaquim José, *Balido das Ovelhas Evorenses Espavoridas Pelo Espantoso Eco do Pastor Estranho, Que Ao Longe Ouviam No Dia 15 Do Mez de Setembro Do Anno de 1833*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1834.

Veiga, José Manoel da, *Memoria sobre o Celibato Clerical Que Deve Servir de Fundamento a Uma das Theses dos Actos Grandes de Seu Autor*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1822.

Verney, Luís António, *Metafísica*, Introd. e Trad. Amândio Coxito, Fixação do texto latino Sebastião Tavares de Pinho e Andria Patrícia Seiça, Coimbra: IUC, 2008.

Verney, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2018 (*OPCP* – vol. 27: *Primeiro Tratado Pedagógico*, coord. Adelino Cardoso).

Vieira, Pe. António, *"Cada um é da Cor do Seu Coração": Negros, Ameríndios e a Questão da Escravatura em Vieira*, Org. e Introd. José Eduardo Franco, Pedro Calafate, Ricardo Ventura, Pref. Viriato Soromenho-Marques, Lisboa: Temas e Debates, 2018.

Vieira, Pe. António, *Escritos sobre os Índios*, Dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Coord. Ricardo Ventura, Lisboa: Temas e Debates, 2016.

Vieira, Pe. António, *Escritos sobre os Judeus e a Inquisição*, Dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Coord. Guilherme d'Oliveira Martins, José Pedro Paiva, Joana Balsa de Pinho, Lisboa: Temas e Debates, 2015.

Vieira, Pe. António, sj, *Obra Completa do Padre António Vieira*, 30 vols., Dir. José Eduardo Franco e Pedro Calafate, Lisboa: Círculo de Leitores.

Vitoria, Francisco de, Relectiones*: Sobre os Índios e sobre o Poder Civil*, Org. e Apresent. José Carlos Brandi Aleixo, Pref. Antônio Augusto Cançado Trindade, Brasília: Editora Universidade de Brasília/Fundação Alexandre de Gusmão, 2016.

Vitrúvio, *Tratado de Arquitectura*, Trad. M. Justino Maciel, Lisboa: IST Press, 2006.

Voltaire, "Essay sur les Moeurs", III, *Oeuvres de Voltaire*, Avec Préfaces, Avertissements, Notes, Etc. Par M. Beuchot, t. XVII, Paris: Chez Lefèvre Librairie, 1829.

Voltaire, *Cândido ou o Optimismo*, Trad., Anotação e Posf. Rui Tavares, Lisboa: Tinta-da-China, 2006.

Voltaire, *Cartas Filosóficas (Ou Cartas de Londres Sobre os Ingleses)*, Trad. Conceição Silva Cunha, Lisboa: Editorial Fragmentos, 1992.

Voltaire, *Dicionário Filosófico*, Lisboa: Sistema Solar, 2014. [*Dicctionnaire Philosophique*, 1764]

Voltaire, *Poema sobre o Desastre de Lisboa | Seguido de Carta a Voltaire (sobre a Providência), por Jean-Jacques Rousseau*, Trad. Jorge P. Pires, Lisboa: Frenesi, 2005.

Voltaire, *Poème sur le Désastre de Lisbonne, 1756* | *O Poema sobre o Desastre de Lisboa de Voltaire*, Trad. Vasco Graça Moura, Lisboa: Alêtheia, 2012.
Voltaire, *Tratado sobre a Tolerância*, Trad. e Introd. José Miranda Justo, 2.ª ed., Lisboa: Antígona, 2011.
Wollstonecraft, Mary, *Uma Vindicação dos Direitos da Mulher*, Trad. Elisabete M. de Sousa, Pref. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Lisboa: Antígona, 2017.
Zink, Rui, *A Instalação do Medo*, 3.ª ed., s.l.: Teodolito, 2014 [2012].

Periódicos

Bibliotheca Universal, Extrahida de Muitos Jornais e das Obras dos Melhores Escritores Antigos e Modernos pelo Author das Viagens de Altina
Correio Braziliense
Ecco dos Operarios: Revista Social e Litteraria
Gazeta de Lisboa
Jornal de Coimbra
O António Maria
O Desengano, Periodico Politico, e Moral
O Panorama
O Portuguez; Ou Mercurio Politico, Commercial, E Literario
O Século

OBRAS DE REFERÊNCIA

Abbagnano, Nicola, *História da Filosofia*, 12 vols., Trad. António Borges Coelho, Lisboa: Editorial Presença, 1999.
Ameal, João, *História da* Europa, 5 vols., Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 1982-1984 (esp. vol. IV: *Da Sucessão de Espanha à Revolução Francesa*; vol. V: *De Napoleão à I Guerra Mundial*).
Andriantsimbazovina, Joël, *et alii* (dir.), *Dictionnaire des Droits de l'Homme*, Paris: Quadrige/PUF, 2008 [2e tirage: 2012].
Azevedo, Carlos A. Moreira de (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores/Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, 2000, 2001.
Azevedo, Carlos A. Moreira de (dir.), *História Religiosa de Portugal*, 3 vols., s.l.: Círculo de Leitores, [2000-2002].

Barreto, António, **Mónica**, Maria Filomena (coords.), *Dicionário de História de Portugal*, 3 vols., Lisboa-Porto: Livraria Figueirinhas, 2000.

Bleiberg, Germán (dir.), *Diccionario de Historia de España*, 3 ts., Madrid: Ediciones de la *Revista de* Occidente, 1968.

Boardman, John, *et alii* (ed.), *The Cambridge Ancient History* – vol. IV: *Persia, Greece and the Western Mediterranean* – c. *525 to 479 B.C.*, 2nd ed., Cambridge-New York-Melbourne: CUP, 1988.

Bobbio, Norberto, **Matteucci**, Nicola, **Pasquino**, Gianfranco, *Dicionário de Política*, Trad. Carmen C. Varrialle *et alii*, 2.ª ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986. [*Dizionario di Politica*, 1983]

Bradley, Keith, **Cartledge**, Paul (ed.), *The Cambridge World History of Slavery* – vol. 1: *The Ancient Mediterranean World*, New York: CUP, 2011.

Burns, J. H. (ed.), with the Assistance of Mark Goldie, *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, New York: CUP, 1991 [repr. 2008].

Calafate, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa: Editorial Caminho, 1999-2004.

Cancik, Hubert, **Schneider**, Helmuth (ed.), *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World – Antiquity*, 15 vols., Leiden-Boston: Brill, 2005.

Cancik, Hubert, **Schneider**, Helmuth (ed.), *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World – Classical Tradition*, 5 vols., Leiden-Boston: Brill, 2007.

Castro, Zília Osório de (dir.), *Dicionário do Vintismo e do Primeiro Cartismo (1821-1823 e 1826-1828)*, 2 vols., Lisboa-Porto: Assembleia da República/Edições Afrontamento, 2002.

Chantraine, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grécque: Histoire des Mots*, Nouvelle Édition Mise à Jour, Paris: Klincksieck, 1999.

Chevallier, J.-J., *História do Pensamento Político*, 2 vols., Trad. Roberto Cortes de Lacerda, Editora Guanabara, 1982.

Costa, Mário Júlio de Almeida, *História do Direito Português*, 5.ª ed. (reimpr.), Coimbra: Almedina, 2018 [1989].

Delon, Michel (dir.), *Dictionnaire Européen des Lumières*, Paris: PUF, 1997.

Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa, Uma realização da Academia das Ciências de Lisboa e da Fundação Calouste Gulbenkian, 2 vols., Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa/Editorial Verbo, 2001.

Duroselle, Jean-Baptiste, *História da Europa*, Lisboa: Círculo de Leitores/Publicações Dom Quixote, s.d.

Emmerson, R. K., **Clayton-Emmerson**, S. (ed.), *Key Figures in Medieval Europe: An Encyclopedia*, New York-London: Routledge, 2006.

Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura: Edição Século XXI, 31 vols., Lisboa-SãoPaulo: Editorial Verbo, 1998-2006.

Errington, R. M., *A History of the Hellenistic World: 323-30 BC*, Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2008.

Ferrone, Vincenzo, **Roche**, Daniel (eds.), *Diccionario Histórico de la Ilustración*, Versión Española de José Luis Gil Aristu, Madrid: Alianza Editorial, 1998. [*L'Illuminismo: Dizionario Storico*, 1997]

Fiolhais, Carlos, **Franco**, José Eduardo Franco, **Paiva**, José Pedro, *História Global de Portugal*, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2020.

Franco, José Eduardo (dir.), *Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em Negativo*, 2 vols., Lisboa: INCM, 2018.

Franco, José Eduardo, **Mourão**, José Augusto, **Gomes**, Ana Cristina da Costa (dir.), *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*, Lisboa: Gradiva, 2010.

Freitas, Pedro Caridade de, *História do Direito Internacional Público: Da Antiguidade à II Guerra Mundial*, Cascais: Princípia, 2015.

Furet, François, **Ozouf**, Mona (dir.), *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, [Paris]: Flammarion, 1988.

Gauvard, Claude, **Libera**, Alain de, **Zink**, Michel (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, 2e éd., Paris: PUF, 2002.

Goodwin, A. (ed.), *The New Cambridge Modern History* – vol. VIII: *The American and French Revolutions, 1763-93*, Cambridge: CUP, 1965.

Gouveia, Jorge Bacelar, **Coutinho**, Francisco Pereira (coord.), *Enciclopédia da Constituição Portuguesa*, Lisboa: Quid Juris, 2013.

Grigulévitch, Iossif, *História da Inquisição*, Trad. José António Torres Rodrigues, Lisboa: Caminho, 1990.

Grimal, Pierre, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Coord. da ed. portuguesa Victor Jabouille, 2.ª ed., Linda-a-Velha: Difel, 1992.

Guthrie, W. K. C., *History of Greek Philosophy* – vol. III: *The Fifth-Century Enlightment*, Cambridge-London-New York-Melbourne: CUP, 1969.

História Universal: Lexicoteca, 4 ts., Amadora: Lexicultural/Círculo de Leitores/Bertelsmann Lexikothek Verlag, 1989 [reimpr. 1994]. [*Panorama der Weltgeschichte*]

Hornblower, S., **Spawforth**, A. (ed.), *Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed., New York: OUP, 1996.

Horowitz, Maryanne Cline (ed.), *New Dictionnary of the History of Ideas*, 6 vols., Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2005.

Houaiss, Antônio, **Villar**, Mauro de Salles, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, 18 vols., Lisboa: Temas e Debates, 2005.

Inocêncio, Francisco da Silva, *Diccionario Bibliographico Portuguez: Estudos de Innocencio Francisco da Silva Applicaveis a Portugal e ao Brasil*, 25 vols., Lisboa: Na Imprensa Nacional, 1858-1972.

Jaurès, Jean, *Histoire Socialiste de la Révolution Française*, Édition Revue et Anotée par Albert Soboul, Pref. Ernest Labrousse, 7 vols., Paris: Éditions Sociales, 1968-1973.

Kafker, Frank A., **Kafker**, Serena L., *The Encyclopedists as Individuals: A Biographical Dictionary of the Authors of the Encyclopédie*, Oxford: Voltaire Foundation, 1988.

Kenny, Anthony, *História Concisa da Filosofia Ocidental*, Lisboa: Temas e Debates, 1999. [*A Brief History of Western Philosophy*, 1998]

Kretzmann, Norman, *et alii* (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism – 1100-1600*, Cambridge-New York-Melbourne: CUP, 1982 [repr. 1996].

Lavrof, Dmitri Georges, *História das Ideias Políticas: Da Antiguidade ao Fim do Século XVIII*, Lisboa: Edições 70, 2006. [*Histoire des Idées Politiques de l'Antiquité á la Fin du XVIII*e *Siècle*, 2001]

Lecler, J., sj, *Histoire de la Tolérance au Siècle de la Réforme*, Paris: Albin Michel, 1994.

Lewis, David M., *et alii* (ed.), *The Cambridge Ancient History* – vol. V: *The Fifth Century B.C.*, 2nd ed., Cambridge-New York-Melbourne: CUP, 1992.

Livet, George, **Mousnier**, Roland (dir.), *História Geral da Europa*, 3 vols., Mem Martins: Publicações Europa-América, s.d. (esp. vol. II: *A Europa desde o Início do Século XVI ao Final do Século XVIII*). [*Histoire Générale de l'Europe*, 1980).

Logos*: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 5 vols., Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 1997-2001.

Machado, José Pedro, *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, Com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados, 5 vols., 8.ª ed., Lisboa: Livros Horizonte, 2003 [1952].

Manguel, Alberto, **Guadalupi**, Gianni, *Dicionário de Lugares Imaginários*, Trad. Carlos Vaz Marques e Ana Falcão Bastos, Lisboa: Tinta-da-China, 2013.

Marcocci, Giuseppe, **Paiva**, José Pedro, *História da Inquisição Portuguesa: 1536-1821*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

Marques, A. H. de Oliveira, *História de Portugal*, 3 vols., 13.ª ed., Lisboa: Editorial Presença, 1998.

Marques, António, **Aurélio**, Diogo Pires (coord.), *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, 1.ª série, Lisboa: Instituto de Filosofia da Nova, 2012: http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/.

Marques, António, **Campos**, André Santos (coord.), *Dicionário de Filosofia Moral e Política*, 2.ª série, Lisboa: Instituto de Filosofia da Nova, 2018: http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/.

Mattoso, José (dir.), *História da Vida Privada em Portugal*, 4 vols., [Lisboa]: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2010-2011.

Mattoso, José (dir.), *História de Portugal*, 8 vols., [Lisboa]: Editorial Estampa, [1993-1994] [esp. vol. III: *No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)* (coord. Joaquim Romero Magalhães); vol. IV: *O Antigo Regime (1620-1807)* (coord. António Manuel Hespanha); vol. V: *O Liberalismo (1807-1890)* (coords. Luís Reis Torgal, João Lourenço Roque)].

Mayeur, J.-M., *et alii* (dir.), *Histoire du Christianisme des Origines à Nos Jours*, s.l.: Desclée, 1990-2000 [esp. t. IX: *L'Âge de Raison (1620/30-1750)* (sous la responsabilité de Marc Venard), s.l.: Desclée, 1997].

Medina, João (dir.), *História de Portugal: Dos Tempos Pré-históricos aos Nossos Dias*, 15 vols., Alfragide: Clube Internacional do Livro, 1995 [esp. vol. VI: *Judaísmo, Inquisição e Sebastianismo*; vol. VII: *Portugal Absolutista*; vol. VIII: *Portugal Liberal*].

Minois, Georges, *História do Ateísmo*, Lisboa: Editorial Teorema, 2004.

Mucznik, Lúcia Liba, *et alii* (coord.), *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa: Editorial Presença, 2009.

Parkinson, G. H. R., **Shanker**, S. G. (eds.), *Routledge History of Philosophy*, 10 vols., London-New York: Routledge, 1993-1997.

Peces-Barba Martínez, Gregorio, **Fernandez Garcia**, Eusebio (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales*, t. I: *Transito a la Modernidad – Siglos XVI y XVII*, Madrid: Editorial Dykinson, 1998.

Pereira, José Costa (coord.), *Dicionário Enciclopédico da História de Portugal*, 2 vols., s.l.: Publicações Alfa/Selecções do Reader's Digest, 1990.

Piette, Albert, **Salankis**, Jean-Michel (dir.), *Dictionnaire de l'Humain*, s.l.: Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2018.

Pinto, António Costa, **Monteiro**, Nuno Gonçalo (dir.), *História Contemporânea de Portugal*, 5 vols., Madrid-Carnaxide: Fundación Mapfre/Editora Objectiva, 2013.

Polis*: Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado* – *Antropologia, Direito, Economia, Ciência Política*, 2.ª ed. revista e actualizada, 5 vols., Lisboa-São Paulo: Editorial Verbo, 2005 [1987].

Ramos, Rui (coord.), *História de Portugal*, 4.ª ed., Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010 [2009].

Rodrigues, António Augusto Simões (dir.), *História Comparada: Portugal, Europa e o Mundo – Uma Visão Cronológica*, 2 vols., [Lisboa]: Círculo de Leitores, 1996.

Rodrigues, Graça Almeida, *Breve História da Censura Literária em Portugal*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação e Ciência, 1980.

Rodrigues, Luís F., *História do Ateísmo em Portugal: Da Fundação ao Final do Estado Novo*, Lisboa: Editora Guerra & Paz, 2010.

Rogier, L. J., **Aubert**, R., **Knowles**, M. D., *Nouvelle Histoire de l'Église*, (5 vols.), Paris: Éditions du Seuil, s.d.

Romano, Ruggiero (dir.), *Enciclopédia Einaudi*, 43 vols., Lisboa: INCM, 1997-2001.

Saraiva, José António, *História da Cultura em Portugal* – vol. IV: *O Humanismo em Portugal*, Lisboa: Gradiva, 2012.

Saraiva, António José, **Lopes**, Óscar, *História da Literatura Portuguesa*, 17.ª ed., corrigida e actualizada, Porto: Porto Editora, 2005.

Schimtt, Charles B. (general editor), Quentin Skinner, Eckhard Kessler (editors), Jull Kraye (Associate Editor), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge-New York- Melbourne: CUP, 1988 [repr. 1990].

Sebastián, Javier Fernández (dir.), *Diccionario Político y Social del Mundo Iberoamericano: La Era de las Revoluciones, 1750-1850 [Iberconceptos – I]*, Madrid: Fundación Carolina/Sociedad Estatal de Commemoraciones Culturales/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

Serrão, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, 18 vols., [Lisboa]: Editorial Verbo, 1978-2010. [esp. vol. V: *A Restauração e a Monarquia Absoluta (1640-1750)*; vol. VI: *O Despotismo Iluminado (1750-1807)*; vol. VII: *A Instauração do*

Liberalismo (1807-1832); vol. VIII: *Do Mindelo à Regeneração (1832-1851)*; vol. IX: *O Terceiro Liberalismo (1851-1890)*]

Serrão, Joel (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, 6 vols., Porto: Livraria Figueirinhas, 1992.

Serrão, Joel, **Marques**, A. H. de Oliveira (dir.), *Nova História de Portugal*, 12 vols., Lisboa: Presença, 1987-2004. [esp. vol. V: *Portugal do Renascimento à Crise Dinástica* (coord. João José Alves Dias); vol. IX: *Portugal e a Instauração do Liberalismo* (coord. A. H. de Oliveira Marques)]

Serrão, Joel, **Marques**, A. H. de Oliveira (dir.), *Nova História da Expansão Portuguesa* – vol. XIII: *O Império Luso-Brasileiro: 1750-1822* (coord. Maria Beatriz Nizza da Silva), Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, *História do Direito Português: Fontes de Direito*, 7.ª ed., revista e aumentada, Lisboa: FCG, 2019 [1985].

Tengarrinha, José, *Nova História da Imprensa Portuguesa das Origens a 1865*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2013.

The New Encyclopædia Britannica: Macropædia – *Knowledge in Depth*, 29 vols., 15th ed., Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc., 1993.

The New Encyclopædia Britannica: Micropædia – *Ready Reference*, 12 vols., 15th ed., Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc., 1993.

Torgal, Luís Reis, **Mendes**, José Maria Amado, **Catroga**, Fernando, *História da História em Portugal: Sécs. XIX-XX*, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 1996.

Tulard, Jean, **Fayard**, Jean-François, **Fierro**, Alfred, *Histoire et Dictionnaire de la Révolution Française: 1789-1799*, Paris: Éditions Robert Laffont, 1987.

Ventura, António, *Silêncio e Virtude: Uma História da Maçonaria Feminina em Portugal (1814-1996)*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2016.

Ventura, António, *Uma História da Maçonaria em Portugal*: 1727-1986, Lisboa: Círculo de Leitores, 2013.

Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, 23 vols., Lisboa: Editorial Verbo, s.d.

Viguerie, Jean de, *Histoire et Dictionnaire du Temps des Lumières*, Paris: Robert Laffont, 1995.

Zamoyski, Adam, *História da Polónia*, Trad. Miguel Mata, Lisboa: Edições 70, 2010.

AA.VV., *Catolicismo e Liberalismo em Portugal (1820-1850)*, Lisboa: INCM, 2009.

AA.VV., *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da Sua Morte*, Lisboa-Porto: Edições Brotéria/Livraria A. I., 1983.

AA.VV., *Congresso O Marquês de Pombal e a Sua Época | Colóquio O Século XVIII e o Marquês de Pombal: Actas*, [Oeiras-Pombal]: Câmara Municipal de Oeiras/Câmara Municipal de Pombal, 2001.

AA.VV., *Dez Luzes num Século Ilustrado*, Alfragide: Editorial Caminho, 2013.

AA.VV., *Direitos das Crianças*, Coimbra: Coimbra Editora, 2004.

AA.VV., *Giovanni Pico dela Mirandolla: Convegno Internazionale di Studi nel Cinquecentesimo Anniversario dela Morte (1494-1994)*, A cura di Gian Carlo Garfagnini, [s.l.]: Leo S. Olschki Editore, 1997.

AA.VV., *Martinho Lutero: Diálogo e Modernidade*, Pref. Fr. Bento Domingues, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 1999.

AA.VV., *Repensar a Cidadania: Nos 50 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos*, Lisboa: Editorial Notícias, 1998.

AA.VV., *The Concept of Law (*lex*) in the Moral and Political Thought of the 'School of Salamanca'*, Leiden-Boston: Brill, 2016.

Abreu, Laurinda, *O Poder e os Pobres: As Dinâmicas Políticas e Sociais da Pobreza e da Assistência em Portugal – Séculos XVI-XVIII*, Lisboa: Gradiva, 2014.

Abreu, Laurinda, *Pina Manique: Um Reformador na Europa das Luzes*, Lisboa: Gradiva, 2013.

Abreu, Luís Machado de, "O Concílio de Trento: Igreja e Poder", *in* José Eduardo Franco *et alii* (dir.), *Concilio de Trento: Innovar en la Tradición – Historia, Teología y Proyección | Concílio de Trento: Inovar na Tradição – História, Teologia e Projeção*, Alcalá: Universidade de Alcalá, 2016, pp. 285-293.

Abreu, Luís Machado de, *Ensaios Anticlericais*, Lisboa: Roma Editora, 2004.

Abreu, Luís Machado de, *Portugal Anticlerical: Uma História do Anticlericalismo*, Pref. José Eduardo Franco, Lisboa: Gradiva, 2019.

Abreu, Luís Machado de, *Spinoza: A Utopia da Razão*, Lisboa: Vega, 1993.

Abreu, Luís Machado de, **Franco**, José Eduardo (coords.), *Ordens e Congregações Religiosas no Contexto da I República*, Lisboa: Gradiva, 2010.

Adão, Áurea, "A necessidade de um ensino público para as meninas, no início de Oitocentos: Das decisões políticas à instalação das primeiras escolas", *Interações*, n.º 28, 2014, pp. 55-67.

Adão, Áurea, "Para uma genealogia da Universidade de Lisboa no século XIX", *in* António Nóvoa (dir.), *A Universidade de Lisboa nos Séculos XIX e XX*, 2 vols., Lisboa: Tinta-da-China, 2013, pp. 43-75.

Adão, Áurea, *A Criação e Instalação dos Primeiros Liceus Portugueses: Organização Administrativa e Pedagógica – 1836-1860*, Oeiras: Instituto Gulbenkian da Ciência, 1982.

Adkins, A. W. H., *Merit and Responsability: A Study in Greek Values*, Oxford: OUP, 1960.

Adorno, Theodor, **Horkheimer**, Max, *Dialectic of Enlightenment*, Translated by John Cumming, London-New York: Verso, 1997 [repr. 2010]. [*Dialektik der Aufklärung*, 1944]

Adorno, Theodor, *Crítica Cultural e Sociedade*, 1949.

Agamben, Giorgio, *O Poder Soberano e a Vida Nua:* Homo Sacer, Trad. António Guerreiro, Editorial Presença, 1998. [*Homo Sacer*, 1995]

Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "A longa duração: *In illo tempore et nunc*", *Revista de História das Ideias*, vol. 18, 1996, pp. 389-417

Alberto, Edite, *As Instituições de Resgate de Cativos em Portugal: Sua Estrutura e Evolução no Século XV*, 2 vols., Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Texto policopiado, 1994.

Albuquerque, Martim de, "A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa: Novos contributos para a história das ideias políticas em Portugal", *in* Jorge Miranda (coord.), *Estudos em Honra de Ruy de Albuquerque*, vol. 2, Lisboa-Coimbra: FDUL/Coimbra Editora, 2006, pp. 221-274.

Albuquerque, Martim de, *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa: Ensaio de História das Ideias Políticas*, Lisboa: Faculdade de Letras de Lisboa, 1974.

Albuquerque, Martim de, *Campanella e Portugal: Do Império Messiânico à Utopia Solar*, Lisboa: Alêtheia Editores, 2009.

Albuquerque, Martim de, *Jean Bodin na Península Ibérica: Ensaio de História das Ideias Políticas e de Direito Público*, Lisboa: Centro Cultural Português, 1978

Albuquerque, Paulo Pinto de, *A Reforma da Justiça Criminal em Portugal e na Europa*, Coimbra: Almedina, 2003.

Albuquerque, Paulo Pinto de, *Comentário da Convenção Europeia dos Direitos Humanos e dos Protocolos Adicionais*, 2 vols., Universidade Católica Editora, 2019.

Albuquerque, Paulo Pinto de, *Em Defesa dos Direitos Fundamentais*, Universidade Católica Editora, 2019.

Albuquerque, Paulo Pinto de, *I Diritti Umani in una Prospettiva Europea: Opinioni Concorrenti e Dissenzienti (2011-2015)*, a cura e con un saggio di Davide Galliani, prefazione di Paola Bilancia, Torino: G. Giappichelli Editore, 2016.

Alden, Dauril, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus, its Empire, and Beyond (1540-1750)*, Stanford, 1996.

Alexandre Jr., Manuel, "Igualdade na Diferença: Homem e Mulher na Antiguidade e em Gálatas 3:28", *in* Adriana Freire Nogueira (coord.), Otium et Negotium*: As Antíteses na Antiguidade*, Actas do IV Colóquio da APEC, Lisboa: Nova Vega, 2007, pp. 9-18.

Alexandre, Valentim, "O império português (1825-1890): ideologia e economia", *Análise Social*, vol. XXXVIII, 169, 2004, pp. 959-979.

Alexandrino, José de Melo, "Perfil constitucional da dignidade da pessoa humana: um esboço traçado a partir da variedade de concepções", in *Estudos em Honra ao Professor Doutor José de Oliveira Ascensão*, vol. I, Coimbra: Almedina, 2008.

