

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



O ESTADO

VOLUME 26, 2005

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

SOCIEDADE E ESTADO

Reflexos krausistas

O ano de 1843 com a publicação do *Curso do Direito Natural* por Vicente Ferrer marca um passo importante no sentido da actualização do Direito Natural que, desde a reforma pombalina, fazia parte do currículo dos cursos jurídicos ministrados na Universidade de Coimbra. Embora a iniciativa só viesse encontrar plena expressão no ano seguinte (1844) com os *Elementos de Direito Natural ou Filosofia do Direito* do mesmo autor, um mesmo espírito presidia a ambos - responder à necessidade de ultrapassar os métodos e conteúdos da cadeira. Imbuídos os primeiros dos ditames "escolásticos, matemáticos e wolfianos"*⁽¹⁾ e os segundos dos princípios da Escola Alemã Moderna de Direito Natural, nomeadamente os enunciados por Christian Wolff representados na versão católica de António Maria Martini, não correspondiam há muito às ideias liberais trazidas e divulgadas pela Revolução Francesa. Numa palavra, o magistério da Filosofia do Direito tornara-se caduco, ultrapassado, desadaptado. Impunha-se, por isso, que fosse reformado e Vicente Ferrer - apesar das dificuldades encontradas desde que tomou posse pela primeira vez em 1834 como titular da cadeira - ao conseguir finalmente fazer aprovar uma alternativa concretizou anseios mais ou menos generalizados cuja amplitude transparece das sucessivas edições e actualizações da obra

* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

⁽¹⁾ António Braz Teixeira, *O pensamento filosófico-jurídico português*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983, p. 73.

até à última década de oitocentos. A 6ª e última edição data de 1883. Ferrer tinha então oitenta e um anos. Havia quarenta que publicara os *Elementos*. Em tão longo lapso de tempo e face a diversas circunstâncias, ele nunca duvidou da "perenidade" da doutrina que introduzira na Universidade de Coimbra nem da sua actualidade: o krausismo fora e mantinha-se como o seu sistema filosófico por excelência no campo em que era mestre:

"Depois do sistema de Krause (cuja base adoptámos) o qual é o mais moderno dos grandes espíritos do Direito Filosófico, e o mais geralmente seguido, nada de importante tem aparecido na república das letras sobre esta ciência, nem como tratado, nem como ciência, que nos faça alterar o nosso sistema, ou as matérias que nele coordenámos."⁽²⁾

Estas palavras no final da vida (morreria passados cerca de três anos - 1886) e de uma vida dedicada ao ensino da Filosofia do Direito, levantam um sem número de reflexões e interrogações, a mais pertinente das quais não pode deixar de ser - "Porquê Krause?". A análise que se pretende fazer desta matéria na escola de Coimbra tem como objectivo detectar a mensagem política que lhe subjaz. Numa época em que o magistério da política não ganhara foros de cidade, ou seja, em que não constituía uma área epistemológica autónoma, só através do Direito, como anteriormente da Teologia, se conheciam os princípios fundamentais do sistema preconizado para a república, os quais exprimiam o modo de pensar do autor face à realidade em que estava inserido. Ora, as três reformas propostas por Ferrer no âmbito dos estudos jurídicos acompanharam o agudizar das tensões na sociedade portuguesa: em 1834, o estabelecimento do liberalismo cartista em substituição do miguelismo absolutista; em 1837, o retorno ao constitucionalismo vintista com consequente derrota do cartismo; em 1843, a retoma deste.

Esta instabilidade política reflectia ou melhor, conjugava-se com a instabilidade social caracterizada pela decadência da elite tradicional - a nobreza de corte, os áulicos, como lhes chamavam os liberais - e a ascensão de uma outra elite² ⁽³⁾ a que Elias Diaz apelidaria, para o caso espanhol,

⁽²⁾ Vicente Neto Ferrer Paiva, *Philosophia do Direito*, Tomo Primeiro. *Direito Natural* 6ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1883, p. III.

⁽³⁾ Veja Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal 1832-1851*, t. VIII, Lisboa, Verbo, s.d., p. 189 ss.

de "burguesia liberal progressista"⁽⁴⁾. Isto significa que o ensino da Filosofia do Direito veiculava uma doutrina política e consagrava uma mutação social. Saliente-se que dos dois autores propostos como alternativa por Vicente Ferrer, um Jean André Perreau (1749-1813) publicou um *Traité sur la Legislation Naturelle*, redigiu um jornal intitulado *Vrai Citoyen*, foi membro do tribunate (1801-1804), e se declarou partidário da revolução; e lembre-se ainda que Jean Jacques Burlamaqui (1694-1748) se enquadrava na esquerda jusnaturalista, pois apoiava o governo misto como o melhor dos governos, abrindo o caminho aos regimes liberais, libertando-se do absolutismo da escola*⁽⁵⁾.

Ora se estes dois exemplos apontam para o eventual pendor liberal ou liberalizante de Ferrer desde o início da sua intervenção pública reformista na Universidade de Coimbra, o mesmo não se pode dizer da adoção de Krause. Não por este não ser liberal. Mas porque esta escolha indicia afastamento do liberalismo atomista individualista da Revolução Francesa e a adesão ao liberalismo organicista harmónico krausista. Do primeiro resultou a tensão socio-política bem conhecida. No segundo punha a esperança superadora dos confrontos⁽⁶⁾. Sendo assim, o liberalismo krausista não constituía uma meta, mas um progresso contínuo relativamente a um fim sem barreiras de tempo e de lugar. "Desta sorte - afirma Ferrer - tudo no universo se encadeia e harmoniza"⁽⁷⁾. Se bem que a recepção do krausismo não fosse idêntica em todos os krausistas portugueses, a matriz de Ferrer é uma constante mantendo-se para lá tanto das objecções como dos apoios. Não como um *caput scolae* que não foi, mas como uma referência inultrapassável.

⁽⁴⁾ Elias Diaz, *La Filosofia Social del Krausismo Español*, Valencia, Fernando Torres Editora, 1983, p. 24.

⁽⁵⁾ Note-se ainda que J. J. Burlamaqui escreveu dois compêndios: um intitulado *Droit Naturel* traduzido em português em 1768; o outro, *Droit Politique* em que entre outros temas, trata da melhor forma de governo, que era, no seu entender, o governo misto.

⁽⁶⁾ O krausismo em Espanha encontrou em Sanz del Rio um divulgador e defensor, que no mesmo ano de Ferrer (1843) introduziu o seu magistério na Universidade de Madrid, onde era professor de Filosofia do Direito, em período igualmente marcado por tensões sócio-políticas (veja-se Elias Diaz, *ob. cit.*, p. X).

⁽⁷⁾ Vicente Ferrer Neto Paiva, *ob. cit.*, p. IV.

1. Os mestres krausistas em Portugal

O krausismo nasceu e sempre se articulou sobre o signo da unidade, não da unidade do uno, mas do múltiplo, não da unidade estática mas dinâmica, não da unidade abstracta, mas da concreta, não da unidade a-temporal mas da do tempo da temporalidade. Pretendeu responder com um sistema filosófico superador às grandes questões que sempre haviam inquietado o pensamento humano e que, ao tempo, haviam adquirido renovada acuidade: Deus e o Homem, a matéria e o espírito, o tempo e a eternidade, a dinâmica e a estática, o uno e o múltiplo. Não procurou opor-se directamente a doutrinas e princípios enunciados, mas mediante o que se poderá denominar de eclectismo radical, demonstrar a vacuidade dos dogmatismos por definição exclusivistas e redutores. Sem recorrer ao argumento da relatividade e da precariedade de qualquer forma de pensar, absolutizou o carácter relativo do espírito humano pela sua integração como tal na ideia indiscutível de absoluto, plasmada na ideia de Deus. Todo o relativo se tornou, assim, absoluto, desfazendo todas as tensões nascidas das diferenças, mas sem as apagar numa igualização sem sentido. A identidade dos seres relativos não se anulava no ser absoluto divino, antes concorria para que este se objectivasse no tempo num processo contínuo e ontologicamente essencial a um e a outro.

O ser absoluto (Deus) e os seres relativos (homens) interpenetravam-se num processo comum. Processo que Krause definiu como ético e de cariz teleológico. Todos concorriam para objectivação da ideia de bem, existente como um absoluto em Deus e concretizado em cada um dos seres humanos através das suas opções singulares. Ou seja, cada ser relativo prosseguia o seu caminho para o "seu bem" absoluto que o singularizava e identificava numa vocação que era de todos e essencial à própria natureza. Neste sentido, as ideias de tempo e movimento constituíam elementos substanciais dos seres humanos. Daqui a mutação da concepção ontológica de ser humano trazida pelo krausismo - o dever ser ocupa o lugar do ser, assim como o movimento e a temporalidade lhe são essenciais.

Na sua singularidade o ser humano participa num processo comum de realização do bem que encontra em Deus o expoente absoluto. Daqui decorre a ideia de humanidade e a sua ligação à divindade. A aliança do movimento da primeira com a permanência da segunda que se concretiza processualmente no tempo e que, unindo as partes num único processo, lhes confere a unidade dinâmica e orgânica, guiada pelo mesmo espírito

para igual fim - o bem. Daqui às vantagens evidentes da conjugação de esforços entre os seres humanos, com incidências particulares em objectivos imediatos, vai apenas um passo que Krause dá enunciando as vantagens do solidarismo, forma activa de harmonia presente na ideia de humanidade e transformada num ideal que se pretende atingir.

"When this idea of humanity is clear to the spirit and moves the spirit internally to change it into a fact, then directions and practical plans of action can be decided upon; that is, an ideal is formed as a response to the question: how should human relationships, the tendencies and directions contained within humanity, be arranged so that they will correspond to its nature and the fulfilment of its destiny?"⁽⁸⁾.

Conceptualmente, o krausismo trazia consigo germes de conciliação superadora de antagonismos e tensões e, também, de renovação. Segundo Krause, o espírito humano buscava incessantemente o espírito do bem o que significava que o progresso era o resultado normal da vida da humanidade nas suas componentes singulares. Só o esquecimento da condição de ser humano podia levar à decadência, sendo esta sempre transitória já que a consciência do *eu* como fundamento de toda a realidade vivencial permanecia sempre latente. Daqui que o idealismo krausista seja concebido como um "novo humanismo". É no ser humano singular que se ancora todo o seu pensamento e é a partir dele que se estabelecem os laços que o ligam à divindade e à humanidade⁽⁹⁾. Daqui que a valorização do ser singular dotado de liberdade se coadune com os regimes liberais, mas a relação com outros nos termos enunciados impossibilita o individualismo, próprio do liberalismo radical, coarctado pela emergência de valores sociais. Estes, acolhidos em pé de igualdade com aqueles na realidade substancial da vida que se vive, moderam os excessos e tornam possível o abrandamento das resistências tradicionalistas. Abria-se, assim, a porta à conciliação política de que à época o cartismo liberal foi a expressão

⁽⁸⁾ Sanz del Rio, *Ideal de la Humanidad para la vida*, in Juan López-Morillas, *The Krausist Movement and Ideological Change in Spain (1854-1874)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 39.

