

O SAGRADO E O PROFANO

HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1987

O CÍRCULO E A LINHA

Da «liberdade dos antigos» à «liberdade dos modernos»
na teoria republicana dos direitos fundamentais

(I Parte)

i. INTRODUÇÃO

O autor deste trabalho é um constitucionalista e não um historiador. Não gostaria de se improvisar historiador porque tem perfeita consciência do aviso lançado há anos por P. Veyne¹): «o perigo da história é que ela parece fácil e não o é». Contentar-nos-emos com a apresentação da «intri-ga», avançando alguns tópicos para a compreensão do seu enredo.

O estudo pretende ser uma «narração crítica» (J. P. Faye) da «razão decidida» (J. Habermas) dos republicanos em torno da complexa questão dos direitos, liberdades e garantias. A primeira dúvida que nos assalta é, desde logo, a de saber se o tema escolhido reúne os requisitos da «boa questão» em termos historiográficos. Que se trata de um problema fulcral no âmbito da teoria do Estado, da filosofia do direito, do direito constitucional e da ciência política parece hoje não oferecer quaisquer dúvidas aos cultores destas disciplinas. Todavia, perante o insistente agitar dos novos paradigmas historiográficos, privilegiadores do «regional» e do «informal», deve colocar-se liminarmente a questão de saber se um problema político de «longo alcance», como é a teoria dos direitos fundamentais, terá cabimento na «nova história» sem ser

* Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

(D Cf. P. Veyne, *Como se escreve a história*, Lisboa, 1983, p. 268. «...ninguém se pode improvisar historiador». Esta observação poderia transferir-se para o espectáculo da banalização dos «constitucionalistas» do nosso burgo.

O Sagrado e o Profano

olhada como *demodée* ou crismada como vulgata historiográfica. Como quer que se ja, concordar-se-á com F. Furet (2) que «a boa questão, o problema bem colocado, são mais importantes — e são mais raros — do que a habilidade ou paciência em trazer à luz do dia um facto desconhecido, mas marginal».

A questão a colocar é, em síntese, a seguinte: existirá uma *teoria* (3) republicana, autónoma e coerente, de direitos, liberdades e garantias, no sentido de uma concepção sistemática, orientada para o carácter geral, finalidade e alcance intrínseco dos direitos fundamentais?

Tentando localizar o problema nos *topói* historiográficos conhecidos, poderíamos formular assim a questão:

1) Na glosadíssima querela entre a «liberdade dos antigos» e a «liberdade dos modernos», o pensamento republicano colocará o acento tónico em alguma destas «liberdades», ou tentará uma síntese do pensamento liberal (= liberdade dos modernos) com a tradição clássica da liberdade concebida como participação activa no poder político (= liberdade dos antigos)? (4)

2) Relativamente à crítica marxista dos direitos do homem (5), como responde o pensamento republicano às exigências da «solidariedade social» e da «fraternidade» sem cair na «ruptura revolucionária» pressuposta ou imposta pelos movimentos socialistas?

A colocação do problema — boa ou má — deixa claramente intuir que o filão do discurso subsequente — *destino da razão republicana em torno dos direitos fundamentais* (6) — se localiza no terreno da história política, isto é, no *locus* globalizante onde se procuram captar as ideias, as mentalidades, o imaginário, a ideologia dominante, a cons-

(2) Cf. François Furet, *A Oficina de História*, Lisboa, s.d., p. 84.

(3) Utiliza-se a expressão *teoria dos direitos fundamentais* no sentido de E. W. Bockenförde, «Grundrechtstheorie und Grundrechtsinterpretation», in *Neue Juristische Wochenschrift*, 1974, p. 1529. Cf. também K. Kroger, *Grundrechtstheorie als Verfassungsproblem*, Baden-Baden, 1978.

(4) Como poderá intuir-se, utilizamos os termos clássicos de Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, col. apresentada e anotada por M. Gauchet, Paris, 1980.

(5) Temos aqui em conta sobretudo as considerações de Marx em *A Questão Judaica*, Ed. Ulmeiro, s.d., p. 39.

(6) Cf. o título semelhante do estudo de Philippe Raynaud, «Destin de l'ideologie républicaine», *Esprit*, 12 (1983), p. 27 e ss.

ciência colectiva, a ordem simbólica e a cultura política. Neste terreno fértil, disputado por conceitos rivais, vai mover-se a nossa «curiosidade pelo específico» (P. Veyne) do republicanismo. A localização do tema em sede do que se poderia chamar *cultura política* republicana indicia já que, a nosso ver, o problema da teoria republicana dos direitos fundamentais tem como objecto um quadro político-cultural adquirido em que os códigos, as normas e os valores traçam um espaço de significação e definem um campo de possibilidades. Por outras palavras: a averiguação do sentido político do republicanismo em torno dos direitos fundamentais, além de apelar para a descodificação da «memória social» do movimento republicano, pressupõe a indagação da forma como a teoria republicana dos direitos do homem se inculcava como operador «teórico» entre a micropolítica e a macropolítica, condicionando as acções individuais ou colectivas. Numa área transdisciplinar, como é a da cultura política, pouco importa que o problema seja preferencialmente enquadrado no objecto da cultura política, da ordem simbólica, da ideologia ou da consciência colectiva. Parece-nos, todavia, que o estudo de uma *teoria* republicana dos direitos fundamentais não pode deixar de tomar como ponto de partida o carácter consciente e racional desta teoria. Daí que não se trate de um problema típico de *mentalidade* republicana, não obstante as mentalidades se localizarem, como a cultura política, no «ponto de junção do individual e do colectivo, do tempo longo e do tempo quotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral» (7).

A captação da teoria republicana dos direitos fundamentais não se reconduz a uma simples tentativa de apreensão do *imaginário republicano*. Certamente que a concepção republicana dos direitos do homem não dispensa os seus «mitos de referência» (8), mas está longe de se deixar enlaçar num sistema de representações colectivas harmonizantes e intangíveis, porque ao assumir-se conscientemente como teoria ela preserva uma «consciência histórica» capaz de se erguer em operador útil nos terrenos da *ideologia política*. Apesar desta dimensão voluntarista (ou iluminista) da teoria republicana dos direitos humanos, ela não ocupa o lugar da ideo-

(7) Cf. Jacques le Goff, «Les mentalités, une histoire ambiguë», in Pierre Nora/Jacques le Goff, *Faire de l'Histoire*, III — *Nouveaux objects*, 3 vol., pp. 76-94.

(8) Cf. Sansot, «Chronique de l'imaginaire», *Esprit*, 1982 (7/8), pp. 160-169, e 9, pp. 184-189; (8/9), pp. 160-164.

O Sagrado e o Profano

logia republicana na sua globalidade, isto é, não veicula um projecto social global como acontece com as ideologias ⁽⁹⁾.

A aproximação perfunctoria que se acaba de fazer entre «conceitos rivais» — cultura política, mentalidades, imaginário, ideologia — não perturba o enquadramento global do tema no âmbito da história política. História política, pois, mau grado a desgraça da «história da razão» com todas as suas astúcias iluministas e pré-compreensões totalizantes ⁽¹⁰⁾, face à «nova história» centrada no «regional», no «estilhaço», no «informal», no «maravilhoso» e no «não dito» ^{O1)}.

Com a escolha de um tema da história política pretende-se prestar homenagem à concepção militante da política por parte dos republicanos. Nicolet expôs em tempos recentes, de forma plástica, o sentido da razão activa do republicanismo: «Na presença de homens que, mais ardentemente do que outros, afirmaram que a história tinha um sentido, que este sentido era racionalmente cognoscível, e que as suas doutrinas e mesmo a sua acção podiam reconciliar ciência e liberdade, limitar-se ao inventário da história, julgar o discurso relativo, é, por sua vez, uma injúria e um erro. Os republicanos franceses fizeram apelo à razão e à posteridade. Acreditaram que as palavras tinham um sentido, que o pensamento justo permitia agir justamente» ⁽¹²⁾. Esta afirmação poderia transferir-se, de forma tendencial, para o republicanismo português ⁽¹³⁾.