Almeida, F. T., *O Papel da Natureza na Concepção do Homem em D'Holbach*, Dissertação apresentada à Universidade de Lisboa para obtenção de grau de Mestre em Filosofia, Lisboa: s.n., 1996.

Almeida, Isabel Banond de, "O desafio da liberdade individual na tormenta entre Reforma e Contra-Reforma", *Revista Jurídica Luso-Brasileira*, ano 1, 2015, n.º 1, pp. 611-683.

Almeida, Isabel Maria Banond de, *A Ideia de Liberdade em Portugal: Do Contratualismo Absolutista às Sequelas do Triénio Vintista*, Pref. Martim de Albuquerque, Coimbra: Almedina, 2012.

Almeida, L. T. de, *É necessário Queimar os Hereges: Sébastien Castellion e a Liberdade de Opinião na Época da Reforma Protestante*, São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

Almeida, Maria Cecília, "O elogio da tolerância em Pierre Bayle", *Cadernos Espinosanos*, XXIV, 2010, pp. 115- 139.

Almeida, Maria Regina Celestino de, "Portuguese Indigenous Policy and Indigenous Politics in the Age of Enlightenment: Assimilationist Ideals and the Preservation of Native Identities", *in* Daniel Tricoire (ed.), *Enlightened Colonialism: Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*, Cham: Palgrave Macmillan/Springer, 2017, pp. 73-92.

Almeida, Miguel da Costa Paiva Régio de, "Uma leitura distópica da engenharia social platónica na Filosofia dos Direitos Humanos", *in* Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy, Maria do Céu Fialho (ed.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa: 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão*, Coimbra-São Paulo: IUC/Annablume, 2016, pp. 109-150.

Almeida, Miguel Vale de, "Direitos humanos e cultura: Velhas e novas tensões", *Análise Social*, 205, XLVII, 4.º, 2012, pp. 957-970.

Almeida, Rita Heloísa de, *O Diretório dos Índios: Um Projeto de "Civilização" no Brasil do Século XVIII*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

Almeida, Vasco Duarte de, "Sobre o valor da dignidade da pessoa humana", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de* Lisboa, 1, 2005, pp. 623-648.

Altavila, Jayme de, *Origem dos Direitos dos Povos*, 3.ª ed., São Paulo: Edições Melhoramentos, 1963.

Álvarez Lázaro, Pedro (ed.), *Librepensamiento y Secularización em la Europa Contemporanea*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.

Alves, André Azevedo, "A Magna Carta, a liberdade antiga e os despotismos modernos", 10.01.2015.

Alves, André Azevedo, "E se a liberdade depender de preconceitos?", 13.06.2015.

Alves, André Azevedo, **Moreira**, José, *The Salamanca School*, New York-London: Continuum, 2010.

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

Alves, José Augusto dos Santos, *A Opinião Pública em Portugal (1780-1820)*, [Lisboa]: UAL, 2000.

Alves, José Augusto dos Santos, *Ideologia e Política na Imprensa do Exílio:* O Português *(1814-1826)*, 2.ª ed., Lisboa: INCM, 2005 [1992].

Alves, Milene Loirinho Gonçalves, *A Real Casa dos Expostos de Lisboa e a Aprendizagem de Ofícios (1777-1812)*, Dissertação de Mestrado em História Moderna e Contemporânea, Lisboa: FLUL, 2013.

Alves, Pedro M. S., **Santos**, José Manuel, **Sá**, Alexandre Franco (coords.), *Humano e Inumano: A Dignidade do Homem e os Novos Desafios*, Actas do Segundo Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

Alves, Ricardo António, *José da Cunha Brochado na Corte de Luís XIV*, Cascais: Edição do Autor, 1999.

Amaral, Diogo Freitas do, *Uma Introdução à Política*, Com a participação de Maria da Glória Garcia e de Pedro Machete, Lisboa: Bertrand Editora, 2014.

Amnistia Internacional, *Quanto o Estado Mata... Pena de Morte contra Direitos Humanos – Relatório Resumido da Amnistia Internacional*, Amadora: Publicações Amnistia Internacional, 1989.

Anastácio, Vanda, "Notes on the *Querelle des Femmes* in Eighteenth-Century Portugal", *Portuguese Studies*, 31, 1, pp. 49-61.

Anastácio, Vanda, "Viajar com a imaginação: Jonathan Swift e Luís Caetano Altina de Campos", *Convergência Lusíada*, vol. 22, 2006, pp. 157-174.

Anastácio, Vanda, "Women and Literary Sociability in Eighteenth-Century Lisbon", *in* Anke Gilleir, Alicia C. Montoya, Suzan van Dijk (ed.), *Women Writing Back/Writing Women Back: Transnational Perspectives from the Late Middle Ages to the Dawn of the Modern Era*, Leiden-Boston: Brill, 2010, pp. 93-110.

Anastácio, Vanda, *A Marquesa de Alorna (1750-1839)*, Lisboa: Prefácio, 2009.

Andrade, António Alberto de, *Vernei e a Cultura do Seu Tempo*, Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1966.

Andrade, José Carlos Vieira de, *Os Direitos Fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976*, 5.ª ed., Coimbra: Almedina, 2012.

André, João Maria, "Nicolau de Cusa em diálogo no ano de 1453: Dimensão teatral e carácter dialógico do *De pace fidei* e do *De visione Dei*", *Mirabilia*, 19, 2, junho-dezembro de 2014, pp. 16-42.

Anker, Elisabeth S., *Fictions of Dignity: Embodying Human Rights in World Literature*, Ithaca-London: Cornell University Press, 2012.

Anselmo, Artur, "Em torno de uma ideia feita: o 'Reino Cadaveroso'", *in* AA.VV., *António Sérgio: Pensamento e Acção*, Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da UCP, vol. II, Lisboa: INCM, 2004, pp. 285-294.

Antunes, José Damas, *Os Expostos da Roda de Lisboa: Percursos de Vida na Lourinhã e em Torres Vedras – Sécs. XVII-XIX*, Lisboa: Edições Colibri, 2015.

Antunes, José, "Dos Direitos do Homem aos Direitos dos Povos (Do Portugal Medieval à Época Moderna)", *Revista de História das Ideias*, vol. 14, 1992, pp. 23-56.

Antunes, José, "*Res Publica, Res Sacra*: Notas sobre as formas de presença da noção abstracta de Estado na Idade Média", *Revista de História das Ideias*, vol. 27, 2006, pp. 41-65.

Antunes, Luísa Marinho, *As Malícias das Mulheres: Discursos sobre Poderes e Artes das Mulheres na Cultura Portuguesa e Europeia*, Lisboa: Esfera do Caos, 2015.

Antunes, Manuel, "Teilhard de Chardin, dez anos depois", *Brotéria*, vol. LXXX, n.º 4, abril 1965, pp. 451-460.

Antunes, Pe. Manuel, sj, *Obra Completa*, 14 vols., Coord. geral José Eduardo Franco, Lisboa: FCG, 2007-2011.

Araújo, Ana Cristina, "Ilustração, pedagogia e ciência em António Nunes Ribeiro Sanches", *Revista de História das Ideias*, vol. 6, 1984, pp. 377-394.

Araújo, Ana Cristina, "Napoleão Bonaparte e Portugal. Patriotismo, Revolução e Memória Política da Resistência", *Carnets: Révue Électronique d'Études Françaises de l'APEF*, Première Série, 4 (Numéro Spécial: *Invasions & Évasions*), 2012, pp. 13-28.

Araújo, Ana Cristina, *A Cultura das Luzes em Portugal: Temas e Problemas*, Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

Araújo, Ana Cristina (coord.), *O Marquês de Pombal e a Universidade*, 2.ª ed., Coimbra: IUC, 2014 [2000].

Araújo, Ana Cristina, *et alii*, *O Terramoto de 1755: Impactos Históricos,* Lisboa: Livros Horizonte, 2007.

Araújo, Ana Cristina, *O Terramoto de 1755: Lisboa e a Europa*, [Lisboa]: Coleccionador dos Correios, 2005.

Araújo, António, **Franco**, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2009.

Archer, Luís J., "Teilhard de Chardin: Cientista e crente", *Brotéria*, vol. 112, n.os 5-6, maio/junho 1981, pp. 483-501.

Arendt, Hannah, *A Condição Humana*, Trad. Roberto Raposo, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2001. [*The Human Condition*, 1958]

Arendt, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Trad. José Miguel Silva, Lisboa: Relógio d'Água, 2006. [*Between Past and Future*, 1961]

Armada, Fina d', *O Livro Feminista de 1715: O Primeiro Grito Revolucionário*, Rio Tinto: Evolua, 2008.

Assunção, Paulo de, "A liberdade indígena para a utilidade espiritual e temporal", *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 104-114.

Audard, Catherine, *Qu'est-ce que le Libéralisme? Éthique, Politique, Société*, [Paris]: Éditions Gallimard, 2009.

Augé, Marc, *Qui donc Est l'Autre?*, Paris: Odile Jacob, 2017.

Aurélio, Diogo Pires, "O indivíduo e o Estado na filosofia de Espinosa", *in* Luís Machado de Abreu (coord.), *Sob o Olhar de Spinoza: Actas do Seminário Luso-Hispânico sobre Spinoza*, Aveiro: Universidade de Aveiro, 1999, pp. 25-35.

Aurélio, Diogo Pires, *Imaginação e Poder: Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Lisboa: Edições Colibri, 2000.

Aurélio, Diogo Pires, *O Mais Natural dos Regimes: Espinosa e a Democracia*, Lisboa: Temas e Debates, 2014.

Aurélio, Diogo Pires, *Um Fio de Nada: Ensaio sobre a Tolerância*, Lisboa: Edições Cosmos, 1997.

Aymes, Jean-René, "Catecismos franceses de la Revolución y catecismos españoles de la Guerra de la Independencia: Esbozo de comparación", *in* Gabriela Ossenbach Sauter, Manuel de Puelles Benítez (ed.), *La Revolución Francesa y Su Influencia en la Educación en España*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia/ Universidad Complutense de Madrid, 1990, pp. 407-436.

Aymes, Jean-René, *et alii*, *Les Révolutions dans le Monde Ibérique (1766-1834)*, vol. I – *La Peninsule*, Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1989.

Azevedo, J. Lúcio de, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, 2.ª ed., Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1975 [1921].

Azevedo, João Lúcio de, *O Marquês de Pombal e a Sua Época*, 2.ª ed., Lisboa: Clássica Editora, 1990.

Badinter, Elisabeth, **Badinter**, Robert, *Condorcet: Un Intellectuel em Politique*, Paris: Fayard, 1988.

Bahr, Fernando, "A fundamentação da tolerância nos séculos XVII e XVIII: Locke, Bayle e Romilly" (Trad. Waldemir Ferreira Lopes Neto), *Ágora Filosófica*, ano 11, n.º 2, julho/dezembro 2011, pp. 37-65.

Baião, António, *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, 3.ª ed., Lisboa: Seara Nova, 1972-1973.

Baião, António, *Episódios Dramáticos da Inquisição Portuguesa*, vol. I, Nova ed. fac-similada coordenada por Ana Cristina da Costa Gomes, Lisboa: Prefácio, 2004.
Ballestrem, K. G., "A Igreja Católica e os Direitos Humanos", Communio*: Revista Internacional Católica*, ano XXIII, n.º 3, 2006, pp. 275-294.
Barak, Aharon, *Human Dignity: The Constitutional Value and the Constitutional Right*, Cambridge: CUP, 2015.
Barata-Moura, José, "Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu", *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1998, pp. 37-58.
Barata-Moura, José, "Da Utopia", *Boletim da Academia Internacional de Cultura Portuguesa*, 30, 2003, pp. 133-147.
Barata-Moura, José, "Dialéctica da memória", *Vértice*, II série, Janeiro-Fevereiro-Março 2013, pp.
Barata-Moura, José, "Há uma História das Ideias?", *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1998, pp. 13-36.
Barata-Moura, José, "Leão Hebreu e o sentido do amor universal", *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 1998, pp. 61-91.
Barata-Moura, José, "Sobre a liberdade do pensar: Apenas uma digressão", *in* Luís Machado de Abreu (coord.), *Sob o Olhar de Spinoza*, Actas do Seminário Luso-Hispânico sobre Spinoza, Aveiro: Universidade de Aveiro, 1999, pp. 17-24.
Barata, José Oliveira, "A poética de Manuel de Figueiredo", *Humanitas*, vol. XLV, 1993, pp. 313-334.
Barrento, António, *A Guerra Fantástica: 1762 – Portugal, o Conde de Lippe e a Guerra dos Sete Anos*, Lisboa: Tribuna da História, 2006.
Barret-Kriegel, Blandine, *Les Droits de l'Homme et le Droit Naturel*, Paris: Quadrige/PUF, 1989.
Barreto, Luís Filipe, *Caminhos do Saber no Renascimento Português: Estudos de História e Teoria da Cultura*, [Lisboa]: INCM, 1986.
Barreto, Luís Filipe, *et alii* (coord.), *Inquisição Portuguesa: Tempo, Razão e Circunstância*, Lisboa-São Paulo: Prefácio, 2007.
Barros, Maria Filomena Lopes de, **Montalvo**, José Hinojosa (eds.), *Minorias Étnico-Religiosas na Península Ibérica: Períodos Medieval e Moderno*, Lisboa: Edições Colibri, 2008.
Bártolo, Diamantino Lourenço Rodrigues, *Silvestre Pinheiro Ferreira, Paladino dos Direitos Humanos no Espaço Luso-Brasileiro*, Dissertação para a obtenção

do grau de Mestre em Filosofia/Especialidade em Filosofia Moderna e Contemporânea, Braga: Universidade do Minho, 2002.

Bastos, José Timóteo da Silva, *História da Censura Intelectual em Portugal: Ensaio sobre a Compressão do Pensamento Português*, 2.ª ed., Lisboa: Moraes Editores, 1983 [1926].

Batista, Maria Manuel, "Fernando Oliveira: a guerra como o menor dos males e a escravatura como o maior dos pecados", *in* Carlos Morais (coord.), *Fernando Oliveira: Um Humanista Genial, Aveiro: Universidade de Aveiro/Centro de Línguas e Culturas*, 2009, pp. 387-401

Bauman, R. A., *Human Rights in Ancient Rome*, London: Routledge, 2000.

Becker, L. C., *A New Stoicism: Revised Edition*, Princeton: PUP, 2017.

Beetham, David, *Democracy and Human Rights*, Malden, Polity Press/Blackwell Publishers, 1999.

Beitz, Charles R., "Human Dignity in the Theory of Human Rights: Nothing but a Phrase?", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 41, summer 2013, pp. 259-290.

Beitz, Charles R., *The Idea of Human Rights*, New York: OUP, 2011.

Belo, Costa, "Ribeiro Sanches, Precursor da Cruz Vermelha", *Jornal do Médico*, XIV, 356, 1949, pp. 560-562.

Benoudis, Kelly, **Santos**, Leonel Ribeiro dos, **Almeida**, Maria João (org.), *Jean-Jacques Rousseau: O Homem, a Obra, o Pensamento*, Famalicão: Húmus/Centro de Estudos Comparatistas, 2015.

Bento, António (org.), *Maquiavel e o Maquiavelismo*, Coimbra: Almedina, 2012.

Berman, J. A., *Created Equal: How the Bible Broke with Ancient Political Thought*, New York: OUP, 2008.

Bernstein, J. M., *Torture and Dignity: An Essay on Moral Injury*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 2015.

Bertoldi, Márcia Rodrigues, **Sposato**, Karyna Batista, *Direitos Humanos: Entre a Utopia e a Contemporaneidade*, Pref. Oscar Vilhena Vieira, Belo Horizonte: Fórum, 2011.

Bethencourt, Francisco, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália*, s.l.: Temas e Debates, 1996.

Bethencourt, Francisco (ed.), *Inequality in the Portuguese-Speaking World: Global and Historical Perspectives*, Brighton-Portland: Sussex Academic Press, 2018.

Bethencourt, Francisco, *Racismos: Das Cruzadas ao Século XX*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2015

Betti, Emilio, *Interpretação da Lei e dos Atos Jurídicos: Teoria Geral e Dogmática*, Trad. Karina Jannini, São Paulo: Martins Fontes, 2007. [*Interpretazione della Legge e Degli Atti Giuridici*, 1949]

Bettiol, Maria Regina Barcelos, **Hohlfeldt**, Antonio (orgs.), *O Século das Luzes: Uma Herança para Todos*, Porto Alegre: Tomo Editorial/Editora Movimento, 2009.

Biancardini, Baptiste, "L'opinion coloniale et la question de la relance de Saint-Domingue 1795-1802", *Annales Historiques de la Révolution Française*, n.º 4, 2015, pp. 63-80.

Bieri, Peter, *Human Dignity: A Way of Living*, Transl. Diana Siclovan, Cambridge-Malden: Polity Press, 2017. [*Eine Art zu leben: Über die Vielfalt menschlicher Würde*, 2013]

Binoche, Bertrand, *Critiques des Droits de l'Homme*, Paris: PUF, 1989.

Bishop-Sanchez, Kathryn, *Utopias Desmascaradas: O Mito do Bom Selvagem e a Procura do Homem Natural na Obra de Almeida Garrett*, Lisboa: INCM, 2008.

Bix, B. H., "Natural Law: The Modern Tradition", *in* J. Coleman, S. Shapiro, *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, New York: OUP, 2004, pp. 61-103.

Bloch, Ernst, *La Philosophie de la Renaissance*, Trad. Pierre Kamnitzer, Paris: Payot, 1994. [*Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, 1972]

Bloch, Ernst, *Le Principe Espérance*. 3 ts., Trad. Françoise Wilmart, Paris: Gallimard, 1976-1982-1991. [*Das Prinzip Hoffnung*]

Bloch, Marc, *Introdução à História*, 6.ª ed., Trad. Maria Manuel e Rui Grácio, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1993, p. 23. [*Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*]

Blom, Philipp, *A Wicked Company: The Forgotten Radicalism of the European Enlightenment*, New York: Basic Books, 2010.

Bobbio, Norberto, *A Era dos Direitos*, Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 2004.

Bodian, Miriam, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1997 [repr. 1999].

Boer, Bertil van, *Historical Dictionary of Music of the Classical Period*, Lanham-Toronto-Plymouth, UK: The Scarecrow Press, 2012.

Bonifácio, Maria de Fátima, "A revolução de 9 de Setembro de 1836: a lógica dos acontecimentos", *Análise Social*, vol. XVIII, 71, 1982-2.º, pp. 331-370.

Bonifácio, Maria de Fátima, *A Monarquia Constitucional: 1807-1910*, 3.ª ed., Alfragide: Texto Editores, 2010 [2010].

Bonifácio, Maria de Fátima, *Um Homem Singular: Biografia Política de Rodrigo da Fonseca Magalhães (1787-1858)*, Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2013.

Bonnard, André, *A Civilização Grega*, Trad. José Saramago, Lisboa: Edições 70, 2007. [*Civilisation Grecque*]

Bordes, Jacqueline, Politeia *dans la Pensée Grecque jusqu'à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1982.

Borges, Hermenegildo Ferreira, "Nova Retórica e Reconstrução dos Direitos Humanos", *Philosophica*, n.º 12, 1998, pp. 53-74.

Borges, Hermenegildo Ferreira, *Vida, Razão e Justiça: Racionalidade Argumentativa na Motivação Judiciária*, Coimbra: Minerva, 2005.

Borralho, Maria Luísa Malato, "'Nem muros, nem cidade': O espírito utópico nas academias portuguesas", *in* AA.VV., *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, vol. I, FLUP, 2004, pp. 277-287.

Bossy, John, *A Cristandade no Ocidente: 1400-1700*, Lisboa: Edições 70, 1990. [*Christianity in the West 1400-1700*, 1985]

Braga, Isabel Drumond, "Marcas de infâmia: sangue mouro e dificuldades de acesso ao 'Estado do meio'", *in* Maria Filomena Lopes de Barros, José Hinojosa Montalvo (eds.), *Minorias Étnico-Religiosas na Península Ibérica: Períodos Medieval e Moderno*, Lisboa, 2008, pp. 411-415.

Braga, Isabel Drumond, *Entre a Cristandade e o Islão (séculos XV-XVIII): Cativos e Renegados nas Franjas de Duas Sociedades em Confronto*, Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 1998.

Braga, Isabel Drumond, *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa (Séculos XVI--XVII)*, Lisboa: Hugin, 2002.

Braga, Isabel Drumond, *Viver e Morrer nos Cárceres do Santo Ofício*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.

Braga, Paulo Drumond, *Portugueses no Estrangeiro, Estrangeiros em Portugal*, Lisboa: Hugin, 2005.

Brague, Rémi, *La Loi de Dieu: Histoire Philosophique d'une Alliance*, 2e éd., Paris: Gallimard, 2008 [2005]

Brague, Rémi**,** *La Sagesse du Monde: Histoire de l'Expérience Humaine de l'Univers*, 2e éd., Paris: Hachette, 2002 [1999].

Brague, Rémi, *Le Règne de l'Homme: Genèse et Échec du Projet Moderne*, [Paris]: Gallimard, 2015.

Branco, Manuel Couret, *Economia Política dos Direitos Humanos: Os Direitos Humanos na Era dos Mercados*, Lisboa: Edições Sílabo, 2012.

Braudel, Fernand, "História e Ciências Sociais: A longa duração", *Revista de História*, vol. XXX, ano XVI, n.º 62, abril-junho 1965, pp. 261-294.

Bremer, Francis J., *Puritanism: A Very Short Introduction*, Oxford-New York: OUP, 2009.

Brett, A., "Politics, Right(s) and Human Freedom in Marsilius of Padua", *in* V. Mäkinen, P. Korkman, *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Dordrecht: Springer, 2006, pp. 95-116.

Bridges, E., **Hall**, E., **Rhodes**, P. J. (ed.), *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millenium*, New York: OUP, 2007.

Brito, António José de, *Ensaios de Filosofia do Direito e Outros Estudos*, Pref. Ana Paula Loureiro de Sousa, Lisboa: INCM, 2006.

Brito, Miguel Nogueira de, *Propriedade Privada: Entre o Privilégio e a Liberdade*, Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2010.

Brooks, Richard O. (ed), *Cicero and Modern Law*, London-New York: Routledge, 2016.

Brunetto, Giancarla, *A Utopia Antecipada: Ação Direta na Educação em Direitos Humanos*, Lisboa: Edições Ex-Libris, 2014.

Brysk, Alison, **Choi-Fitzpatrick**, Austin (ed.), *From Human Trafficking to Human Rights: Reframing Contemporary Slavery*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

Bugh, Glenn R. (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, New York: CUP, 2006 [repr. 2011].

Bulman, William J., **Ingram**, Robert G. (ed.), *God in the Enlightenment*, New York: OUP, 2016.

Burnyeat, M. F., "Did the ancient Greeks have the concept of human rights?", *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol. 2 (2 vols.), Cambridge: CUP, 2012, pp. 282-288.

Bury, John Bagnell, *A History of Freedom of Thought*, New York-London: Henry Holt and Company/Williams and Norgate, 1913.

Buxton, Richard (ed.), *From Myth to Reason?*, New York: OUP, 1999.

Cabral, Manuel Villaverde, "O exercício da cidadania em Portugal", *Análise Social*, vol. XXXV, 154-155, 2000, pp. 85-113.

Cabrita, Isabel, *Direitos Humanos: Um Conceito em Movimento*, Coimbra: Almedina, 2011.

Cabrita, Isabel, *O Modelo Chinês para os Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2016.

Cadernos de Cultura: *O Pensamento de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846)*, Centro de História da Cultura, n.º 1, 1998.

Caeiro, António, *A Areté como Possibilidade Extrema do Humano*, Lisboa: INCM, 2002.

Calafate, Pedro, "Jardins do Iluminismo: Repercussões filosóficas na segunda metade do século XVIII em Portugal", *in* José Eduardo Franco, Ana Cristina da Costa Gomes (coord.), *Jardins do Mundo: Discursos e Práticas*, Lisboa: Gradiva, 2008, pp. 395-404.

Calafate, Pedro, "Portugal na génese do Direito Internacional dos Direitos Humanos", Diário de Notícias, 14.11.2020.

Calafate, Pedro, *A Ideia de Natureza no Século XVIII em Portugal (1740-1800)*, Lisboa: INCM, 1994.

Calafate, Pedro, *Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência: Doutrinas Políticas no Século XVII em Portugal*, Lisboa: Esfera do Caos, 2012.

Calafate, Pedro (org.), *Portugal como Problema*, vols. I-IV, Lisboa: Fundação Luso-Americana/Público, 2006.

Calafate, Pedro, **Mandado Gutiérrez**, Ramón Emilio, *Escola Ibérica da Paz: A Consciência Crítica da Conquista e Colonização da América | Escuela Ibérica de la Paz: La Conciencia Critica de la Conquista y Colonización de América: 1511-1694*, Pref. António Augusto Cançado Trindade, Exposições José Quaresma, Santander: Editorial da Universidade de Cantabria, 2014.

Caldeira, Arlindo Manuel, *Escravos e Traficantes no Império Português: O Comércio Negreiro Português no Atlântico Durante os Séculos XV a XIX*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.

Caldeira, Arlindo Manuel, *Escravos em Portugal: Das Origens ao Século XIX – Histórias de Vida de Homens, Mulheres e Crianças sob Cativeiro*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2017.

Campbell, D. A., *The Golden Lyre: The Themes of the Greek Lyric Poets*, London: Duckworth, 1983.

Campos, Fernando Arruda, "A influência da escolástica no Tratado de Direito Natural de Tomás Antônio Gonzaga", *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. 20, n.º 78, abril-junho 1970, pp. 157-174.

Campos, Fernando, *O Pensamento Contra-Revolucionário em Portugal (Século XIX)*, Lisboa: Edição de José Fernandes Júnior, 1931.

Câncio, Fernanda, "Portugal, a escravatura e o historicamente correto", *Diário de Notícias*, 29.07.2018.

Candeias, Maria Margarida Acates, "A genealogia dos direitos humanos e a influência do liberalismo político de John Locke na sua conformação", *Revista do Instituto de Direito Brasileiro*, ano 3, n.º 9, 2014, pp. 6537-6721.

Canotilho, José Joaquim Gomes, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 7.ª ed., Coimbra: Almedina, 2003 [reimpr.].

Capela, José, *O Escravismo Colonial em Moçambique*, Porto: Afrontamento, 1993.

Cardoso, Adelino, "Leibniz e o autoquestionamento da modernidade", *in* Adelino Cardoso, Bruno Barreiros (coord.), *O Labirinto da Harmonia: Estudos sobre Leibniz*, Lisboa: BNP/CHAM, 2016.