⁽⁹⁾ Veja-se Ferrater Mora, "Krause, Karl Christian Friedrich (1781-1832)", *Diccionario de Filosofia*, Barcelona, Editorial Ariel, S.A., 1994, pp. 2031-2032; "Krausismo", *ibidem*, pp. 2033-2035.

mais acabada. Por seu lado, o lugar ocupado pelos valores sociais e a igualdade que lhes subjazia indiciava o despontar político da sensibilidade democrática também ela moderada pelo sentido do individual.

A concepção de ser humano como ser simultaneamente individual e social, tanto como a admissão da temporalidade, tem reflexos políticos a nível da ideia de sociedade e da noção de Estado. Aquela, tal como o *eu* singular, constitui uma unidade teleológica eticamente responsável pela realização do bem que lhe é próprio. Ao Estado compete criar as condições para a concretização do bem na singularidade da sua unidade e na pluralidade da diversidade dos seres individuais que o constituem. A relação efectiva entre estes três elementos - o ser humano, a sociedade e o Estado - depende de condicionalismos de tempo e de lugar pelo que as diferenças são inevitáveis dentro do sistema que os congrega. Sem nunca renegar as raízes liberais da sua origem, torna-se mais ou menos democrático segundo o menor ou maior lugar ocupado pelas ideias de liberdade, de igualdade e de solidariedade que consagra.

Porém, para lá das diferenças, lateja em todas as propostas políticas krausistas a presença da contemporaneidade decorrente da adopção da concepção de tempo, enquanto temporalidade, isto é, enquanto tempo que se vive. Daqui a actualidade da sua doutrina que, embora ideologicamente alinhada com o idealismo ou espiritualismo, no dizer de alguns, e criticada pelo materialismo e pelo positivismo, se inscreve no pensamento contemporâneo. Ganhou, talvez por isso, foros de inovação que, aliada aos referidos aspectos de renovação e de superação, lhe trouxe efémero impacto, logo ultrapassado em Portugal pelo positivismo democrático que alcançou vitória na Iª República e que mais uma vez substituiu o eclectismo moderador pelo radicalismo revolucionário. Isto não significa *in limine* que o krausismo não tivesse adeptos ou simpatizantes entre os primeiros republicanos. Se hipoteticamente os teve, nunca foram vencedores. Contudo, poder-se-á perguntar se as propostas dos republicanos federalistas não estariam próximas das do federalismo krausista?

Seja como fôr, o krausismo não veiculou qualquer sistema político acabado. Expressou ideias que estruturavam uma perspectiva global do homem, do mundo e da vida, e que encontraram eco no campo do direito, da pedagogia e da política pelo seu carácter inovador e renovador, como acima se referiu. A sua influência no magistério da filosofia do direito na Universidade de Coimbra é notório, como o é de igual modo na criação por Giner de los Rios do Instituto de Libre Enseñanza em Madrid. As suas

incidências políticas não têm merecido idêntica atenção, talvez pelo facto de ter sido uma filosofia política "perdedora". Esquece-se, por vezes, que para mais de uma geração de estudantes, falar em filosofia de direito equivalia a falar em krausismo e que, além disso, não poucas teses foram elaboradas sobre temáticas afins e não raros professores desta área desempenharam cargos políticos. O estudo e a divulgação da doutrina de Krause por uns e por outros tornaram-se cultural e politicamente presentes na sociedade portuguesa de então e, como tal, passível de ser abordada neste duplo aspecto.

Neste sentido situar epistemologicamente a reflexão no âmbito da história das ideias políticas implica, antes de mais, circunscrevê-la às concepções nucleares de sociedade e de estado a partir da noção de ser humano enquanto ideia fundante de toda e qualquer análise política. E implica igualmente analisar nesta perspectiva a recepção do krausismo em Portugal, para a caracterizar nas suas incidências. Para isso, importa recorrer às obras de dois dos principais discípulos de Karl Krause, por ter sido através deles que a filosofia do mestre se tornou conhecida em Portugal. Referimo-nos a Heinrich Ahrens (1808-1874), com o seu *Cours de Droit Naturel* datado de 1838⁽¹⁰⁾ e a Guillaume Tiberghien (1819-1901) e à sua obra *Exposition du Système Philosophique de Krause* publicado em 1844.

H. Ahrens - a ideia de igualdade e de sociabilidade

Entre os dois autores mencionados coube a Ahrens o lugar de principal divulgador do pensamento de Krause, talvez por ter dado igual relevo à sua aplicação à filosofia do direito, talvez por ter diluído o panenteísmo do mestre numa mundividência teológica mais de acordo com os ensinamentos do cristianismo que ele, passo a passo, refere ao longo da obra. Ao retomar o direito natural Ahrens liga-se a uma tradição com fortes raízes na Alemanha, actualizando o velho jusnaturalismo da escola pufendorf-wolffiana que correria a Europa, com "des idées nouvelles plus justes, plus profondes et telles qu'elles ont été développées dans les

⁽¹⁰⁾ Socorremo-nos na abordagem de H. Ahrens da 3ª edição desta obra com data de 1848.

temps modernes"⁽¹¹⁾. Liga-o ao passado o reconhecimento dos primeiros princípios que servem de fundamento à justiça⁽¹²⁾ e a consequente rejeição do positivismo jurídico. Insere-o no presente o sentido do concreto, do histórico, da temporalidade em que se situa a vida vivida dos seres humanos. Mais uma vez, ligando o passado ao presente, concebe estes últimos simultaneamente na individualidade racional da sua natureza - a "individualidade pessoal" - e na sociabilidade nascida da sua inevitável inserção no todo orgânico a que pertencem. Concebendo a natureza humana composta por um elemento individual e um elemento social, não só se afasta do individualismo salvaguardando o valor do indivíduo, como do "socialisme exclusif qui détruirait la personnalité et la liberté"⁽¹³⁾, mantendo a sua dimensão social. A plenitude do ser humano consiste na harmonia destes dois princípios, ambos igualmente fundamentais. Daqui que não haja superioridade de direitos e deveres individuais e sociais, embora naturalmente se aceite a especificidade de uns e de outros. Daqui que as acções humanas participem de ambos, como resultado do uso da razão e exercendo-se sobre actos de vontade. Daqui que a noção de ser humano como indivíduo dê lugar à sua concepção como pessoa, isto é, como ser que age racionalmente, que age livremente.

Deste modo, a liberdade enquanto princípio individual por excelência determina o modo de inserção da pessoa na vida social, humanizando-a porque consciencializa cada um dos seus membros como partes de um todo que existe como tal, com a sua finalidade própria, mas que ao mesmo tempo empenha cada um na sua realização - "la liberté de chacun ne peut s'affirmer que par la liberté de tous", afirma Ahrens⁽¹⁴⁾. O enunciado do seu próprio conceito de liberdade - "la liberté organique" ou "la liberté harmonique"⁽¹⁵⁾ - traz consigo uma outra noção de sociedade. A sociedade já não definida como um corpo atomista, decorrente da agregação de indivíduos guiados apenas pela sua razão e vontade individuais. Mas como "un tout organique dans lequel le mouvement des membres particuliers

(11) H. Ahrens, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne*, 3^e éd., Bruxelles, Meline Canse et Compagnie, 1848, p. III.

(12) Veja-se *idem*, p. 60.

(13) *Idem*, pp. IHIII.

(14) *Idem* p. 231.

(15) *Idem, ibidem*.

est d'autant plus aisé que les organes centraux ou les divers pouvoirs sont fortement constitués"⁽¹⁶⁾, correspondendo à racionalidade dos seres humanos na busca da sua realização só possível no todo social⁽¹⁷⁾.

Este todo, ou associação, tanto quanto à sua constituição como à sua finalidade, pode ir da forma mais simples - a família - à mais complexa - o estado. Ao concretizar, no respectivo âmbito o carácter social da natureza humana, é factor da realização do homem enquanto ser individual e social, que só atinge mediante a participação dos outros. Sendo assim, a faculdade de associação ou de sociabilidade constitui uma das qualidades fundamentais do homem - "La sociabilité est un caractère distinctif de l'homme", afirma textualmente Ahrens⁽¹⁸⁾. Este modo de pensar encerra uma crítica frontal ao liberalismo radical que isolava o homem em nome de uma liberdade que Ahrens denomina "liberté réfléchie ou abstraite", segundo a qual "chacun est son propre point de mire. Au lieu de se concevoir comme un organe particulier dans le grand corps social, chacun est tenté de s'envisager comme le centre, comme le coeur vers lequel doit se porter toute l'activité sociale"⁽¹⁹⁾. E fundamenta um liberalismo harmónico ou "social" baseado tendencialmente na associação livre de todos os homens, segundo a sua vontade, simultaneamente assumindo e superando tanto as desigualdades, como as igualdades.

Não é por acaso que Ahrens considera a igualdade a primeira das qualidades constitutivas da natureza humana. Igualdade nas disposições e de faculdades e de dignidade, conjugada com a desigualdade de desenvolvimento e de aplicação. Aliança entre os princípios perenes e indiscutíveis, e a realidade sempre contingente. Aliança que exclui o igualitarismo, nomeadamente o igualitarismo económico. Os seres humanos vivendo em sociedade prosseguem finalidades diferentes que incluem meios igualmente diferentes. Deste modo, "traiter tous les hommes de la même manière, et répartir à chacun la même quantité et qualité de biens, serait une mesure contraire au droit"⁽²⁰⁾. Em todo o caso, Ahrens critica o capita-

(16) > *Idem*, p. 230.

(17) Veja-se *idem*, p. 231.

<18> *Idem*, p. 245.

a9> *Idem*, p. 229.

(20) *Idem*, p. 209. E precisando esta ideia o autor acrescenta: "Ici s'applique encore le principe qu'il faut traiter inégalement des conditions inégales; et comme tous les hommes sont inégaux dans leur développement, une égalité de biens ne peut pas exister" (*idem, ibidem*).

lismo desenfreado que conduz a situações de desigualdade contrárias à dignidade dos seres humanos. Todos os membros da sociedade têm, por isso, direito a exigir "les moyens et conditions nécessaires pour leur conservation et leur développement, soit physique, soit intellectuel"⁽²¹⁾. E pertence ao estado, por uma questão de justiça, interferir directa ou indirectamente para que a todos os cidadãos sejam garantidos os meios essenciais à sua existência como seres humanos⁽²²⁾.