A escolha do tema é, para terminarmos estas considerações preliminares, uma escolha intencional, pessoalmente dirigida. Tratando-se de descobrir a tensão dialógica e dialéctica entre o *sagrado e o profano*, à qual o homenageado dedicou tanto do seu imenso labor e saber de historiador das ideias, o tema da razão republicana em torno dos direitos

⁽⁹⁾ Cf. Mullins «On the concept of Ideology in Political Science», *American Political Science Review*, 2166, 1972, pp. 498-510.

⁽¹⁰⁾ Cf. Luc Ferry/Alain Renaut, *Philosophie Politique*, 3 — *Les droits de l'homme: l'idée républicaine*, Paris, 1985, como obra simbólica dos estudos actuais das astúcias totalizantes.

^{O1)} Para uma clarificação do sentido da «nova historia» no âmbito do direito cf., por todos, A. M. Hespanha, «Une nouvelle histoire du droit», *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero Giuridico*, 1986; «Nova historia e historia do Direito», *Vértice*, n.ºs 470-472, 1986, p. 17 e ss.

⁽¹²⁾ Cf. Claude Nicolet, *Uidée républicaine en France*, Paris, 1982, p. 34.

⁽¹³⁾ Cf. Fernando Catroga, *A Formação do Movimento Republicano (1870-1883)* (policopiado), Coimbra, 1982, p. 76 e ss., que define o republicanismo como «Incarnação política de uma revolução cultural».

O Círculo e a Linha

fundamentais pareceu-nos uma escolha «correcta» e uma boa «intriga». Com efeito, haverá algo de mais «intrigante» do que uma concepção, como a republicana, que, ao lado do seu laicismo, anticlericalismo, antimetafisicismo, positivismo, cientismo, faz constantemente apelo ao «sagrado», à «religião da humanidade» e ao proselitismo? O mote foi dado logo por Antero de Quental:

«Quem diz democracia diz naturalmente república. Se a democracia é uma ideia, a república é a sua palavra; se é uma vontade, a república é a sua acção; se é um sentimento, a república é o seu poema... E se à reetidão do seu código copiado do direito absoluto, ajuntarmos a fê dos seus crentes e a santidade dos seus mártires, a república deixa de ser um governo para se tornar uma religião» (14).

Entendamo-nos: Antero não é, propriamente, uma voz autorizada da mundividência republicana, mas o sentido republicano da tensão sagrado/profano conducente a uma laicidade interiorizada torna-se hoje visível numa perspectiva crítica do republicanismo. Como assinala Nicolet, a República pede emprestado ao sagrado e até mesmo ao divino, as suas palavras, e talvez mais que as palavras. Isto não é para surpreender nem os republicanos nem os historiadores (15).

O historiador que se homenageia está em boa posição para compreender isto mesmo: como se destrona Deus e se ergue o Ser Supremo, como se recusa a transcendência e se transmuta a República, a Pátria e a Humanidade em ideia sagrada; como se combate a metafísica e se mantém a récita dos ritos e dos mitos.

IL AS LIGAÇÕES TRANSVERSAIS

Enunciado o tema — destino da razão republicana em torno dos direitos, liberdades e garantias — impõe-se o esboço da sua «economia narrativa». Mas onde procurar os materiais constitutivos do campo narrativo? Esta é outra das dificuldades do tema em discussão. Mais do que procurar «fontes» é preciso «inventá-las», tendo sobretudo em conta as «ligações transversais» a efectuar entre os vários materiais de

(14) Cf. Antero de Quental, «Portugal perante a Revolução de Espanha», in *Prosas Sócio-Políticas*, org. de Joel Serrão, Lisboa, s.d., p. 221.

(i®) Cf. Nicolet, *Uidée républicaine*, cit., p. 498, e, entre nós, Fernando Catroga, *A Formação*, cit., p. 91 e ss.

O Sagrado e o Profano

estudo. Expliquemos melhor: perante a inexistência de «fontes históricas» especificamente respeitantes à concepção republicana dos direitos fundamentais, ao que acresce a desoladora falta de estudos historiográficos modernos incidentes sobre o mesmo tema, a análise a empreender tem necessariamente de lançar mão de materiais dispersos e de diferente natureza. Dos programas dos partidos às obras teóricas, passando pela análise dos textos constitucionais, tudo terá de ser remexido para da «história em migalhas» do republicanismo se retirar o sentido de uma razão — a razão republicana face ao problema dos direitos do homem.

Escusado será dizer que as ligações transversais não são fáceis de fazer. Por um lado, o apagamento da memória histórica que o regime autoritário de 1933 operou relativamente a numerosos problemas da história política e constitucional, reflectiu-se com dramatismo em sede de direitos fundamentais. As obras universitárias paradoxalmente mais informativas sobre o assunto são ainda a dos professores liberais dos fins do séc. XIX (Lopes Praça, Frederico Laranjo, Marnoco e Sousa) ⁽¹⁶⁾, faltando-nos durante a Iª República um Duguit, um Hauriou ou um Carré de Malberg para alicerçar uma teoria convictamente republicana dos direitos fundamentais.

Por outro lado, a recente e valiosa historiografia portuguesa (nas suas várias ramificações) sobre o republicanismo mostra também significativa «indiferença» relativamente à questão dos direitos do homem. Assim, a *História da 1.ª República*, dirigida por A. H. de Oliveira Marques ⁽¹⁷⁾, embora aluda, como é óbvio, ao problema dos direitos e garantias individuais quando analisa a Constituição de 1911 e os vários programas partidários, revela uma flagrante insensibilidade no que toca à questão de concepção global republicana sobre os direitos fundamentais. Joel Serrão ⁽¹⁸⁾ na sugestiva *Introdução ao estudo do pensamento político português na época contemporânea* intui perfeitamente as *nuances* do republicanismo perante as correntes ideológicas do liberalismo e do socialismo, mas não se encontra aí qualquer referência a uma teoria dos direitos do homem no pensamento republicano.

⁽¹⁶⁾ «Inventar» no sentido de François Furet, pois as fontes existentes, tal como estão, não são apropriadas ao nosso tipo de curiosidade. Cf. François Furet, *A Oficina da História*, cit., p. 85.

⁽¹⁷⁾ A. H. de Oliveira Marques, (dir.), *História da 1.ª República. As Estruturas de base*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1978.

⁽¹⁸⁾ Cf. Joel Serrão, *Antologia do Pensamento Político Português* I. *Liberalismo, Socialismo, Republicanismo*, Lisboa, 1970.

O Círculo e a Linha

Fernando Catroga ⁽¹⁹⁾ tem-nos vindo a oferecer uma penetrante análise dos *leit motiv* filosóficos, políticos e culturais do republicanismo, mas não se vislumbra nos seus estudos uma problematização da teoria republicana dos direitos fundamentais. César Oliveira ⁽²⁰⁾ investigou temas, onde a questão dos direitos, liberdades e garantias surgia indissoluvelmente ligada aos problemas do «socialismo» e do «operariado», mas nota-se claramente a falta de consciencialização de uma compreensão autónoma e global do pensamento republicano em sede de direitos e garantias individuais.

A recentíssima *História de Portugal*, dirigida por José Hermano Saraiva ⁽²¹⁾, dedica uma atenção secundária ao problema dos direitos do homem, não registando sequer no índice alfabético qualquer entrada relativa à rubrica direitos do homem ou outras designações semelhantes (direitos fundamentais, direitos, liberdades e garantias, direitos individuais, etc.).

É óbvio não serem desconhecidas por qualquer dos historiadores citados as traves mestras do republicanismo no âmbito dos direitos e garantias individuais. O que lhes falta problematizar é a existência ou não de uma verdadeira *teoria* republicana dos direitos fundamentais entendida como concepção sistemática, autónoma e substancial dos direitos do homem ⁽²²⁾.