Cardoso, António Barros, "Frei Francisco de São Luís: O Homem e os Livros", *Ponte de Lima: Do Passado ao Presente Rumo ao Futuro*, 2, maio 2017, pp. 45-62.

Carreira, Laureano, *O Teatro e a Censura em Portugal na Segunda Metade do Século XVIII*, [Lisboa]: INCM, 1988.

Carreira, Paula Cristina Ferreira da Costa, *O Mentor Remoto da Crise em Portugal: A Receção de Aristóteles no Século XVIII*, Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Filosofia, na especialidade de Filosofia em Portugal, Lisboa: FLUL 2019.

Carrilho, Fernanda, *A Lei das XII Tábuas*, [Coimbra]: Almedina, 2008.

Carrilho, Fernanda, *Dicionário de Latim Jurídico*, 2.ª ed., Coimbra: Almedina, 2010.

Carson, D. A., *The Intolerance of Tolerance*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.

Cartledge, Paul, *Democracy: A Life*, New York: OUP, 2016.

Cartledge, Paul, **Millett**, P., **Todd**, S. (ed.), Nomos*: Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge: CUP, 1993.

Carvalho, Rómulo de, *A Física Experimental em Portugal no Século XVIII*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982.

Carvalho, Rómulo de, *O Texto Poético como Documento Social*, Lisboa: FCG, 1995.

Carvalho, Rómulo de, *Relações entre Portugal e a Rússia no Século XVIII*, Lisboa: Sá da Costa, 1979.

Casavola, F., "L'*humanitas* iniseme *philantropia* e *paideia* come crescita civile della condizione umana tra Adriano e Marco Aurelio", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 15, Berlin: De Gruyter, 1976, pp. 157-160.

Cassin, René, "La Déclaration Universelle et la mise en oeuvre des Droits de l'Homme", *Recueil des Cours de l'Académie de Droit International*, II, t. 79, 1951, pp. 183-279.

Cassirer, Ernst, *Filosofia de la Ilustración*, Trad. Eugenio Ímaz, México D. F.-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993 [*Die Philosophie der Aufklärung*, 1932].

Castan Tobeñas, Jose, *Los Derechos del Hombre*, 4.ª ed., Madrid: Editorial Reus, 1992.

Castello Branco, José Tomaz, "Tolerância ou apatia? O problema da diferença nas democracias liberais contemporâneas", *Brotéria*, 169 (2009), pp. 655-667.

Castilla Urbano, Francisco, *El Pensamiento de Francisco de Vitoria: Filosofia Política e Índio Americano*, Barcelona-Iztapalapa: Editorial Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

Castro, Aníbal Pinto de, *et alii* (coord.), *Alcipe e as Luzes*, Lisboa: Edições Colibri/Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, 2003.

Castro, Helena de, "A problemática dos Direitos Humanos na crítica de Vieira à Inquisição", *in* José Eduardo Franco (coord.), *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*, Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2009, pp. 211-228.

Castro, Helena Ribeiro de, "D. António da Costa: Político e Pedagogo", *in* António Matos Ferreira, João Miguel Almeida (coord.), *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*, Lisboa: CEHR-UCP, 2011, pp. 165-184.

Castro, Helena, *A Emancipação da Mulher Segundo Lopes Praça*, Lisboa: Edições Colibri, 2007.

Castro, Sílvio, "A carta de Pero Vaz de Caminha e luso-tropicalismo utópico", Maria do Rosário Pimentel (coord.), *Portugal e o Brasil no Advento do Mundo Moderno: Sextas Jornadas de História Ibero-Americana*, Lisboa: Edições Colibri, 2001, pp. 297-305.

Castro, Zília Osório de, "Antecedentes do regalismo pombalino: O Padre José Clemente", *in* AA.VV, *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques*, vol. 1, Porto: FLUP, 2001, pp. 321-331.

Castro, Zília Osório de, "Constitucionalismo vintista: Antecedentes e pressupostos", *Cultura: História e Filosofia*, t. 6, 1986, pp. 597-651

Castro, Zília Osório de, "Cultura e Ideias do Liberalismo", *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 12, 2000, pp. 17-35.

Castro, Zília Osório de, "Nos alvores da liberdade: Uma reflexão sobre a Magna Carta", *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, 2.ª série, vol. X, 1998, pp. 399-403.

Castro, Zília Osório de, "O Regalismo em Portugal: António Pereira de Figueiredo", *Cultura, História e Filosofia*, vol. VI, 1987, pp. 357-411.

Castro, Zília Osório de, *História das Ideias Políticas: A Ideia de Liberdade – 1821-1823*, Lisboa, 1993.

Castro, Zília Osório de, *Portugal e o Brasil: Debates Parlamentares (1821-1836)*, Lisboa: Assembleia da República, 2002.

Catroga, Fernando, "O livre-pensamento contra a Igreja: A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)", *Revista de História das Ideias*, vol. 22, 2001, pp. 255-354.

Catroga, Fernando, *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil – Uma Perspectiva Histórica*, Pref. Anselmo Borges, Coimbra: Almedina, 2006.

Centro de Estudos Judiciários, *O Centro de Estudos Judiciários e o Limoeiro*, [Coimbra]: Almedina, 2007.

Centro Nazionale di Prevenzione e Difesa Sociale (org.), *Cesare Beccaria and Modern Criminal Policy*, Milano: Giuffrè Editore, 1990.

Chalbaud, José A. Obieta, *El Derecho de Autodeterminación de los Pueblos: Un Estudio Interdisciplinar de Derechos Humanos*, Pref. Guy Héraud, Bilbao: Universidad de Deusto, 1980.

Chambliss, R., *Social Thought, From Hammurabi to Comte*, London: Forgotten Books, 1954 [repr. 2018].

Chappel, Vere (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge: CUP, 1994.

Chardin, Teilhard de, "Some Reflections on the Rights of Man", *in* AA.VV., *Human Rights: Comments and Interpretations – A Symposium Edited by UNESCO*, With an Introduction by Jacques Maritain, Paris: UNESCO, 1948, pp. 95-97. [R. P. Teilhard Chardin, "Quelques réflexions sur les Droits de l'homme", *Enseignement des Droits de l'Homme*, vol. IV, Paris: UNESCO, 1985, pp. 7-8.]

Chaunu, Pierre, *A Civilização da Europa das Luzes*, 2 vols., Lisboa: Editorial Estampa, 1985. [*La Civilization de l'Europe des Lumières*, 1971]

Chaves, Castelo Branco, *A Emigração Francesa em Portugal durante a Revolução*, Lisboa: Biblioteca Breve, 1984.

Cidade, Hernâni, *Ensaio sobre a Crise Mental do Século XVIII*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1929.

Cieszynska, Béata, **Franco**, José Eduardo, *Holodomor: A Desconhecida Tragédia Ucraniana (1932-1933)*, Coimbra: Grácio Editor, 2013.

Cioran, Emil M., *História e Utopia*, Trad. Miguel Serras Pereira, 2.ª ed., Lisboa: Letra Livre, 2014. [*Histoire et Utopie*, 1960]

Clapham, Andrew, *Human Rights: A Very Short Introduction*, 2nd ed., Oxford: OUP, 2015 [2007].

Clemente, Manuel, "Incidência da Doutrina Social da Igreja nos Direitos Económicos e Sociais", *in* AA.VV., *35.º Aniversário da Constituição de 1976*, 2 vols., Lisboa-Coimbra: Coimbra Editora, 2012, pp. 57-64.

Coelho, António Borges, "A Inquisição e os seus fantasmas: a morte de um inquisidor geral", *in* Luís Filipe Barreto *et alii* (coord.), *Inquisição Portuguesa: Tempo, Razão e Circunstância*, Lisboa-São Paulo: Prefácio, 2007, pp. 7-19.

Coelho, António Borges, *A Inquisição de Évora*, 2 vols., Lisboa: Caminho, 1987.

Coelho, António Borges, *Alexandre Herculano*, Lisboa: Editorial Presença, 1965.

Coelho, António Borges, *Questionar a História: Ensaios sobre a História de Portugal*, 2.ª ed., Lisboa: Editorial Caminho, 1983.

Coelho, António Macieira, "Limites à tolerância num mundo de intolerâncias", *in* Maria Helena Carvalho dos Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, pp. 41-49.

Coelho, Francisco Senra, **Martins**, Alberto, "D. Frei Manuel do Cenáculo e o pensamento iluminista", *Brotéria*, 178, 3, março 2014, pp. 241-256.

Coelho, Nuno M. M. S., "Nature, Justice and *Polemos*", *in* Marta Nunes da Costa (org.), *Democracia, Direitos Humanos e Justiça Global | Democracy, Human Rights and Global Justice*, V. N. Famalicão: Edições Húmus/CEHUM, 2013, pp. 13-27.

Cole, John Richard, *Between the Queen and the Caby: Olympe de Gouges's Rights of Woman*, Montreal, Quebec: McGill-Queen's University Press, 2011.

Coleman, J., **Shapiro**, S. (ed.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence & Philosophy of Law*, New York: OUP, 2002.

Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género, *Igualdade de Género em Portugal 2014*, Lisboa, 2015.

Comparato, Fábio Konder, *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*, São Paulo: Editora Saraiva, 1999.

Cooper, J. M., "Justice and Rights in Aristotle's Politics", *The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly*, 49, 4, June 1996, pp. 859-872.

Cordeiro, Ricardo Alexandre Forte, *Filantropia: As Cozinhas Económicas de Lisboa (1893-1911)*, Dissertação de Mestrado, Lisboa: ISCTE, 2012.

Correia, José Frazão, sj, *A Fé Vive de Afeto: Variações sobre um Tema Vital*, 2.ª ed., Prior Velho: Paulinas, 2014 [2013].

Correia, Maria Alcina Ribeiro, *Sebastião José de Carvalho e Mello na Corte de Viena de Áustria: Elementos para Estudo da Sua Vida Pública – 1744-1749*, Lisboa: Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos Históricos, 1965.

Cortês, António, *Jurisprudência dos Princípios: Ensaio sobre os Fundamentos da Decisão Jurisdicional*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010.

Costa, Elisa Maria Lopes da, "A Jacobeia: Achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista", *Arquipélago | História*, 2.ª série, XIV-XV, 2010-2011, pp. 31-48.

Costa, Fernando, "As Constituições como Instituição e Processo Políticos", *Revista Portuguesa de Ciência Política | Portuguese Journal of Political Science*, 4, 2014, pp. 57-74.

Costa, João Paulo Oliveira e, *Episódios da Monarquia Portuguesa*, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2013.

Costa, João Paulo Oliveira e, **Lacerda**, Teresa, *A Interculturalidade na Expansão Portuguesa: Séculos XV-XVIII*, Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007.

Costa, José de Faria, *Beccaria e o Direito Penal: Três Estudos*, Coimbra: Coimbra Editora, 2015.

Costa, Manuel Afonso, *A Ideia de Felicidade em Portugal no Século XVIII entre as Luzes e o Romantismo: Eticidade, Moralidade e Transcendência*, Dissertação de Doutoramento em História e Teoria das Ideias, Lisboa: UNL/FCSH, 2007.

Costa, Mário Júlio de Almeida, "Debate jurídico e solução pombalina", *in* AA.VV., *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da Sua Morte*, Lisboa-Porto: Edições Brotéria/Livraria A. I., 1983, pp. 81-107.

Costa, Marta Nunes da (org.), *Democracia, Direitos Humanos e Justiça Global | Democracy, Human Rights and Global Justice*, V. N. Famalicão: Edições Húmus/ CEHUM, 2013.

Coulanges, Fustel de, *A Cidade Antiga: Estudo sobre o Culto, o Direito e as Instituições da Grécia e de Roma*, Trad. e Glossário de Fernando de Aguiar, 11.ª ed., Lisboa: Clássica Editora, 1988.

Coxito, Amândio, *Estudos sobre Filosofia em Portugal na Época do Iluminismo*, Lisboa: INCM, 2006.

Cravo, João Castela, "Filantropia e Socialismo: Do Mote Alheio às Voltas de Antero", *Vértice*, 167, II série, abril-maio-junho 2013, pp. 19-25.

Cristóvão, Fernando Alves, "Presença de Fénelon no espaço literário luso-brasileiro: Subsídios para um estudo", in *Les Rapports Culturels et Littéraires entre le Portugal et la France: Actes du Colloque*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/ Centre Culturel Portugais, 1983, pp. 135-150.

Cristóvão, Fernando, "Legitimação/ilegitimidade teológica e jurídica das 'conquistas' na América Espanhola. A questão dos índios", *in* idem (dir.), *Cadernos de Literatura de Viagens* – vol. 2: *Subsídios para o Estudo dos Índios das Américas*, Coimbra: CLEPUL 3/Almedina, 2010

Cristóvão, Fernando, Marília de Dirceu *de Tomás António Gonzaga ou a Poesia como Imitação e Pintura*, Lisboa: INCM, 1981 [reimpr. 2002].

Cruft, R., **Liao**, S. M., **Renzo**, M. (ed.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford: OUP, 2015

Cruz, Alice Maria da Silva Caniço, *Ribeiro Sanches e António Sérgio: Portugal – Um "Reino Cadaveroso" ou uma Questão de Entendimento?* Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Literatura e Cultura Portuguesas – Época Moderna –, apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (Departamento de Estudos Portugueses) sob orientação do Professor Artur Anselmo, [Lisboa], 2006.

Cruz, Guilherme Braga da, *O Movimento Abolicionista e a Abolição da Pena de Morte em Portugal*, Lisboa: Cruz Editores, 2017.

Cunha, M. F., *Reforma e Contra-Reforma*, s.l.: Quimera, 2002.

Cunha, Norberto Ferreira da, *Elites e Académicos na Cultura Portuguesa Setecentista*, [Lisboa:] INCM, 2001.

Cunha, Paulo Ferreira da, "A Igualdade e as suas irmãs valorativas", Scientia Juridica*: Revista de Direito Comparado Português e Brasileiro*, t. LXIII, n.º 334, janeiro/abril 2014, pp. 23-41.

Cunha, Paulo Ferreira da, "Direito Natural e Jusnaturalismo: Teste a alguns conceitos difusos", *O Direito*, 133, 2001, II, pp. 301-323.

Cunha, Paulo Ferreira da, *Constituição, Direito e Utopia: Do Jurídico-Constitucional nas Utopias Políticas*, Coimbra: Coimbra Editora, 1996.

Cunha, Paulo Ferreira da, *Direito Constitucional Aplicado: Viver a Constituição, a Cidadania e os Direitos Humanos*, Lisboa: *Quid Juris?*, 2007.

Cunha, Paulo Ferreira da, *O Ponto de Arquimedes: Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2001.

Cunha, Paulo Ferreira da, *Teoria da Constituição*, 2 vols., Lisboa: Verbo, 2000.

Curado, Ana Lúcia, *Mulheres em Atenas: As Mulheres Legítimas e as Outras*, Pref. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Sá da Costa Editora, 2008.

Curle, Adam, "Happiness as a right", *The International Journal of Human Rights*, vol. 2, 3, 1998, pp. 77-83.

Damásio, António, *Ao Encontro de Espinosa: As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 2003.

Damásio, António, *O Livro da Consciência: A Construção do Cérebro Consciente*, [s.l.]: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2010.

Darnton, Robert, *The Literary Underground of the Old Regime*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Dassaw, Eva Von, "Freedom in Ancient Near Eastern Societies", *in* Karen Radner, Eleanor Robson (ed.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, New York: OUP, 2011, pp. 205-224.

Daves, James, "Human rights, literature, and empathy", *in* Sophia A. McClennen, Alexandra Schultheis Moore (ed.), *The Routledge Companion to Literature and Human Rights*, London-New York: Routledge, 2016, pp. 427-432.

Davidson, Basil, *Mãe Negra: África – Os Anos de Provação*, Trad. António Neves-Pedro, Lisboa: Sá da Costa Editora, 1961. [*Black Mother*, 1961]

Dekeuwer-Défossez, Françoise, *Les Droits de l'Enfant*, 9e éd., Paris: PUF, 2010 [1991].

Delattre, Pierre, "Investigações interdisciplinares. Objectivos e dificuldades", *in* Olga Pombo, Henrique Manuel Guimarães, Teresa Levy (org.), *Interdisciplinaridade: Antologia*, Porto: Campo das Letras, 2006, pp. 279-299.

Delgado, Maria Rosalina Pinto da Ponte, *José da Cunha Brochado (1651-1733): O Homem e a Sua Época*, Lisboa: Universidade Lusíada Editora, 2001.

Delumeau, Jean, *A Civilização do Renascimento*, Lisboa: Edições 70, 2004. [*La Civilization de la Renaissance*, 1984]

Delumeau, Jean, *La Peur em Occident: XIVe-XVIIIe Siècles*, Paris: Fayard, 1996 [1978].

Delumeau, Jean, **Wanegffelen**, Thierry, *Naissance et Affirmation de la Réforme*, 10e éd., Paris: PUF, 2003 [1965].

Deroche, Alexandre, **Gasparini**, Eric, **Mathieu**, Martial (dir.), *Droits de l'Homme et Colonies: De la Mission de Civilisation au Droit à l'Autodétermination*, Aix-em-Provence: Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2017.

Desné, Roland, *Os Materialistas Franceses*, Trad. Maria José Marinho, Lisboa: Seara Nova, 1969.

Deusdado, Ferreira, *Educadores Portugueses*, Seguido de *Esboço Histórico da Filosofia em Portugal no Século XIX*, Fixação do texto, prefácio, notas e aditamento de Pinharanda Gomes, Porto: Lello & Irmão, 1995 [1909].

Dias, Graça Silva, "Vésperas da Revolução Francesa em Portugal", *in* AAVV., *A Recepção da Revolução Francesa em Portugal e no Brasil*, [Porto]: Universidade do Porto, 1992, pp. 197-209.

Dias, Graça Silva, *O Pré-Deísmo: Esboço de uma Interpretação*, Sept. *Cultura: História e Filosofia*, 1983, pp. 441-494.

Dias, José Henrique Rodrigues, *O Rosto e o Espelho: A Sociedade Lisboeta e o Teatro Romântico (1838-1870) – Poliedro Sociocomunicativo*, Lisboa, s.n., 1998.

Dias, José Sebastião da Silva, "O eclectismo em Portugal no século XVIII", Sept. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, Coimbra, 1972.

Dias, José Sebastião da Silva, "Pombalismo e Projecto Político", *Cultura: História e Filosofia*, vol. II, 1983, pp. 185-318.

Dias, José Sebastião da Silva, *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, 3.ª ed., Lisboa: Presença, 1988.

Dias, José Sebastião da Silva, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Introd. Manuel Augusto Rodrigues, Porto: Campo das Letras, 2006.

Diemer, Alwin, *et alii*, *Philosophical Foundations of Human Rights*, Paris: UNESCO/International Institute of Philosophy, 1986.

Dippel, Horst, *História do Constitucionalismo Moderno: Novas Perspectivas*, Trad. António Manuel Hespanha e Cristina Nogueira da Silva, Lisboa: FCG, 2007.

Diringer, David, *The Alphabet: A Key to the History of Mankind*, 3rd ed., vol. I, London: Hutchinson of London, 1968.

Dodds, E. R., *Os Gregos e o Irracional*, Trad. Leonor Santos B. de Carvalho, Lisboa: Gradiva, 1988.

Domingues, Ângela, *Quando os Índios Eram Vassalos: Colonização e Relações de Poder no Norte do Brasil na Segunda Metade do Século XVIII*, Apresentação de Joaquim Romero Magalhães, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

Domingues, Francisco Contente, *Ilustração e Catolicismo: Teodoro de Almeida*, Lisboa: Colibri, 1994.

Domingues, Frei Bento, "Liberdade religiosa e direitos humanos segundo João Paulo II", *in* Maria Helena Carvalho dos Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, pp. 67-78.

Domingues, [Frei] Bento, "Liberdade religiosa, coração dos direitos humanos", *Público*, 27.12.1998.

Dores, Hugo Gonçalves, *et alii* (orgs.), *Os Impérios do Internacional: Perspectivas, Genealogias e Processos*, Coimbra: Almedina, 2020.

Doyle, William, *The French Revolution: A Very Short Introduction*, New York: OUP, 2001.

Duarte, Marta Marecos, "Mitos y Representaciones del Autor entre el sombrío 'gosto melancólico' tardo-barroco y el esplendor de las Luces: Uma perspectiva ibérica", *Studi Ispanici*, XLIII, 2018, pp. 331-349.

Dubois-Nayt, Armel, **Henneau**, Marie-Élisabeth, **Kulessa**, Rotraud von (dir.), *Discours sur l'Égalité/Inegalité des Sexes em Europe, de 1400 aux Lendemains de la Révolution*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2016.

Dubois-Nayt, Armel, **Dufournaud**, Nicole, **Paupert**, Anne (dir.), *Révisiter la "Querelle des Femmes": Discours sur l'Égalité/Inégalité des Sexes, de 1400 à 1600*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2013.

Dulac, Georges, "Science et Politique: Les Réseaux du Dr. António Ribeiro Sanches (1699-1783)", *Cahiers du Monde Russe*, 2002/2, vol. 43, pp. 251-274.

Dupuy, René-Jean, *L'Humanité dans l'Imaginaire des Nations*, s.l.: Julliard, 1991.

Durant, W., *The Reformation: A History of European Civilization from Wyclif to Calvin – 1300-1564*, New York: Simon and Schuster, 1957.

Düwell, Marcus, *et alii* (ed.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge: CUP, 2014.

Easterling, P. E. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, New York: CUP, 1997.

Edelstein, Dan, *The Enlightenment: A Genealogy*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 2010.

Egger, Brigitte, "The Role of Women in the Greek Novel: Woman as Heroine and Reader", *in* Simon Swain (ed.), *Oxford Readings in the Greek Novel*, Oxford: OUP, 1999, pp. 108-136.

Ehrard, Jean, "História das ideias e história social em França no século XVIII. Reflexões de método", *Níveis de Cultura e Grupos Sociais*, Edições Cosmos, 1974.

Eire, C. M. N., *Reformations: The Early Modern World – 1450-1650*, New Haven-London: Yale University Press, 2016.

Eliav-Feldon, M., **Isaac**, B., **Ziegler**, J. (ed.), *The Origins of Racism in the West*, Cambridge: CUP, 2013.

Engels, Friedrich, *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, Lisboa: Edições "Avante!", 1975.

Enzensberger, Hans Magnus, "Las Casas ou uma retrospectiva no futuro", *in* Bartolomé de Las Casas, *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*, 2.ª ed., Lisboa: Antígona, 1997.

Erksine, A. (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2005.

Errico, Anthony O. d', *The Trinitarians: An Overview of Their Eight Hundred Year Service to God and Humanity*, Roma, [2002].

Escudero, José Antonio (coord.), *Cortes y Constitución de Cádiz: 200 Años*, 3 vols., Madrid: Espasa, 2011.

Espada, João Carlos, "Magna Carta, Waterloo e a *Corrente de Ouro*", 15.06.2015.
Espada, João Carlos, "Retomando o debate sobre a Magna Carta", 08.06.2015.
Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, *Pena de Morte: Colóquio Internacional Comemorativo do Centenário da Abolição da Pena de Morte em Portugal*, 3 vols., Coimbra: Gráfica de Coimbra, s.d.
Falcon, Francisco José Calazans, "As práticas do reformismo ilustrado pombalino no campo jurídico", *Revista de História das Ideias*, vol. 18, 1996, pp. 511-527.
Falcon, Francisco José Calazans, *Iluminismo*, São Paulo: Ática, 1986.
Falcon, Francisco José Calazans, **Rodrigues**, Cláudia (org.), *A Época Pombalina no Mundo Luso-Brasileiro*, FGV, 2015.
Faria, Ana Maria Homem Leal de, "O 'caso' Silvestre Pinheiro Ferreira em Berlim (1802-1809)", *in* Maria Leonor Machado de Sousa (coord.), *A Guerra Peninsular: Perspectivas Multidisciplinares, Congresso Internacional e Interdisciplinar Evocativo da Guerra Peninsular*, Integrando o XVII Colóquio de História Militar: Nos 200 Anos das Invasões Napoleónicas em Portugal – Actas, vol. II (2 vols.), [Lisboa]: Comissão Portuguesa de História Militar/Centro de Estudos Anglo-Portugueses, 2008, pp. 705-722.
Farinha, Luís (coord.), *Morte à Morte! 150 Anos da Abolição da Pena de Morte em Portugal: 1867-2017*, [Lisboa]: Assembleia da República, 2017.
Fausto, Rui, **Fiolhais**, Carlos, **Queiró**, João Filipe (coords.), *Fronteiras da Ciência: Desenvolvimentos Recentes, Desafios Futuros*, Lisboa-Coimbra: Gradiva/IUC, 2003.
Febvre, L., *Martinho Lutero, um Destino*, Trad. Fernando Tomaz, Alfragide: Texto Editores, 2010. [*Martin Luther, un Destin*, 1928]
Febvre, Lucien, *Combates pela História*, 3.ª ed., Trad. Leonor Martinho Simões e Gisela Moniz, Lisboa: Editorial Presença, 1989. [*Combats pour l'Histoire*, 1953]
Fernandes, António José, *Direitos Humanos e Cidadania Europeia: Fundamentos e Dimensões*, Lisboa: Almedina, 2004.
Fernandes, António Teixeira, "Democracia e Direitos Humanos", *Filosofia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, II Série, 4, 1987, pp. 43-63.
Fernandes, António Teixeira, *Cidadania e Direitos Humanos*, s.l.: Estratégias Criativas, 2010.
Fernandes, Jorge Almeida, "Magna Carta: Pouco interessa o que aconteceu em 1215", 15.06.2015.

Fernandes, Raul Miguel Rosado, *Em Busca das Raízes do Ocidente*, 2 vols., Lisboa: Alcalá, 2006.

Fernandes, Rogério, "A Sociedade Civil e a Promoção do Ensino: O Município e a Instrução Pública em Portugal no século XIX", *in* AA.VV., *As Escolas Conde de Ferreira: Marco Histórico da Instrução Pública em Portugal*, [Sesimbra]: Assembleia Municipal de Sesimbra/Câmara Municipal de Sesimbra, 2009, pp. 63-76.

Fernandes, Rogério, "Estratégias de Ironia e de Sarcasmo contra a Educação Feminina em Portugal (séculos XVIII/XIX)", *Faces de Eva: Estudos sobre a Mulher*, 9, 2003, pp. 13-27.

Fernandez, Hugo, "O episódio 'puritano'. Poder régio e aristocracia no Antigo Regime português", *Perspectivas: Journal of Political Science*, vol. 16, 2017, pp. 48-60.

Ferrand, J., **Petit**, H. (eds.), *L'Odyssée des Droits de l'Homme* – t. 1: *Fondations et Naissances des Droits de l'Homme*, Paris: L'Harmattan, 2003.