Todavia, por mais miseráveis que sejam as condições de vida dos cidadãos, ao estado não compete intervir como senhor absoluto da sua existência. O desenvolvimento das faculdades e o desempenho de actividades inerentes à dignidade do ser humano só a este pertence. Apenas em condições particulares de ineficácia ou insuficiência cabe ao estado superar com os meios ao seu alcance a condição deficitária. Não por uma questão de filantropia, mas por uma questão de política, já que situações como tais, além de serem lesivas da dignidade individual, afectam a sociedade inteira. Esta vê-se assim ameaçada na sua existência por não satisfazer as necessidades essenciais e legítimas dos seus membros, disponibilizando os meios indispensáveis à superação das carências e, portanto, impedindo o desenvolvimento das suas faculdades, sinal de obstrução da sua finalidade⁽²³⁾. Neste sentido, as carências justificam a intervenção do estado, mas não o estatismo, visto que a liberdade, qualidade fundamental da personalidade, nunca pode ser minimizada, nem muito menos anulada. Em palavras textuais, Ahrens aponta os limites legítimos das funções do estado:

"Il doit seulement fournir les conditions extérieures du développement intellectuel, moral et physique des hommes, écarter les obstacles et venir en aide, par des moyens extérieurs, à l'accomplissement de tous les buts rationnels de l'homme, mais sans intervenir dans le mouvement intérieur de ce développement, et sans avoir la prétention de le diriger"⁽²⁴⁾.

Não restam dúvidas que o igualitarismo e o estatismo estão fora do horizonte de Ahrens. Seriam perversões do princípio de igualdade e da função do estado, por ignorarem a dimensão individual do ser humano.

⁽²¹⁾ *Idem, ibidem.*

⁽²²⁾ Veja-se p. 224.

⁽²³⁾ Veja-se p. 223

⁽²⁴⁾ *Idem*, p. 245.

Significativamente a igualdade, tal como a enuncia, estabelece a ligação entre todos os homens, não como um mero princípio de comparação ou de fundamento relacional, mas como unidade social ditada pela solidariedade e pela harmonia⁽²⁵⁾, com reflexos na sociedade e no estado. Decorrentes da criação do homem e para seu benefício, têm-no como referente principal 'd'homme est le chef de la société [...] sa nature est le modèle de l'organisation sociale'⁽²⁶⁾. Ou seja, representam no tempo e no lugar a imagem do homem que os criou, desenvolvendo-se e desenvolvendo-os ao ritmo do progresso das suas faculdades. Têm sempre uma finalidade comum e os meios para a alcançar, representando o estado a autoridade indispensável para os garantir e efectivar, salvaguardada a unidade do todo mediante a harmonia "entre les deux éléments opposés de l'unité et de la diversité, de la communauté et de l'individualité"⁽²⁷⁾.

O princípio da harmonia encontra no estado a sua expressão superior no relacionamento dos seres humanos, mas preside igualmente a toda a sua existência plasmado na tensão entre o individual e o social, entre o uno e o múltiplo⁽²⁸⁾. Conjugados estes pelo princípio da associação encontram sentido comum na acção específica individual de cada associado e, ao mesmo tempo, torna-os participantes do bem comum que é o bem social, conseguido pela acção conjugada de todos⁽²⁹⁾. Se a associação faculta as acções livres e específicas de cada um, e torna cada um participante do bem comum alcançado, também o estado entendido como a associação por excelência garante, a cada associação particular as condições de realização do seu fim, e beneficia do resultado da actividade própria de cada uma das associações que o constituem.

Esta harmonia que guia o ser humano na condição de ser individual e social não é mais, segundo Ahrens, do que a participação do homem pela razão nas leis eternas e absolutas que presidem à ordem e harmonia de todo o universo. A racionalidade humana, na sua especificidade,

(25) Veja-se, *idem*, p. 250.

(26) A este respeito, precisou Ahrens: "L'égalité caractérise l'homme comme membre d'une seule et même famille humaine. Elle est la conséquence de l'unité fondamentale de la nature de tous les hommes" (*idem*, p. 271)

<27> *Idem*, p. 260.

(28) Veja-se Zília Osório de Castro, *Ideias políticas (séculos XVII-XIX)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2002, pp. 59-89.

(29) Veja-se H. Ahrens, *ob. cit.*, p. 261.

permitindo que o homem nele se integre, aproxima-o da ordem e harmonia absoluta e infinita de Deus, pelo caminho da ordem e harmonia finita e condicional própria do homem. Consequentemente, conclui o autor, o homem é a imagem perfeita da divindade⁽³⁰⁾. Daqui, mais uma vez o eclectismo do jusnaturalismo krausista, mesmo quando aplicado à política, nomeadamente às concepções de sociedade e de estado. Partindo da ideia de ser humano definido em função dos princípios da liberdade, da igualdade e da associação, enquanto princípios racionais que o definem como pessoa, coloca-o no círculo divino pela lei universal, infinita e absoluta da ordem e da harmonia que guia todas as suas acções. Deste modo, H. Ahrens não só harmoniza o carácter individual com o carácter social do ser humano, como o círculo divino da existência da humanidade com o círculo humano da mesma.

Guillaume Tiberghien - a idade da harmonia

Tiberghien acolhe do mesmo modo a ideia de harmonia, harmonia racional, distante do materialismo e superadora da oposição entre o ser humano individual e o ser humano social, o infinito e o finito, Deus e a humanidade⁽³¹⁾. Procura, assim, igualmente, resolver numa unidade "presidida" pela ideia de Deus, a pluralidade própria da humanidade, derivada das faculdades humanas e das suas manifestações. Mas, revelando um modo de pensar um tanto diferente do de Ahrens, enuncia a íntima e necessária interligação entre sentimento e inteligência e fala de solidariedade, colocando-a em paralelo com a comunidade e a associação⁽³²⁾. Isto significa que a unidade e a harmonia que opõe ao atomismo individualista, não resulta apenas de um acto de inteligência, leia-se de razão, mas também de sentimento, leia-se de entreajuda. A ideia de humanidade, ou seja, de unidade harmónica entre todos os homens, completa-se com a de humanidade enquanto expressão do "affecto" entre eles.

(30) "L'homme est donc l'image parfaite de la Divinité", afirma textualmente Ahrens (*idem*, p. 253).

(31) Veja-se Guillaume Tiberghien, *Exposition du Système Philosophique de Krause*, Bruxelles, Imprimerie de Th. Lesique, 1844, p. 4.

(32) Veja-se *idem*, pp. 9,49.

Se bem que a conjugação da razão e do sentimento seja reveladora de que a sua unidade resulta da harmonia da diversidade, não esgota a compreensão do *eu* que está na base da sua reflexão, nomeadamente da sua reflexão política. Em primeiro lugar o *eu* identificador da personalidade distingue-se do *não eu*, não por um princípio de exclusão, mas sim de diferença. Identidades e diferenças dos seres humanos conjugam-se na unidade da humanidade. A humanidade é constituída pelos *eus identificadores* e pelos *não eus identificantes* unidos pelo princípio da harmonia. Continuando a sua reflexão sobre o *eu*, apresenta-o como "l'être réel, l'être de unité qui enveloppe une variété de manifestations"[^]. A presença do uno e do múltiplo na definição do *eu* e, sobretudo, a oposição que ela encerra, ao mesmo tempo que a sua harmonização racional e existencial na unidade, o ser³³ (34), manifesta-se ainda na distinção de corpo e espírito, assim como na sua coexistência no ser real, no homem que vive, dotado em simultâneo de um e de outro. Ninguém se concebe somente ou como espírito ou como corpo⁽³⁵⁾. Além disso, a identidade do *eu* decorre da permanência e da mudança - a permanência do espírito, da razão pessoal, e a variedade das suas manifestações. O *eu* identifica o ser como aquele que é e que actua no tempo segundo as diversas e actuais manifestações das suas faculdades. Por seu lado, a concepção de mudança no quadro da permanência traz consigo a noção de tempo como propriedade da natureza humana, nas suas duas manifestações - a a-temporalidade e a temporalidade. A a-temporalidade, característica da existência do ser enquanto tal, a temporalidade caracterizadora da vivência desse mesmo ser. Deste modo, o ser existe no tempo e vive no tempo porque o *eu* encerra elementos de permanência e de mudança, ambas essenciais e identificadores da sua natureza racional e pessoal. Por último, o *eu* contempla em si expressões de finito e de infinito, de absoluto e de relativo, visto que participa da humanidade e esta "comme être d'harmonie intérieure est une, parceque Dieu, comme être d'harmonie absolute, est un"⁽³⁶⁾.

O carácter espiritualista do krausismo transparece destas palavras e parece ser acolhido por Tiberghien de forma mais evidente e envolvente que por Ahrens. É neste espiritualismo que se integra a sua noção de ser

⁽³³⁾ *Idem*, p. 21.

⁽³⁴⁾ Veja-se *idem*, p. 22

⁽³⁵⁾ Veja-se *idem*, *ibidem*.

^{m)} *Idem*, p. 65.

humano, a dimensão individual e social da sua existência e vivência, a noção de humanidade, a consagração da temporalidade como inerente à personalidade humana. Para além do espiritualismo, ou como consequência da sua especificidade, a contemporaneidade na sua vertente de sociabilidade e de temporalidade perpassa nos princípios doutrinários enunciados e nas consequências políticas que daí advêm.

É neste contexto que Tiberghien enuncia a ideia fundamental na sua concepção de política - o direito ou a justiça. E porquê? Em primeiro lugar, porque entendendo que ele exprime a ligação de cada ser humano com os seus semelhantes contribui para que ele possa atingir mais directamente a sua finalidade individual e social. Depois, porque sendo um atributo do ser e encontrando este a sua expressão suprema em Deus, adquire um cariz essencial e absoluto que afasta qualquer tentativa de arbitrariedade. Nem o direito, nem a justiça se discutem. A ideia de direito ou de justiça "est antérieure et supérieure à la volonté ou à ses manifestations, elle existe pour cela seul que l'homme existe; elle est fondée dans la nature humaine et relève de Dieu qu'elle manifeste dans l'organisme de la vie universelle où tous les choses se trouvent dans un rapport de dépendence et de conditionalité reciproques. L'idée du droit ou de la justice est donc une idée absolue, infinie, éternelle"⁽³⁷⁾.

Como tal, condiciona a vida de todos e de cada um dos seres humanos, não por uma imposição arbitrária e temporária, mas como condição essencial à sua realização. Também aqui o princípio universal se conjuga com a sua manifestação temporal. Daqui que a sociedade e o estado, constituídos para criar condições para que todo o ser humano se realize na sua plenitude e sob os mais variados pontos de vista, encontrem neles os limites da sua intervenção, assim como os respectivos princípios. O estado de direito não está longe destes enunciados. Daqui que, precisou Tiberghien, "l'État doit se borner à fournir aux diverses sphères sociales les conditions de leur existence et de leur développement, sans pouvoir intervenir dans leur organization intérieur"⁽³⁸⁾. Daqui por fim a distinção entre o direito e a moral. Distinção que não exclui união, visto que se interpenetram na condução da actividade humana, quer sob o ponto de vista individual, quer no âmbito social. A moral, como o direito, afecta o

<³⁷) *idem*, pp. 99-100.