Diferentemente dos historiadores, os constitucionalistas nacionais dedicam relativa atenção ao problema dos direitos fundamentais. Jorge Miranda ⁽²³⁾, ao debruçar-se sobre a história das constituições portuguesas, alude concretamente ao tema dos «Direitos fundamentais na Constituição de 1911». O autor deste trabalho também dedicou algumas considerações à «Declaração dos Direitos» na Constituição Republi-

⁽¹⁹⁾ Cf. Fernando Catroga, *A importância do positivismo na constituição da ideologia republicana em Portugal*, Coimbra, 1977; *Os Inícios do Positivismo em Portugal*, Coimbra, 1977; *A Formação do Movimento Republicano 1870-1883*, Coimbra, 1982 (policopiado).

⁽²⁰⁾ Cf. César Oliveira, *O Socialismo em Portugal*, Porto, 1973; *O Operariado e a República Democrática, 1910-1914*, Porto, 1972.

⁽²¹⁾ Cf. *História de Portugal*, dirigida por José Hermano Saraiva, 6 vols., Lisboa, 1983.

⁽²²⁾ A maioria dos historiadores parece sufragar a tese, mais pelo não dito do que pelo dito, de que os direitos fundamentais são uma política. Cf. o número especial da revista *Esprit* «Droit e Politique», Março de 1980.

⁽²³⁾ Cf. Jorge Miranda, *Manual de Direito Constitucional*, Coimbra, 2 vol. tomo I, 1985, p. 262.

O Sagrado e o Profano

cana (24). Marcelo Caetano (25) oferece-nos uma ideia geral da Constituição de 1911, mas quanto aos direitos fundamentais limita-se a afirmar que ela seguiu a «orientação individualista», dando «primazia à enumeração dos direitos e garantias que, segundo a tradição liberal portuguesa, assentam na liberdade, segurança individual e propriedade».

A ideia que nos fica é a de que também a doutrina do direito constitucional revela uma deficiente compreensão teórica do ideário republicano dos direitos fundamentais. Esta convicção alicerça-se ainda mais se tivermos em conta o aprofundamento teórico das «teorias» dos direitos fundamentais desenvolvido pela juspublicística contemporânea. Tomando como paradigma a sistematização da doutrina alemã, chega-se à estranha conclusão de que não há lugar, hoje, para uma teoria republicana de direitos fundamentais. Os vários esquemas teóricos avançados — *teoria liberal*, *teoria social*, *teoria democrático-funcional*, *teoria da ordem de valores*, *teoria socialista* — apresentam no seu conjunto alguns elementos do pensamento republicano referente à questão dos direitos do homem, mas, significativamente, nenhuma se intitula *expressis verbis* como teoria republicana (26). Dir-se-ia que na doutrina do direito constitucional se assiste a uma hipertrofia teórica em torno dos direitos fundamentais, sem qualquer consciência do «apport républicain» para tão importante problema. Ao facto não será alheia a ausência, em alguns países (ex. Alemanha), de um imaginário, de uma cultura e de uma ideologia sólidamente republicanas (27).

(24) Cf. J. J. Gomes Canotilho, *Direito Constitucional*, 4.^a ed., Coimbra, 1986, p. 252.

(25) Cf. Marcelo Caetano, *Manual de Ciência Política e Direito Constitucional*, 4.^a ed., Coimbra, 1972, Vol. II, p. 474.

(26) A sistematização das teorias de direitos fundamentais apresentada por E. W. Bockenforde, «Grundrechtstheorie und Grundrechtsinterpretation» in *Neue Juristische Wochenschrift*, *cit.*, p. 1536, é agora aceite com algumas variações pela generalidade da doutrina. Cf. o nosso *Direito Constitucional*, *cit.*, p. 425 e ss.; Vieira de Andrade, *Os direitos fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976*, Coimbra, 1983, p. 54 e ss.

(27) A doutrina alemã começa agora a dar-se conta desta ausência de «espírito» republicano. Cf. Jsensee, «Republik — Sinnpotential eines Begriffs», *Juristenzeitung*, 1981, p. 1 e ss.

III. A ECONOMIA NARRATIVA DA TEORIA REPUBLICANA
DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

A tese fundamental deste trabalho é a de que a controvérsia em torno da concepção republicana dos direitos fundamentais tem sido sistematicamente mal colocada.

1) O erro inicial foi o de, a partir de categorias nominalistas — liberdade dos antigos *versus* liberdade dos modernos —, pretender subsumir-se ao esquema dicotómico de Benjamin Constant a concepção rasgadamente autónoma do republicanismo;

2) O erro actual é o de, interessadamente, a partir de conceitos forjados para as discussões políticas contemporâneas, se procurar interpretar retroactivamente a mundividência republicana (ex. a concepção republicana como uma concepção social-democrata *avant la lettre*).

O desenvolvimento da nossa tese partirá dos pressupostos seguintes:

1) A teoria republicana é uma teoria autónoma e coerente, irreconduzível quer ao arquétipo clássico grego quer ao paradigma liberal;

2) A teoria republicana pretendeu alicerçar-se como novo paradigma, no tempo e espaço concreto do oitocentismo, sendo, pelo menos, forçado, querer aplicar-lhe as matrizes conceituais avançadas na actualidade para a compreensão dos direitos fundamentais.

Esta a proposta de tese. Resta fazer a récita de produção de sentido.

1. *No começo era o direito natural*

Parece não oferecer grandes dúvidas que o património dos «direitos naturais» foi comum a todos os movimentos do séc. XIX desde os liberais aos republicanos, passando por algumas facções do socialismo nascente. Excluíam-se apenas os providencialistas de direito divino, à maneira de José da Gama e Castro (28) ou de José Acúrsio das Neves (29).

C²⁸⁾ Cf., por todos, L. M. Reis Torgal, *Tradicionalismo e Contra-Revolução. O pensamento e acção de José da Gama e Castro, Coimbra, 1973.*

(²⁹⁾ Cf. *Obras Completas de José Acúrsio das Neves*, Estudos introdutórios de António Almodovar e Armando de Castro, 5 vols., Porto, Afrontamento, s.d.

O Sagrado e o Profano

Não deve esquecer-se, porém, que, desde o início, a teoria dos direitos naturais dera origem a dois filões filosófico-jurídicos e filosófico-políticos ⁽³⁰⁾ decisivamente influenciadores dos movimentos e teorias políticas:

a) — A primeira concepção, na senda do kantismo, justificará, no plano das ideias políticas, uma compreensão dos direitos naturais em termos liberais, próximos daquilo a que se passou a chamar, glosando Benjamin Constant, «liberdade dos modernos». Partindo da consideração dos fins da actividade moral como ditados ao homem pela sua própria razão e não inscritos numa ordem do *cosmos* natural e transcendente, o discurso da modernidade em torno dos direitos do homem — discurso que efectua a passagem do direito natural à teoria política — assenta em duas ideias básicas: 1) o momento subjectivo típico do jusnaturalismo justifica que qualquer teoria política incidente sobre os direitos do homem deva responder, antes de mais, a esta pergunta — de que coisas e em que condições eu posso usar livremente para desenvolver a minha esfera privada (esfera da sociedade onde se localiza o direito civil); 2) como e por que via se deve estabelecer a limitação recíproca das liberdades, de forma a que eu possa ser livre sem escravizar outrem e, reciprocamente, os outros indivíduos possam ser livres sem eu ficar num estatuto de sujeição (esfera do Estado, onde se situa o direito público). Vê-se claramente que estes dois postulados apontam para uma teoria liberal dos direitos do homem, pois neles estão implícitos a primazia dos direitos como direitos inerentes ao livre desenvolvimento da «personalidade individual» e a concepção do Estado como entidade de *garantia* de direitos e não como instância prossecutora de fins colectivos. Os direitos individuais concebem-se independentes de toda a autoridade social e política (B. Constant), devendo o Estado limitar-se à tarefa da ordem e segurança desses direitos. Alexandre Herculano, num texto sobejamente conhecido, trilha estes caminhos do jusnaturalismo individualista sob a óptica kantiana:

«A liberdade humana, sei o que é: verdade da consciência como Deus. Por ela chego facilmente ao direito absoluto; por ela sei apreciar as instituições sociais. Sei que a esfera dos meus actos livres só tem por limites a esfera

⁽³⁰⁾ C. Nicolet, *L'idée républicaine*, czt., p. 338, refere-se aqui a uma *concepção transcendental* e a uma *concepção materialista* da doutrina dos direitos naturais.