Ferrão, António, *A Censura Literária durante o Governo Pombalino: Subsídios para a História do Pensamento em Portugal*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926.

Ferreira, José Ribeiro, "Um momento crucial para a Europa: As Guerras Medopersas (490-479 a.C.)", *Debater a Europa*, 7, julho/dezembro 2012, pp. 8-20.

Ferreira, José Ribeiro, *A Grécia Antiga: Sociedade e Política*, Lisboa: Edições 70, 2004.

Ferreira, José Ribeiro, *Hélade e Helenos* – I: *Génese e Evolução de um Conceito*, Coimbra: INIC/CECHUC, 1992.

Ferreira, José Ribeiro, **Leão**, Delfim F., *Dez Grandes Estadistas Atenienses*, Lisboa: Edições 70, 2010.

Ferreira, Luísa Nazaré, *Mobilidade na Grécia Antiga: Simónides*, Coimbra: IUC, 2013.

Ferreira, Maria de Fátima Sá e Melo (coord.), *Contra-Revolução, Espírito Público e Opinião no Sul da Europa: Séculos XVIII e XIX*. Lisboa: Centro de Estudos de História Contemporânea Portuguesa, 2009.

Ferreira, Vergílio, "Pena de Morte, um Arcaísmo", *in* Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, *Pena de Morte, Colóquio Internacional Comemorativo do Centenário da Abolição da Pena de Morte em Portugal – 11-16 de Setembro de 1967*, vol. II, Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, [1973].

Ferrer Benimeli, José Antonio, "La intolerancia de Voltaire em favor de la tolerancia", *in* Maria Helena Carvalho dos Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, pp. 167-188.

Ferrone, Vincenzo, *Il Mondo dell'Illuminismo: Storia di uma Rivoluzione Culturale*, Torino: Giulio Einaudi Editore, 2019.

Ferrone, Vincenzo, *The Enlightenment: History of an Idea*, Princeton-Oxford: PUP, 2015 [*Lezioni Illuministiche*, 2010].

Fialho, Maria do Céu, "Creonte de Antígona: Um antimodelo de cidadania", *in* Delfim Leão, L. Rossetti, Maria do Céu Fialho (eds.), Nomos*: Direito e Sociedade na Antiguidade Clássica* | Nomos*: Derecho y Sociedade en la Antigüedad Clásica*, Coimbra-Madrid: IUC/Ediciones Clásicas, 2004, pp.

Fialho, Maria do Céu, "Representações de Identidade e Alteridade em Ésquilo", *in* Maria do Céu Fialho, Maria de Fátima de Sousa e Silva, Maria Helena da Rocha Pereira (coord.), *Génese e Consolidação da Ideia de Europa* – vol. I: *De Homero ao Fim da Época Clássica*, Coimbra: IUC, 2005, pp. 77-93.

Figueiredo, Fidelino de, *Um Homem na Sua Humanidade*, Lisboa: Guimarães Editores, 1956.

Filho, João de Oliveira, *Origem Cristã dos Direitos Fundamentais do Homem*, Rio de Janeiro: Forense, 1968.

Finley, Jr., J. H., *Four Stages of Greek Thought*, Stanford-London: SUP/OUP, 1966.

Finnis, J., "Natural Law: The Classical Tradition", *in* J. Coleman, S. Shapiro, *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, New York: OUP, 2004, pp. 1-60.

Fiolhais, Carlos, **Franco**, José Eduardo, "Os Jesuítas em Portugal e a ciência: Continuidades e rupturas (séculos XVI-XVIII), *in* José Eduardo Franco *et alii* (org.), *Jesuítas e Ilustração: Rupturas e Continuidades*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2019, pp. 112-129.

Fisch, Jörg, *The Right of Self-Determination of Peoples: The Domestication of an Illusion*, Transl. Anita Mage, New York: CUP, 2015. [*Das Selbstbestimmungsrecht der Völker*, 2015]

Flacelière, Robert, *A Vida Quotidiana dos Gregos no Século de Péricles*, Trad. Virgínia Motta, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.

Fonseca, João Abel da, "Amazónia Pombalina: Cartas secretas de Sebastião José a Francisco Xavier – Uma visão global", *in* Maria do Rosário Pimentel (coord.), *Portugal e Brasil no Advento do Mundo Moderno: Sextas Jornadas de História Ibero-Americana*, Lisboa: Edições Colibri, 2001.

Fonseca, João Abel da, "Legislação Pombalina vária: Justiça, Propriedade, Instituições, Liberdade e Segurança", *in* AA.VV., *Ibero-América: Convergências e Reptos: Justiça, Propriedade, Instituições, Liberdade e Segurança – Actas*, II vol., Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2007, pp. 411-461.

Fonseca, Jorge, "Repercussões no Alentejo da legislação pombalina sobre a escravatura", *in* Teresa Fonseca, Jorge Fonseca (ed.), *O Alentejo entre o Antigo Regime e a Regeneração: Mudanças e Permanências*, Lisboa: Edições Colibri/CIDEHUS, 2011, pp. 179-192.

Fontes, José, *O Direito ao Quotidiano Estável: Uma Questão de Direitos Humanos*, Pref. José Barata-Moura, Coimbra: Coimbra Editora, 2013.

Forst, Rainer, "'To tolerate means to insult': Toleration, recognition, and Emancipation", *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*, Translated by Ciaran Cronin, Cambridge-Malden: Polity Press, 2014. [*Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, 2011]

Forst, Rainer, *Toleration in Conflict: Past and Present*, Translated by Ciaran Cronin, New York: CUP, 2013. [*Toleranz im Konflikt: Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, 2003]

Foucault, Michel, *A Arqueologia do Saber*, Coimbra: Almedina, 2005.

Francisco, Papa, "Discurso do Papa ao Parlamento Europeu", Lumen*: Revista de Documentação e Refexão Pastoral*, ano 76, série III, n.º 1, janeiro/fevereiro 2015.

Franco, José Eduardo, "A História como constru(cria)ção: Uma ciência entre a verdade e a ficção", *Brotéria*, 178, 2014, pp. 263-268.

Franco, José Eduardo, "A reforma jesuítica da Inquisição e da Censura pelo marquês de Pombal: Estatização e reabilitação da imagem de Portugal perante a Europa", *in* Luís Filipe Barreto *et alii* (coords.), *Inquisição Portuguesa: Tempo, Razão e Circunstância*, Lisboa-São Paulo: Prefácio, 2007, pp. 559-574.

Franco, José Eduardo, "A utopia da misericórdia: Cristianismo e Solidariedade", *Brotéria*, vol. 179, n.º 1, julho 2014, pp. 45-55.

Franco, José Eduardo, "A visão do *outro* na literatura antijesuítica em Portugal: De Pombal à Primeira República", *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 12, 2000, pp. 121-142.

Franco, José Eduardo, "D. António da Costa, fundador do Ministério da Educação: Leiria no seu percurso pedagógico, político e literário", *in* AA.VV., *Actas do IV Colóquio sobre História de Leiria e da Sua Região*, Leiria: Câmara Municipal, 2005, pp. 111-128.

Franco, José Eduardo, "Eduardo Lourenço, Entrevistado por José Eduardo Franco", *Letras Com Vida: Literatura, Cultura e Arte*, n.º 5, 2012.

Franco, José Eduardo, "*Homo Fraternus*: Educar para uma globalização de rosto humano: Proposta de sete princípios para a utopia do mundo unido" (no prelo).

Franco, José Eduardo, "Jesuítas e Controvérsias sobre metodologias missionárias: A polémica em torno dos Ritos Malabares e dos Ritos Chineses", *Cadernos ISTA*, n.º 19, 2006, pp. 46-83.

Franco, José Eduardo, "Os catecismos jesuíticos pombalinos: As obras fundadoras do antijesuitismo do Marquês de Pombal", *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, ano IV, 2005, n.º 7/8, pp. 247-268.

Franco, José Eduardo, "Paulo Ferreira da Cunha e a sua 'Utopia' de uma constituição internacional", *in* Dionísio Vila Maior (org.), *Viagens pela Identidade e Utopia*, Lisboa: CLEPUL, 2018, pp. 43-53.

Franco, José Eduardo, "Uma utopia católica sob suspeita: Censura romana à *Clavis Prophetarum* do Padre António Vieira, sj", Sept. *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 18, 2006, pp. 473-484.

Franco, José Eduardo (coord.), *Entre a Selva e a Corte: Novos Olhares sobre Vieira*, Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2009.

Franco, José Eduardo (dir.), *O Esplendor da Austeridade: 1000 Anos de Empreendedorismo das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal – Arte, Cultura e Solidariedade*, Lisboa: INCM, 2011.

Franco, José Eduardo, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, Pref. Bernard Vincent, 2 vols., Lisboa: Gradiva, 2006.

Franco, José Eduardo, **Abreu**, Luís Machado de (coord.), *Compreender o Mundo e Atualizar a Igreja: Grandes Textos do Padre Manuel Antunes, sj*, Pref. de José Pedro Serra, Lisboa: Gradiva, 2018

Franco, José Eduardo, **Assunção**, Paulo de, *Metamorfoses de um Polvo: (Todos os) Regimentos da Inquisição Portuguesa (Séculos XVI –XVIII)*, Lisboa: Prefácio, 2006.

Franco, José Eduardo, *et alii* (org.), *Jesuítas e Ilustração: Rupturas e Continuidades*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2019.

Franco, José Eduardo, **Lemos**, Aida S., **Pereira**, Paulo S. (coords.), *Vieira: Esse Povo de Palavras*, Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2016.

Franco, José Eduardo, **Morán Cabanas**, Maria Isabel, *O Padre António Vieira e as Mulheres: O Mito Barroco do Universo Feminino*, Pref. Tom Earle, Porto: Campo das Letras, 2008.

Franco, José Eduardo, **Mourão**, José Augusto, *A Influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa: Escritos de Natália Correia sobre a Utopia da Idade Feminina do Espírito Santo*, Pref. Luís Machado de Abreu, Lisboa: Roma Editora, 2005.

Franco, José Eduardo, **Pereira**, Paulo Silva (dir.), *Revisitar Vieira no Século XXI: Cultura, Política e Atualidade*, 2 vols., [Coimbra]: IUC, 2020.

Franco, José Eduardo, **Trindade**, Cristina (coords.), *Que Saber(es) para o Século XXI? História, Cultura e Ciência na Madeira*, Lisboa: Esfera do Caos Editores/APCA – Agência de Promoção da Cultura Atlântica, 2014.

Franco, Maria da Glória, *Entre a Caridade e a Filantropia: Asilo Montemorense da Infância Desvalida (1876-1975)*, Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2018.

Frèches, Claude-Henri, *António José da Silva et l'Inquisition*, Paris: FCG (Centro Cultural Português), 1982.

Frede, Michael, **Striker**, Gisela, (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: OUP, 1996.

Freire, António, sj, *Conceito de* Moira *na Tragédia Grega*, Braga: Livraria Cruz, 1969.

Freitas, Manuel Barbosa da Costa, *O Ser e os Seres: Itinerários Filosóficos*, 2 vols., [Lisboa]: Editorial Verbo, 2004.

Freitas, Pedro Caridade de, *Portugal e a Comunidade Internacional na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa: Quid Juris, 2012.

Freitas, Pedro Caridade de, *Um Testemunho na Transição para o Século XIX: Ricardo Raimundo Nogueira (Análise Histórico-Jurídica)*, Coimbra: Almedina, 2005.

Freitas, Pedro Caridade de, **Seixas**, Margarida, **Fouto**, Ana Caldeira (coord.), *Suárez em Lisboa: 1617-2017 – Actas do Congresso*, Lisboa: AAFDL, 2018.

Frohnen, Bruce P., **Grasso**, Kenneth L. (ed.), *Rethinking Rights: Historical, Political, and Philosophical Perspectives*, Columbia (Missouri): University of Missouri Press, 2009.

Furtado, João Pinto, *O Manto de Penélope: História, Mito e Memória da Inconfidência Mineira de 1788-9*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002

Gagarin, Michael, "The Unity of Greek Law", *in* Michael Gagarin, David Cohen (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, New York: CUP, 2005, pp. 29-40.

Gagarin, Michael, *Writing Greek Law*, New York: CUP, 2008.

Gagarin, Michael, **Cohen**, David (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, New York: CUP, 2005.

Galtung, Johan, *Direitos Humanos: Uma Nova Perspectiva*, Lisboa: Instituto Piaget, 1998 [*Human Rights in Another Key*, 1994].

Ganho, Maria de Lurdes Sirgado, "Tomás Campanella e a *Cidade do Sol*", *Theologica*, 2.ª série, 45, 2, 2010, pp. 593-598.

García Arenas, Mar, *Portugal y España contra los Jesuitas: Las Monarquías Ibéricas y la Compañia de Jesús (1755-1773)*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.

Garcia, Maria da Glória Ferreira Pinto Dias, "Liberdade de consciência e liberdade religiosa", *Direito e Justiça – Revista da Faculdade de Direito da Universidade Católica Portuguesa*, vol. XI, 1997, t. 2, pp. 73-81.

Gardiner, Patrick, *Teorias da História*, Trad. e Prefácio Vítor Matos de Sá, 6.ª ed., Lisboa: FCG, 2008. [*Theories of History*, 1959]

Garland, David, *Peculiar Institution: America's Death Penalty in an Age of Abolition*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

Garnel, Maria Rita Lino, *Vítimas e Violências na Lisboa da I República*, Coimbra: IUC, 2007.

Garnsey, Peter, **Saller**, Richard, *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*, 2nd ed., Oakland: University of California Press, 2015.

Gaston-Martin, *La Révolution de 1848*, Paris: PUF, 1948.

Gauchet, Marcel, *La Révolution des Droits de l'Homme*, [Paris]: Éditions Gallimard, 1989 [reimpr. 2005].

George, Robert P., *Choque de Ortodoxias: Direito, Religião e Moral em Crise*, Trad. Isaías Hipólito, Coimbra: Edições Tenacitas, 2008.

Geremek, Bronislaw, *A Piedade e a Forca: História da Miséria e da Caridade na Europa*, Lisboa: Terramar, 1995.

Giebels, Daniel Norte, *A Inquisição de Lisboa (1537-1579)*, Lisboa: Gradiva, 2018.

Gill, Christopher, *Greek Thought*, Oxford: OUP, 1995.

Glaser, Eliane (ed.), *Religious Tolerance in the Atlantic World: Early Modern and Contemporary Perspectives*, s.l.: Palgrave Macmillan, 2014.

Gloor, Daniel, *Voltaire et les Droits de l'Homme*, Centre International d'Étude du XVIII[e] Siècle, 2008.

Godechot, Jacques, *La Grande Nation: L'Expansion Révolutionnaire de la France dans le Monde de 1789 à 1799*, Paris: Aubier, 2004 [1956].

Godinho, Vitorino Magalhães, *A Estrutura da Antiga Sociedade Portuguesa*, 2.ª ed. correcta e ampliada, Lisboa: Editora Arcádia, 1975 [1971].

Godinho, Vitorino Magalhães, *Les Découvertes: XV[e]-XVI[e] – Une Révolution des Mentalités*, Paris: Autrement, 1990.

Gomes, Ana Cristina da Costa, **Franco**, José Eduardo (coord.), *Dominicanos em Portugal: História Cultura e Arte – Homenagem a José Augusto Mourão, op*, Lisboa: Alêtheia Editores, 2010.

Gomes, Joaquim Ferreira, "Pombal e a Reforma da Universidade", *in* AA.VV., *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da Sua Morte*, Lisboa-Porto: Edições Brotéria/Livraria A. I., 1983, pp. 235-251.

Gomes, Joaquim Ferreira, *Martinho de Mendonça e a Sua Obra Pedagógica, Com a Edição Crítica dos* Apontamentos para a Educaçaõ de Hum Menino Nobre, Coimbra: Universidade de Coimbra/Instituto de Estudos Filosóficos, 1964.

Gomes, Joaquim Ferreira, *Novos Estudos de História e de Pedagogia*, Coimbra: Livraria Almedina, 1986.

Gomes, Pinharanda, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, 2.ª ed., Lisboa: Dom Quixote, 2004 [1987].

Gonçalves, Adelto, *Um Poeta do Iluminismo: Biografia*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999.

Gonçalves, F. J., op, "Antigo Testamento e Direitos Humanos", *Cadernos ISTA*, n.º 6, ano III, 1998, pp. 33-52.

Gonçalves, Nuno da Silva, "Os Jesuítas e a defesa da liberdade dos índios na segunda metade do século XVI", Sept. *De Cabral a Pedro I*, [Porto]: Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 2001, pp. 69-77.

González, Nazario, *Derechos Humanos en la Historia*, Bellaterra: Edicions Universitat de Barcelona/Universitat Autònoma de Barcelona Servei de Publicacions, 1998.

González, Poncela, *La Escuela de Salamanca: Filosofía y Humanismo ante el Mundo Moderno*, Madrid: Verbum, 2015.

Goodale, Mark, *Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights*, Stanford University Press, 2009; João Baptista Herkenhoff, *Direitos Humanos: A Construção Universal de uma Utopia*, Aparecida-SP: Editora Santuário, 1997.

Gouveia, Jorge Bacelar, *Direito da Segurança: Cidadania, Soberania e Cosmopolitismo*, Coimbra: Almedina, 2018.

Gouveia, Jorge Bacelar, *Manual de Direito Constitucional*, 2 vols., Coimbra: Almedina, 2005.

Goyard-Fabre, Simone, *Les Embarras Philosophiques du Droit Naturel*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

Graham, D., **Shipley**, J., **Hansen**, M. H., "The *Polis* and Federalism", *in* Glenn R. Bugh (ed.)*, The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, New York: CUP, 2006 [repr. 2011], pp. 52-72.

Greene, W. C., Moira*: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Gloucester: Peter Smith, 1968 [1944].

Gregory, J. (ed.), *A Companion to Greek Tragedy*, Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2005.

Grell, Ole Peter, **Porter**, Roy (ed.), *Toleration in Enlightenment Europe*, New York: CUP, 2000.

Griffith, M., "Greek lyric and the place of humans in the world", *in* F. Budelmann (Ed.), *The Cambridge Companion to Greek Lyric*, New York: CUP, 2009, pp. 72-94.

Grimal, Pierre, *O Império Romano*, Lisboa: Edições 70, 1999. [*L'Empire Romain*, 1993]

Guimarães, Rui Dias, "Linguagem e Cultura dos Direitos Humanos em Portugal: Garrett, um doutrinador dos Direitos Humanos", *Agália* 63-64, 2.º semestre, 2000, pp. 215-226.

Guimarães, Rui Dias, *Linguagem e Cultura dos Direitos Humanos em Portugal: Garrett, um Doutrinador dos Direitos Humanos*, Vila Real: UTAD, 2001.

Gupta, Tanya, "Magna Carta: Runnymede, the meadow where history was made", *BBC News*, 15.06.2015.

Gusdorf, Georges, "Conhecimento interdisciplinar", *in* Olga Pombo, Henrique Manuel Guimarães, Teresa Levy (org.), *Interdisciplinaridade: Antologia*, Porto: Campo das Letras, 2006, pp. 37-58.

Gusdorf, Georges, "O gato que anda sozinho", *in* Olga Pombo, Henrique Manuel Guimarães, Teresa Levy (org.), *Interdisciplinaridade: Antologia*, Porto: Campo das Letras, 2006, pp. 13-36.

Gusdorf, Georges, *A Palavra: Função – Comunicação – Expressão*, Lisboa: Edições 70, 2010. [*La Parole*, 1952]

Gusdorf, Georges, *Dieu, la Nature, l'Homme au Siècle des Lumières*, Paris: Payot, 1972.

Gusdorf, Georges, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris: Payot, 1971.

Haag, Herbert, *Liberdade aos Cristãos*, Trad. Maria de Fátima Andrade, Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.

Haakonssen, Knud (ed.), *Grotius, Pufendorf, and Modern Natural Law*, Aldershot: Ashgate, 1999.

Haakonssen, Knud, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scotish Enlightenment,* Cambridge-New York-Melbourne: CUP, 1996.

Haarscher, Guy, *Filosofia dos Direitos do Homem*, Trad. Armando Pereira da Silva, Lisboa: Instituto Piaget, 1997. [*Philosophie des Droits de l'Homme*, 1993]

Haase-Dubosc, Danielle, **Henneau**, Marie-Élisabeth (dir.), *Révisiter la "Querelle des Femmes": Discours sur l'Égalité/Inégalité des Sexes, de 1600 à 1750*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2013.

Habermas, Jürgen, "O conceito de dignidade humana", *Um Ensaio sobre a Constituição da Europa*, Pref. José Joaquim Gomes Canotilho, Lisboa: Edições 70, 2012, pp. 27-57. [*Essay zur Verfassung Europas*, 2011]

Habermas, Jürgen, "The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights", *Metaphilosophy*, 41, 4, 2010, pp. 464-480.

Harrelson, W. J., *Ten Commandments and Human Rights*, Macon, GA: Mercer University Press, 1997.

Harrison, A. R. W., *The Law of Athens*, 2 vols., 2nd ed., London-Indianapolis/Cambridge: Gerald Duckworth & Co./Hackett Publishing Company, 1998.

Hatherly, Ana, *Esperança e Desejo: Aspectos do Pensamento Utópico Barroco*, Ed. e Pref. Ana Marques Gastão, [Lisboa]: Theya Editores, 2016.

Havelock, Eric A., *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press, 1978.

Havelock, Eric A., *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton: PUP, 1982.

Hayes, Kirsty, "A Magna Carta em Portugal", 04.12.2015.

Hayes, Peter, **Roth**, John K., *The Oxford Handbook of Holocaust*, Oxford: OUP, 2010.

Hazard, Paul, *A Crise da Consciência Europeia: 1680-1715*, Trad. Óscar Lopes, Lisboa: Imprensa da Universidade de Lisboa, 2018. [*La Crise de la Conscience Européenne*, 1934]

Hazard, Paul, *O Pensamento Europeu no Século XVIII*, 3.ª ed., Lisboa: Editorial Presença, 1989 [1974]. [*La Pensée Européenne au XVIII^e Siècle*, 1946]

Hegarthy, Angela, Siobhan Leonard, *Direitos do Homem: Uma Agenda para o Século XXI*, Lisboa: Instituto Piaget, 2003. [*Human Rights: An Agenda for the 21^st Century*, 1999]

Heinimann, Nomos *und* Physis, Basel: Verlag Friedrich Reinhardt, 1945.

Helena, Lúcia, "Tomás Antônio Gonzaga, um Árcade entre a Lira e a Lei", *in* Domício Proença Filho (org.), *A Poesia dos Inconfidentes: Poesia Completa de Cláudio Manuel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga e Alvarenga Peixoto*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996, pp. 557-570.

Hemson, David, *et alii* (coord.), *Pobreza e Água: Relações Recíprocas*, Trad. Luís Filipe Sabino, Pref. Viriato Soromenho-Marques, Cascais: Sururu, 2010.

Henriques, Isabel Castro, *De Escravos a Indígenas: O Longo Processo de Instrumentalização dos Africanos (Séculos XV-XX)*, Lisboa: Caleidoscópio, 2019.

Herbert, G. B., "On the misconceived genealogy of human rights", *Social Philosophy Today*, vol. 21, 2005, pp. 17-32.

Hernández Martín, Ramón, op, *Francisco de Vitoria: Vida y Pensamiento Internacionalista*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

Hespanha, António Manuel, "A mobilidade social na sociedade de Antigo Regime", *Tempo*, n.º 21, v. 11, 2006, pp. 121-143.

Hespanha, António Manuel, "Prática Social, Ideologia e Direito nos séculos XVII a XIX", Sept. *Vértice*, Coimbra, 1972.

Hespanha, António Manuel, "Sob o signo de Napoleão: A súplica constitucional de 1808", *Almanack Braziliense*, n.º 7, maio 2008, pp. 80-101.

Hespanha, António Manuel, *As Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político – Portugal Séc. XVII*, Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

Hespanha, António Manuel, *Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um Milénio*, Coimbra: Almedina, 2015.

Hespanha, António Manuel, *Guiando a Mão Invisível: Direitos, Estado e Lei no Liberalismo Monárquico Português*, Coimbra, Almedina, 2004.

Hespanha, António, "Do súbdito ao cidadão", *in* AA.VV., *Actas dos VIII Cursos Internacionais de Verão de Cascais*, vol. 1: *O Estado e o Cidadão*, Cascais: Câmara Municipal de Cascais/Instituto de Cultura e Estudos Sociais, 2002, pp. 17-329.

Hicks, Donna, *Dignidade: O Papel que Desempenha na Resolução de Conflitos*, Pref. Desmond Tutu, Trad. Fernanda Barão, Lisboa: Editorial Bizâncio, 2013. [*Dignity: The Essencial Role It Plays in Resolving Conflict*, 2011]

Hill, K. (ed.), *Cultures of Lutheranism: Reformation Repertoires in Early Modern Germany*, Oxford-New York: OUP, 2017.

Hill, Michel, "La Genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam", *Archives de Philosophie du Droit*, IX, 1964, pp. 97-127.

Hobsbawm, Eric J., *A Era das Revoluções: 1789-1848*, Trad. António Cartaxo, 6.ª ed., Lisboa: Editorial Presença, 2012 [1978]. [*The Age of Revolution*, 1962]

Hof, Ulrich Im, *A Europa no Século das Luzes*, Trad. Maria Antónia Amarante, Lisboa: Editorial Presença, 1995. [*Das Europa der Aufklärung*, 1993]

Holt, J. C., **Garnett**, G., *Magna Carta*, 3rd ed., Cambridge: CUP, 2015 [1976].

Homem, António Pedro Barbas, "Algumas notas sobre a introdução do Código Civil de Napoleão em Portugal, em 1808", *Revista Jurídica*, Lisboa, 2-3, 1985, pp. 97-107.

Homem, António Pedro Barbas, "Do direito natural aos direitos do homem", in *idem*, Cláudio Brandão (orgs.), *Do Direito Natural aos Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2015, pp. 73-105.

Homem, António Pedro Barbas (org.), *Grandes Realizações da História do Direito Português*, Lisboa: THD-UL, 2016.

Homem, António Pedro Barbas, *História das Relações Internacionais: O Direito e as Concepções Políticas na Idade Moderna*, Coimbra: Almedina, 2003 [reimpr. 2009].

Homem, [António] Pedro Barbas, *Iluminismo e Direito em Portugal: O Reinado de D. José I*, Tese de Mestrado em Ciências Histórico-Jurídicas, Apresentada à Universidade de Lisboa através da Faculdade de Direito, Lisboa, 1987.