(³⁸> *Idem*, p. 100.

desenvolvimento dos seres humanos e, neste sentido, estes contribuem para a realização do fim para que a sociedade é constituída.

Sendo o direito ou a justiça condição de realização humana consagra os direitos fundamentais do homem, ou seja, a igualdade, a liberdade, a associação e a propriedade, pois são estes que determinam a sua existência como pessoa. Na reflexão sobre cada um deles, Tiberghien não se afasta significativamente de Ahrens, embora este os considere explicitamente direitos de personalidade, e aquele como condições de livre desenvolvimento de cada homem. Relativamente à igualdade, rejeita o seu significado meramente formal - a igualdade perante a lei - e o igualitarismo. Propõe o que apelida de *igualdade racional* que impõe legalmente à sociedade a obrigação de garantir a cada um dos seus membros condições de existência e de desenvolvimento, respeitando contudo a liberdade e a individualidade de cada cidadão que, como ser humano existe em si mesmo e por si mesmo⁽³⁹⁾. Garantia positiva que implica reconhecer as diferenças, as diversas faculdades dentro de igual sentido e dignidade humana⁽⁴⁰⁾ e que implica a liberdade pois lhe reconhece a sua própria esfera de acção, isto é, um meio de realização do seu destino individual e social. Neste sentido, não considera a liberdade como um fim a alcançar, mas um meio de cada ser humano atingir a sua finalidade última de perfeição, realização ou bem, reconhecendo-lhe ainda a capacidade de o exigir legalmente. Mais uma vez o princípio e a sua aplicação se apresentam como realidades distintas, agora mediadas pelas relações jurídicas existentes entre os membros da sociedade. E mais uma vez ainda a incidência pessoal e social da liberdade individual reflecte o carácter harmónico e, portanto, orgânico das acções humanas agora identificadas pelo atributo da liberdade.

O mesmo cariz harmónico e orgânico legitima a união superadora da liberdade e da igualdade enquanto direitos primitivos, mas opostos, da pessoa humana, num princípio superior de associação. A associação reúne o princípio da individuação e da diferença próprio da liberdade e o princípio da unidade e da comunidade próprio da igualdade na realização do fim comum de desenvolvimento humano. O mesmo não acontece, porém, com a propriedade, já que a harmonia reside unicamente na conjugação do princípio - o direito de propriedade - com a prática - a propriedade - sem que lhe seja reconhecida qualquer incidência social.

⁽³⁹⁾ Veja-se *idem*, pp. 102-103.

⁽⁴⁰⁾ Veja-se *idem, ibidem*.

"La propriété - diz Tiberghien - est donc fondée dans la nature de l'homme, dans ses besoins physiques et intellectuels et son but est de procurer à chacun tout ce qui lui est nécessaire pour satisfaire ses besoins"⁽⁴¹⁾. À sociedade compete garantir as condições para que a todos seja facultada a realização desse direito como essencial à existência e desenvolvimento de cada ser humano - "il suffit d'être homme pour avoir droit à une propriété"⁽⁴²⁾. A sociedade é constituída por proprietários e uma das funções sociais do estado será apenas a de possibilitar a realização de um direito individual.

Enfim, as ideias que Tiberghien enuncia sobre a sociedade e o estado decorrem da sua noção de ser humano dotado de direitos primitivos, de faculdades pessoais individuais que se concretizam e desenvolvem no tempo, mediante a interação entre todos os membros da humanidade. Esta, para ser eficaz implica a existência de associações que, como unidades parcelares, contribuem para o desenvolvimento específico de cada ser humano e, simultaneamente, para o todo em que estão inseridas. Sendo a mais simples a família e a mais complexa a nação, passando por um sem número de associações específicas, tendo todas uma finalidade concreta e os meios para a alcançar, compete ao estado "leur fournir les conditions extérieures de développement, assurer leur équilibre et leur harmonie, sans intervenir dans leur organization interne et dans leur administration particulière"⁽⁴³⁾. Cada uma mantém intacta a sua actividade propria e a sua especificidade, competindo ao estado garantir a harmonia orgânica entre todas, respeitando os princípios de igualdade e de liberdade que regem a actividade de cada uma. Em nome do princípio de igualdade, o estado será preferencial e tendencialmente democrático e, respeitando o princípio de liberdade, será minimamente interventivo.

2. A Escola de Coimbra

Entrado na Universidade de Coimbra pela mão de Vicente Ferrer e seguindo o magistério de H. Ahrens e de G. Tiberghien, o krausismo encontra ali adeptos e simpatizantes. Uns procuram transmitir a doutrina

⁽⁴¹⁾ *Idem*, p. 106.

⁽⁴²⁾ *Idem, ibidem*.

⁽⁴³⁾ *Idem*, p. 110.

na globalidade dos seus enunciados. Outros dissertam sobre aspectos particulares da mesma. Entre os primeiros conta-se o próprio Ferrer com a sua *Philosophia de Direito* (1844), Dias Ferreira, autor de *Noções Fundamentais de Philosophia do Direito* (1864) e Rodrigues de Brito que também intitula o seu texto *Philosophia do Direito* (1869). Ao número dos segundos pertencem: António Luís Seabra com *A propriedade* (1850); Levy Maria Jordão com *O fundamento do direito de punir* (1853); Martens Ferrão, respondendo à questão *Será possível, com a esperança de permanência e, quando o seja, será necessário para o melhoramento das classes operárias, reorganizarse a esfera industrial de uma qualquer forma imposta pela autoridade?* (1854); Madeira Abranches com *Até quando se pode estender a acção do Estado enquanto à propriedade?* (1864); Costa Lobo com *O Estado e a Liberdade de Associação* (1864). Apesar de serem possíveis diversas abordagens dos textos dos autores e das temáticas por eles abordadas, este estudo centra-se apenas no pensamento dos três primeiros, procurando mostrar que a recepção do krausismo não foi uniforme nem mimética, tal como a proposta política de cada um encerra virtualidades diferentes, quer no plano das concepções, quer no evoluir do pensamento político português.

Vicente Ferrer - o homem livre faz a sociedade livre

Se se afigura credível que a harmonia krausista possa ser uma das razões da adopção da doutrina de Krause por Vicente Ferrer⁽⁴⁴⁾, algumas objecções estarão igualmente patentes no desenvolvimento da sua *Filosofia do Direito*, nomeadamente no que se refere ao Direito Natural. Importa assinalar como primeiro factor de discrepância, a laicidade dos seus enunciados. Afastado o panenteísmo de Krause, afasta igualmente a mundi vidência teológica que perpassa na doutrina de Ahrens. O direito base da concepção de ser humano como ser em si, com as suas faculdades e predicados, apresenta-se assim epistemologicamente como uma ciência cujos objectivos decorrem da condição humana⁽⁴⁵⁾. E são esses mesmos princípios que servem de fundamento à teoria política que decorre dos seus enunciados, sem ser expressa *ex-professo*. Daqui que, no seu entender, a política nada

(44) Veja-se *supra*, pp. 162-163.

<45> Veja-se *Idem*, pp. 50, 67-68, 70.

tenha a ver com religião⁽⁴⁶⁾ e muito menos com a igreja, enquanto instituição sagrada ou do sagrado. Aquela situa-se no âmbito das opções meramente pessoais que, como tal, têm de ser respeitadas; esta tem finalidade específica que se situa fora dos objectivos do direito e da política. Este modo de pensar, apenas apontado no seu enunciado, informou, sem dúvida, as posições que tomou no Parlamento, quando entendeu estar em causa o domínio do político pelo religioso, com pontos culminantes nos debates sobre a concordata de 1857 e sobre o caso das irmãs de caridade⁽⁴⁷⁾.

Um outro aspecto igualmente significativo da não aceitação por Ferrer de todos os princípios de Krause/ Ahrens diz respeito à ideia de igualdade. Considerada como se referiu como a primeira das faculdades da natureza humana⁽⁴⁸⁾ 49, é apresentado por Ferrer apenas como uma da característica dos direitos absolutos do ser humano. "Alguns filósofos - escreve ele - consideram a igualdade como um direito absoluto, em si mesmo; no entanto, a igualdade é somente uma qualidade essencial de todos os direitos absolutos. Assim como o direito contém a qualidade essencial da faculdade de coacção, assim os direitos absolutos encerram a de igualdade para todos os homens."⁽⁴⁹⁾ Recusava, assim, à igualdade qualquer sentido como faculdade ligada à natureza humana quer no conteúdo quer no sentido social. Numa palavra, a igualdade enquanto atributo do ser humano não existia nem a nível accidental, nem a nível essencial. E mesmo quando aparentemente seguia o magistério krausista ao falar da igualdade fundamental de disposições e faculdades e a desigualdade de desenvolvimento e de aplicação é ainda em termos formais da origem dos direitos absolutos e da diversidade dos direitos hipotéticos, assim como, da igual dignidade de todos os ramos de actividade humana que se refere⁽⁵⁰⁾. Ideologicamente este modo de pensar a igualdade significa condenar o socialismo e o comunismo porque a igualdade de bens proposta "repugna à igualdade de desenvolvimento e aplicação"⁽⁵¹⁾ da actividade vocacional humana e

(46) Veja-se *idem*, p. 32.

(47) Veja-se Luís Cabral de Moneada, "O Liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva", *Estudos de História do Direito*, vol. II, Coimbra, por Ordem da Universidade, 1949, p. 365 ss.

(48) Veja-se *supra*, pp. 169-170.

(49) Vicente Ferrer Neto Paiva, *ob. cit.*, p. 71.

(50) Veja-se *idem*, pp. 78-79.

(51) *Idem*, p. 80.

significa igualmente condenar as "prerrogativas, privilégios e distinções" das profissões sociais porque rompem o "equilíbrio" (a harmonia?) que "naturalmente se estabelece entre eles"⁽⁵²⁾, em nome do princípio de dignidade, dignidade do ser humano. Pretende, talvez em nome de princípios individuais, situar-se entre os extremos do igualitarismo de uma sociedade/estado igualitária e os privilégios de uma sociedade/estado hierarquizada mas que, de facto, tendia para o individualismo liberal.