O Círculo e a Linha

dos actos livres dos outros, e por limites factícios as restrições a que conviesse submeter-me para a sociedade existir e para eu achar nela a garantia do exercício das minhas liberdades»⁽³¹⁾.

b) — Ao lado desta concepção individualista dos direitos naturais, cedo se divisou outra linha — na senda dos ideólogos e dos «cientistas», de Volney, Destutt de Tracy e sobretudo de Condorcet — acentuadora da natureza de «troca» dos direitos no âmbito da sociedade. Os direitos naturais continuam a ser considerados como direitos individuais, pois, ao jeito do jusnaturalismo racionalista, o indivíduo pensante e actuante constitui o eixo nuclear do sistema social. Todavia, os direitos do homem são direitos do homem na sociedade, porque a sociedade é o estado normal e material do homem. Estamos a um passo da viragem «positivista»: os direitos naturais são uma *constructa* social e não um dado; a segurança, a liberdade e a propriedade, embora de natureza irrenunciavelmente individual, emergem de convenções ou trocas sociais. A dimensão historicista espreita também já nesta perspectiva: os direitos naturais realizam-se *historicamente* através de convenções ou trocas sociais.

Por agora basta-nos ter presente esta bifurcação da teoria dos direitos naturais jusnaturalista. O pensamento republicano, tal como não desconhece a perspectiva liberal assinalada em a), tão pouco deixa de estar atento ao segundo movimento, conducente a uma visão dos direitos naturais dessacralizada e laicizada, ou, para empregarmos a própria terminologia republicana, antimetafísica⁽³²⁾.

A cristalização jurídico-positiva dos direitos individuais liberais no texto constitucional de 1911 demonstrou que, não obstante todas as polémicas e oscilações no ideário republicano, a herança jusracionalista do vintismo foi definitivamente incorporada no património republicano. As declarações

(si) Cf. Alexandre Herculano, *Cartas*, vol. I, 5.^a ed., p. 207, *apud* Joel Serrão, *Antologia do Pensamento Político Português*, *cit.*, p. 353.

(32) A influência dos dois «discursos» assinalados no texto na teoria republicana dos direitos fundamentais é claramente salientada por C. Nicolet, *L'idée républicaine*, *cit.*, p. 340. Cf. também Luc Ferry/Alain Renaut, *Philosophie Politique*, vol. 3, Paris, 1985, p. 101. No contexto cultural português veja-se o confronto das teses de Vicente Ferrer Neto Paiva, *Elementos de Direito Natural ou de Filosofia do Direito*, Coimbra, 1844, numa perspectiva individualista Kantiana, e das posições de Joaquim Maria Rodrigues de Brito, *Filosofia do Direito*, Coimbra, 1869, influenciada pelas doutrinas do associacionismo, solidariedade social e fraternidade humana.

O Sagrado e o Profano

de Direitos, elas mesmo lugares de emancipação positiva da Razão e da Liberdade, assumem-se inequivocamente como portadoras de um conteúdo intrinsecamente justo, pois ninguém podia pôr em causa as estruturas básicas da sociedade civil saídas da Revolução e alicerçadas na liberdade civil, na igualdade e na propriedade. Mas alguma coisa iria mudar relativamente ao discurso liberal dos direitos do homem.

2. Depois foi a solidariedade social...

Se o conteúdo das Declarações de Direitos dificilmente se poderia contestar dentro dos horizontes de uma cultura política de raiz individualista como foi, tendencialmente, a cultura republicana, já o mesmo não sucede no que respeita à sua natureza. A descoberta dos «factos sociais» e a tentação de uma «ciência social»⁽³³⁾ lança o pensamento republicano num decidido esforço de integração das ideias racionalistas com o novo catecismo positivista. C. Nicolet fez a *mise au point* da trajectória republicana:

«No termo de um imenso esforço de integração da ciência na República — uma integração institucional pela reforma da Universidade, pela pedagogia — encontra-se confirmado e continuado o grande pensamento enciclopédico, esboçado numa síntese dramática por Condorcet e precisado pela *Décade philosophique*»⁽³⁴⁾.

Talvez se torne mais claro o esforço de integração do republicanismo, se conseguirmos dar mais transparência à síntese positivista. Esta será, em traços muitos gerais e abstractando das particularidades das várias correntes confluentes, a seguinte: a actividade social, não é, como a arte, a religião e a filosofia⁽³⁵⁾, uma manifestação pura de criação do espírito, pois o reconhecimento do significado real da actividade

⁽³³⁾ Abster-nos-emos aqui de desenvolver as influências do positivismo no pensamento republicano. Cf., por todos, Fernando Catroga, *Os inícios do positivismo em Portugal*, cit., p. 44 e ss.; «A importância do positivismo na constituição da ideologia republicana em Portugal», *Biblos*, homenagem a Vitor Matos e Sá, Coimbra, 1977.

⁽³⁴⁾ Cf. C. Nicolet, *Uidée républicaine*, cit., p. 316 e ss.

⁽³⁵⁾ Daí que a «ciência social» não se possa enquadrar no complexo das «ciências da cultura», na senda da *Kulturphilosophie* do séc. XIX.

O Círculo e a Linha

social para a vida humana implica necessariamente não apenas a *compreensão* desta actividade, mas também a possibilidade da sua *direcção*. Insistindo na unidade entre a ciência e a vida, na época positiva, o movimento republicano empreende um combate em três frentes:

1) Contra a «metafísica» retrógrada e clerical do conservantismo e da reacção, a «razão republicana» afirma-se resolutamente rebelde a uma submissão passiva à tradição e à história, e, conseqüentemente, reafirma uma dimensão *normativa e activista*, fiel ao pensamento revolucionário.

2) Contra a «metafísica» revolucionária dos direitos naturais abstractos, insiste-se na reapreciação positivista desses mesmos direitos, começando-se a falar em deveres recíprocos do indivíduo e da colectividade, a substituir o individual pelo social, a erguer a «humanidade» ao lado dos direitos inalienáveis, e a proclamar o exame científico dos deveres perante a afirmação metafísica dos direitos.

3) Contra os «metafísicos», revolucionários, socialistas, — os «lunáticos» — defende-se a resolução científica da «questão social» e rejeita-se categoricamente quer o milenarismo revolucionário quer o «quietismo sentimental».

As propostas «reconstrutivas» do republicanismo outra coisa não pretendem ser que a «construção» científica e positiva da política, superando-se quer o estádio «teológico» transmutador das forças naturais na pessoa divina, quer o estádio metafísico que parte de essências abstractas como a «Razão» ou a «*vis vitalis*», para explicar os fenómenos sociais. Nesta perspectiva, as teorias restauracionistas e reaccionárias eram combatidas porque representavam os abencerragens virulentos das filosofias fatalistas e providencialistas (estádio teológico), vergadas à ideia de causalidades transcendentais e imprevisíveis e a um processo cognitivo de ascese místico-religioso. Por sua vez, as teorias liberais eram contestadas como expressão do estádio metafísico, pois ao defenderem uma concepção antropocêntrica ilimitadamente crente no homem individual resvalavam para um apriorismo essencialístico, desconhecedor das condições reais da actividade social. Finalmente, metafísicos se deviam considerar os socialistas revolucionários que, em vez de apresentarem propostas de transformação social cientificamente adequadas, apenas desenvolvem teses alucinadoras e utópicas. Os rastos testemunhais desta luta do republicanismo em prol de «soluções positivas

O Sagrado e o Profano

da política» ⁽³⁶⁾ pode ilustrar-se exemplificativamente com os seguintes textos.

1) Contra os «lunáticos» e «alucinadores socialistas», escreve Teófilo Braga ⁽³⁷⁾:

«Acima das questões do salário, e das horas de trabalho, e do domínio dos instrumentos de transformação, está o problema do Individualismo, que tem de fazer-se reconhecer e modificar assim a organização do Estado; é esta a compensação positiva da justa exigência do proletariado, e por isso, o termo Socialismo é exageradamente amplo para designar os conflitos da esfera industrial como querem os alucinadores, societários, que o desacreditaram aplicando-o às suas hipóteses metafísicas. O nome científico do problema, como ele está posto, seria o associacionismo».