Homem, António Pedro Barbas, **Brandão**, Cláudio (orgs.), *Do Direito Natural aos Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2015.

Honório, C., *Manuel Fernandes Tomás: 1771-1822*, [Lisboa]: Assembleia da República, 2009.

Honório, Cecília, *A Natureza e o Homem nos Caminhos do Saber e do Poder: Francisco de Borja Garção Stockler (1759-1829)*, Lisboa: INCM, 2012.

Hood, Roger, **Hoyle**, Carolyn, *The Death Penalty: A Worldwide Perspective*, 5th ed., Oxford: OUP, 2015.

Horkheimer, M., *O Eclipse da Razão*, Trad. João Tiago Proença, Lisboa: Antígona, 2015.

Hornblower, S., *The Greek World: 479-323 BC*, 3rd ed., London-New York: Routledge, 2003.

Howard-Hassman, Rhoda E., **Waltron-Roberts**, Margaret (ed.), *The Human Right to Citizenship: A Slippery Concept*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

Hudson, J., *The Formation of the English Common Law: Law and Society in England from King Alfred to Magna Carta*, 2nd ed., Oxon-New York: Routledge, 2018. [1.ª ed.: Pearson Education Limited, 1996]

Hudson, Wayne, **Lucci**, Diego, **Wigelsworth**, Jeffrey R. (ed.), *Atheism and Deism Revaluated: Heterodox Identities in Britain, 1650-1800*, Oxon-New York: Routledge, 2014.

Hunt, Lynn, *A Invenção dos Direitos Humanos: Uma História*, Trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo: Companhia das Letras, 2009. [*Inventing Human Rights: A History*, 2007]

Hunt, P., *Ancient Greek and Roman Slavery*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2018.

Hyland, Paul, **Gomez**, Olga, **Greensides**, Francesca (ed.), *The Enlightenment: A Sourcebook and Reader*, London: New York: Routledge, 2003.

Inwood, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, New York: CUP, 2003.

Inwood, B., *Stoicism: A Very Short Introduction*, New York: OUP, 2018.

Iriarte, Lázaro, *Histoire du Franciscanisme*, Paris: Éditions du Cerf/Éditions Franciscaines, 2004.

Ishay, Micheline R., *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, With a New Preface, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2008 [2004].

Israel, Jonathan, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights – 1750-1790*, Oxford: OUP, 2011.

Israel, Jonathan, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man – 1670-1752*, Oxford: OUP, 2006.

Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity – 1650-1750*, Oxford: OUP, 2001.

Israel, Jonathan, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall – 1477-1806*, New York: OUP, 1995.

Jabouille, Victor *et alii*, *Estudos sobre Antígona*, Mem Martins: Editorial Inquérito, 1999.

Jackson, Jesse L., Sr., **Jackson Jr.**, Jesse L., **Shapiro**, Bruce, *Linchamento Legal: A Pena de Morte e o Futuro da América*, Trad. Jorge Pinho, Porto: Campo das Letras, 2004. [*Legal Lynching*, 2001]

Jacob, Margaret C., *Living the Enlightenmnet: Freemasonry and Politics in Enlightenment Century Europe*, Oxford: OUP, 1991.

Jaeger, W., Paidéia*: A Formação do Homem Grego*, Trad. Artur M. Parreira, 3.ª ed., São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 1995 [1986]. [*Paideia: Die Formung des Griechischen Menschen*, 1936]

Jesus, Paulo, **Jesus**, Maria Helena F., "Ética e Estética: Sobre a Poesia após Auschwitz", *in* Maria Formosinho, Paulo Jesus, Carlos Reis (coord.), *Ética, Indagações e Horizontes*, Coimbra: IUC, 2018, pp. 79-92.

Joas, Hans, *Do We Need Religion?*, Oxon-New York: Routledge, 2016.

Joas, Hans, *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Trans. Alex Skinner, Washington, DC: Georgetown University Press, 2013.

Jones, Derek (ed.), *Censorship: A World Encyclopedia*, Oxon-New York: Routledge, 2015 [1.ª ed. Fitzroy Dearborn Publishers, 2001].

Jones, H. (ed.), *Le Monde Antique et les Droits de l'Homme*, Actes de la 50ème Session de la Société Internationale Fernand De Visscher pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité, Bruxelles: Centre de Droit Comparé et d'Histoire du Droit, 1998.

Junior, Nelson de Campos Ramos, *Mediador das Luzes: Concepções de Progresso e Ciência em António Nunes Ribeiro Sanches (1699-1783)*, Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas para obtenção do título de mestre em História, São Paulo, 2013.

Justino, David (dir.), *Reformas e Bases da Educação: Legado e Renovação (1835-2009)*, Lisboa: Conselho Nacional de Educação, 2017.

Kamen, Henry, *O Amanhecer da Tolerância*, Porto: Inova, s.d. [*The Rise of Toleration*, 1968]

Kasparek-Obst, Joseph, *The Constitutions of Poland and of the United States: Kinships and Genealogy*, Miami, Fla.: The American Institute of Polish Culture, 1980.

Kates, Gary (ed.), *The French Revolution: Recent Debates and New Controversies*, 2nd ed., New York-London: Routledge, 2006 [1998].

Kemp, Martin, *Living with Leonardo: Fifty Years of Sanity and Insanity in the Art World and Beyond*, London: Thames & Hudson, 2018.

Kinzl, K. H. (ed.), *A Companion to the Classical Greek World*, 2nd ed., Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2008.

Kirk, G. S., **Raven**, J. E., **Schofield**, M., *Os Filósofos Pré-Socráticos: História Crítica com Sel. de Textos*, 4.ª ed., Lisboa: FCG, 1994.

Kjærgård, Jonas Ross, *Reimagining Society in Eighteenth-Century French Literature: Happiness and Human Rights*, New York-Oxon: Routledge, 2018.

Knott, Sarah, **Taylor**, Barbara (ed.), *Women, Gender and Enlightenment*, Basignstoke-New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Konic, C. E. L., *Comparaison des Constitutions de la Pologne et de la France de 1791*, Lausanne, 1918.

Köpeczi, Béla, *et alii* (ed.), *L'Absolutisme Éclairé*, Paris-Budapest: CNRS/Akadémiai Kiadó, 1985.

Koyré, Alexandre, *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*, Trad. Jorge Pires, Lisboa: Gradiva, s.d. [*Du Monde Clos à l'Univers Infini*]

Kraut, R., "Are there Natural Rights in Aristotle?", *The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly*, 49, 4, June 1996, pp. 755-774.

Kuhn, Thomas, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Lisboa: Guerra e Paz, 2009. Veja-se também **Kuhn**, Thomas, *A Revolução Copernicana*, Lisboa: Edições 70, 2017.

Kung, Hans, *O Cristianismo: Essência e História*, Lisboa: Temas e Debates, 2016.

***La Révolution** Française et l'Europe: 1789-1799 – XX*e *Exposition du Conseil de l'Europe*, 3 vols., Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1989.

Lacouture, Jean, *Os Jesuítas*, Trad. Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo, Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

Lacroix, Justine, **Pranchère**, Jean-Yves, *Human Rights on Trial: A Genealogy of the Critique of Human Rights*, Cambridge-New York-Port Melbourne-New Delhi-Singapore: CUP, 2018. [*Le Procès des Droits de l'Homme: Généalogie du Scepticisme Démocratique*, 2016]

Lafourcade, Magali, *Les Droits de l'Homme*, Paris: PUF, 2018.

Lahon, Didier, "As irmandades de escravos e forros", in *Os Negros em Portugal: Séculos XV a XIX*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, pp.

Lalouette, Jacqueline, *La Libre Pensée en France: 1848-1940*, Paris: Albin Michel, 1997.

Lamego, José, *"Sociedade Aberta" e Liberdade de Consciência: O Direito Fundamental de Liberdade de Consciência*, [Lisboa]: AAFDL, 1986.

Landman, Todd, *Human Rights and Democracy: The Precarious Triumph of Ideals*, London-New Delhi-New York-Sydney, Bloomsbury, 2013.

Lavan, M., **Payne**, R. E., **Weisweiler**, J. (ed.), *Cosmopolitanism and Empire: Universal Rulers, Local Elites, and Cultural Integration in the Ancient Near East and Mediterranean*, New York: OUP, 2016.

Le Goff, Jacques, *São Francisco de Assis*, Lisboa: Teorema, 2000.

Leal, Saul Tourinho, *Direito à Felicidade*, São Paulo: Almedina, 2017.

Leão, Delfim, "Cidadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária", *in* M. C. Fialho, M. F. S. Silva, M. H. R. Pereira (coord.), *Génese e Consolidação da Ideia de Europa* – vol. I: *De Homero ao Fim da Época Clássica*, Coimbra: IUC, 2005, pp. 43-75.

Leão, Delfim, "Matéria religiosa: processos de impiedade (*asebeia*)", *in* Delfim Leão, L. Rossetti, Maria do Céu Fialho (eds.), Nomos*: Direito e Sociedade na Antiguidade Clássica* | Nomos*: Derecho y Sociedade en la Antigüedad Clásica*, Coimbra-Madrid: IUC/Ediciones Clásicas, 2004, pp. 201-226.

Leão, Delfim, "Sólon e a lei da neutralidade em tempos de *stasis*", *Ágora: Estudos Clássicos em Debate*, 4, 2002, pp. 25-37.

Leão, Delfim, *A Globalização no Mundo Antigo: Do* Polites *ao* Cosmopolites, Coimbra: IUC, 2012.

Leão, Delfim., **Ferreira**, José Ribeiro, **Fialho**, Maria do Céu, *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*, 2.ª ed., Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010 [2006].

Leão, Delfim, **Rossetti**, L., **Fialho**, Maria do Céu (eds.), Nomos*: Direito e Sociedade na Antiguidade Clássica* | Nomos*: Derecho y Sociedade en la Antigüedad Clásica*, Coimbra-Madrid: IUC/Ediciones Clásicas, 2004.

Lee, A., "Roman Law and Human Liberty: Marsilius of Padua on Property Rights", *Journal of the History of Ideas*, vol. 70, n.º 1, january 2009, pp. 23-44.

Leitão, Henrique, *A Ciência na "Aula da Esfera" no Colégio de Santo Antão: 1590-1759*, Lisboa: Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de São Francisco Xavier, 2007.

Leitão, Henrique, **Franco**, José Eduardo (orgs.), *Jesuítas, Ciência & Cultura no Portugal Moderno: Obra Seleta de Pe. João Pereira Gomes, sj*, Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2012.

Leite, António, "A ideologia pombalina: Despotismo esclarecido e regalismo", *in* AA.VV., *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da Sua Morte*, Lisboa-Porto: Edições Brotéria/Livraria A. I., 1983, pp. 27-54.

Leite, Rita Mendonça, *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da Exclusão à Liberdade de Culto (1852-1911)*, Lisboa: CEHR/UCP, 2009.

Lemos, Maximiano de, *Ribeiro Sanches: A Sua Vida e a Sua Obra*, Porto: Eduardo Tavares Martins, 1911.

Lenoble, Robert, *História da Ideia de Natureza*, Trad. Teresa Louro Pérez, Lisboa: Edições 70, 1990. [*Histoire de l'Idée de Nature*, 1969]

Leone, Carlos, "Tolerância das Luzes e intolerância do ecletismo", *in* M. H. C. Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, pp. 87-91.

Lévêque, Pierre, *O Mundo Helenístico*, Lisboa: Edições 70, 1987. [*Le Monde Hellénistique*]

Lewis, David M., *Greek Slave Systems in Their Eastern Mediterranean Context, c. 800-146 BC*, Oxford: OUP, 2018.

Lima, Tomás Machado, "Reduções jesuítico-guaranis: Nos 400 anos de uma aventura feliz mas de final trágico", *Brotéria*, 171, 2010, pp. 423-433.

Lipovetsky, Gilles, *O Crepúsculo do Dever: A Ética Indolor dos Novos Tempos Democráticos*, Trad. Fátima Gaspar e Carlos Gaspar, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.

Lobo-Fernandes, Luís, "Grócio e a regra do interesse: Liberalismo complexo e a reconstrução da teoria doas relações internacionais", *Relações Internacionais*, n.º 36, dezembro 2012, pp. 61-72.

Loja, António Egídio Fernandes, *A Luta do Poder contra a Maçonaria: Quatro Perseguições no Séc. XVIII*, Lisboa: INCM, 1986.

Long, A. A., "Law and Nature in Greek Thought", *in* M. Gagarin, D. Cohen (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, New York: CUP, 2005, pp.

Long, A. A., *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, New York: OUP, 2006.

Lopes, Ana Maria Costa, *Imagens da Mulher na Imprensa Feminina de Oitocentos: Percursos de Modernidade*, [Lisboa]: Quimera, 2005.

Lopes, José Alberto Azeredo, *Entre Solidão e Intervencionismo: Direito de Autodeterminação dos Povos e Reacções de Estados Terceiros*, Coimbra: Coimbra Editora, 2003.

Lopes, Maria Antónia, "A intervenção da coroa nas instituições de protecção social de 1750 a 1820", *Revista de História das Ideias*, vol. 29, 2008, pp. 131-176.

Lopes, Maria Antónia, "As Misericórdias de D. José ao final do século XX", *in* José Pedro Paiva (coord.), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol 1, Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa/União das Misericórdias Portuguesas, 2002, pp. 79-177.

Lopes, Maria Antónia, "Da igualdade entre os sexos e da opressão das mulheres: alegações de uma portuguesa em 1715", in *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2019, pp. 60-66.

Lopes, Maria Antónia, *Pobreza, Assistência e Controlo Social: Coimbra – 1750-1850*, 2 vols., Viseu: Palimage Editores, 2000.

Losada, Angel, "Bartolomé de Las Casas: Défenseur des Indiens d'Amérique au 16e siècle", *Le Courrier de l'UNESCO*, juin 1975 (XXVIIIe année), pp. 4-10.

Loughlin, John, "Human Dignity: The Foundation of Human Rights and Religious Freedom", *Memoria y Civilización: Anuario de Historia*, 19, 2016.

Loureiro, Sílvia, *A Reconstrução da Subjetividade Coletiva dos Povos Indígenas no Direito Internacional dos Direitos Humanos: O Resgate do Pensamento da Escola Ibérica da Paz em Prol de um Novo* Jus Gentium *para o Século XXII*, Dissertação de Doutoramento em Direito, Rio de Janeiro, PUC, 2015.

Lourenço, Eduardo, "Sei tanto agora que tenho quase cem anos como quando tinha dois", *Público*, 31.07.2017.

Lourenço, Frederico, *A Grécia Revisitada: Ensaios sobre Cultura Grega*, Lisboa: Livros Cotovia, 2004.

Lourenço, Frederico, *O Livro Aberto: Leituras da Bíblia*, 2.ª ed., Lisboa: Livros Cotovia, 2015.

Lousada, Isabel, *Para o Estabelecimento de uma Bibliografia Britânica em Português: 1554-1900*, Tese de Doutoramento, FCSH-UNL, 1998.

Lousada, Maria Alexandre, *Espaços de Sociabilidade em Lisboa: Finais do Século XVIII a 1834*, Tese de Doutoramento em Geografia Humana apresentada à Universidade de Lisboa, através da Faculdade de Letras, Lisboa, 1996.
Lousse, Émile, "Absolutisme, Droit Divin, Despotisme Éclairé", Sep. *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, Band 16, 1958, pp. 91-106.
Lúcio, Álvaro Laborinho, *et alii*, *Direitos Humanos e Cidadania*, Caldas da Rainha: Programa Malhoa, UAL/Livraria Nova Galáxia, 2002.
Luís, Pedro F. Catarino, *A Academia dos Humildes e Ignorantes (1758-1770): As Letras e as Luzes para o Homem Comum*, Dissertação de Mestrado em História Moderna, Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2009.
Lund, Christopher C., "*Viagens d'Altina* as critique of Pombaline Portugal", *Hispanófila*, vol. 123, 1998, pp. 91-96.
MacCulloch, D., *Reformation: Europe's House Divided – 1490-1700*, London: Penguin Books, 2004.
Macedo, Helder, "As Viagens na minha terra e a menina dos rouxinóis", *Colóquio Letras*, n.º 51, 1979, pp. 15-24.
Macedo, Isabel, "Tolerância e intolerância: a partir das categorias da diferença e da convicção", *in* Maria Helena Carvalho dos Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, pp. 113-124.
Macedo, Jorge Borges de, "Dialética da sociedade portuguesa no tempo de Pombal", *in* AA.VV., *Como Interpretar Pombal? No Bicentenário da Sua Morte*, Lisboa-Porto: Edições Brotéria/Livraria A. I., 1983, pp. 15-23.
Macedo, Jorge Borges de, *Estrangeirados: Um Conceito a Rever*, Lisboa: Edições do Templo, [1974].
Macedo, Jorge Borges de, *O Marquês de Pombal (1699-1782)*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1982.
Macedo, Paulo Emilio Vauthier Borges de, *Catholic and Reformed Traditions in International Law: A Comparison Between the Suarezian and the Grotian Concept of* Ius Gentium, Cham (Switzerland): Springer, 2017.
Machado, Fernando Augusto, "A defesa da igualdade das condições sociais: a origem da memorização dos descendentes de judeus e mouros", *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 67-103.

Machado, Fernando Augusto, "O despatriado Ribeiro Sanches na terra dos czares: débitos e créditos", *in* Virgínia Soares Pereira, Manuel Curado (org.), *Judeus e Portugueses no Mundo: Medicina e Cultura*, V. N. Famalicão: Centro de Estudos Lusíadas da Universidade do Minho/Edições Húmus, 2014, pp. 75-110.

Machado, Fernando Augusto, *Almeida Garrett e a Introdução do Pensamento Educacional de Rousseau em Portugal*, Rio Tinto: Edições Asa, 1993.

Machado, Fernando Augusto, *Educação e Cidadania na Ilustração Portuguesa: Ribeiro Sanches*, Porto: Campo das Letras, 2001.

Machado, Fernando Augusto, *Rousseau em Portugal: Da Clandestinidade Setecentista à Legalidade Vintista*, Porto: Campo das Letras, 2000.

Machado, Lourival Gomes, *O* Tratado de Direito Natural *de Tomás Antônio* Gonzaga, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1953.

Magueijo, Custódio, "Ciência e Humanismo: De Tales a Platão e Demócrito", *Opera Minora* – vol. I: *Graeca*, Lisboa: Edição do Autor, 1999, pp. 13-41.

Mäkinen, V., **Korkman**, P., *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Dordrecht: Springer, 2006.

Malherbe, M., **Gaudin**, P., *As Filosofias da Humanidade*, Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Maltez, José Adelino, *Tradição e Revolução: Uma Biografia do Portugal Político do Século XIX ao XXI* – vol. I: *1820-1910*, Lisboa: Tribuna da História, 2004.

Manuel, Frank E., **Manuel**, Fritzie P., *Utopian Thought in the Western World*, Oxford: Basil Blackwell, 1979 [repr. 1982].

Maravall, José Antonio, "Bartolomé de Las Casas: Deux principes inaliénables – la liberté et le droit d'être um homme", *Le Courrier de l'UNESCO*, juin 1975 (XXVIII^{e} année), pp. 11-13.

Marcadé, Jacques, "D. Fr. Manuel do Cenáculo Vilas Boas (Quelques notes sur sa Pédagogie)", *Arquivos do Centro Cultural Português*, VIII, 1974, pp. 605-620.

Marcos, Rui Manuel de Figueiredo, "O jusracionalismo setecentista em Portugal", *in* Paulo Ferreira da Cunha (org.), *Direito Natural, Justiça e* Política: II Colóquio Internacional do Instituto Jurídico Interdisciplinar, Porto: FDUP, 2005, pp. 179-188.

Marcos, Rui Manuel de Figueiredo, *A Legislação Pombalina: Alguns Aspectos Fundamentais*, Coimbra: Almedina, 2006.

Margarido, Alfredo, "Les Afro-Américains et les Africains dans les poésies de langue portugaise (XVIII[e]-XIX[e] siècles)", Sept. *Arquivos do Centro Cultural Português*, XIV, Paris: FCG, 1979, pp. 331-343.

Marques, Ana Helena (org.), *Portugal e os Direitos Humanos nas Nações Unidas*, Pref. António Guterres, Lisboa: Instituto Diplomático, 2017.

Marques, João Pedro, "Fernando Rosas não entende o Marquês de Pombal", *Observador*, 28.01.2019.

Marques, João Pedro, "O retorno do escravismo em meados do século XIX", *Análise Social*, vol. XLI, 180, 2006, pp. 671-692.

Marques, João Pedro, *Combates pela Verdade: Portugal e os Escravos*, Lisboa: Editora Guerra e Paz, 2020.

Marques, João Pedro, *Os Sons do Silêncio: O Portugal de Oitocentos e a Abolição do Tráfico de Escravos*, Lisboa: ICS, 1999.

Marques, Maria Adelaide Salvador, "A Real Mesa Censória e a Cultura Nacional: Aspectos da Geografia Cultural Portuguesa no Século XVIII", Sept. *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXVI, 1963.

Marques, Maria Adelaide Salvador, *Pombalismo e Cultura Média: Meios para um Diagnóstico através da Real Mesa Censória*, Lisboa, 1982.

Marques, Mário Reis, "O Liberalismo e a Codificação do Direito Civil em Portugal: Subsídios para o Estudo da Implantação em Portugal do Direito Moderno", Sept. *Suplemento ao Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, vol. XXIX, 1987.

Marshall, P., *1517: Martin Luther and the Invention of the Reformation*, Oxford: OUP, 2017.

Marshall, P., *The Reformation: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP, 2009.

Marso, Lori J. (ed.), *Fifty-One Key Feminist Thinkers*, London-New York: Routledge, 2016.

Martinez, Jenny S., *The Slave Trade and the Origins of International Human Rights Law*, New York: OUP, 2012.

Martins, Alberto, *Direito à Cidadania*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000.

Martins, Elisabete Maria de Figueiredo, *Os Direitos Humanos em Padre António Vieira e Fernando Pessoa: Tradição e Modernidade*, Dissertação de Doutoramento em Língua e Cultura Portuguesas, Vila Real: UTAD, 2016.

Martins, Elisabete Maria de Figueiredo, *Padre António Vieira: Precursor dos Direitos Humanos em Portugal*, Dissertação de Mestrado em Cultura Portuguesa, Vila Real, UTAD, 2005.

Martins, Jorge, *Portugal e os Judeus*, Pref. António Carlos Carvalho, 2 vols., Lisboa: Vega, 2006.

Martins, Maria Teresa Esteves Payan, *A Censura Literária em Portugal nos Séculos XVII e XVIII*, [Lisboa:] FCG/FCT, 2005.

Martins, Maria Teresa Esteves Payan, *Livros Clandestinos e Contrafacções em Portugal no Século XVIII*, Lisboa: Edições Colibri, 2012

Marujo, António, **Franco**, José Eduardo (coords.), *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009.

Mateus, Susana Bastos, **Pinto**, Paulo Mendes, *O Massacre dos Judeus: Lisboa, 19 de Abril de 1506*, Lisboa: Alêtheia, 2007.

Matos, Luís Salgado de, *O Estado de Ordens: A Organização Política e os Seus Princípios Fundamentais*, Lisboa: ICS, 2004.

Matos, Manuel João, *Rousseau e a Lógica da Democracia*, Lisboa: Edições Colibri, 2008.

Matsumori, Natsuko, *The School of Salamanca in the Affairs of the Indies: Barbarism and Political Order*, New York: Routledge, 2019.

Matsuura, Koïchiro (dir.), *O Direito à Educação: Uma Educação para todos durante toda a Vida – Relatório Mundial sobre a Educação 2000*, Porto: Edições ASA, 2000. [*World Education Report 2000: The Right to Education – Towards Education for all throughout life*, 2000]

Mattos, Franklin de, "A querela do teatro no século XVIII: Voltaire, Diderot, Rousseau", *O Que nos Faz Pensar*, n.º 25, agosto 2009, pp. 7-22.

Mattoso, José, "Os Direitos do Homem", *O Estudo da História: Boletim*, n.º 10-11 (II série): *A Revolução Francesa e os Direitos do Homem*, Lisboa: Associação dos Professores de História, 1989-90, pp. 3-5.

Mattoso, José, *A Dignidade: Konis Santana e a Resistência Timorense*, 2.ª ed., Lisboa: Temas e Debates, 2012 [2005].

Mauzi, Robert, *L'Idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Françaises au XVIII^e Siècle*, Paris: Armand Colin, 1960.

Maxwell, Kenneth R., *A Devassa da Devassa: A Inconfidência Mineira – Brasil-Portugal (1750-1808)*, Trad. João Maia, 3.ª ed., [Rio de Janeiro]: Paz e Terra, 1985.

McClennen, Sophia A., **Moore**, Alexandra Schultheis (ed.), *The Routledge Companion to Literature and Human Rights*, London-New York: Routledge, 2016.

McCrudden, Christopher (ed.), *Understanding Human Dignity*, Oxford: British Academy/OUP, 2013.

McGrade, Arthur Stephen, "Aristotle's Place in the History of Natural Rights", *The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly*, 49, 4, June 1996, pp. 803-329.

McGrade, Arthur Stephen, "Ockham and the birth of individual rights", *in* Brian Tierney, Peter Linehan (ed.), *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullman on His Seventieth Birthday*, Cambridge: CUP, 1981, pp.

McGrath, A. E., *Reformation Thought: An Introduction*, 2nd ed., Oxford-Cambridge: Blackwell Publishers, 1993.

McIntire, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

McKinnon, Catriona, *Toleration: A Critical Introduction*, London-New York: Routledge, 2006.

McMahon, Darrin, *Uma História da Felicidade*, Lisboa: Edições 70, 2009. [*Happiness: A History*, 2006]

Medina, João, *Portuguesismo(s): Acerca da Identidade Nacional*, Lisboa: CH-UL, 2006.

Melossi, Dario, *Controlar el Delito, Controlar la Sociedad: Teorias y Debates sobre la Cuestión Criminal, del Siglo XVIII al XXI*, Trad. Azucena Galettini, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2018 [*Controlling Crime, Controlling Society: Thinking about Crime in Europe and America*, 2008].

Memorial da Escravatura *e do Tráfico Negreiro: Cacheu-Guiné Bissau – Catálogo*, Coord. Alfredo Caldeira, Coord. Científica Isabel Castro Henriques, s. l.: Edição Fundação Mário Soares, 2016.

Mendes, António Manuel Nunes Rosa, *Ribeiro Sanches e as* Cartas sobre a Educação da Mocidade, Dissertação de Mestrado em História Cultural e Política, apresentada na FSCH-UNL, Lisboa, 1991.