Ora, que o seu liberalismo procurasse ser uma tentativa de reconciliação entre valores individuais e valores sociais, tal como o krausismo propunha, resulta da adopção do mesmo. Mas a inflexão que patenteia em relação àqueles e a leitura que faz destes alinha-o nas fileiras do individualismo pela quase exclusividade que confere à ideia de liberdade. Ou seja, se postula o cartismo como o regime de harmonia entre o passado e o presente, essa harmonia não prescinde do ideal de liberdade individual e é este mesmo ideal que condiciona a recepção da doutrina de Krause e, conseqüentemente, o seu magistério. Repare-se que define o homem como um ser "sensitivo, racional, livre e social"⁽⁵³⁾. Os três primeiros predicados colocam-no em sintonia com Tiberghien⁽⁵⁴⁾. O quarto, o mais significativo, afasta-o dos seus princípios que são, afinal, os de toda a escola. Na realidade identifica a ideia de social com a de relacional, dizendo expressamente que o homem "como social não pode subtrair-se às relações que o prendem aos seres da sua espécie, sem vir a ser infeliz e miserável"⁽⁵⁵⁾. Mantendo-se neste mesmo plano da individualidade, refere-se à sociabilidade como "aptidão ou tendência que o homem tem em associar-se aos seus semelhantes para todos os fins racionais"⁽⁵⁶⁾. Por fim, coroando todo o seu raciocínio neste âmbito, define o direito que dela resulta do seguinte modo:

"O direito de associação é de grande monta para os homens conseguirem o seu destino; porque o homem solitário pouco pode, associado pode muito. As poucas forças do indivíduo não podem procurar-lhe todas as condições necessárias para o seu desenvolvimento; porém, reunido pela

⁽⁵²⁾ > *Idem*, p. 79.

⁽⁵³⁾ *Idem*, p. 6.

⁽⁵⁴⁾ Veja-se *supra*, p. 172 ss.

⁽⁵⁵⁾ *Idem*, p. 6.

⁽⁵⁶⁾ *Idem*, p. 68.

associação aos seus semelhantes, não sofre quase necessidade alguma, que não possa ser satisfeita, não se propõe fim racional, para que faltem os meios"⁽⁵⁷⁾.

O carácter individualista da escola alemã setecentista de direito natural e os seus reflexos sociais e políticos consagrados como princípios fundantes da Revolução francesa está aqui bem presente. A única realidade é o ser humano considerado na individualidade da sua personalidade. A sociedade explica-se a partir desta mesma realidade com as alterações que o tempo traz e as mudanças ideológicas acompanham (substituição do pacto de sujeição pelo pacto de constituição)⁽⁵⁸⁾, mantendo a matriz originária. O fim comum prosseguido por cada um dos associados e em seu próprio proveito é igual ao de todos considerados na sua individualidade, o que mantém cada um na sua esfera própria de interesses, embora conjugados com igual interesse de todos. Ferrer identifica essa finalidade como uma finalidade social, esquecendo que não é mais que o resultado de um conjunto de fins individuais, semelhantes mas pessoais, não mencionando qualquer interligação entre o uno (cada um dos associados) e o múltiplo (a globalidade destes). O que está em causa, repita-se, é a individualidade de cada um dos membros da sociedade, enquanto seres racionais e livres.

Torna-se, pois, evidente que a ideia social não faz parte do modo de pensar de Vicente Ferrer, o que se reflecte, na noção de direito, como se viu, e na concepção de estado que veicula. No primeiro caso, insere-se a tão debatida questão do *niemen laedere*. No segundo, alia-se aos princípios teóricos e ideológicos do estado liberal que sempre defendeu, mesmo na sua noção moderada e harmónica de cartismo, como acima se referiu. O estado é uma forma de associação particular, civil e política, que não se afasta dos princípios enunciados para a sociedade. Apesar de Ferrer aderir apenas nominalmente a um dos princípios básicos do krausismo e, por isso, nem mencionar sequer a mensagem democrática que ele veicula, o seu pensamento apresenta características que o inserem na contemporaneidade pois inclui a noção de temporalidade nos seus enunciados doutrinários mais salientes que envolvem a condição de ser humano.

⁽⁵⁷⁾ *Idem*, p. 69.

⁽⁵⁸⁾ Veja-se *idem*, p. 197.

Fala do ser humano livre e não da liberdade dos seres humanos o que significa que a liberdade é um princípio actuante e não definidor, porque fundamental à essência racional da natureza humana. Como ser actuante, age no tempo e no lugar, isto é, age face às circunstâncias. O homem "como ser livre escolhe dentre os fins que se pode propor, o mais conforme à sua natureza e às circunstâncias em que se acha"⁽⁵⁹⁾ - precisa Ferrer. Contudo, não é apenas um ser que age no tempo, mas que se desenvolve e progride nesse mesmo tempo. A ideia de actuação, Ferrer alia a ideia de desenvolvimento, fazendo desta uma característica do ser humano. Ou seja, o progresso pessoal faz parte da natureza humana, e à sociedade e ao estado compete garantir este desenvolvimento que acaba por ser o fim último do homem.

Significativamente e com pertinência também a questão de propriedade se situa neste contexto. O modo como o autor a aborda ao longo de numerosos parágrafos, mostra a importância que lhe atribui e, ao mesmo tempo, contribui para definir o seu pensamento social e político. A relação do ser humano com as coisas externas traduz-se no uso, no direito de propriedade, na propriedade de direito. Isto é, como já referimos, o ser humano, sendo definido em função da sua conservação e desenvolvimento, além dos seus fins nacionais, tem direito absoluto a usá-los como essenciais à sua realização. Pode ser diverso o modo como se encara esse uso, mas o que o caracteriza radica no que seja a essencialidade da natureza humana, encarada simultaneamente na permanência da sua personalidade e no desenvolvimento das suas faculdades que a identifica nas suas acções. A existência da propriedade advém desse direito absoluto ao uso - "é o direito realizado"⁽⁶⁰⁾, "é o meio ou a condição exterior da condição e desenvolvimento da vida humana"⁽⁶¹⁾. Sendo assim, sendo a propriedade um meio, nem pertence à natureza humana, nem é um fim para o ser humano⁽⁶²⁾, embora o uso de coisas externas seja indispensável à sua realização.

⁽⁵⁹⁾ *idem*, p. 6.

⁽⁶⁰⁾ *Idem*, p. 98.

⁽⁶¹⁾ *Idem*, p. 96. Completando o seu pensamento, Ferrer afirma: "Nem se diga que o homem sem propriedade não pode viver, e que a propriedade é tão antiga como a existência do homem [...]. Afora das coisas interiores quais são as coisas externas que cada homem tem, por vontade da natureza, como propriedade jurídica do seu nascimento?" (*idem*, p. 99).

⁽⁶²⁾ Veja-se *idem*, p. 74.

Perspectivar a propriedade como um direito jurídico significa colocá-la no tempo e nas suas contingências. Será, portanto, considerá-la como um direito hipotético, regulado pelas leis da sociedade e do estado, e ideologicamente comutado na sua orientação. No caso em apreço e de acordo com o pensamento sócio-político de Ferrer, seria acentuar o seu pendur individualista e garanti-la aos cidadãos que pessoalmente realizassem o direito à propriedade, como factor de realização pessoal. A dimensão social da mesma está longe das preocupações de Ferrer. Negou a legitimidade tanto do direito de necessidade⁽⁶³⁾ 64 * como do direito *innoxiae utilitatis*^m e não se opôs ao "direito de destruir a coisa por mero capricho ou abuso."⁽⁶⁵⁾ Empenhou-se pelo contrário em questões como o cadastro tendo em vista legitimar a posse ou título da propriedade⁽⁶⁶⁾ e com a liberdade de testar⁽⁶⁷⁾ 68. Tudo direitos puramente individuais que a sociedade consagrava e o estado garantia.

Dias Ferreira - o tempo e o lugar

Ao individualismo extremo de Ferrer contrapõe-se o individualismo mitigado de Dias Ferreira, nascido de uma outra sensibilidade aos valores sociais. Uma expressão desta mudança encontra-se na qualidade de sociabilidade que considera "essencial da natureza do homem."⁽⁶⁸⁾ Como tal, todo o homem está necessariamente veiculado à sociedade, que se torna condição de realização pessoal. Realização, aliás, que Dias Ferreira na sequência da adesão às premissas da escola krausista define em função da sua conservação e desenvolvimento⁽⁶⁹⁾, mas também em função do processo contínuo da humanidade e dos interesses de todos:

(63) *Idem*, pp. 137-139.

(64) *Idem*, pp. 136-137.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 121.

(66) Veja-se Luís Cabral de Moneada, *ob. cit.*, pp. 331-333.

(67) Veja-se *idem*, p. 330.

(68) José Dias Ferreira, *Noções Fundamentaes de Philosophia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1864, p. 84.

(69) "E pois da constituição do homem não poder conservar-se e desenvolver-se fora da sociedade" (*idem*, p. 87).

"O estado actual dos conhecimentos científicos representam uma soma incalculável de serviços humanos, acumulados durante uma longa série de séculos e transmitidos de idade em idade, como uma herança, que nos cumpre receber a benefício de inventário e deixá-la melhorada e aumentada às gerações por vir [...]. A associação fazendo predominar o interesse comum e não poucas vezes o desinteresse sobre o interesse individual é um meio de moralizar os homens, cultivando neles os motivos morais da acção; a simpatia e a benevolência, que elevam o Homem acima da personalidade egoísta.⁽⁷⁰⁾

A partir destas palavras e da clara alusão a Tiberghien que implicitamente expressam, também ele poderia dizer que a sociedade enquanto a associação de homens movidos por finalidades específicas é tão necessária a cada um dos seres humanos como estes são indispensáveis ao objectivo da associação. O uno e o múltiplo conjugam-se, assim, numa unidade que mantém as especificidades recíprocas. O homem não se anula e a sociedade não é um simples agregado de átomos independentes. A sociedade concebida através desta dupla realidade configura-se como um todo orgânico dotado de um duplo movimento: o desenvolvimento pessoal e o desenvolvimento comum, afastada tanto do exclusivismo individualista da sociedade atomista, como dos excessos corporativos da sociedade orgânica tradicional. Da emergência da ideia de ser humano, simultaneamente considerado na individualidade da sua personalidade e na sociabilidade da sua condição, decorre um tipo de sociedade que consagra estas duas vertentes e está na origem de um outro tipo de estado que lhe é consequente.

Uma outra faceta da referida sensibilidade de Dias Ferreira a valores sociais reside na importância que ele atribui à igualdade. Ao contrário de Ferrer, adere mais uma vez neste ponto ao magistério krausista que considera a igualdade o primeiro dos atributos do ser humano, mas com prudência, ou apenas com moderação. Igualdade que exclui a superioridade^{^1*}, que informa os princípios de direito⁽⁷²⁾, que ele concilia com a liberdade⁽⁷³⁾ e que considera como um princípio indiscutível - "o princípio da igualdade humana"⁽⁷⁴⁾ - mas sem se lhe referir como um direito

⁽⁷⁰⁾ *Idem*, pp. 84-85.

<⁷¹> *Idem*, pp. 271, 370.

⁽⁷²⁾ Veja-se *idem*, *ibidem*.

⁽⁷³⁾ Veja-se *idem*, pp. 372, 387.