O texto é claro: a «indisciplina dos metafísicos revolucionários socialistas e intemacionalistas» (como Teófilo Braga ⁽³⁸⁾ os rotula) é incompatível com qualquer proposta científica de resolução dos problemas da civilização industrial e não está de acordo com a herança liberal reconhecidamente carecida de mecanismos compensatórios para a questão social.

2) A matriz individualista ofereciam algumas dificuldades de enquadramento, como o demonstra este texto de Marnoco e Sousa, em comentário à Constituição da República de 1911 ⁽³⁹⁾:

«Certo é, porém, que foi a corrente individualista que influenciou sobre a elaboração do sistema de direitos públicos individuais que se encontram consagrados nas constituições modernas. Foi a teoria metafísica dos direitos naturais que dominou tal elaboração admitindo-se, em face dessa teoria, a existência de direitos anteriores à própria sociedade, derivados de um suposto estado natural, anterior ao estado social, e que cada filósofo descrevia segundo as cores da sua imaginação, ora de luta, ora de paz, ora de felicidade».

⁽³⁶⁾ Sobre as implicações políticas da teoria comteana da lei dos três estados cf., entre nós, Fernando Catroga, *Os inícios do Positivismo cit.*, p. 57 e ss.

⁽³⁷⁾ cf. Teófilo Braga, *História das Ideias Republicanas em Portugal*, Lisboa, 1983, p. 145.

^(3s) cf. Teófilo Braga, *História das Ideias Republicanas, cit.*, p. 125.

^(3*) Cf. Marnoco e Sousa, *Constituição da República Portuguesa, Comentário*, Coimbra, 1913, p. 37.

O Círculo e a Linha

Atente-se na formulação deste publicista português (de resto, um teórico não representativo do republicanismo). Reconhecendo que a teoria subjacente à positivação dos direitos fundamentais na Constituição republicana de 1911 foi a teoria individualista dos direitos naturais, não deixa, todavia, de salientar o carácter metafísico de tal teoria. Metafísico, porquê e em que sentido? Metafísico, sem dúvida, no sentido comteano ⁽⁴⁰⁾. A teoria dos direitos naturais radicava numa «metafísica da interioridade» (W. Schulz) e aqui reside a explicação para um esquema relacional pleno de tensão entre a teoria individualista dos direitos naturais e o republicanismo. Nos finais do séc. XIX e princípios do séc. XX a teoria dos direitos naturais tendia a ser considerada como ultrapassada para uma representativa parte da doutrina. O fenómeno não era apenas nosso, porque, em França, também os melhores cultores do direito constitucional (Duguit, Jéze, Esmein, Carré de Malberg) manifestavam significativas reticências à matriz individualista dessa teoria. Representativo do estado da questão no plano juspublicístico e sob uma óptica republicano-positivista é a posição de Duguit ⁽⁴¹⁾:

«Afirma-se, com efeito, que o homem natural, isto é, o homem tomado como ser isolado, separado de outros homens, está investido de certas prerrogativas, de certos direitos, que lhe pertencem porque ele é homem, por causa da eminente dignidade da pessoa humana, seguindo a expressão de Henri Michel. Ora isto é uma afirmação puramente gratuita. O homem natural, isolado, nascendo livre e independente dos outros homens, e tendo direitos constituídos por esta liberdade é uma abstracção sem realidade. De facto, o homem nasce membro de uma colectividade; ele sempre viveu em sociedade e não pode viver a não ser em sociedade e o ponto de partida de toda a doutrina sobre o fundamento do direito deve ser sem dúvida o homem natural; mas o homem natural não é o ser isolado e livre dos filósofos do séc. XVIII; é o indivíduo considerado nos laços de solidariedade social». * 3 4

⁽⁴⁰⁾ Como se sabe, Kant havia utilizado o termo metafísica em três significados associados a três disciplinas: (1) a «metafísica geral» que consiste numa análise lógica dos conceitos fundamentais e clássicos da ontologia (ser, substância, acidente); (2) a «metafísica especial» relacionada com a problemática do sujeito absoluto e da existência de Deus; (3) a «metafísica dos costumes» (doutrina do direito) centrada no processo através do qual se pensa a relação entre o universal e o particular. Luc Ferry /Alain Renaut, *Philosophie Politique*, vol. 3, p. 9.

⁽⁴¹⁾ Cf. Leon Duguit, *Manuel de Droit Constitutionnel*, Paris, 4.ª ed., 1923, p. 3.

O Sagrado e o Profano

No fundo, a tensão direitos naturais/teoria republicana de direitos fundamentais residia aqui: o homem era o fundamento dos direitos naturais (e nisso estavam de acordo o republicanismo e liberalismo), mas o homem de uns é o homem isolado e independente (perspectiva liberal) e para outros é o homem social, fraternal e solidariamente vinculado (perspectiva republicana) (42).

3. A construção do paradigma republicano

3.1. O Paradigma liberal: «Liberdade dos Modernos» em vez de «Liberdade dos Antigos»

Os republicanos não são os únicos donos das críticas às «metafísicas». Também o individualismo liberal desenvolveu, desde muito cedo, uma teoria crítica da «metafísica política» da Revolução Francesa. Vejamos a lógica intrínseca de uns e outros

1) «Branco e vermelho» na «feliz revolução» foi o mote da teoria liberal para a defesa de uma clara dissociação entre os resultados da «heureuse révolution» (B. Constant) e os excessos do «Terror». A crítica à política metafísica dos jacobinos constitui o *leit motiv* liberal e o paño de fundo para a articulação das relações entre liberdade pessoal e liberdade política em termos decisivamente privilegiadores da última. De Benjamin Constant a Alexis Tocqueville, de Kant a W. V. Humboldt, de Locke a Stuart Mili, o Estado Liberal configura-se como um «Estado de limites» ao qual não se atribui qualquer fim de promoção da «felicidade dos cidadãos», o que, entre outras coisas, corria o risco de reeditar ou o iluminismo asfíxiante da «polícia» setecentista ou a fúnebre imposição de uma política estadual em nome da virtude cívica e política (43). A atribuir-se algum fim ao Estado esse só poderia ser o de garantia da segurança e das liberdades individuais. O esvaziamento dos fins do Estado, considerados como indissociavelmente ligados ao Estado do despotismo ou à «virtu» «robepierriana», implicaria, como

(42) De qualquer forma, a base antropológica era sempre a do homem individual e não qualquer «consciência colectiva», expressão de uma metafísica organicista contra a qual se ergueu com energia Duguít, *L'Etat*, p. 158 e ss.

(43) Cf., por todos, em termos paradigmáticos, Rogério Soares, *Direito Público e Sociedade Técnica*, Coimbra, 1967, p. 5 e ss.

corolário lógico, a acentuação do livre desenvolvimento do sujeito e da independência privada. Nesta perspectiva, os direitos naturais racionalmente convertidos em direitos fundamentais do homem equivalem a «direitos dos particulares» — propriedade, liberdade, segurança — e, a ser-lhes reconhecida alguma dimensão funcionalística, essa só poderia ser a de tomarem possível «o desfrute pacífico da independência individual». No plano da *praxis política*, a conversão do direito natural em direito garantidor da autonomia dos particulares foi acompanhada, como realça Ph. Raynaud ⁽⁴⁴⁾, por uma congénita desconfiança relativamente à participação activa do indivíduo no poder soberano e daí a sua hostilidade às ideias rousseaussianas da vontade geral, ideias estas julgadas abstracta e virtualmente despóticas. Em certo sentido, o paradigma liberal é radicalmente antagónico do da *isonomia* grega, expressa na igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder, com a conseqüente elevação da participação na *arché*, nos seus vários espaços cívicos, a elemento estruturante da *polis* ⁽⁴⁵⁾. O ideal da *isonomia* grega crismado por Constant como «liberdade dos antigos» não se coadunava com o esquema de representação que, a partir das grandes revoluções — francesa e americana — foi sempre o do liberalismo: os direitos-liberdade pressupõem, no plano político, uma sociedade tendencialmente liberal que, pelo jogo dos interesses particulares, evoluirá para o aprofundamento das declarações dos direitos. O direito natural, para adquirir positividade, não necessita de correcções voluntaristas estadualmente impostas; a realização dos direitos segue um processo de baixo para cima, a partir de interesses individuais preexistentes a toda e qualquer iniciativa dos entes públicos ⁽⁴⁶⁾.