Mendes, Paulo, *O Marquês de Pombal e o Perdão aos Judeus: Inquisição, Legislação e a Questão do Perdão aos Judeus com o Novo Enquadramento Jurídico Pombalino*, Lisboa: Theya, 2017.

Mendonça, Manuela, "Influência da Constituição espanhola de 1812 na portuguesa de 1822", *in* José Antonio Escudero (coord.), *Cortes y Constitución de Cádiz: 200 Años*, vol 3. (3 vols.), Madrid: Espasa, 2011, pp. 481-498.

Mendonça, Marcos Carneiro, *A Amazônia na Era Pombalina* – vol. 1: *Correspondência Inédita do Governador e Capitão-General do Estado do Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*, Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963.

Merêa, Paulo, *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*, Pref. Mário Júlio de Almeida Costa, Nota Introdutória José Manuel Merêa Pizarro Beleza, Lisboa: INCM, 2004.

Merêa, Paulo, *Estudos de História do Direito* – vol. I: *Direito Português*, Lisboa: INCM, 2007.

Merêa, Paulo, *Estudos de História do Ensino Jurídico em Portugal (1772-1902)*, Lisboa: INCM, 2005.

Merêa, Paulo, *Sobre a Origem do Poder Civil: Estudos sobre o Pensamento Político e Jurídico dos Séculos XVI e XVII*, Introd. e sel. Miguel Nogueira de Brito, Fixação e org. do texto José Manuel Merêa Pizarro Beleza, Coimbra: Tenacitas, 2003.

Merêa, Paulo, *Suárez, Grócio, Hobbes*, Coimbra: Editor Arménio Amado, 1941.

Merrills, J. G., **Robertson**, A. H., *Direitos Humanos na Europa: Um Estudo da Convenção Europeia de Direitos Humanos*, Lisboa: Instituto Piaget, 2003. [*Human Rights in Europe*, 2001]

Mesquita, António Pedro, "Há filosofia antes dos Gregos?", *Archai | Ἀρχαί: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental*, n.º 13, jul.-dez. 2014, pp. 11-15.

Metaxas, E., *Martin Luther: The Man Who Rediscovered God and Changed the World*, New York: Penguin Books, 2017.

Mieroop, M., *King Hammurabi of Babylon: A Biography*, Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing, 2005.

Miller Jr., F., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

Miranda, Jorge, "A Dignidade da Pessoa Humana e a Unidade Valorativa do Sistema de Direitos Fundamentais", *Justitia*, São Paulo, 67 (201), 2010.

Miranda, Jorge, *Manual de Direito Constitucional* – t. I, 2: *O Sistema Constitucional Português*, 10.ª ed. revista e atualizada, Coimbra: Coimbra Editora, 2014.

Miranda, Jorge, *Manual de Direito Constitucional* – t. I: *O Estado e os Sistemas Constitucionais*, 10.ª ed., Coimbra: Coimbra Editora, 2014.

Miranda, Jorge, *Manual de Direito Constitucional* – t. II: *Introdução à Teoria da Constituição*, 2.ª ed. revista, Coimbra: Coimbra Editora, 1988.

Miranda, Jorge, *O Constitucionalismo Liberal Luso-Brasileiro*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001.

Moita, Gonçalo Pistacchini, *A Modernidade Filosófica de Francisco Suárez*, Lisboa: INCM, 2014.

Monahan, Arthur P., *The Circle of Rights Expands: Modern Political Thought After the Reformation: 1521 (Luther) to 1762 (Rousseau)*, McGill-Queen's University Press, 2007

Moncada, Cabral de, "O 'Idealismo Alemão' na História da Filosofia do Direito em Portugal", Sept. *Boletim do Instituto Alemão*, vol. VIII, 1938.

Moncada, Luís Cabral de, "O século XVIII na legislação de Pombal", *Estudos de História do Direito*, vol. I, Coimbra, 1948, pp. 83-126.

Moncada, Luís Cabral de, *Estudos de Filosofia do Direito e do Estado*, 2 vols., Lisboa: INCM, 2004.

Moncada, Luís Cabral de, *Estudos de História do Direito*, vol. III, Coimbra, s.d.

Moncada, Luís Cabral de, *Filosofia do Direito e do Estado*, 2 vols., 2.ª ed. (reimpr.), [Coimbra]: Coimbra Editora, 1995.

Moncada, Luís Cabral de, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal*, Apresentação de António Braz Teixeira, Lisboa: INCM, 2003.

Moncada, Luís Cabral de, *Um "Iluminista" Português do Século XVIII: Luiz António Verney: Com um "Apêndice" de Novas Cartas e Documentos Inéditos*, Coimbra: Arménio Amado, Editor, 1941.

Mondaini, Marco, *Direitos Humanos: Breve História de uma Grande Utopia*, Coimbra: Almedina, 2020.

Moniz, António M. de A., *A* História Trágico-Marítima*: Identidade e Condição Humana*, Lisboa: Edições Colibri, 2001.

Monteiro, A. Reis, *O Direito à Educação*, Lisboa: Livros Horizonte, 1998.

Monteiro, Maria do Rosário, **Pimentel**, Maria do Rosário, **Lourenço**, Vítor Marçal (coord.), *Marquês de Sá da Bandeira e o Seu Tempo*, Lisboa: Academia Militar/Centro de História da Cultura, 2013.

Monteiro, Nuno Gonçalo, "A 'tragédia dos Távoras': Parentesco, redes de poder e facções políticas na monarquia portuguesa em meados do século XVIII", *in* João Fragoso, Maria de Fátima Gouvêa (orgs.), *Na Trama das Redes: Política e Negócios no Império Português – Séculos XVI-XVIII*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 317-342.

Monteiro, Nuno Gonçalo Freitas, "O 'rei casamenteiro', a hierarquia entre as casas e o episódio puritano", *O Crepúsculo dos Grandes: A Casa e o Património da Aristocracia em Portugal (1750-1832)*, 2.ª ed. revista, Lisboa: INCM, 2003.

Monteiro, Nuno Gonçalo Freitas, *Elites e Poder: Entre o Antigo Regime e o Liberalismo*, Lisboa: ICS, 2003.

Monteiro, Nuno, **Ramos**, Rui, "A Revolução Francesa em Portugal", *O Estudo da História: Boletim*, n.º 10-11 (II série): *A Revolução Francesa e os Direitos do Homem*, Lisboa: Associação dos Professores de História, 1989-90, pp. 13-18.

Monteiro, Ofélia Paiva, "No Alvorecer do Iluminismo em Portugal: D. Francisco Xavier de Meneses, 4.º Conde da Ericeira", Sept. *Revista de História Lit. Portugal*, vol. I, 1964.

Monteiro, Ofélia Paiva, *A Formação de Almeida Garrett: Experiência e Criação*, 2 vols., Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1971.

Monteiro, Ofélia Paiva, *D. Frei Alexandre da Sagrada Família: A Sua Espiritualidade e a Sua Poética*, [Coimbra]: Por Ordem da Universidade, 1974.

Monteiro, Ofélia Paiva, *Estudos Garrettianos*, Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Rio de Janeiro – EDUERJ, 2010, pp. 17-37.

Monteiro, Rodrigo Bentes, *et alii* (org.), *Raízes do Privilégio: Mobilidade Social no Mundo Ibérico do Antigo Regime*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Record, 2011.

Moreno-Riaño, Gerson, **Nederman**, Cary (ed.), *A Companion to Marsilius of Padua*, Leiden: Brill, 2011.

Morgado, Miguel, "Magna Carta: Os primeiros 800 anos", *Observador*, 02.01.2015.

Mota, Isabel Ferreira da, *A Academia Real da História: Os Intelectuais, o Poder Cultural e o Poder Monárquico no Séc. XVIII*, Coimbra: Minerva, 2009.

Mourgeon, Jacques, *Os Direitos do Homem*, Lisboa: Publicações Europa-América, s.d. [*Les Droits de l'Homme*, 1978]

Mousset, Sophie, *Women's Rights and the French Revolution: A Biography of Olympe de Gouges*, London-New York: Routledge, 2017 [1.ª ed.: Transaction Publishers, 2007].

Moyn, S., *Christian Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

Moyn, Samuel, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

Mucznik, Esther, "Anti-Semitismo", *in* António Marujo, José Eduardo Franco (coords.), *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009, pp. 29-89.

Mucznik, Esther, "Judeus em Portugal – Da tolerância à liberdade religiosa", *in* Maria Helena Carvalho dos Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, pp. 97-100.

Mullett, M. A., *Martin Luther*, 2nd ed., London-New York: Routledge, 2015 [2004].

Mumford, Lewis, *História das Utopias*, Lisboa: Antígona, 2007, p. 59. [*The Story of Utopias*, 1922]

Mumford, Lewis, *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Propects*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1961.

Muñoz Valle, Isidoro, *Así Nació el Hombre Occidental: En los Albores de Grecia*, Valencia: Editorial Cosmos, 1972.

Murray, Jane, **Swadener**, Beth Blue, **Smith**, Kylie (ed.), *The Routledge International Handbook of Young Children's Rights*, London-New York: Routledge, 2020.

Navia, L. E., *Diogenes the Cynic: The War against the World*, New York: Humanity Books, 2005.

Nayar, Promod K., *Human Rights and Literature: Writing Rights*, New York: Palgrave Macmillan, 2016.

Neier, Aryeh, *The Human Rights Movement: A History*, Princeton: PUP, 2012.

Nestle, W., *Von* Mythos *zum* Logos, Stuttgart: Alfred Kroner, 1940.

Neto, Margarida Sobral, "O impacto da legislação pombalina no mundo rural", in AA.VV., *Congresso O Marquês de Pombal e a Sua Época | Colóquio O Século XVIII e o Marquês de Pombal: Actas*, [Oeiras-Pombal]: Câmara Municipal de Oeiras/Câmara Municipal de Pombal, 2001, pp. 487-496.

Neves, José Carreira das, "Pessoa e História na Bíblia", Communio*: Revista Internacional Católica*, Ano XXIII, n.º 3, 2006, pp. 263-274.

Neves, [José] Carreira das, *Lutero: Palavra e Fé*, Lisboa: Editorial Presença, 2014.

Neves, Lúcia Maria Bastos Pereira das, *Corcundas e Constitucionais: A Cultura Política da Independência – 1820-1822*, Rio de Janeiro: Revan, 2003.

Newlands, G., *Christ and Human Rights: The Transformative Engagement*, London-New York: Routledge, 2017.

Nickel, James W., "Are Human Rights Utopian?", *Philosophy and Public Affairs*, 11, 3, 1982, pp. 246-264.

Nodari, Paulo César, *Ética, Direito e Política: A Paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*, [São Paulo]: Editora Paulus, 2014.

Nogueira, A. M. M. Freire, *A Filosofia do Poder:* Nomos *e* Physis *e a Lei do Mais Forte em Tucídides*, Texto policopiado, Tese de Doutoramento em Literatura, Universidade do Algarve, 2000.

Novais, Jorge Reis, *A Dignidade da Pessoa Humana* – vol. I: *Dignidade e Direitos Fundamentais*, Coimbra: Almedina, 2015.

Novais, Jorge Reis, *Direitos Sociais: Teoria Jurídica dos Direitos Sociais Enquanto Direitos Fundamentais*, 2.ª ed., Lisboa: AAFDL Editora, 2016.

Novais, Jorge Reis, *Os Princípios Constitucionais Estruturantes da República Portuguesa*, Coimbra: Coimbra Editora, 2004.

Nóvoa, António, "Notas sobre la influencia de la Revolución Francesa en la Educación em Portugal", *in* Gabriela Ossenbach Sauter, Manuel de Puelles Benítez (ed.), *La Revolución Francesa y Su Influencia en la Educación en España*, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia/Universidad Complutense de Madrid, 1990, pp. 183-206.

Nóvoa, António, *Le Temps des Professeurs*, Lisboa: INIC, 1987.

Nuffelen, Peter Van, *Penser la Tolérance durant l'Antiquité Tardive*, Paris: Cerf, 2018.

Nunes, Cristiane Tavares Fonseca de Moraes, *A Universidade de Coimbra e a Reforma Pombalina de 1772*, São Cristóvão: Editora UFS, 2013.

O'Keefe, T., *Epicureanism*, London-New York: Routledge, 2014.

Obarrio Moreno, Juan Alfredo, "Conciencia frente a Intolerancia: Castellio contra Calvino", *Revista de la Inquisición: Intolerância y Derechos Humanos*, n.º 21, 2017, pp. 61-117.

Olival, Fernanda, "Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal", *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 4, 2004, pp. 151-182.
Oliveira, António Paulo Dias de, *A Filosofia do Direito de Vicente Ferrer Neto Paiva: Contributo para a História da Filosofia do Direito em Portugal no Século XIX*, Dissertação de Mestrado, FCSH-UNL, 1997.
Oliveira, Jorge de, **Tomás**, Ana Cristina, *As Forcas do Distrito de Portalegre: 140 Anos Após a Abolição da Pena de Morte em Portugal*, Lisboa: Edições Colibri, 2007.
Oliveira, Luiz Eduardo, "Os jesuítas e as reformas pombalinas: Rupturas e Continuidades", *in* José Eduardo Franco *et alii* (org.), *Jesuítas e Ilustração: Rupturas e Continuidades*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2019, pp. 28-46.
***Os Direitos** do Homem: Uma Educação Cívica e Moral para o Nosso Tempo? Debate Rectangular*, s.l.: Comissão Para a Promoção dos Direitos Humanos e Igualdade na Educação, 1989.
***Os Negros** em Portugal: Séculos XV a XIX*, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.
Ostwald, M., Nomos *and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969.
Otero Vidal, Mercè, "Christine de Pizan e Marie de Gournay, las mujeres excelentes y la excelência de las mujeres", *in* Rosa Maria Rodríguez Magda (ed.), *Mujeres em La Historia del Pensamiento*, Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 77-93.
Otero, Paulo, *Instituições Políticas e Constitucionais*, vol. I, Coimbra: Almedina, 2007 [reimpr. 2009].
Outram, Dorinda, *O Iluminismo*, Lisboa: Temas e Debates, 2001. [*The Enlightenment*, 1995]
Pagden, Anthony, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, New York: Random House, 2013.
Paniker, Raimundo, *El Concepto de Naturaleza*, Madrid: Instituto Luis Vives, 1951.
Paul, Ellen Frankel, **Miller**, Fred Dycus, Jr., **Paul**, Jeffrey (ed.), *Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick*, Cambridge: CUP, 2005.
Paulino, Joana Vieira, "A política assistencial face aos expostos: estudo de caso do encerramento da roda dos enjeitados na Lisboa Oitocentista", *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 17, 2017, pp. 211-228.
Pavão, Aguinaldo, **Faggion**, Andrea, "Kant for and against Human Rights", *in* Andrea Faggion, Nuria Sánchez Madrid, Alessandro Pinzani (eds.), *Kant and Social Policies*, s.l.: Palgrave Macmilan, 2016, pp. 49-64.

Peces-Barba Martínez, Gregorio, *Lecciones de Derechos Fundamentales*, Com la colaboración de Rafael Asís Roig y María del carmen Barranco Avilés, Madrid: Dykinson, 2004.

Pedro Caridade de Freitas, "A Concepção do Estado na Época Pombalina", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa | Lisbon Law Review*, vol. LVIX, 2018/2, pp. 43-57.

Péguy, Charles, "Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne", *Les Cahiers de La Quinzaine*, XV[e] série, 8[e] cahier, 1914, pp. 7-101.

Pele, A., *La Dignidad Humana: Sus Orígenes en el Pensamiento Clásico*, Madrid: Dykinson, 2010.

Pena, José Osvaldo de Meira, *O Espírito das Revoluções: Da Revolução Gloriosa à Revolução Liberal*, Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade Editora, 1997.

Pépin, J., *Idées Grecques sur l'Homme et sur Dieu*, Paris: Les Belles Lettres, 1971.

Pereira, Ana Leonor, **Pita**, João Rui, "Liturgia higienista no século XIX: Pistas para um estudo", *Revista de História das Ideias*, vol. 15, 1993, pp. 437-559.

Pereira, Belarmino, **Ferreira**, Ana (ed.), *Medo e Esperança em... Ésquilo, Tucídides, Plutarco, Séneca, Santo Agostinho, Carlos de la Rica*, Porto: [FLUP], 2014.

Pereira, Isaías da Rosa, *Considerações em Torno da Carta de Lei de D. José I, de 1773, Relativa à Abolição das Designações de "Cristão-Velho" e "Cristão-Novo"*, Lisboa: s.n., 1988.

Pereira, José Esteves, "O 'enciclopedismo' de António Ribeiro dos Santos (1745-1818)", *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 36, 2017, pp. 103-120.

Pereira, José Esteves, "O anjo da guarda do Marquês de Pombal", *Revista Portuguesa de História*, t. XXXI, vol. II, 1996, pp. 373-381.

Pereira, José Esteves, *O Essencial sobre Silvestre Pinheiro Ferreira*, [Lisboa]: INCM, 2008.

Pereira, José Esteves, *O Pensamento Político em Portugal no Século XVIII: António Ribeiro dos Santos*, Lisboa: INCM, 1983 [reimpr. 2005].

Pereira, José Esteves, *Percursos de História das Ideias*, Lisboa: INCM, 2004.

Pereira, José Esteves, *Silvestre Pinheiro Ferreira: O Seu Pensamento Político*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1974.

Pereira, José Esteves, *Sobre a História das Ideias: Intervenções, Recensões (1982-1988)*, Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1992.

Pereira, Maria da Conceição Meireles, "Caridade *Versus* Filantropia – Sentimento e Ideologia a Propósito dos Terramotos da Andaluzia (1885)", *in* AA.VV., *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, [Porto]: FLUP, 2004, pp. 829-841.

Pereira, Maria da Conceição Meireles, "O concubinato e a pastoral da culpabilização a partir de processos matrimoniais setecentistas", *Revista de História*, vol. VII, 1986-1987, pp. 209-227.

Pereira, Maria Helena da Rocha, "Fragilidad y Poder del hombre en la Poesía Griega Arcaica", *Estudios Clásicos*, X, 49, 1966, pp. 301-318.

Pereira, Maria Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica* – I vol.: *Cultura Grega*, 8.ª ed., Lisboa: FCG, 1998 [1964].

Pereira, Maria Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Latina* – II vol: *Cultura Romana*, 3.ª ed., Lisboa: FCG, 2002.

Pereira, Miriam Halpern, "A 1.ª República e o sufrágio: o debate de 1911 em perspetiva diacrónica", *in* Cristina Nogueira da Silva, Ângela Barreto Xavier, Pedro Cardim (orgs.), *António Manuel Hespanha: Entre a História e o Direito*, Coimbra: Almedina, 2015, pp. 377-397.

Pereira, Miriam Halpern, **Ferreira**, Maria de Fátima Sá e Melo, Serra, João B. (coord.), *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Metade do Século XIX*, 2 vols., Lisboa: Sá da Costa, 1982.

Perrone-Moisés, Beatriz, "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVII a XVIII), *in* Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992, pp. 115-132.

Pettegree, A. (ed.), *The Reformation World*, London-New York: Routledge, 2006.

Pierris, A. L. (ed.), Physis *and* Nomos*: Power, Justice and the Agonistical Ideal of Life in High Classicism* – Part 1: *Papers*, Patras: Institute for Philosophical Research, 2007.

Pimentel, Irene Flunser, "Influência do pensamento político de John Locke", *in* AA.VV., *Dez Luzes num Século Ilustrado*, Lisboa: Caminho, 2013, pp. 173-207.

Pimentel, Maria do Rosário, "A escravatura na perspectiva do jusnaturalismo", *Cultura: História e Filosofia*, vol. 2, 1983, pp. 329-375.

Pimentel, Maria do Rosário, "O Bispo de Elvas D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho e a defesa da escravatura", *in* Teresa Fonseca, Jorge Fonseca

(ed.), *O Alentejo entre o Antigo Regime e a Regeneração: Mudanças e Permanências*, Lisboa: Edições Colibri/CIDEHUS, 2011, pp. 193-208.

Pimentel, Maria do Rosário, "Sá da Bandeira e o estatuto do liberto: Dos ideais ao pragmatismo político", *in* Maria do Rosário Monteiro, Maria do Rosário Pimentel, Vítor Marçal Lourenço (coord.), *Marquês de Sá da Bandeira e o Seu Tempo*, Lisboa: Academia Militar/Centro de História da Cultura, 2013, pp. 51-68.

Pimentel, Maria do Rosário, *Chão de Sombras: Estudos sobre Escravatura*, Lisboa: Edições Colibri, 2010.

Pimentel, Maria do Rosário, *Viagem ao Fundo das Consciências: A Escravatura na Época Moderna*, Lisboa: Edições Colibri, 1995.

Pina, Luís de, "Da Roda dos Expostos à 'Carta dos Direitos' da Criança, Sept. *Boletim Cultural*, vol. XXVII, fascs. 3-4, 1964.

Pina, Luís de, "Verney, Ribeiro Sanches e Diderot na História das Universidades", Sept. *Studium Generale* do Centro de Estudos Humanísticos, vol. II, n.os 1 e 2, 1955.

Pina, Luís de, *Verney, Ribeiro Sanches e Diderot na História das Universidades*, Porto: Publicações do Centro de Estudos Humanísticos, 1955.

Pina, Teresa, *Direitos Humanos: O Que Está por Fazer no Século XXI – Uma Agenda de Direitos Humanos para o Novo Século | No 70.º Aniversário da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948-2018)*, Lisboa: Temas e Debates, 2018.

Pinheiro, Marília Futre, "Do Mito à Utopia: Viagem ao mundo do imaginário grego", *in* AA.VV., *A Antiguidade Clássica e Nós: Actas*, Braga: Centro de Estudos Humanísticos Universidade do Minho, 2006, pp. 125-137.

Pinheiro, Marília Futre, "Origens gregas do género", *in* F. Oliveira, P. Fedeli, D. Leão (coords.), *O Romance Antigo: Origens de um Género Literário*, Coimbra-Bari: IECUC-CECHUC/Università degli Studi di Bari, 2005, pp. 9-32.

Pinheiro, Marília Pulquério Futre, "Utopia and Utopias", *in* Shannon N. Byrne, Edmund P. Cueva, Jean Alvares (ed.), *Authors, Authority, and Interpreters in the Ancient Novel: Essays in Honor of Gareth L. Schmeling*, Groningen: Brakhuis Publishing/Groningen University Library, 2006, pp. 147-171.

Pinheiro, Marília Futre, *Mitos e Lendas da Grécia Antiga*, vol. I, s.l.: Livros e Livros, 2007.

Pinheiro, Marília Futre, **Skinner**, M., **Zeitlin**, F. (eds.), *Narrating Desire: Eros, Sex and Gender in the Ancient Novel*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2012.

Pinho, Joana Maria Balsa Carvalho de, *As Casas da Misericórdia: Confrarias da Misericórdia e a Arquitectura Quinhentista Portuguesa*, Dissertação em História, Especialidade História da Arte, 3 vols., Lisboa: FLUL, 2012.

Pinho, Sebastião Tavares de, *Humanismo em Portugal: Estudos*, 2 vols., Lisboa: INCM, 2006.

Pinker, Steven, *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, 2nd ed., Penguin, 2018 [2017].

Pinto, Eduardo Vera-Cruz, *Apontamentos de História das Relações Internacionais*, Lisboa: AAFDL, 1998.

Pinto, António Vaz, "Solidariedade versus caridade?", *Brotéria: Cristianismo e Cultura*, vol. 178, 3, março 2014, pp. 213-216.

Pinto, F. Cabral, *A Heresia Política de Espinosa*, Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

Pinto, Maria de Fátima M. M., "D. António da Costa, paladino da instrução popular em Portugal no século XIX", *História da Educação*, vol. 21, n.º 53, set./dez. 2017, pp. 144-157.

Pinto, Porfírio (coord.), *A Grande Rutura: Olhares Cruzados sobre Lutero e a Reforma Protestante*, Pref. José Eduardo Franco, Posf. Eduardo Lourenço, Prior Velho: Paulinas Editora, 2017.

Pinto, Porfírio, *António Vieira Precursor do Vaticano II: As Matérias da Clavis Merecedoras de um Concílio Geral*, Prior Velho: Paulinas, 2019.

Pires, Ana Paula, **Mariano**, Fátima, **Veiga**, Ivo (coord.), *Mulheres e Eleições*, Coimbra: Almedina, 2019.

Pires, Daniel, "Um hino à liberdade feminina", *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 145-150.

Pires, Daniel, *Bocage ou o Elogio da Inquietude*, Lisboa: INCM, 2020.

Pires, Daniel, *O Marquês de Pombal, o Terramoto de 1755 em Setúbal e o Padre Malagrida*, [Setúbal]: Centro de Estudos Bocageanos, 2013.

Pires, Daniel, *Padre Gabriel Malagrida: O Último Condenado ao Fogo da Inquisição*, Setúbal: Centro de Estudos Bocageanos, 2012.

Pistola, Renato José Bogalho Jorge da Silva, *Entre Mutualismo e Capitalismo: Os Caminhos do Montepio Geral (1840-1930)*, Lisboa: Theya Editores, 2021.

Pita, João Rui, **Pereira**, Ana Leonor, "Escritos maiores e menores de Ribeiro Sanches", *Cadernos de Cultura, XVIII (Medicina na Beira Interior: Da Pré-História ao Século XXI)*, 2004, pp. 29-37.

Plékhanov, Georghi, *Ensaios sobre a História do Materialismo: D'Holbach, Hélvétius, Marx*, Lisboa: Estampa, 1973.

Ponce de León, Fernando Chico, *La Libertad de Pensamiento em la Nueva España: Ciudad de México Fines del Siglo XVII*, Ciudad de México: s.n., 2016.

Popper, Karl, *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, 2 vols., Trad. Miguel Freitas da Costa, Lisboa: Edições 70, 2012.

Portela, Artur, *Cavaleiro de Oliveira: Aventureiro do Século* XVIII, [Lisboa]: INCM, 1982.

Potter, D. S. (ed.), *A Companion to the Roman Empire*, Malden-Oxford-West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.

Pureza, José Manuel "Notas para uma leitura cristã dos Direitos do Homem", Communio*: Revista Internacional Católica*, Ano VI, vol. 2, 1989, pp. 161-168.

Quartaert, Jean H., **Wildenthal**, Lora (ed.), *The Routledge History of Human Rights*, London: Routledge, 2019.

Queiroz, Cristina M. M., "Jean-Jacques Rousseau e o contrato social", *in* Jorge Miranda *et alii* (orgs.), *Estudos em Homenagem a Miguel Galvão Teles*, vol. I, Coimbra: Almedina, 2012, pp. 237-246.