<⁷⁴> *Idem*, pp. 351, 375, 383, 384.

absoluto, quando enuncia a diferença com os direitos hipotéticos⁽⁷⁵⁾. Apresentando os direitos apenas como meios para alcançar um fim⁽⁷⁶⁾ 77, os direitos humanos serão absolutos se indispensáveis à finalidade última do ser humano, isto é, à sua conservação e desenvolvimento. Neste sentido, cada um tem direito às suas acções porque é responsável pela sua realização, e às coisas externas que para ela contribuem. Ao primeiro chama direito de liberdade e ao segundo direito de apropriação. Os direitos absolutos apresentam-se como direitos individuais, segundo as suas próprias palavras, como "direitos das pessoas", pois correspondem "à unidade da natureza humana e à unidade do fim do homem"⁽⁷⁷⁾.

Por isso, a igualdade é um princípio de humanidade que se concretiza pelo exercício da liberdade. Isto significa que Dias Ferreira elege a liberdade como princípio fundamental da sua reflexão, embora a encare como meio para realizar o objectivo final do ser humano, a sua conservação e desenvolvimento, para o qual a acção comum de todos, a sociabilidade, ou a acção social, seja indispensável. Todavia, só o acto de liberdade a legitima já que "razão nenhuma poderá justificar a apropriação dos esforços dos outros contra a sua vontade [...] quer essa apropriação seja gratuita ou retribuída, a liberdade do homem é igualmente ofendida"⁽⁷⁸⁾. Distancia-se neste ponto do que ele chama os princípios socializantes de Tiberghien e de Ahrens ao proclamarem "que todo o homem tem o direito de pretender e exigir todas as condições que lhe forem necessárias para a realização do seu destino"⁽⁷⁹⁾ e que, portanto, estes lhe devem ser facultados pelos seus semelhantes mesmo contra a sua vontade. No seu modo de pensar, embora todos os homens tenham um direito inato a tudo quanto é necessário para desenvolverem as suas faculdades nunca podem exigir para isso "o auxílio forçado dos seus semelhantes ou do estado"⁽⁸⁰⁾. Subsiste a sobrevalorização do plano individual sobre o plano social, mediado neste caso não tanto por declarada superioridade da moral sobre o direito, mas sim pela ilegitimidade da intervenção da autoridade jurídica e política para solucionar questões que ele entende

⁽⁷⁵⁾ Veja-se *idem*, p. 319 ss.

⁽⁷⁶⁾ Veja-se *idem*, p. 319.

⁽⁷⁷⁾ *idem*, p. 326.

⁽⁷⁸⁾ *Idem*, p. 351.

⁽⁷⁹⁾ *Idem*, p. 348. Veja-se também p. 352.

⁽⁸⁰⁾ *Idem*, p. 352.

serem fora do seu âmbito. A moral torna-se, assim, índice e condição de liberdade, enquanto expressão da singularidade do uno, face à pluralidade do múltiplo. O indivíduo permanece na sociedade com a sua identidade.

"A moral - explicita o autor - estuda o caminho das acções civis do homem desde a sua origem até ao seu destino e prescreve as regras segundo as quais essas acções devem acomodar-se exteriormente à ideia objectiva do bem. Em todos estes intuitos, porém, socorre-se sempre à liberdade, único meio e garantia que pode invocar para a observância das suas prescrições"⁽⁸¹⁾.

Apesar desta clara distinção entre a moral e o direito Dias Ferreira modera mais uma vez o radicalismo de Ferrer. E fá-lo em nome de valores sociais e da restrição do individualismo. Se bem que a liberdade individual seja o valor supremo e o bem, alcançado, pelo desenvolvimento das faculdades do ser humano o seu corolário, entende, como se referiu, que ela se alcança somente pelo concurso de todos. Só mediante o concurso de valores sociais se garantem os valores individuais. Isto é, só a sociedade garante a realização dos seus membros e garante-a criando as condições indispensáveis. Mesmo que tenha de intervir. Mesmo que tenha de recorrer a meios violentos⁽⁸²⁾. E isto porque à sociedade pertence garantir a igualdade que salvaguarda a liberdade de cada um:

"O mesmo princípio de igualdade da natureza humana que nos garante um esfera livre de acção, onde nos possamos desenvolver para o bom desenvolvimento dos nossos fins, esse mesmo nos preceitua a necessidade de pela nossa parte não pormos obstáculo ao conseguimento dos fins alheios [...] o bem pois da vida humana pode considerar-se em duas partes segundo as garantias que lhe assistem na sua realização. Uma parte só pode apelar para a inteligência e liberdade do indivíduo, sobre quem pesa a necessidade de realizar o bem, a outra conta além disto a seu favor a intervenção de força externa "⁽⁸³⁾.

Radica nestes mesmos princípios a problemática da propriedade, decorrente do direito de apropriação. Considerado como um direito absoluto, porque compreende o direito de utilizar as coisas externas para

⁽⁸¹⁾> *Idem*, p. 371.

⁽⁸²⁾ Veja-se *idem*, *ibidem*.

<⁸³> *Idem*, p. 372.

a satisfação das necessidades humanas, sofre as restrições que o "mínimo ético" coloca a todas as acções livres do homem enquanto ser social. Paralelamente à legitimidade da propriedade privada considerada como um direito inalienável, enuncia a igual legitimidade da sua restrição sempre que se considere lesiva de igual bem de outros seres humanos. A intervenção do estado neste campo torna-se imperativa sob pena de falhar nos seus objectivos. Perfila-se deste modo a ideia de um estado liberal sensível a valores sociais e minimamente interventivo. Um estado liberal moderado a que preside a ideia de harmonia, cujo valor primordial é a liberdade, e que se arroga o direito de intervir para garantir a igualdade de liberdade de todos os cidadãos. É também um estado que acolhe princípios teológicos providencialistas da tradição católica como coadjuvantes da sua fundamentação e que os conjuga pontualmente com o magistério da escola alemã setecentista de direito natural. É ainda, um estado que exerce "a verdadeira política", isto é, "aquela que não se afasta das leis eternas da justiça, que respeita a independência, a propriedade e os direitos dos homens e que observa escrupulosamente as formas protectoras dos direitos de todos"⁽⁸⁴⁾. É, enfim, um estado que pressupõe a existência de uma sociedade constituída por seres humanos que vivem e se desenvolvem no tempo e no lugar, marcando uma continuidade progressiva entre o passado e o presente que se projecta no futuro.

Continuidade feita de evolução, mas também de permanências que se harmonizam na concepção de ser humano, base de toda a reflexão política. Neste capítulo, a recepção do krausismo através da obra de Ahrens mas sobretudo da de Tiberghien é por demais evidente, quer explicitamente pela referência à sua autoridade, quer igualmente pelas ideias enunciadas. Entre estas está o *eu* enquanto "princípio de unidade" e "ponto de partida para todos os conhecimentos humanos"⁽⁸⁵⁾. Embora, ao contrário do krausista acentue a feição espiritualista do *eu*, é este que caracteriza a personalidade do ser humano racional e livre, nas suas faculdades de inteligência, vontade e sentimento, que se auxiliam mutuamente. A reflexão identifica o acto do *eu* que toma consciência de si e que actúa como sujeito e objecto de conhecimento - "é nesta posse de si, nesta volta sobre si que o ser racional se manifesta como *eu*. O *eu*

⁽⁸⁴⁾ *Idem*, p. 338.

<⁸⁵> *Idem*, p. 78.

pois manifesta-se no estado de reflexão [...]”⁽⁸⁶⁾. O cidadão por excelência será o ser humano que toma consciência de si, do seu *eu* e que age de acordo com as suas faculdades no sentido de atingir o seu fim, o bem, que resulta exactamente do seu pleno exercício. E, portanto, um ser intrinsecamente livre com capacidade para encontrar os seus próprios caminhos de identidade. Este ser livre⁽⁸⁷⁾ por um acto de inteligência e de vontade auxiliada pelo sentimento escolhe viver em sociedade e submeter-se às condicionantes do estado como o meio mais perfeito de conservação e desenvolvimento pessoal e social. Saliente-se que Dias Ferreira se afasta do racionalismo de Ferrer e também do de Ahrens para acolher a ideia de sentimento derivado do magistério de Tiberghien. E afasta-se igualmente do individualismo de Ferrer pela adopção de valores sociais.

Rodrigues de Brito - a individualidade solidária

O ponto de partida da reflexão de Rodrigues de Brito aproxima-se destes enunciados. Na peugada de Tiberghien coloca o sentimento entre as faculdades do espírito humano, conjuntamente com a inteligência e a vontade. Não se refere, porém, como ele, a um *eu*, em nenhuma das acepções que lhe têm sido aplicadas, mas à alma, distinta do corpo, e a ele "misticamente" unida, na realidade única que é o homem. Cada uma destas entidades tem manifestações próprias sendo, todavia, as da alma que identificam o ser humano e o distinguem dos animais. O corpo é apenas o "organismo servindo para se conservar a vida orgânica e para o relacionar com os outros seres, é apenas *meio* de o colocar em condições de preencher as altas funções do seu espírito, pela aplicação progressiva das suas faculdades.”⁽⁸⁸⁾.

O pendor espiritualista do pensamento de Rodrigues de Brito transparece destas linhas. A matéria está submetida ao espírito, o corpo à alma, embora ambos se conjuguem na natureza humana como elementos

⁽⁸⁶⁾ *Idem*, pp. 79-80.

⁽⁸⁷⁾ "Liberdade é o poder que a vontade tem de obrar por si mesma e não sob a dependência de móvel estranho" (*idem*, p. 71).

⁽⁸⁸⁾ Joaquim Maria Rodrigues de Brito, *Philosophia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1871, p. 6.

activos de expressão humanista. Isto significa que o homem não se define apenas pelas suas faculdades, mas pelo uso que faz delas, uso "progressivo", que implica a noção de temporalidade (o tempo que se vive)⁽⁸⁹⁾, de finalidade⁽⁹⁰⁾, de perfectibilidade e também de movimento e de espaço⁽⁹¹⁾ *⁹³ em que ele se efectúa. O ser humano vive para atingir o máximo de perfeição sendo o trabalho o índice do seu empenhamento.

"Cada ser ocupa uma porção do espaço e do tempo, adequada à extensão e irradiação simultânea e sucessiva da sua actividade; cada ser tem o seu tempo e o seu lugar. As suas forças e a sua duração medem-se pelo espaço e pelo tempo [...]. As ideias do tempo e do espaço são fundamentais, acompanham-nos em todos os actos como condição lógica; não derivam da experiência, são formas da razão".⁽⁹²⁾

As ideias de espaço e de tempo delimitam a condição do ser humano como ser finito que vive. A vida que se vive torna-se, neste sentido, essencial à concepção de homem que só vivendo atinge a sua finalidade, isto é, o seu máximo de perfeição, "o máximo bem possível".⁽⁹³⁾ O ser humano como ser vocacionado para o bem, e constando este do "desenvolvimento progressivo e harmónico da sua personalidade, em suas relações essenciais com a natureza física, com os seus semelhantes e com Deus"⁽⁹⁴⁾, não se pode legitimamente furtar ao dever de se aperfeiçoar. Sendo a perfectibilidade comum à totalidade dos seres humanos, empenha a humanidade na sua concretização em todos os tempos e lugares, em todas as situações

(89) "o tempo é condição necessária ao desenvolvimento do ser, continuidade da sua existência; sem o tempo o ser não pode melhorar, isto é, continuar a existir, por falta de um meio, de uma forma, onde se operem as mudanças sucessivas da sua existência" (*idem*, p. 23).