A hostilidade do pensamento liberal a concepções voluntaristas da sociedade civil está, porém, longe de significar uma crença acrítica na evolução autónoma dessa mesma sociedade. Com efeito, a «liberdade dos modernos» — os direitos do indivíduo autónomo — não se concebe num *vacuum* sócio-político, antes pressupõe uma aguda defesa do direito

⁽⁴⁴⁾ Cf. Ph. Raynaud, «Destin de l'idéologie républicaine», *cit.*, p. 30.

⁽⁴⁵⁾ Cf. por todos, J. P. Vernant, *As origens do pensamento grego*, 5.^a ed., Lisboa, 1986, p. 40 e ss.; Lucien Sfez, *Leçons sur l'égalité*, Paris, 1984, p. 39 e ss.

⁽⁴⁶⁾ Cf. Luc Ferry/Alain Renaut, *Philosophie Politique*, 3 — *Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, 1985, p. 34.

de participação dos indivíduos autónomos —e só desses — na formação do órgão político da sociedade — o parlamento —, de forma a assegurar, através das assembleias representativas, uma garantia dos limites do Executivo e uma defesa dos seus direitos perante o Estado. A história do sufrágio censitário (nas suas várias expressões) parece demonstrar que os liberais estão, neste aspecto, mais próximos do círculo grego do que habitualmente se pensa ⁽⁴⁷⁾.

Adiante se tentará demonstrar o que acaba de ser dito.

3.2. *Regresso à «Grecidade» na teoria republicana dos direitos fundamentais*

É frequente associar-se a *isonomia* arquetípica dos atenienses à teoria republicana dos direitos do homem. À associação não é estranho o frequente elogio da *polis* grega e das suas estruturas organizatórias nos escritos teóricos do republicanismo ⁽⁴⁸⁾. Trata-se de um dos muitos mitos históricos, cuja compreensão urge clarificar.

3.2.1. *O Círculo e a linha*

a) O círculo

O círculo oferece-nos a visão cosmológica da *polis* grega. Através desta figura geométrica é possível obter a dimensão localizante das relações sociais da *polis*, informadas e reguladas pela lei da *isonomia*. A cidade é o *logos*, circular e centradamente conformado, no qual cada cidadão, por ser semelhante a todos os outros, terá de percorrer a totalidade do circuito, ocupando e cedendo sucessivamente, segundo a ordem do tempo, todas as posições simétricas que compõem o espaço cívico ⁽⁴⁹⁾. Geométrico-cosmológicamente, a delimitação do político pressupõe a interacção cidade/cidadão: no

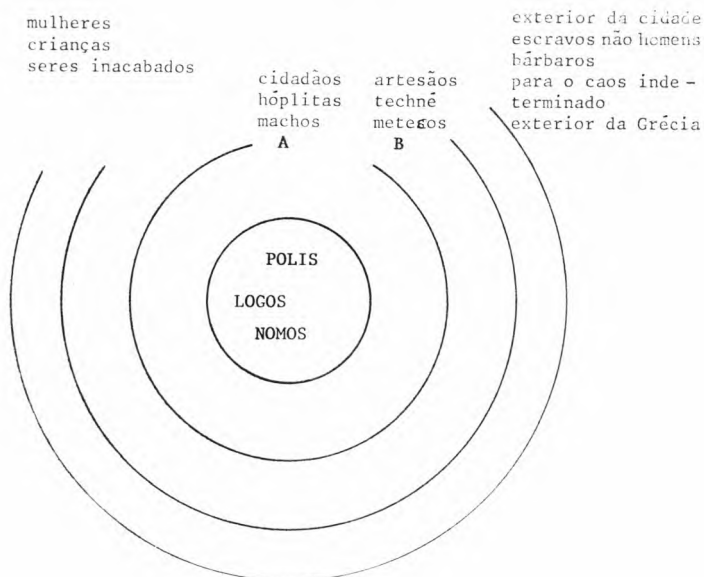
⁽⁴⁷⁾ Cf. Cerroni, *La libertà dei moderni*, Bari, 1968. Utilizámos a edição espanhola, Barcelona, 1972, p. 82 e ss. Cf. também Rogério Soares, *Direito Público e Sociedade Técnica*, cit., p. 42 e ss.

⁽⁴⁸⁾ A título de exemplo, cf. Teófilo Braga, *Soluções Positivas à Política Portuguesa*, Porto, 1912, p. 40. «A maior civilização do mundo, a da Grécia, nasceu de uma actividade consciente de uma sociedade democrática». «Democrática»...?

⁽⁴⁹⁾ Seguimos de perto, J. P. Vernant, *As origens*, cit., p. 79 e ss.

O Círculo e a Linha

espaço urbano — o *Kratos*, a *arché*, a *dynasteia* — situam-se no centro da *polis* e aí terá lugar a partilha da palavra, os debates e as decisões dos iguais (os *homoioi*). Estes *hoi mesoi* são iguais entre si e iguais na sua cidade e só eles partilham igualmente da palavra pública. Situados a igual distância dos extremos, constituem um primeiro círculo, um ponto fixo necessário ao equilíbrio e existência da cidade. Assim, seguindo as indicações de Platão em a *Republica* e nas *Leis*.



Como se pode verificar desta visão da cidade que nos oferece Platão na *Republica* e nas *Leis*, só o primeiro círculo é completo, porque ele é constituído pelos homens-livres iguais, conscientes da sua posição na *polis*, os únicos que, por «natureza», são compatíveis com as leis (*nomos*) da partilha. Referente humano, dotado de sentido, são apenas os cidadãos hóplitas e machos, (círculo A); o falso-sentido é o (círculo B) dos artesãos, dotados de uma *Techné* desprezível; o contra-sentido é a raça animal das mulheres e crianças (estas, enquanto, no caso de serem machos, não fizerem o percurso iniciático de mutação de natureza até atingirem o estatuto de cidadão); «sem sentido» são os «escravos» que nem sequer fazem parte da raça humana. Como se vê, na cidade grega uns são mais iguais do que outros; a igualdade dentro de um

O Sagrado e o Profano

esquema organizatório profundamente desigual, onde ao lado do homem livre e igual (os hóplitos machos) e de não-homens (os escravos), existia um espectro ou *continuum* social de indivíduos cuja característica comum era a de se situarem «entre a escravatura e a liberdade» (50). A *polis* não era uma sociedade democrática, mas um «clubes de homens adultos» (51).

Como paradigma cosmológico da *polis*, o círculo convence-nos da força da geometria para a qual nos adverte Platão: «Por mais sábio que sejas, e esqueces que a igualdade geométrica (*geometriké isotes*) é onipotente entre os deuses e entre os homens: é por isso que negligencias a geometria» (62).

b) A linha

Os «valores» condicionadores da hierarquia social da cidade, esses podem captar-se na *linha* ou *linhas* simbolizadoras da árvore epistémica. A linha dos iguais, aquela que assegura a produção de sentido na *polis*, é a linha direita, pois são os traços da direita que se erguem ramificadamente até ao bem supremo, enquanto as vergontes ramais da esquerda se degradam num estatuto científico ligado à injúria e à opinião (53). Repare-se a seguinte representação gráfica (54).

A leitura da linha demonstra que os «iguais» têm de ocupar o centro da *polis* porque só eles produzem sentido à direita, isto é, só eles possuem sabedoria, saber filosófico e científico (*episteme*), filosofia, opinião direita, unidade e homogeneidade. Os outros, desde os «heróis secretos» (55), os detentores da *techné* (artesãos) até às mulheres, percorrem penosamente a linha esquerda das ciências inferiores, do ilimitado, da diversidade, da verosimilhança, da cozinha e da cosmética.