Rahola, Pilar, "O Anti-semitismo, esta Hidra de Mil Cabeças", *in* Maria Luiza Tucci Carneiro (org.), *O Anti-Semitismo nas Américas: Memória e História*, São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2007.

Ramalho, A. da Costa, *Estudos sobre o Século XVI*, 2.ª ed. aumentada, Lisboa: INCM, 1983.

Ramalho, A. da Costa, *Para a História do Humanismo em Portugal*, vol. I, Coimbra: INIC/CECHUC, 1988.

Ramírez Vidal, Geraldo, *La Invención de los Sofistas*, Ciudad de México: UNAM, 2016.

Ramos, José Augusto, *et alii* (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, [Coimbra]: CECH-UC/CH-UL/CEC-UL, 2012.

Ramos, Luís A. de Oliveira, "Clima de ressonâncias da Revolução Francesa em Portugal", *in* Comissão Portuguesa de História Militar, *XI Colóquio "Portugal e os*

Abalos Político-Militares da Revolução Francesa no Mundo": Actas, s.l.: Comissão Portuguesa de História Militar, 2001, pp. 101-112.

Ramos, Luís A. de Oliveira, "Da aquisição de livros proibidos nos fins do século XVIII", *Revista da Faculdade de Letras: História*, vols. IV-V, 1973-1974, pp. 329-338.

Ramos, Luís A. de Oliveira, "Doutrina acerca da História em escritores portugueses do século XVIII: Matias Aires e a História", Sept. *Bracara Augusta*, vol. XXVIII, Braga, 1974.

Ramos, Luís A. de Oliveira, "Os agentes da introdução do ideário da Revolução Francesa em Portugal e as alavancas da repressão", *in* Unidade Científico-Pedagógica de Artes e Letras, *Portugal da Revolução Francesa ao Liberalismo*, Actas do Colóquio, 4 e 5 de Dezembro de 1986, [Braga]: Universidade do Minho, [1988], pp. 11-27.

Ramos, Luís A. de Oliveira, "Perfil de um Político", *Revista de História das Ideias*, vol. 29, 2008, pp. 227-239.

Ramos, Luís A. de Oliveira, "Portugal e a Revolução Francesa (1777-1834)", *Revista da Faculdade de Letras: História*, II série, vol. VII, 1990, pp. 155-218.

Ramos, Luís A. de Oliveira, "Projecções do Reformismo Pombalino", Sept. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, vol. VI, Coimbra, 1984, pp. 595-612.

Ramos, Luís [A.] de Oliveira, "Un regard monastique sur la Revolution Française", *in* Maria de L. Belchior *et alii*, *La Revolution Française Vue par les Portugais: Actes du Colloque*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1990, pp. 67-77.

Ramos, Luís A. de Oliveira, *Aspectos das Correntes Ideológicas e Culturais em Portugal nos Fins do Século XVIII*, Dissertação de licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1961.

Ramos, Luís A. de Oliveira, *Da Ilustração ao Liberalismo (Temas Históricos)*, Porto: Lello & Irmão Editores, 1979.

Ramos, Luís A. de Oliveira, *Portugal e a Revolução Francesa*, Porto, s.n., 1991.

Ramos, Luís A. de Oliveira, *Sob o Signo das "Luzes"*, Lisboa: INCM, 1988.

Ramos, Rui, "Antimaçonismo: O mito das forças secretas da História", *in* António Marujo, José Eduardo Franco (coord.), *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal*, [Lisboa]: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2009, pp. 331-429.

Ramos, Rui, "Entre revolução política e evolução social: Uma história do conceito de democracia (Portugal, século XIX)", *Ariadna Histórica. Lenguajes, Conceptos, Metáforas*, 1, 2012, pp. 163-193.

Ramos, Rui, "Portuguese, but not Citizens: Restricted Citizenship in Portugal", *in* Richard Bellamy, Dario Castiglione (eds.), *Lineages of Citizenship in Europe*, London: Palgrave, 2004, pp. 92-112.

Rangel, Paulo, "A Magna Carta como (pre)texto da superioridade britânica", 06.01.2015.

Rangel, Paulo, "Outra vez a Magna Carta, de novo o problema da igualdade", 16.06.2015.

Ravasi, Gianfranco, *Breve História da Alma*, Trad. António Maia da Rocha, Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2011. [*Breve Storia dell'Alma*, 2003]

Real, Miguel, Matias Aires: *As Máscaras da Vaidade*, Pref. António Braz Teixeira, Lisboa: Sete Caminhos, 2008.

Real, Miguel, *Nova Teoria da Felicidade*, Alfragide: Dom Quixote, 2013.

Real, Miguel, *Nova Teoria do Mal: Ensaio de Biopolítica*, 3.ª ed., Alfragide: D. Quixote, 2012 [2012].

Rebelo, Luís de Sousa, *A Tradição Clássica na Literatura Portuguesa*, Lisboa: Livros Horizonte, 1982.

Rego, A. da Silva, "Garcia de Orta e a ideia de tolerância religiosa", Sept. *Garcia de Orta: Revista da Junta de Investigações do* Ultramar, vol. 11, n.º 4, 1963, pp. 663-673.

Rego, A. da Silva, "Os 'direitos do homem' no ultramar português no século XVI", *Academia Internacional da Cultura Portuguesa – Boletim*, n.º 5, 1969, pp. 27-42.

Reis, Bruno Cardoso, "Política, Religião e Direitos Humanos no século XVII: Vieira, Locke e Bayle", *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 11, 1999, pp. 111-151

Reis, Maria de Fátima, *Os Expostos em Santarém: A Acção Social da Misericórdia (1691-1710)*, Pref. Joaquim Veríssimo Serrão, Lisboa: Edições Cosmos, 2001.

Reis, Raquel Tavares dos, *Liberdade de Consciência e de Religião e Contrato de Trabalho do Trabalhador de Tendência: Que Equilíbrio do Ponto de Vista das Relações Individuais de* Trabalho, Coimbra: Coimbra Editora, 2004.

Ribeiro, Gonçalo de Almeida, "O mito do gradualismo britânico", 03.02.2015.

Ribeiro, Maria Manuela Tavares, "Pensamento Social e Direitos Humanos", *Revista de História*, vol. X, 1990, pp. 157-167.

Ribeiro, Maria Manuela Tavares, *Portugal e a Revolução de 1848*, Coimbra: Minerva, 1990.

Richards, Leonard, *Who Freed the Slaves: The Fight Over the Thirteenth Amendment*, Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

Ricoeur, Paul, *Ideologia e Utopia*, Lisboa: Edições 70, 1991. [*Lectures on Ideology and Utopia*, 1986]

Ricoeur, Paul, *Soi-Même comme un Autre*, Paris: Seuil, 1991.

Rigaux, François, "Les fondements philosophiques des droits de l'homme", *Révue Trimestrielle des Droits de l'Homme*, 70, 2007, pp. 307-349.

Robertson, John, *Enlightenment: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP, 2015.

Rocha-Cunha, Silvério da, **Martins**, Marco António Baptista, **Vasques**, Rafael Franco (org.), *Os Direitos Humanos por um Fio: Perspectivas Transdisciplinares em Torno dos Direitos Humanos em Tempos Difíceis*, Famalicão: Húmus, 2019.

Rocha, Acílio da Silva Estanqueiro (coord.), *Justiça e Direitos Humanos*, Braga: Húmus/Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 2001

Rocha, Ana Catarina, *Mutualismo como Alternativa: Ética Católica, Ética Laica, Pensamento e Prática Mutualistas (1840-1940*, Lisboa: Theya Editores, 2020.

Rock, T., "The concept of Nature: From Pre-Socratic *Physis* to the natural kósmos of the *Timaeus*", *Philosophica*, 47, 2016, pp. 9-26.

Rodrigues, A. R., *A Dignidade da Pessoa Humana e os Seus Direitos: Pesquisa sobre os Direitos Fundamentais do Homem*, Estoril: Princípia Editora, 2008.

Rodrigues, Ana Patrícia Antunes Fanha, *O Despertar da Consciência Cívica Feminina: Identidade e Valores da Pedagogia Feminina de Finais do Século XVIII – Os Casos de Mary Wollstonecraft, Catherina Macaulay e Hannah More*, [Dissertação de] Doutoramento em Estudos de Literatura e de Cultura, [Lisboa]: FLUL/Departamento de Estudos Anglísticos, 2011.

Rodrigues, David, *Direitos Humanos e Inclusão*, Porto: Profedições, 2016.

Rodrigues, Manuel Augusto, "A biblioteca da António Nunes Ribeiro Sanches", Sept. *Actas das Congregações da Faculdade de Medicina*, vol. II, Coimbra: Publicações do Arquivo da Universidade de Coimbra, 1986.

Rodrigues, Manuel Augusto, "A Biblioteca de António Nunes Ribeiro Sanches", Sept. *Actas das Congregações da Faculdade de Medicina*, vol. II, Coimbra, 1986.

Rodrigues, Manuel Augusto, *A Biblioteca da António Nunes Ribeiro Sanches*, Coimbra: Publicações do Arquivo da Universidade de Coimbra, 1986.

Rodríguez Adrados, F., *A History of the Greek Language: From Its Origins to the Present*, Leiden-Boston: Brill, 2005.

Romão, Luís, *A Constitucionalização dos Direitos da Criança e do Adolescente*, Coimbra: Almedina, 2016.

Romilly, Jacqueline de, *A Tragédia Grega*, Trad. Leonor Santa Bárbara, Lisboa: Edições 70, 1999.

Romilly, Jacqueline de, *La Grèce Antique à la Découverte de la Liberté*, Paris: Éditions de Fallois, 1989.

Romilly, Jacqueline de, *La Loi dans la Pensée Grécque: Des Origines à Aristote*, Paris: Les Belles Lettres, 1971.

Romilly, Jacqueline de, *Pourquoi la Grèce?*, 5.ª ed., Paris: Éditions de Fallois, 2010 [1992].

Rosa, Luiz Carlos Mariano da, "O direito de ser Homem: da alienação da desigualdade social à autonomia da sociedade igualitária na teoria política de Jean-Jacques Rousseau segundo a perspectiva do materialismo histórico e dialético", *Revista Portuguesa de Ciência Política | Portuguese Journal of Political Science*, 3, 2013, pp. 11-24.

Rosas, João Cardoso (org.), *Novas Direções na Filosofia dos Direitos Humanos*, Famalicão: Edições Húmus, 2014

Rovira, Maria Del Carmen, *Ecléticos Portugueses del Siglo XVIII*, México, 1958.

Roza, Stéphanie, *Comment l'Utopie Est Devenue un Programme Politique: Du Roman à la Révolution*, Paris: Classiques Garnier, 2015.

Rublack, U. (ed.), *The Oxford Handbook of Protestant Reformations*, Oxford: OUP, 2017.

Rusen, Jorn, **Fehr**, Michael, **Rieger**, Thomas W. (ed.), *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds*, New York-Oxford: Berghan Books, 2005.

Russ, Jacqueline, *A Aventura do Pensamento Europeu: Uma História das Ideias Ocidentais*, Lisboa: Terramar, 2001.

Russo, Mariagrazia, "Inquisição portuguesa e cristãos novos nos Arquivos do Vaticano", *in* Luís Filipe Barreto *et alii* (coord.), *Inquisição Portuguesa: Tempo, Razão e Circunstância*, Lisboa-São Paulo: Prefácio, 2007, pp. 505-512.

Ryan, Alan, *A Propriedade*, Trad. M. F. Gonçalves de Azevedo, Lisboa: Editorial Estampa, 1988 [*Property*, 1987].

S. A., "ONU alarmada com aumento das violações dos direitos humanos no mundo", *Expresso*, 24.02.2020.

S. A., "Portugal reconheceu injustiça da escravatura quando a aboliu em 1761", *Observador*, 13.04.2017.

S. A., "Saramago: 'Quizás estemos necesitando una nueva definición de los deberes humanos': El escritor clausuró ayer el ciclo 'Martes y Literatura'", *ABC Sevilla*, 11.12.1993.

S. A., "Ramalho: Cinco décadas de Portugal Político", *Diário de Notícias*, 21.11.2020.

Sá, Artur Moreira de, *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no Século XVI*, Lisboa: INIC, 1983.

Sá, Isabel dos Guimarães, "As Misericórdias da fundação à União Dinástica", *in* José Pedro Paiva (coord.), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol. 1, Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa/União das Misericórdias Portuguesas, 2002, pp.

Sá, Victor de, *A Revolução de Setembro de 1836*, 3.ª ed., Lisboa: Livros Horizonte, 1978 [1969].

Saage, Richard, "Utopia, Contractualism, Human Rights", *in* Jorn Rusen, Michael Fehr, Thomas W. Rieger (ed.), *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds*, New York-Oxford: Berghan Books, 2005, pp. 53-66.

Sacks, Jonathan, *A Dignidade da Diferença: Como Evitar o Choque das Civilizações*, Trad. Lúcia Liba Mucznik, Gradiva, 2006. [*The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilisations*, 2002]

Sahinkuye, Mathias, *From Utopia to Universal Protection of Human Rights*, Arusha, Tanzania: Prompt Printers & Publishers, 2011.

Salazar Acha, Jaime de, "La limpieza de sangre", *Revista de la Inquisición: Intolerancia y Derechos Humanos*, n.º 1, 1991, pp. 289-308.

Sampaio, Patrícia Melo, *Espelhos Partidos: Etnia, Legislação e Desigualdade na Colónia*, Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2012.

San Martín, J., "Para una fenomenologia de la dignidade humana", *in* Pedro M. S. Alves, José Manuel Santos, Alexandre Franco Sá (coords.), *Humano e Inumano: A Dignidade do Homem e os Novos Desafios*, Actas do Segundo Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp.

Sanceau, Elaine, "O aspecto humano da expansão portuguesa", *Academia Internacional da Cultura Portuguesa – Boletim*, n.º 5, 1969, pp. 113-122.

Santos, André dos Campos, Ius Sive Potentia*: Direito Natural e Individuação em Spinoza*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

Santos, Antônio Carlos dos, "Considerações sobre o tema do ateísmo em Locke", *Philosophica*, 45, 2015, pp. 21-37.
Santos, Boaventura de Sousa, "Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade", *O Estudo da História: Boletim*, n.º 10-11 (II série): *A Revolução Francesa e os Direitos do Homem*, Lisboa: Associação dos Professores de História, 1989-90, pp. 19-30.
Santos, Boaventura de Sousa, *Se Deus Fosse um Activista dos Direitos Humanos*, Coimbra: Almedina, 2013.
Santos, Boaventura de Sousa, **Martins**, Bruno Sena (org.), *O Pluriverso dos Direitos Humanos: A Diversidade das Lutas pela Dignidade*, Lisboa: Edições 70, 2019.
Santos, Boaventura de Sousa, **Martins**, Bruno Sena, **Santos**, Cecília MacDowell (orgs.), *Quem Precisa dos Direitos Humanos? Precaridade, Diferenças, Interculturalidades*, Coimbra: Almedina, 2019.
Santos, Cândido dos, *Jansenismo e Antijansenismo nos Finais do Antigo Regime*, Porto: CITCEM/Edições Afrontamento, 2011.
Santos, Fernanda, *O Colégio da Bahia: Uma (Quase) Universidade na América Portuguesa (1556-1763)*, Lisboa: Theya Editores, 2015.
Santos, J. G. T., "A Natureza e a Lei: Reflexos de uma polémica em três textos da Grécia Clássica", *in* Victor Jabouille *et alii*, *Estudos sobre Antígona*, Mem Martins: Editorial Inquérito, 1999, pp.
Santos, J. G. Trindade, "*Antígona* sem explicações", *Hyphnos*, 15, 2005, 2, pp. 69-84
Santos, J. G. Trindade, "*Antígona*: A mulher e o homem", *Humanitas*, XLVII, 1995, pp. 115-138.
Santos, J. G. Trindade, "Morte e Vida na *Antígona* de Sófocles", *Archai*, 8, janeiro-junho 2012, pp. 21-25.
Santos, Leonel Ribeiro dos, *Regresso a Kant: Ética Estética, Filosofia Política*, Lisboa: INCM, 2012.
Santos, Leonel Ribeiro dos, **André**, José Gomes (coord.), *Filosofia Kantiana do Direito e da Política: Seminário Internacional*, [Lisboa]: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
Santos, Leonel Ribeiro dos, *et alii* (coord.), *Was Ist der Mensch?* | *Que É o Homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant,* [Lisboa:] Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
Santos, Maria Helena Carvalho dos, "A questão da biblioteca de Ribeiro Sanches", *História*, n.º 49, novembro de 1982, pp. 31-35.

Santos, Maria Helena Carvalho dos, "Imprensa periódica clandestina no século XIX: 'O Portuguez' e a Constituição", *Análise Social*, vol. XVI (61-62), 1980, 1.º-2.º, pp. 429-445.

Santos, Maria Helena Carvalho dos, "Ribeiro Sanches e a Questão dos Judeus", *Revista de História das Ideias*, vol. 4, t. I, pp. 117-142.

Santos, Maria Helena Carvalho dos (coord.), *A Ideia de Felicidade*, Lisboa: Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII, 2003.

Santos, Zulmira C., "Algumas considerações sobre a educação feminina nas *Viagens d'Altina* (1790-1793) de Luís Caetano de Campos", *in* Isabel Almeida, Maria Isabel Rocheta, Teresa Amado (org.), *Estudos: Para Maria Idalina Resina Rodrigues, Maria Lúcília Pires, Maria Vitalina Leal de Matos*, [Lisboa]: Departamento de Literaturas Românicas/FLUL, 2007, pp. 973-983.

Santos, Zulmira C., "O Feliz Independente... Do P.e Teodoro de Almeida: A teoria literária como forma de cultura no século XVIII", *Problemáticas em História Cultural*, Porto: Instituto de Cultura Portuguesa, 1987, pp. 179-191.

Santos, Zulmira C., "Para a história da educação feminina em Portugal no século XVIII: a fundação e os programas pedagógicos das Visitandinas", *in* Francisco Ribeiro da Silva *et alii* (org.), *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Porto: FLUP, 2004, pp. 985-1001.

Saraiva, António José, *Inquisição e Cristãos-Novos*, Porto: Editorial Inova, 1969.

Sardica, José Manuel, *Terminar a Revolução: A Política Portuguesa de Napoleão a Salazar*, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2016.

Sarlet, Ingo Wolfgang, "Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Brasileira de 1988", *Estudos de Homenagem ao Prof. Doutor Jorge Miranda*, vol. I – *Direito Constitucional e Justiça Constitucional*, Coimbra: Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa/Coimbra Editora, 2012, pp. 941-971.

Sarlet, Ingo Wolfgang (org.), *Dimensões da Dignidade: Ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*, 2.ª ed., Trad. Ingo Wolfgang Sarlet *et alii*, Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2009.

Sarrailh, Jean, *La España Ilustrada de la Segunda Mitad del Siglo XVIII*, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Scheidel, Walter, *A Violência e a História da Desigualdade: Da Idade da Pedra ao Século XXI*, Lisboa: Edições 70, 2018. [*The Great Leveler: Violence and the History of Inequality from the Stone Age to the Twenty-First Century*, 2017]

Schiavone, A., Ius*: L'Invention du Droit en Occident*, Trad. Geneviève et Jean Bouffartigue, s.l.: Belin, 2008.

Scodel, R., *An Introduction to Greek Tragedy*, New York: CUP, 2010.

Sealey, R., *The Justice of the Greeks*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.

Seara, Manuel Augusto, *Alexander Pope,* Essay on Criticism *e* Essay on Man*: A Sua Repercussão em Portugal*, Tese de Licenciatura em Filologia Germânica apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1941.

Seixas, [Ana] Margarida [Pires], "A escravidão pombalina e a intervenção pombalina", *OPCP*, vol. 14: *Primeiros Textos sobre Igualdade e Dignidade Humanas* (coord. Daniel Pires *et alii*), Lisboa: Círculo de Leitores, 2019, pp. 115-126.

Seixas, Ana Margarida Pires, *Pessoa e Trabalho no Direito Português (1750-1878): Escravo, Liberto e Serviçal*, Lisboa: AAFDL, 2016.

Sensen, Oliver, *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011.

Sérgio, Manuel, *A Prática e a Educação Física*, 2.ª ed., Lisboa: Compendium, [1982].

Sérgio, Manuel, *Da Ciência à Transcendência: Epistemologia da Motricidade Humana*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019.

Sérgio, Manuel, *Para uma Epistemologia da Motricidade Humana: Prolegómenos a uma Nova Ciência do Homem*, Lisboa: Vega.

Serra, José Pedro, "Atenas. A Democracia na Grécia Antiga", Communio*: Revista Internacional Católica*, XXIX, 2012, 1, pp. 7-16.

Serrão, Joaquim Veríssimo, *Herculano e a Consciência do Liberalismo Português*, Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

Serrão, Joel, "Introdução ao estudo do pensamento político português na Época Contemporânea (1820-1920)", *Liberalismo, Socialismo, Republicanismo: Antologia de Pensamento Político Português*, Selecção, introdução e notas de Joel Serrão, 2.ª ed., Lisboa: Livros Horizonte, 1979, pp. 11-41.

Serrão, Joel, *Temas de Cultura Portuguesa*, s.l.: Livros Horizonte, 1983; vol. II: *Içar as Velas e Soltar os Ventos*, Lisboa: Livros Horizonte, 1989.

Sharples, Robert W., "Philosophy for Life", *in* Glenn R. Bugh (ed.)*, The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, New York: CUP, 2006 [repr. 2011], pp. 223-240.

Shea, L., *The Cynic Enlightenment: Diogenes in the Salon*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2010.

Shepherd, F. M. (ed.), *Christianity and Human Rights: Christians and the Struggle for Global Justice*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2009.

Shipley, G., *The Greek World After Alexander: 323-30 B.C.*, Oxon-New York: Routledge, 2000.

Shmitz, Egídeo, *Os Jesuítas e a Educação: A Filosofia Educacional da Companhia de Jesus*, São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994.

Silva, Cristiana Lucas, *Imaginar o Estrangeiro em Portugal: Ideias, Estereótipos e Mitos* – Identidade Nacional em Confronto (Sécs. XVIII-XX), Pref. José Luís Carneiro, Lisboa: Theya, 2021.

Silva, Cristiana Lucas da, **Franco**, José Eduardo, "A distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos e a questão judaica em Portugal: Representações e posições", *in* Virgínia Soares Pereira, Manuel Curado (org.), *Judeus e Portugueses no Mundo: Medicina e Cultura*, V. N. Famalicão: Centro de Estudos Lusíadas da Universidade do Minho/Edições Húmus, 2014, pp. 273-283.

Silva, Cristiana Lucas, *Visões do Feminino nos Epinícios de Píndaro*, Pref. Frederico Lourenço, Lisboa: Esfera do Caos Editores, 2014.

Silva, Cristina Nogueira da, "Como contar a história dos Direitos Humanos na Europa: Algumas questões metodológicas", *in* António Marques e Paulo Barcelos (org.), *Direitos Fundamentais e Soberania na Europa: História e Atualidade*, Lisboa: IFILNOVA/Universidade Nova de Lisboa, 2014, pp. 27-65.

Silva, Francisco Ribeiro da, "'Viva El-Rei! Viva o povo! Morra a Companhia' (o lado sombrio da instituição pombalina)", *População e Sociedade*, vol. 16: *A Companhia e as Relações Económicas de Portugal com o Brasil*, 2008, pp. 51-59.

Silva, Francisco Ribeiro da, *Absolutismo Esclarecido e Intervenção Popular: Os Motins do Porto de 1757*, [Lisboa]: INCM, 1990.

Silva, Jairdilson Paz, *La "Santa Ciudadanía" del Imperio: Confesionalidad como Fuente Restrictiva de Derechos en Brasil (1823-1831)*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016.

Silva, Júlio Joaquim da Costa Rodrigues da (coord.), *XXI Colóquio de História Militar: Nos 250 Anos da Chegada do Conde de Lippe a Portugal: Necessidade, Reformas e Consequências da Presença de Militares Estrangeiros no Exército Português*, Lisboa: Comissão Portuguesa de História Militar, 2013.

Silva, Júlio Rodrigues da, "Simão José da Luz Soriano e o liberalismo moderado (1858-1860), *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 22: *Ideias Políticas*, 2006, pp. 151-175.

Silva, Maria Beatriz Nizza da, *Silvestre Pinheiro Ferreira: Ideologia e Teoria*, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1975.

Silva, Nady Moreira Domingues da, *O Sistema Filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa: ICALP, 1990.

Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da, "Reflexão sobre a génese do chamado projecto de Constituição de 1808, a outorgar, por Napoleão, a Portugal", *Direito e Justiça*, vol. XVIII, 2004, t. II, pp. 39-186.

Silva, Pedro Alves da, *O Dispotismo Luminozo: Introdução ao Pensamento de Dom Rodrigo de Sousa Coutinho*, Dissertação de Mestrado, 1997.

Silveira, Renato de Mello Jorge, **Souza**, Luciano Anderson de, "Os Beccarias esquecidos", *Revista do Ministério Público*, 38, n.º 152, out.-dez. 2017, pp. 241-255.

Simmons, Alan John, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton (New Jersey): PUP, 1992.

Simonsen, Karen-Margrethe, "Globalizando os direitos humanos. Sobre Bartolomé de las Casas e o discurso sobre o Novo Mundo", *in* Helena Buescu, Cláudia Trabuco, Sónia Ribeiro (coord.), *Direito e Literatura: Mundos em Diálogo*, Coimbra: Almedina, 2010, pp. 213-232.

Siqueira, Sónia Aparecida, *A escravidão negra no pensamento do Bispo Azeredo Coutinho: Contribuição ao estudo da mentalidade do último Inquisidor Geral*, [Coimbra]: s.n., 1965.

Skinner, Quentin, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, Trad. Renato Janine Ribeiro, Laura Teixeira Mota, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought* – vol. 2: *The Age of Reformation*, Cambridge-New York-Victoria: CUP, 1978 [repr. 1992].

Slotte, P., **Halme-Tuomisaar**, M. (ed.), *Revisiting the Origins of Human Rights*, Cambridge: CUP, 2015.

Snell, Bruno, *A Descoberta do Espírito: As Origens do Pensamento Europeu na Grécia*, Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2003. [*Die Entdeckung des Geistes*, 1946]

Snell, D., *Flights and Freedom in the Ancient Near East*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001.

Soares, Carmen, **Casadesús Bordoy**, Francesc, **Fialho**, Maria do Céu (ed.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa: 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão*, Coimbra-São Paulo: IUC/Annablume Editora, 2016.