(90) "Todo o ser tem o seu fim - é este o princípio da finalidade [...] porque repugna a inteligência que haja ser sem fim, ou fim sem ser que o realize" (*idem*, p. 76)

(91) "o espaço é condição indispensável à irradiação dos seres, porque tudo o que existe está algures [...]. O espaço é a ubiquidade, o meio, o lugar dos corpos e dos espíritos; aqueles estão no espaço pela multiplicidade das suas partes; estes pela irradiação da sua actividade, pelas extensões das suas acções. Onde há expansão de forças há espaço" (*idem*, p. 72).

<⁹²> *Idem*, p. 75.

⁽⁹³⁾ *Idem*, p. 144.

⁽⁹⁴⁾ *Idem*, *ibidem*.

e condições. E dependendo do desenvolvimento pessoal e colectivo não só tem a sua medida, como envolve o concurso "harmónico de todos os indivíduos e de todos os povos".⁽⁹⁵⁾

Este desenvolvimento ou progresso que Rodrigues de Brito equaciona em termos de bem, resulta da acção de todas as faculdades da alma, ou seja, da inteligência, do sentimento e da vontade exercendo-se numa actividade única e harmónica. Por outro lado, efectivando-se em tempos e lugares diversos, acolhe a diferença particular e específica sem descurar a perspectiva do universal. Desenvolvimento e perfectibilidadè serão assim duas faces de uma mesma realidade que se vai progressivamente construindo tendo em conta as circunstâncias e as condições de vida e de personalidade de cada ser humano. Implica condições essenciais: a principal é o trabalho, seguida da ajuda aos outros e, por fim, o apoio de Deus. Todas se conjugam para que qualquer acção seja simultaneamente útil, justa e moral* ⁽⁹⁶⁾.

Saliente-se que o trabalho se encontra incluído no número das condições de realização do ser humano, o que social, política e ideologicamente adquire significado importante. O trabalho que, ao longo dos tempos, foi visto como um castigo, como passível de venda, como elemento menor da condição humana, recebe agora o estatuto de "maioridade" ao ser considerado como um dever e, assim, coadjuvante da finalidade última do homem. É um dever que se reflecte na conservação da vida e na realização do ser, contribuindo para a plenitude das faculdades humanas. "E um dever digno da nossa personalidade porque mantém a dignidade da pessoa, proporcionando meios de viver com o produto da nossa actividade"⁽⁹⁷⁾, dirá Rodrigues de Brito. Nesta perspectiva, o trabalho é um valor individual que implica garantia e regulamentação, de modo a maximizar o seu contributo para a finalidade que o ser humano tem o dever de prosseguir sem cessar, já que "frente da insaciabilidade dos nossos desejos, há sempre lugar para o trabalho e para o progresso"⁽⁹⁸⁾.

A divisão do trabalho será um dos meios de alcançar estes objectivos. Salvaguarda as vocações individuais, concorrendo para a satisfação das necessidades de todos. Harmoniza, assim, a vida individual com a vida

<95> *Idem*, p. 145.

(96) Veja-se *idem*, pp. 152-155.

<97> *Idem*, p. 155.

<98> *Idem*, p. 157.

social. O mesmo acontece com a mutualidade de serviços, proposta paradigmática do autor. Por este meio, confere evidente exequibilidade à dupla finalidade individual e social apresentada por Dias Ferreira ao enunciar os benefícios das associações, categorizando-a como princípio fundamental do direito, pois liga indissolivelmente o individual e o social, reunindo as condições para ser igualmente "o princípio fundamental de uma teoria social".⁽⁹⁹⁾ Sendo assim, o ser humano, individual pela sua natureza e pela sua finalidade, é também social na sua acção ditada por regras de solidariedade. "Em virtude da mutualidade de serviços - explicita Rodrigues de Brito - todos os homens são solidários entre si. Nenhum acto, por mais individual que pareça, deixa de se reflectir no bem geral da sociedade [...]. Se a mutualidade de serviços é condição indispensável ao desenvolvimento de cada um, há necessariamente solidariedade entre os homens, como membros efectivos do organismo social."⁽¹⁰⁰⁾

Projecta-se, a partir daqui, a conjugação da liberdade - atributo do uno - com a igualdade - índice do múltiplo. Todavia, a liberdade considerada como um elemento do direito de personalidade, participa da categoria de direito originário atribuído àquele, sendo a sua prática considerada essencial para que o homem seja considerado pessoa e não apenas coisa*^{100 (101)}. À igualdade concede o autor, explicitamente, muito menos importância, embora lateje ao longo da sua exposição como consequência lógica dos enunciados. E referida, como em Dias Ferreira, como característica dos direitos originários⁽¹⁰²⁾, do dever de cada um prestar aos seus semelhantes condições de vida e reciprocamente os exigir deles⁽¹⁰³⁾, e como decorrente da liberdade - "a liberdade regula a igualdade de condições na dignidade da pessoa e dos misteres, na garantia da pessoa e da propriedade"⁽¹⁰⁴⁾.

Esta lacuna conceptual, inexplicável tendo em conta a manifesta sensibilidade à dimensão social do ser humano, transparece igualmente do modo de encarar a propriedade. Avalia esta, nas duas vertentes de originária e adquirida, assim como em todos os aspectos focados, em função

<"> *Idem*, p.197.

⁽¹⁰⁰⁾ *Idem*, p. 200.

⁽¹⁰¹⁾ Veja-se *idem*, p. 214.

⁽¹⁰²⁾ Veja-se *idem*, p. 220.

⁽¹⁰³⁾ Veja-se *idem*, p. 203.

⁽¹⁰⁴⁾ veja-se *idem*, p. 226.

tão-só do indivíduo singular. Encara a propriedade originária em termos de tendências e faculdades da pessoa⁽¹⁰⁵⁾ e a adquirida como derivada das condições de vida granjeadas pelo trabalho⁽¹⁰⁶⁾. Daqui que o direito de propriedade seja também um direito individual, respeitando apenas à "efectivação da vida" (quer na perspectiva do direito de posse, quer do direito de uso)⁽¹⁰⁷⁾ *. Como aliás se verifica no modo de pensar de Dias Ferreira, a função social da propriedade não desperta o interesse de Rodrigues de Brito, que igualmente rejeita, como ilegítimo, em nome dos direitos individuais, tanto a direito *innoxiae utilitatis* como o direito *necessitatis*^(m). Mesmo o direito de expropriação, legítima se ditada por exigências sociais, acaba por salvaguardar direitos individuais, devido à "indemnização equivalente" devida ao proprietário⁽¹⁰⁹⁾.

Do exposto, torna-se claro que Rodrigues de Brito anula o individualismo mediante a proposta de relações solidárias entre os seres humanos, e deste modo mantém o valor do indivíduo⁽¹¹⁰⁾. Consequentemente, o cidadão define-se pela sua individualidade realizada, na prática, em solidariedade com os outros. O cidadão é um ser essencialmente livre, convivendo com outros cidadãos igualmente livres, num relacionamento positivo ditado pela entreajuda. O cidadão é livre e solidário numa sociedade livre que acolhe o solidarismo. O cidadão livre não se identifica com o cidadão solitário, porque conceptualmente isolado, sem relacionamento positivo ou negativo com os outros.

Neste modo de pensar, a sociedade torna-se indispensável à realização dos seres humanos, por ser "o único meio onde as suas faculdades podem desenvolver-se, provendo melhor às necessidades da existência"⁽¹¹¹⁾. Conceptualmente e segundo ele, não pode ser considerada simplisticamente como uma aglomeração ou justaposição de indivíduos. Constituída por cidadãos com as características acima referidas, torna-se através deles

⁽¹⁰⁵⁾Veja-se *idem*, pp. 242, 247

⁽¹⁰⁶⁾ Veja-se *idem*, *ibidem*.

⁽¹⁰⁷⁾Veja-se *idem*, p. 247.

aos) Yeja-se *idem*, p. 258.

<¹⁰⁹> Veja-se *idem*, p. 259.

(no) Veja-se Fernando Catroga, "Individualismo e solidarismo. De Ferrer ao Sociologismo Jurídico", in *Vicente Ferrer Neto Paiva no segundo centenário do seu nascimento*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1999, pp. 131-149.

⁽¹¹¹⁾*Idem*, p. 164.

num todo orgânico, subsidiário da dinâmica dos seus membros, dado que cada um "para viver a própria actividade, precisa de inspirar-se e viver a vida social"⁽¹¹²⁾ 113. É na sociedade que se estabelece a divisão do trabalho, que se organiza a mutualidade de serviços, que se aprovam os princípios do direito, iniciativas que expressam e garantem a actividade social dos seres humanos agora tornados cidadãos. A sociedade congrega tendências, congrega iniciativas, congrega necessidades, construindo um mundo feito da harmonia das diferenças salvaguardadas pelo respeito pela dignidade e liberdade individuais, isto é, pela personalidade de cada um. Pela harmonia, cria a unidade indispensável ao desenvolvimento de todos e de cada um, portanto, ao seu aperfeiçoamento. Neste sentido, precisa Rodrigues de Brito:

"A personalidade do indivíduo desenvolve-se proporcionalmente ao engrandecimento da personalidade colectiva, pela maior difusão das luzes e pelo aumento do bem-estar geral que, depois de cada progresso a derrama por todos os indivíduos [...]. A ligação essencial que une os membros da humanidade entre eles faz com que um não possa modificar-se, sem que essa modificação influa e reflecta na sociedade inteira. O máximo desenvolvimento do indivíduo a todos aproveita, assim como a falta de um prejudica a sociedade."⁽¹¹³⁾

O progresso une o indivíduo e a sociedade numa dinâmica contínua da qual ambos participam unidos por um mesmo objectivo, o desenvolvimento, o progresso, "personalizando" a colectividade sem colectivizar a pessoa. Por isso mesmo, este progresso abrange todas as áreas da actividade humana "aumentando a riqueza colectiva" pelo aumento da riqueza individual. Neste contexto, enriquecer adquiria o significado do aumento global de bens, marcado pela distinção entre bens culturais e bens materiais⁽¹¹⁴⁾. Entre os primeiros distingue as "ideias, sentimentos e obras de arte" que, no seu entender, sempre acompanham o desenvolvi-

⁽¹¹²⁾ *Idem*, p. 165.

⁽¹¹³⁾ *Idem*, p. 166.