(50) Cf. M. Finley, «Entre a escravatura e a liberdade», in *Formas de Exploração do trabalho e relações sociais da antiguidade clássica*, Lisboa, 1978, p. 89.

(51) M. Austin/P. Vidal-Naquet, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, Lisboa, 1986, p. 40.

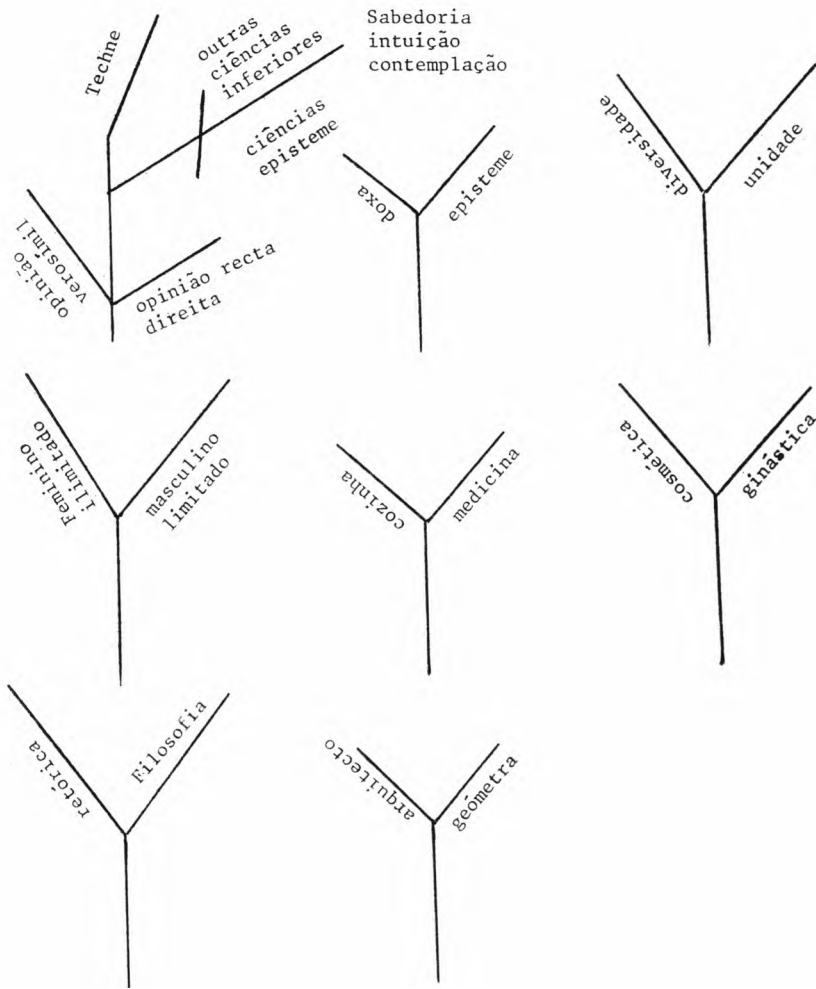
(52) Cf. Vernant, *As Origens*, cit., p. 93.

(53) Cf. L. Sfez, *Leçons sur Végálité*, cit., p. 7.

(54) *Apud*, L. Sfez, ob. loc. cit., p. 47.

(55) Cf. M. Austin/P. Vidal-Naquet, *Economia e Sociedade*, p. 25; L. Sfez, *Leçons sur Végálité*, cit., p. 48.

O Círculo e a Linha



A lembrança destes tópicos de conhecimento, banais para qualquer historiador ⁽⁵⁸⁾, servem-nos para facilitar a

(56) A visão da sociedade grega que nos é proporcionada pela moderna historiografia distingue-se claramente das concepções «romanceadas» da democracia e da liberdade gregas desenvolvidas na doutrina republicana e em muitas obras especificamente dirigidas ao estudo dos direitos do homem. Confronte-se apenas este texto de uma recentíssima (e valiosa) obra espanhola sobre direitos do homem do autor espanhol Antonio Pérez Luno, *Derechos Humanos. Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, 1984, p. 109: «Na Grécia brota com força o princípio da individualidade que progressivamente vai impregnando as instituições sociais e desemboca na Atenas do séc. V A.C. num sistema político cujo elemento básico é o homem livre».

O Sagrado e o Profano

retórica argumentativa descodificadora da igualdade: direitos fundamentais republicanos = liberdade dos antigos, direitos e liberdades individuais = liberdades dos modernos. A pergunta a fazer é esta: como e porquê se associa republicanismo à liberdade dos antigos e o liberalismo à liberdade dos modernos?

3.3. *Modernidade Liberal e Modernidade Republicana*

a) O paradigma da modernidade

A «liberdade dos modernos» e a «liberdade republicana» nada têm a ver com a ideia de cosmos natural e transcendente, geométrico e fechado. O paradigma liberal, tal como ele foi progressivamente delineado de Adam Smith a Hume, de Ferguson a James Mill, de Constant a Tocqueville, de Silvestre Pinheiro Ferreira a Herculano, é um grito de modernidade a favor das energias individuais que apenas pedem aos poderes públicos a criação e garantia do mínimo de ordem necessária ao máximo de liberdade. Estamos longe da ordem do *logos* que exigia dos cidadãos iguais uma intensa participação nos negócios da *polis*.

A teoria republicana reclama como base antropológica do seu discurso o *indivíduo* e, neste aspecto, o «toque» de modernidade dos direitos naturais e da «razão iluminada» aproxima-os da modernidade liberal. O homem republicano não é, porém, o sujeito politicamente abstémio, embora «civilmente enérgico e actuante», do individualismo possessivo; é o homem politicamente combatente a favor do «progresso», da «educação», da «instrução», do «associacionismo», enfim de «soluções positivas» ⁽⁵⁷⁾ para a política. Eis um primeiro elemento de aproximação do republicanismo à liberdade dos antigos — o activismo político.

b) A produção da récita na partilha dos iguais

Já a partilha liberal da palavra política, distinguindo entre *cidadãos activos* e *cidadãos não activos* se aproxima mais do círculo participante dos *homoioi* do que do igua-

⁽⁵⁷⁾ Cf. precisamente, Teófilo Braga, *Soluções Positivas*, cit., vol. 1, p. 51 e ss.

litarismo político republicano ⁽⁵⁸⁾). Não obstante a conhecida afirmação de Proudhon (autor, de resto, mais próximo do pensamento socialista do que do republicano) de que «A república está acima do sufrágio» e a célebre rejeição do sufrágio por A. Comte (este, sim, profundamente influente no ideário republicano) pelo seu carácter metafísico ⁽⁵⁹⁾, o pensamento republicano afastou, teórica e tácticamente, a partilha da palavra apenas pelos *homoioi*, associada à marginalização dos «outros». Tal como na França haviam feito Littré ⁽⁶⁰⁾ e Wyruboff ⁽⁶¹⁾ entre outros, também entre nós, a «razão republicana» se orientou decididamente, no plano teórico ⁽⁶²⁾ e programático ⁽⁶³⁾, para a defesa da democracia política assente no sufrágio universal ⁽⁶⁴⁾.

Quando se aproxima a teoria republicana da «liberdade dos antigos» pretende-se (ou deve pretender-se) coisa muito diferente do ideal dos *homoioi* e da lei de *isonomia*. Uma sociedade, como a ateniense, assente numa pluralidade de «igual-

⁽⁵⁸⁾ Clara intuição disto já em António Candido Ribeiro da Costa, *Princípios e Questões de Philosophia Politica*, I — *condições d'científicas ao Direito de Suffragio*, Coimbra, 1878, p. 74: «E o mais perieito exemplar [dos cantões suíços] de democracia pura que conhecemos. É quasi profanação comparar-lhe o governo de Atenas, que era somente exercido por uma pequena parte aa sua população não tendo ingerencia activa nele, além de uma classe especial de cidadãos livres, os escravos que sustentavam com o seu trabalho e soberana ociosidade dos seus senhores. Vinte mil cidadãos tumultuavam na *agora* em plena paixão política, mas apenas em beneficio destes, labutavam indefesamente quatrocentos mil homens». Note-se que, apesar de tudo, a desigualdade liberal não é uma desigualdade natural (de direito), no sentido grego, mas uma desigualdade de facto (de talento, de mérito). Isto justificará, por exemplo, o acesso à categoria dos cidadãos activos dos indivíduos capazes de mudar de situação económica «legitimadora da partilha da palavra política».