Soares, Martinho, "A Memória que herdámos dos Gregos: Da Poesia, História e Filosofia", *in* José Pedro Serra *et alii* (coord.), *Memória e Sabedoria*, Famalicão: Edições Húmus/Centro de Estudos Clássicos/Centro de Estudos Comparatistas, 2011, pp. 341-347.

Soares, Nair Castro, *O Príncipe Ideal no Século XVI e a Obra de D. Jerónimo Osório*, Coimbra: INIC, 1994.

Soboul, Albert, "Notas para uma história da Utopia em França no século XVIII", *in* Vasco de Magalhães-Vilhena (org.), *Utopia e Utopistas Franceses do Séc. XVIII*, Lisboa: Livros Horizonte, 1980, pp. 9-27.

Soboul, Albert, *Camponeses, Sans-Culottes, Jacobinos*, Lisboa: Seara Nova, 1974.

Soromenho-Marques, Viriato, "A Constituição de 1822. Uma filosofia política intempestiva", *Philosophica*, n.º 11, abril de 1998, pp. 39-47.

Soromenho-Marques, Viriato, "Condorcet. A condição humana como projecto", *in* AA.VV., *Dez Luzes num Século Ilustrado*, Alfragide: Editorial Caminho, 2013, pp. 209-232.

Soromenho-Marques, Viriato, "Convicções educativas", *Diário de Notícias*, 15.01.2016.

Soromenho-Marques, Viriato, "Direitos Humanos: condição fundamental da cidadania", *Latitudes*, 10, décembre 2000, pp. 29-30.

Soromenho-Marques, Viriato, "Direitos Humanos em tempos de incerteza: três teses para uma promessa por cumprir", *Diário de Notícias*, 10.12.2018.

Soromenho-Marques, Viriato, "Lenine e o 'deus mortal'", *Diário de Notícias*, 22.11.2017.

Soromenho-Marques, Viriato, "Liberdades e Direitos no horizonte da cidadania", *Philosophica*, n.º 15, 2000, pp. 151-175.

Soromenho-Marques, Viriato, "Reinventar a Cidadania na era da globalização: Esboço de um programa de investigação", *in* Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (org.), *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, Braga: Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 2004, pp. 113-134.

Soromenho-Marques, Viriato, *A Era da Cidadania: De Maquiavel a Jefferson*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1996.

Soromenho-Marques, Viriato, *A Revolução Federal: Filosofia e Debate Constitucional na Fundação dos E.U.A.*, Lisboa: Edições Colibri, 2002.

Soromenho-Marques, Viriato, *Direitos Humanos e Revolução: Temas do Pensamento Político Setecentista*, Lisboa: Colibri, 1991.

Soromenho-Marques, Viriato, *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, Lisboa: Edições Colibri, 1998.

Sottomayor, Maria Clara, *Temas de Direito das Crianças*, Coimbra: Almedina, 2016.

Souza, José Antônio de Camargo Rodrigues de, *As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*, Covilhã: LusoSofia/UBI, 2010.

Soyer, François, *A Perseguição aos Judeus e Muçulmanos de Portugal: D. Manuel e o Fim da Tolerância Religiosa (1496-1497)*, Trad. Jaime Araújo, Lisboa: Edições 70, 2013. [*The Persecution of the Jews and Muslims of Portugal*, 2007]

Spade, P. V. (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid: CUP, 1999.

Speelman, Patrick J., "Strategic Illusions and the Iberian War of 1762", *in* Mark H. Danley, Patrick J. Speelman (ed.), *The Seven Years' War: Global Views*, Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 429-460.

Sphaera Mundi*: A Ciência na Aula da Esfera – Manuscritos Científicos do Colégio de Santo Antão nas Colecções da BNP*, Lisboa: BNP, 2008.

Stark, Rodney, *A Vitória da Razão: Como o Cristianismo gerou a Liberdade, os Direitos do Homem, o Capitalismo e o Milagre Económico no Ocidente*, Trad. Mariana de Castro, Lisboa: Tribuna da História, 2007.

Stearns, Peter N. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern World*, 8 vols., New York: OUP, 2008.

Steiner, George, *A Ideia de Europa*, Lisboa: Gradiva, 2005.

Steiner, George, *Antígonas: A Persistência da Lenda de Antígona na Literatura, Arte e Pensamento Ocidentais*, 2.ª ed., Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008.

Sterns, Peter N., *Human Rights in World History*, Oxon-New York: Routledge, 2012.

Stjerna, K., *Women and the Reformation*, Malden-Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

Stone, Dan, *Concentration Camps: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP, 2019.

Strefling, S. R., *Igreja e Poder: Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Strijdom, J., "Paul, the Stoics and human rights", *Phronimon*, 9, 1, 2008, pp. 101-110.

Suárez de la Torre, E., **Fialho**, Maria do Céu (cood.), *Bajo el Signo de Medea | Sob o Signo de Medeia*, Coimbra-Valladolid: Universidade de Coimbra/ Universidad de Valladolid, 2006.

SUBTIL, José, *Arqueologia do Poder: Do Antigo Regime ao Liberalismo (1640--1865)*, Lisboa: UAL, 2023.

Swain, Simon (ed.), *Oxford Readings in the Greek Novel*, Oxford: OUP, 1999.

Syros, V., *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, Toront-Buffalo-London: University of Toronto Press, 2012.

Syse, Henrik, *Natural Law, Religion, and Rights: An Exploration of the Relationship Between Natural Law and Natural Rights, with Special Emphasis on the Teachings of Thomas Hobbes and John Locke*, South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2007.

Szabo, Imre, "Fundamentos históricos e desenvolvimento dos direitos do homem", *in* Karel Vasak, *As Dimensões Internacionais dos Direitos do Homem*, Manuel destinado ao ensino dos direitos do homem nas universidades, Trad. Carlos Alberto Aboim de Brito, Lisboa: Editora Portuguesa de Livros Técnicos e Científicos/UNESCO, 1983, pp. 27-55.

Tamen, Miguel, "Direitos", *Observador*, 10.04.2015.

Taranto, Pascal, *Du Déisme à l'Athéisme: La Libre Pensée d'Antony Collins*, Paris: Honoré Champion, 2000.

Tasioulas, John, "O que é um direito humano?", *in* João Cardoso Rosas (org.), *Novas Direções na Filosofia dos Direitos Humanos*, Famalicão: Edições Húmus, 2014.

Tavares, Maria José Ferro, *Os Judeus em Portugal no Século XIV*, 2.ª ed., Lisboa: Guimarães Editores, 2000 [1979].

Tavares, Maria José Ferro, *Os Judeus em Portugal no Século XV*, Lisboa: INIC, 1984.

Tavares, Raquel, *Direitos Humanos: De Onde Vêm, o que São e para que Servem?*, Lisboa: INCM, 2012.

Tavares, Rui, *O Censor Iluminado: Ensaio sobre o Pombalismo e a Revolução Cultural do Século XVIII*, Lisboa: Tinta da China, 2018.

Teixeira, António Braz, "Leibniz e o pensamento português", *in* Adelino Cardoso, Bruno Barreiros (coord.), *O Labirinto da Harmonia: Estudos sobre Leibniz*, Lisboa: BNP/CHAM, 2016.

Teixeira, António Braz, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa: Caminho, 2005.

Teixeira, António Braz, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983.

Teixeira, Vítor, *O Movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517): História, Património e Cultura de uma Experiência de Reforma Religiosa*, Porto, Centro de Estudos Franciscanos/Editorial Franciscana, 2010.

Tengarrinha, José, "Os primórdios dos partidos políticos em Portugal", *in* AA.VV., *Actas dos VIII Cursos Internacionais de Verão de Cascais* - vol. 3: *Partidos Políticos e Sociedade*, [Cascais]: Câmara Municipal de Cascais/Instituto de Cultura e Estudos Sociais, 2002, pp. 25-47.

Tengarrinha, José, *Da Liberdade Mitificada à Liberdade Subvertida*, Lisboa: Edições Colibri, 1993.

Tengarrinha, José, *Imprensa e Opinião Pública em Portugal*, Coimbra: Minerva, 2006.

Thompson, Kenneth W., **Ludwikowski**, Rett R. (ed.), *Constitutionalism and Human Rights: America, Poland, and France – A Bicentennial Colloquium at the Miller Center*, Lanham-New York: University Press of America, 1991.

Tierney, Brian, "Historical Roots of Modern Rights: Before Locke and After", *Ave Maria Law Review*, vol. 3: 1, Spring 2005, pp. 23-43.

Tinhorão, José Ramos, *Os Negros em Portugal: Uma Presença Silenciosa*, 2.ª ed., Lisboa: Editorial Caminho, 1997 [1988].

Tobin, John (ed.), *The UN Convention on the Rights of the Child: A Commentary*, Oxford: OUP, 2019.

Todd, S. C., *The Shape of Athenian Law*, New York: OUP, 1993.

Todorov, Tzvetan, *Nous et les Autres: La Réflexion Française sur la Diversité Humaine*, [Paris]: Seuil, 1989.

Tomé, Jesus António, *Direito Natural e Liberdade em Thomas Hobbes*, Pref. Leonel Ribeiro dos Santos, Prior Velho: Paulinas, 2015.

Tomuschat, Christian, *Human Rights: Between Idealism and Realism*, 3rd ed., Oxford: OUP, 2014.

Torga, Miguel, "Pena de Morte", *in* Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, *Pena de Morte: Colóquio Internacional Comemorativo do*

Centenário da Abolição da Pena de Morte em Portugal, vol. I (3 vols.), Coimbra: Gráfica de Coimbra, [1973], pp. 1-5.

Torgal, Luís Manuel Reis, *Tradicionalismo e Contra-Revolução: O Pensamento e a Acção de José da Gama e Castro*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1973.

Torgal, Luís Reis, **Vargues**, Isabel Nobre, "Vintismo e 'Instrução Pública': Imobilismo, Reformismo e Revolução", Sept. *Biblos*, vol. LIX, 1983.

Torgal, Luís Reis, **Vargues**, Isabel Nobre, *A Revolução de 1820 e a Instrução Pública*, Porto: Paisagem, 1984.

Torres, António Maria M. Pinheiro, *Considerações acerca do Direito Natural*, 2.ª ed., Pref. Pedro Soares Martinez, Coimbra: Wolters Kluwer Portugal/Coimbra Editores, 2010 [1.ª ed.: UAL, 2007].

Tricoire, Daniel (ed.), *Enlightened Colonialism: Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*, Cham: Palgrave Macmillan/Springer, 2017.

Tricoire, Daniel (ed.), *Enlightened Colonialism: Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*, Cham: Palgrave Macmillan/Springer, 2017.

Trigg, Roger, *Ideas of Human Nature: An Historical Introduction*, 2nd ed., Oxford-Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999.

Truyol y Serra, Antonio, *Fundamentos de Direito Natural*, Sept. dos n.os 28, 29 e 30 do *Boletim do Ministério da Justiça*, Lisboa, 1952.

Tuck, Richard, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: CUP, 1979.

Tuck, Richard, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order From Grotius to Kant*, New York: OUP, 1999.

Tůma, Sofia Valdez, *A Neutralidade Portuguesa no Século XVIII: De Hugo Grócio à Acção Política e Diplomática*, Tese de Doutoramento em História – História Moderna, [Lisboa-Paris]: FLUL/ Université de Paris 1, Panthéon-Sorbonne, 2010.

Tzitzis, S., "La Naissance du Droit en Grèce", *in* Paulo Ferreira da Cunha (org.), *Instituições de Direito* – vol. I: *Filosofia e Metodologia do Direito*, Pref. Vítor Aguiar e Silva, Coimbra: Livraria Almedina, 1998, pp. 191-199.

Unamuno, Miguel de, *La Dignidad Humana*, 7.ª ed., Madrid: Editorial Espasa-Calpe, 1976 [1944].

Valente, Vasco Pulido, *A Revolução Liberal (1834-1836): Os Devoristas*, 2.ª ed., Lisboa: Alêtheya Editores, 2007 [1993].

Valente, Vasco Pulido, *O Estado Liberal e o Ensino: Os Liceus Portugueses (1834-1930)*, Lisboa: Centro de Investigações Sociais, 1973.

Vaneigem, Raoul, *As Heresias*, Lisboa: Antígona, 2005.

Vanoflen, Laurence (dir.), *Femmes et Philosophie des Lumières: De l'Imaginaire à la Vie des Idées*, Paris: Garnier, 2020.

Vaquinhas, Irene, *Nem Gatas Borralheiras, nem Bonecas de Luxo: As Mulheres Portuguesas sobre o Olhar da História (Séculos XIX-XX)*, Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

Vargues, Isabel Nobre, "Garrett, o cidadão", *in* Ofélia Paiva Monteiro, Maria Helena Santana (org.), *Almeida Garrett, um Romântico, um Moderno: Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Bicentenário do Nascimento do Escritor*, 2 vols., Lisboa: INCM, 2003, pp. 169-174.

Vargues, Isabel Nobre, *A Aprendizagem da Cidadania em Portugal (1820-1823)*, Coimbra: Minerva, 1997.

Vasak, Karel, *As Dimensões Internacionais dos Direitos do Homem*, Manuel destinado ao ensino dos direitos do homem nas universidades, Trad. Carlos Alberto Aboim de Brito, Lisboa: Editora Portuguesa de Livros Técnicos e Científicos/ UNESCO, 1983.

Vaz, Francisco António Lourenço, "O catecismo no discurso da Ilustração portuguesa do século XVIII", *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. X, 1998, pp. 217-240.

Vaz, Francisco António Lourenço, "O pensamento e a acção pastoral do Bispo de Elvas, D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1821)", Sept. *Ibn Maruán: Revista Cultural do Concelho de Marvão*, n.º 5, dezembro de 1995, pp. 89-96.

Vaz, Francisco A. Lourenço, **Calixto**, José António (coord.), *Frei Manuel do Cenáculo: Construtor de Bibliotecas*, Casal de Cambra: Caleidoscópio, 2006.

Vaz, Luís, "Liberdade de consciência e liberdade religiosa", *in* Maria Helena Carvalho dos Santos (coord.), *Nas Fronteiras da Tolerância: Actas – Colóquio Internacional e Pluridisciplinar*, Lisboa: Instituto de Estudos Portugueses FCSH-UNL, 2005, pp. 215-222.

Vecchio, Giorgio del, "Grócio e a fundação do Direito Internacional", Sept. *Scientia Juridica*, Braga: Livraria Cruz, 1961.

Veiga, Teresa Rodrigues, *A População Portuguesa no Século XIX*, Porto: CEPESE/ Edições Afrontamento, 2004.

Ventura, António, "Algumas reflexões sobre o pensamento político de D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho", *in* AA.VV., *Amar, Sentir e Viver a História: Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*, vol. I (2 vols.), Lisboa: Edições Colibri, 1995, pp. 199-210.

Ventura, António (coord.), *Napoleão: História e Mito*, Casal de Cambra-Lisboa: Caleidoscópio/Centro de História da Universidade de Lisboa, 2008.

Verdelho, Telmo, *As Palavras e as Ideias na Revolução Liberal de 1820*, Coimbra: INIC, 1981.

Veyne, Paul, "Humanitas: romans and non-romans", *in* Andrea Giardina (ed.), *The Romans*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 342-369.

Veyne, Paul, *et alii*, *Indivíduo e Poder*, Lisboa: Edições 70, 1988.

Viana, António, "A Revolução de 1820 e o Congresso de Verona", *O Instituto*, 45, 1898, pp. 316.

Vicente, António Pedro, "Panfletos anti-Napoleónicos durante a Guerra Peninsular", *Revista de História das Ideias*, vol. 20, 1999, pp. 101-130.

Vicente, António Pedro, *Guerras e Campanhas Militares da História de Portugal: Guerra Peninsular – 1801-1814*, Matosinhos-Lisboa: Quidnovi, 2007.

Videira, Susana Antas, "O Poder e o Direito em Silvestre Pinheiro Ferreira: Algumas considerações", *in* Jorge Miranda (coord.), *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Martim de Albuquerque*, vol. II, Lisboa-Coimbra: FDUL/Coimbra Editora, 2010, pp. 909-984.

Videira, Susana Antas, *Liberalismo e Questão Social em Portugal no Século XIX: Contributo para a História dos Direitos Sociais*, Lisboa: AAFDL, 2016.

Videira, Susana Antas, *Para a História do Direito Constitucional Português: Silvestre Pinheiro Ferreira*, Coimbra: Almedina, 2005.

Viegas, João, "O Padre António Vieira e os direitos dos índios", *O Direito*, 136, n.º 5, 2004, pp. 927-997.

Viennot, Eliane, **Pellegrin**, Nicole (dir.), *Révisiter la "Querelle des Femmes": Discours sur l'Égalité/Inégalité des Sexes, de 1750 aux Lendemains de la Révolution*, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012.

Vila-Chã, João, Amor Intellectualis*? Leone, Ebreo, Judah Abravanel, and the Intelligibility of Love*, Braga: Faculdade de Filosofia, 2006.

Vilela, Alexandra, "Beccaria: contributo do 'direito penal total' para o exercício da cidadania", *Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, vol. 88, t. I, 2012, pp. 271-286.

Villey, Michel, *Direito Romano*, Pref. e Notas de Paulo Ferreira da Cunha, Trad. Fernando Couto, Porto: Rés-Editora, s.d. [*Le Droit Romain*, 1946]

Villey, Michel, *O Direito e os Direitos Humanos*, Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2007. [*Le Droit et les Droits de l'Homme*, 1983].

Vincent, N., *Magna Carta: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP, 2012.

Vinhal, José Pereira, *Educação e Cidadania: Os Catecismos Políticos do Liberalismo Português (1820-1910)*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2003.

Vogel, Christine, *Guerra aos Jesuítas: A Propaganda Antijesuítica do Marquês de Pombal em Portugal e na Europa*, Pref. José Eduardo Franco, Trad. do alemão por Cristina Osswald, Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2017. [*Der Untergang der Gesellschaft Jesus als Europäisches Medienereignis (1758-1773)*, 2006]

Voltaire et la Culture Portugaise: *Exposition Bibliographique et Iconographique*, Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1969.

Vovelle, Michel (dir.), *O Homem do Iluminismo*, Trad. Maria Georgina Segurado, Lisboa: Presença, 1997.

Vovelle, Michel, *A Revolução Francesa: 1789-1799*, Lisboa: Edições 70, 2007. [*La Révolution Française*, 2003]

Waldron, Jeremy (ed.), *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man*, London: Methuen, 1987.

Wall, Steven (ed.), *The Cambridge Companion to Liberalism*, Cambridge: CUP, 2015.

Walvin, James, *História da Escravatura*, 2.ª ed., Trad. Jorge Palinhos, Lisboa: Tinta-da-China, 2014 [2008]. [*A Short History of Slavery*, 2007]

Walzer, Michael, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Warren, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: CUP, 2009.

Wells, H. G., *Os Direitos do Homem*, Trad. Pedro Elói Duarte, Silveira: E-Primatur, 2020. [*The Rights of Man*, 1940]

Werth, Nicolas, *L'Île aux Cannibales: 1933 – Une Déportation-Abandon en Sibérie*, Paris: Librairie Académique Perrin, 2006.

Whitmarsh, Tim (ed.), *The Cambridge Companion to The Greek and Roman Novel*, New York: CUP, 2008.

Wilke, Carsten L., *História dos Judeus Portugueses*, Lisboa: Edições 70, 2009. [*Histoire des Juifs Portugais*, 2015]

Willemse, David, *António Nunes Ribeiro Sanches: Élève de Boherhaave et Son Importance pour la Russie*, Leiden: Brill, 1966.

Wilson, C., *Epicureanism: A Very Short Introduction*, Oxford: OUP, 2015.

Wiltshire, S. F., *Greece and Rome and the* Bill of Rights, Norman: University of Oklahoma Press, 1992.

Winter, Jay, Antoine Prost, *René Cassin and Human Rights: From the Great War to the Universal Declaration*, New York: CUP, 2013.

Winter, Sarah, "'Inverted Sympathy': Empathy and Mediation in Literary Transactions of Human Rights", *in* Sophia A. McClennen, Alexandra Schultheis Moore (ed.), *The Routledge Companion to Literature and Human Rights*, London-New York: Routledge, 2016, pp. 414-426.

Witte Jr., J., "Law, Religion, and Human Rights: A Historical Protestant Perspective", *Journal of Religious Ethics*, vol. 26, n.º 2, Fall 1998, pp. 257-262.

Witte Jr., J., *The Reformation of Rights: Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge: CUP, 2008.

Yousafzai, Malala (com Cristina Lamb), *Eu Malala: A Minha Luta pela Liberdade e pelo Direito à Educação*, Trad. Maria de Almeida, António Carlos de Andrade e Cristina Carvalho, Lisboa: Editorial Presença, 2013. [*I Am Malala: The Girl Who Stood up for Education and Was Shot by the Taliban*, 2013]

Zarka, Yves Charles, **Lessay**, F., **Rogers**, J. (éd.), *Les Fondements Philosophiques de la Tolérance*, 3 t., Paris: PUF, 2002.

Zink, Rui, *Luto pela Felicidade dos Portugueses: Auto-ajuda para Tempos Difíceis*, Lisboa: Planeta, 2012.

Zöllner, Frank, *Leonardo Da Vinci: 1452-1519*, Köln-[Lisboa]: Taschen/Público, 2004.

Zuber, Valentine, *Le Culte des Droits de l'Homme: Une Religion Républicaine Française (XVIII^e^-XXI^e^ Siècle)*, Paris: Gallimard, 2014.

Zweig, Stefan, *Castélio contra Calvino: Uma Consciência contra a Violência*, 7.ª ed., Trad. Odillon Gallotti, Barcelos: Livraria Civilização Editora, 1977.

POSFÁCIO

O par concetual de palavras "Direitos Humanos" é basilar das culturas democráticas contemporâneas. Se é um conceito angular, é já recorrente que os Direitos humanos estão na ordem do dia mais do que nunca. Se pensarmos bem, sempre que a humanidade procurou um sentido e uma ordem para viver em sociedade, almejando uma existência mais harmónica, os direitos a par com os deveres humanos, que são isometricamente interdependentes, estiveram sempre em equação e foram e são fundamentais para a compreensão do que é o ser humano como ser social.

No entanto, o que começou a mudar, com efeito, nos últimos dois a três séculos, começando pelas sociedades ocidentais, foi uma mudança profunda da hierarquia de valores, em que assentava os sistemas sociais e políticos, que implicou uma alteração na isometria da relação entre direitos e deveres, sobrepondo aqueles a estes, também devido a excessos de séculos de desconformidades entre estes e aqueles.

Por seu lado, a compreensão da evolução do pensamento que conduziu ao processo de codificação dos Direitos do Homem (1789) e depois dos Direitos Humanos (1948) está intimamente ligada ao caminho teórico e prático de afirmação de uma ideia de dignidade humana em que assenta aquilo que podemos chamar a filosofia direitohumanista.

De algum modo, o tema dos Diretos Humanos tornou-se desde o Século das Luzes, uma versão secularizada de um ideal sagrado ou de uma missão religiosa, que atravessa os séculos como um raio de luz de esperança, suscitando um verdadeiro entusiasmo universal tendo por horizonte um mundo mais justo e fraterno.[2574]

Se hodiernamente é verdade que esta relação íntima entre Direitos Humanos, Deveres Humanos e defesa da Dignidade Humana, donde promanam aqueles direitos e deveres, tem sido compreendida e defendida, também é verdade que têm surgido nas últimas décadas importantes debates associados a correntes ecológicas e ambientalistas e também, dentro destas, algumas mais especializadas que podemos designar como animalistas. Estas correntes contestam a absolutização superiorizante do fundamento isolado da suprema e inviolável dignidade humana, exigindo que esta seja colocada em equação a par de outras dignidades: a dignidade dos outros animais e a

[2574] Cf. D. Matteini, *Lumières et Enthousiasme: Histoire d'une Idée Anthropologique*, Paris: Classiques Garnier, 2022, p. 224 e ss.

dignidade da natureza em geral (dos rios, das florestas, etc.), a quem são reconhecidos direitos, e exigidos equivalentes deveres de respeito e proteção à humanidade no seu todo.

Portanto, o tema dos Direitos Humanos, na sua relação com outros direitos debatidos hoje na cena da Idade Global, é de uma atualidade retumbante e merece mais do que nunca ser atendidos e primeiramente compreendidos na sua amplitude e complexidade cultural e social.

Mas a sua atualidade, em geral bem conhecida mediaticamente pelas notícias da comunicação social sobre os ativistas da sua defesa e as contestações dos seus atropelos no grande palco que é o nosso mundo global que experimenta diferentes andamentos na vivência salvaguardada destes Direitos Humanos, para serem compreendidos em profundidade precisam de conhecimento crítico do seu pano de fundo histórico tanto a nível global como a nível local.

Se nas últimas décadas têm vindo a lume diversíssimas obras de sistematização de conhecimento em línguas globais como o francês, o inglês e o espanhol (Dicionários, histórias, manuais, tratados...), a língua portuguesa não tem conhecido abundância deste tipo de estudos aprofundados com escopo abrangente.

Por estas razões e pela qualidade do hercúleo trabalho da autora que aqui posfaciamos, esta obra agora publicada é de saudar entusiasticamente por constituir uma boa notícia cultural e científica enquanto contributo relevante para oferecer profundidade histórica à longa trajetória do pensamento e da defesa tendentes àquilo que, na viragem do século XVIII para o século XIX passou a designar-se como Direito do Homem e depois, no século XX, Direitos Humanos.

O estudo de fundo de ângulo multissecular de Susana Mourato Alves-Jesus oferece uma visão abrangente e singular sobre o contributo da cultura portuguesa na sua articulação com as culturas e correntes internacionais para aquilo que podemos chamar uma história global dos Direitos Humanos.

A extraordinária investigação que esta obra revela, além do que estabelece como análise e propostas interpretativas, é também importante pelas janelas que descerra, pelas portas que abre e pelos caminhos arroteia para novas possibilidades de pesquisa e projetos sobre o tema fascinante dos Direitos Humanos, como conquista inacabada, como utopia sempre em construção e concretização.

José Eduardo Franco
Professor Catedrático da Universidade Aberta
Diretor do Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta

Um pássaro foi atingido com um tiro na asa direita
e passou por isso a voar na diagonal.
Mais tarde foi atingido na asa esquerda
e viu-se obrigado a deixar de voar, utilizando
apenas as duas patas para andar no chão.
Mais tarde foi atingido por uma bala na pata
esquerda e passou por isso a andar na diagonal.
Uma outra bala atingiu-o, semanas depois,
na pata direita, e o pássaro deixou de poder andar.
A partir desse momento dedicou-se às canções.[2575]

[2575] G. M. Tavares, "O cantor", *O Senhor Brecht...*, *op. cit.*, p. 15.