⁽¹¹⁴⁾ Veja-se *idem*, p. 166. Esta distinção coaduna-se, aliás, com a distinção entre corpo e espírito própria do ser humano: "o corpo precisa de bens exteriores que o nutram, vistam e abriguem; e a alma de objectos materiais e obras de arte que a instruem e recreiam, e de objectos naturais onde possa imprimir e traduzir em formas sensíveis os seus pensamentos" (*idem*, p. 155).

mento científico⁽¹¹⁵⁾. Neste aspecto, o autor manifesta, talvez pela única vez, o sentido da função social dos bens. Embora defenda que "as ideias não são propriedade do indivíduo: pertencem a todas as inteligências"⁽¹¹⁶⁾, admite igualmente que todos os membros da sociedade têm o dever de manifestar "os pensamentos que possam interessar o progresso da civilização"⁽¹¹⁷⁾. Portanto, continua o autor, "aquele que publica um livro cumpre um dever"⁽¹¹⁸⁾. Contribuir para a divulgação das ideias significa participar no processo de desenvolvimento da humanidade, no caso em apreço, da sociedade, divulgando as "descobertas" da sua inteligência⁽¹¹⁹⁾. Apesar de ninguém ser dono das suas ideias e de ter o dever de as difundir, de onde decorre o direito à liberdade de imprensa, o trabalho que isso envolve é propriedade do autor que não pode deixar de ser "reconhecida e assegurada"⁽¹²⁰⁾, mas que ele tem de compartilhar com os outros. Isto significa, que quer a sua expressão seja um livro, quer seja uma obra de arte, "é sempre trabalho do homem - a sua propriedade"⁽¹²¹⁾, é um bem individual sim, mas com valor social. Os segundos, os bens materiais, resultam do trabalho conjunto, personalizado e diferenciado, realizado para satisfação de necessidades humanas próprias⁽¹²²⁾.

Tendo em conta estas ideias, a sociedade engloba todos os interesses sob a égide do princípio da mutualidade de serviços. Pode ser considerada como uma associação global já que representa uma unidade de interesses submetidos a um princípio regulador. Obedece, portanto, às condições de toda e qualquer associação, a primeira das quais é o contrato, o que quer dizer que resulta de um acto de livre vontade de todos os seus membros. Este contrato é um acto individual, que torna os contraentes tendencialmente isolados na realização do fim que pretenderam atingir ao associar-se. Rodrigues de Brito corrige este potencial individualismo com um princípio social: a mutualidade de serviços, de modo que os contraentes se obrigam a aceitar um princípio que os une, respeitando a

⁽¹¹⁵⁾Veja-se *idem*, pp. 166-167, 200.

⁽¹¹⁶⁾*Idem*, p. 265.

⁽¹¹⁷⁾*Idem, ibidem*.

⁽¹¹⁸⁾*Idem*, p. 266.

⁽¹¹⁹⁾*Idem, ibidem*.

⁽¹²⁰⁾*Idem, ibidem*.

⁽¹²¹⁾*Idem*, p. 267; e, também, 159, 244, 246.

⁽¹²²⁾Veja-se *idem*, pp. 166-167,200.

sua individualidade. Princípio superior e harmónico que garante a unidade do todo na multiplicidade dos seus membros. Verdadeira lei social, contemplando a individualidade nos limites impostos pela solidariedade.

Se a realização formal do contrato se concretiza nestes termos, pressupõe uma finalidade, as condições para a atingir e "um poder soberano, director e administrados dos serviços sociais".⁽¹²³⁾ Fim, condições, soberania - eis os elementos constitutivos da sociedade. Considerar que existe um poder soberano em qualquer associação, equacionado em termos de autoridade soberana, implica a valorização do todo social que ela representa, e que o autor alia à sua génese individual, explicitando: "A soberania reside originariamente na personalidade individual. Cada indivíduo é em si um poder para si; uma senhoria própria".⁽¹²⁴⁾ Ainda desta vez a conjugação do uno e do múltiplo se objectiva e encontra realização prática na associação que "procurando efectivar a personalidade dos associados, deve unir todos os soberanos individuais ao fim que prosseguem em comum e constituir-se em soberano colectivo, personalidade colectiva".⁽¹²⁵⁾ As soberanias individuais não se anulam na soberania colectiva, tal como os indivíduos não são absorvidos pela colectividade. Coexistem na associação que será o meio indispensável à realização do desenvolvimento individual, pelo exercício das funções essenciais da soberania, evidentemente, idênticas no indivíduo e na sociedade, comumente designadas por poder legislativo, poder executivo e poder judicial^{123 * 125 (126)}.

Completando o que acima se referiu, a sociedade civil, sendo uma associação global, encerra as características das associações particulares. Também nela os indivíduos, agora cidadãos, mantêm a sua autonomia pelo reconhecimento da sua responsabilidade e prosseguem os seus interesses pessoais em harmonia com os interesses dos outros cidadãos sob os auspícios da mesma lei. A sociedade civil, como associação global, comporta associações particulares que correspondem a diferentes interesses e que prosseguem nesse plano o seu desenvolvimento específico, não deixa por isso de prosseguir o fim geral, também ele guiado

⁽¹²³⁾ *idem*, p. 283.

⁽¹²⁴⁾ *Idem, ibidem*; e ainda, pp. 123-124.

⁽¹²⁵⁾ *Idem*, p. 283.

⁽¹²⁶⁾ *Idem*, pp. 284-285.

pela mesma lei. A sociedade civil, enquanto associação global, repita-se, apenas se distingue do estado pela especificidade das suas funções. Aquela, como instituição social, tem como objectivo a realização prática da mutualidade de serviços. Este, como instituição política, assegura essa mesma realização, posta em risco pela precariedade do penhor da consciência.

O entendimento do estado como instituição de garantia das instâncias sociais e dos seus valores, retira-lhe a vocação de domínio normalmente atribuída à política, para o empenhar, à sua medida, na conjugação dos interesses individuais e dos interesses sociais, assegurando a unidade e a harmonia entre eles. O objectivo que lhe é próprio não se esgota, porém, na garantia da segurança, nem na intervenção no campo da educação, das realizações sociais, da religião, da moral, da indústria, da ciência. Para Rodrigues de Brito, o estado não deve demitir-se, nem imiscuir-se. Mas tem funções. As funções próprias do estado são de cariz jurídico e político, e serão exercidas positivamente no sentido de garantir os valores sociais assumidos pela sociedade e expressos na sua constituição, "criando as condições de harmonia, ordem e garantia que forem reclamados pelo seu respectivo desenvolvimento, sem todavia intervir directamente nele".⁽¹²⁷⁾ Daqui resulta que a função do estado seja assegurar activamente a todos os cidadãos e a todas as associações "o desenvolvimento progressivo da sua personalidade sob todas as relações essenciais."⁽¹²⁸⁾ sem se lhes sobrepor. Numa palavra, para este autor, a realidade e a realização humana é social não política. A política resulta tão-só da carência de garantia moral. Alcançada esta, termina aquela.

Seja como for, o Estado existe e intervêm com meios que lhe são próprios. Mas intervêm de acordo com a realidade concreta, isto é, de acordo "com o génio e índole dos associados, com os seus usos e costumes, e com a feição especial da indústria e grau de civilização, não podendo desconhecer quanto o passado de um povo influi no presente e no futuro"¹²⁸ ⁽¹²⁹⁾. Ao fazê-lo não obedece a razões pragmáticas, mas à lei do desenvolvimento progressivo de todo o ser humano e de toda a sociedade. Consequentemente, a organização da forma política será tanto

⁽¹²⁷⁾ *Idem*, p. 340.

⁽¹²⁸⁾ *Idem*, *ibidem*.

⁽¹²⁹⁾ *Idem*, pp. 341-342.

mais perfeita quanto melhor contar com a colaboração da maior parte, senão de todos os cidadãos⁽¹³⁰⁾, os quais directa ou indirectamente são chamados a intervir pela sua condição. Em todo o caso, importa que todos os interesses e necessidades, assim como todas as classes sociais, sejam representados em "perfeita igualdade"⁽¹³¹⁾, na verdadeira representante da soberania colectiva que é a assembleia nacional⁽¹³²⁾, ficando-lhe subordinados todos os outros poderes, nomeadamente o de chefe do executivo ou magistrado superior, sejam quais forem as atribuições que lhe forem confiadas.

Resta acrescentar que as funções de soberania do estado são evidentemente as mesmas que as dos cidadãos e as das associações - legislativa, judicial e executiva. A mais importante é a legislativa confiada a um conselho de legislação. No âmbito do poder judicial, manifesta-se contra a existência do júri por considerar que a garantia de liberdade que lhe é normalmente atribuída reside efectivamente na capacidade dos juízes e na organização dos tribunais⁽¹³³⁾. Propõe por último a descentralização do poder executivo de modo a ministrar ao poder central o conhecimento das necessidades e interesses locais⁽¹³⁴⁾.

Embora explicitamente nunca se lhe refira, até porque considera que o estado acompanha as mutações sociais e civilizacionais, deduz-se que Rodrigues de Brito seja partidário de uma democracia liberal. Os principais enunciados, advogando a conjugação dos direitos individuais e dos direitos sociais, no quadro dos condicionamentos apresentados, mesmo quanto à organização política e exercício do poder, parecem apontar para isso. Não se pode ainda esquecer que, embora o seu pensamento estritamente político se caracterize pela laicidade, se insere num espiritualismo que por vezes reflecte a mundividência providencialista e escatológica cristã. A presença de um Deus criador atravessa a sua reflexão⁽¹³⁵⁾, ligada à crença na imortalidade da alma e numa vida futura⁽¹³⁶⁾. Se em muitas

(130) Véja-se *idem*, pp. 357-358. Saliente-se que Rodrigues de Brito nunca fala em cidadãos. Para se lhes referir usa sempre os termos de indivíduo e de associado.

(131) *idem*, p. 359.

(132) *Idem*, p. 360.

(133) Veja-se *idem*, p. 367.

a-w) Veja-se *idem*, p. 368.

(135) Veja-se por exemplo *idem*, pp. 181-183.

(136) Veja-se *idem*, pp. 179-180.

das ideias anunciadas a recepção do krausismo é evidente e se o pensamento de Proudhon influi no enunciado da mutualidade de serviços⁽¹³⁷⁾, terá sido fiel à mundividência cristã, em manifesta rejeição do panenteísmo de Krause⁽¹³⁸⁾ 139, como expressa nestas palavras: "se tendemos para Deus, não tendemos contudo a absorver-nos em Deus"⁽¹³⁹⁾.

⁽¹³⁷⁾ Veja-se Luís Cabral de Moneada, *Subídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, Coimbra Editora, 1938, pp. 98-99.

⁽¹³⁸⁾ > Veja-se Rafael V Orden Jiménez, "Lã Relación de intimidad del Hombre con Dios: el Panenteísmo de Krause", *La Actualidad del Krausismo en su Contexto Europeo*, Comillas, Universidad Pontificia Comillas, 1999, pp. 243-275.

⁽¹³⁹⁾ *idem*, p. 147.