⁽⁵⁹⁾ Cf. Fernando Catroga, *O Positivismo*, cit., p. 77.

⁽⁶⁰⁾ Cf. E. Littré, «Du suffrage universel en France, considéré comme une experience sociologique», *Revue de Philosophie Positive*, vol. IV, p. 37.

⁽⁶¹⁾ Cf. Wyruboff, «La Politique qualitative et la Politique quantitative», *Revue de Philosophie Positive*, vol. III, p. 12.

⁽⁶²⁾ Cf. Manuel Emidio Garcia, «Porque e como aceitamos o Suffragio Universal», *O Partido do Povo*, n.º 16, 1878, p. 65; Consiglieri Pedroso, *O Suffragio Universal ou a Intervenção das Classes Trabalhadoras no Governo do País*, Lisboa, 1876, p. 32 e ss.

⁽⁸³⁾ No «Programa do Partido Republicano», publicado inicialmente em 1886, na *Democracia Portuguesa*, (31/01/1886), e actualizado em 1891, estabelece-se: «Liberdades políticas, ou de garantia do sufrágio universal — Representação das minorias». Consultámos esse Programa em Trindade Coelho, *Manual Político*, cit., p. 67 e ss.

⁽⁶⁴⁾ Cf. Fernando Catroga, *Os Inícios do Positivismo*, cit., p. 76 e ss.

O Sagrado e o Profano

dades-desiguais», fechadas, hierarquizantes e vergadas à transcendência cosmológica, obedecia a paradigmas e arquétipos políticos radicalmente diversos dos de uma República, «cosmopolita» (65), universalista, aberta à acção e solidariedade internacional e democrática, tendencialmente crente na participação de todos os cidadãos («dos homens às mulheres, dos sábios aos iletrados, dos possidentes aos homens do povo») nos assuntos da *res publica*.

Se o acesso potencial de todos os cidadãos à formação da vontade política é uma condição necessária à saúde do organismo político — o que contraria abertamente o carácter fechado e hierarquizado da *polis* grega —, perguntar-se-á se a associação da teoria republicana à «liberdade dos antigos» tem ainda alguma razão de ser. A resposta é positiva neste sentido: a política dos republicanos concebia-se, de certo modo, como uma política à antiga, uma política de participação no poder. A «partilha da palavra» por todos os elementos iguais da sociedade teria como finalidade a instauração de um sistema político assente na «Igualdade Civil e a Liberdade política na base moral da Fraternidade ou solidariedade humana» (Teófilo Braga).

Por outro lado, a política de participação do poder, mesmo quando exercida por representantes, não é, para os republicanos, uma política de limitação do poder para garantir o desenvolvimento de autonomia individual ou da independência da sociedade civil, como sempre defendeu o pensamento liberal, mas uma política na cidade para assegurar a «evolução do espírito» a nível da «liberdade filosófica, política e civil». O reconhecimento da «fraternidade» ou da «felicidade comum» como fim da sociedade assumia-se como um fim de luta política e como expressão moderna dos direitos do homem. Luc Ferry e Alain Renaut (66) clarificaram recentemente esta dimensão original da concepção republicana dos direitos do homem:

«Os verdadeiros direitos do homem são os direitos do cidadão como direitos políticos de participação no poder, essencialmente pelo sufrágio universal — direitos de par-

(65) Teófilo Braga, *Soluções Positivas*, vol. I, cit., p. 86. A acentuação nacionalista do discurso republicano não pode nem deve confundir-se com a ideologia do nacionalismo, posteriormente hipertrofiada pelos autoritarismos fascistas. O nacionalismo dos republicanos era, como salientou Fernando Catroga, *A Formação*, p. 83, «o correlato da tendência universalista imanente à evolução da humanidade».

(66) Cf. Luc Ferry/Alain Renaut, *Philosophie Politique*, vol. 3, Paris, 1985, p. 169.

O Círculo e a Linha

ticipação que, por um lado, supõem os direitos-liberdade e, por outro lado, garantem, pelo seu próprio exercício, a tomada em conta das exigências da solidariedade ou da fraternidade».

Se quiséssemos transferir para aqui o ideal grego da liberdade dos antigos, dir-se-ia que também os republicanos desejavam que todos os cidadãos tomassem consciência da sua condição de iguais e homens livres, partilhando a universalidade do *logos (res publica)* e criando uma sociedade de iguais.

c) Dimensão democrático-funcional da teoria republicana dos direitos fundamentais

«No fazer iguais» e «exercer direitos» em prol da solidariedade e da fraternidade sugerem-se dimensões democrático-funcionalistas na teoria republicana dos direitos fundamentais. Este ponto é de primacial importância para compreender a «razão militante» dos republicanos. A moderna teoria dos direitos fundamentais, conhecida na doutrina juspublicística por *teoria democrática-funcional* ⁽⁶⁷⁾, oferece alguns elementos de compreensão da teoria republicana. Os *tópoi* essenciais desta teoria são os seguintes: 1) reconhecimento de direitos fundamentais aos cidadãos para serem exercidos como membros da comunidade e no interesse público; 2) o exercício da liberdade é um meio de garantia e prossecução do processo democrático; 3) a vinculação do exercício dos direitos à prossecução de fins públicos justifica a sua articulação com a ideia de deveres; 4) a dimensão funcional justifica, em caso de «abuso», a intervenção restritiva dos poderes públicos.

O enunciado dos postulados desta teoria recorda-nos a concepção republicana dos direitos e liberdades como direitos funcionalmente vinculados à garantia da própria liberdade política e à prossecução dos ideais de solidariedade e de fraternidade. A lógica intrínseca do republicanismo em tomo dos direitos fundamentais exigia o reconhecimento, não de «direitos em si» e «para si», mas de direitos para

⁽⁶⁷⁾ Entre nós, cf. as referências de Gomes Canotilho, *Direito Constitucional*, cit., p. 429. Mais desenvolvidamente cf., por último, K. Kroger, *Grundrechtstheorie als Verfassungsproblem*, Baden-Baden, 1983; Th. Wülfing, *Grundrechtliche Gesetzsvorbereitung und Grundrechtsschranken*, Berlin, 1981.

O Sagrado e o Profano

outrem ⁽⁶⁸⁾. Produtos da «lei natural» e da «razão apriorística» do sujeito, os direitos evoluem para produtos da «razão militante», justificativa do seu reconhecimento e do dever do seu exercício altruisticamente (solidária e fraternalmente) vinculado. De forma aproximadamente rigorosa, dir-se-ia que o pensamento republicano procura, assim, a saída da *subjectividade* para a *inter subjectividade*. Não se trata, como acontecerá no positivismo estadual, de reduzir os direitos a simples autovinculações jurídicas ⁽⁶⁹⁾, mas de marcar a indissociabilidade dos direitos fundamentais e da *moralidade* republicana.

⁽⁶⁸⁾ Recorde-se aqui a conhecida máxima comteana, «vivre pour les autres» que, entre nós, teve expressão no altruísmo de Júlio de Matos (Cf. por ex., «O Problema da Felicidade individual», *O Positivismo*, n.º 3, II anno, 1880, p. 182 e ss.) e de Teófilo Braga (Cf., por ex., «Sistematisações da Moral», *O Positivismo*, n.º 3, II anno, 1880, p. 213).

⁽⁶⁹⁾ Cf. na doutrina portuguesa, Rocha Saraiva, *Construção Jurídica do Estado*, Coimbra, 1912, p. 37 e ss. e 79 e ss.