

A República e as Letras



BIBLOS

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

FERNANDO CATROGA
(Universidade de Coimbra)

REPUBLICANISMOS

RESUMO

Articulando a evolução semântica do vocábulo “república” com a de “pátria” e “virtude”, pretende-se sintetizar as suas metamorfoses históricas desde Roma até aos finais do século XIX, tendo em vista ilustrar algumas das suas reactualizações modelares (Revolução americana, Revolução francesa). Como pano de fundo, visa-se, em simultâneo, caracterizar a matriz em que o republicanismo português, que sairá politicamente vitorioso em 5 de Outubro de 1910, deve ser inscrito.

PALAVRAS-CHAVE: *res publica*, republicanismo, pátria, patriotismo, humanismo cívico, monarquia, constitucionalização, virtudes políticas, vida activa, cidadania.

REPUBLICANISMS

ABSTRACT

This article interconnects the semantic evolution of the word “republic” with that of “fatherland” [*patria*] and “virtue”, giving a brief overview of its historical mutations from Rome to the late 19th century, with the aim of illustrating some of its model re-enactments (American Revolution, French Revolution). At the same time, the aim is also to characterize the matrix in which Portuguese Republicanism, which achieved political victory on 5 October 1910, should be inscribed.

KEYWORDS: *Res publica*, Republicanism, *Patria*, Patriotism, Civic Humanism, Monarchy, Constitutionalization, Political virtues, Active life, Citizenship.

I - ESSA PALAVRA “REPÚBLICA”

Reflectir-se sobre velhos conceitos, como se a sua historicidade fosse inócua, será sempre um empobrecimento teórico, defeito a que alguns procuram escapar não prescindindo do diálogo com o passado das palavras, ou, pelo menos, com os seus significados mais reactualizáveis¹. E, esse é o caso dos que têm meditado sobre as mutações semânticas de “pátria”², “patriotismo”, “nação”, “Estado”, “república”, bem como acerca dos seus possíveis encontros e reencontros no decurso dos tempos. Aqui, interessar-nos-á, sobretudo, aquele último termo, tanto mais que ele, bem como o seu tardio derivado “republicanismo”, são conceitos-chave de um vocabulário político que evoluiu durante séculos e que sofrerá várias transformações³.

À primeira vista, dir-se-ia que “república” somente terá a ver com a política, ou, quando muito, com o horizonte normativo que ela devia perseguir. A este respeito, H. Arendt salientou a importância da distinção, feita por Aristóteles, entre o nível político e o das sociabilidades naturais (a família, a aldeia), para frisar que a vida cívica se situa no primeiro, entendendo-o como o degrau superior da humanização. Aqui, a *praxis* sobrepõe-se ao *labor* – prática meramente biológica dos indivíduos – e ao *trabalho*, mundo do *homo faber* (limitado à família e à produção), em função desta evidência: o animal que o homem é só será político porque possuiu a *palavra*, ou melhor, o *logos*. Maneira de o definir como *homo rector*, pelo que “ser político, viver numa *polis*, significava que tudo se dizia por meio de palavras e de persuasão, e não

¹ Este trabalho insere-se num estudo mais vasto em preparação. Por isso, dialoga com algumas das suas partes entretanto publicadas, a saber: “Os pais da pátria liberal”, in *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, n.º 8, 2008, p. 235-280; “A constitucionalização da virtude cívica (os seus ecos nas Cortes vintistas)”, in *Revista de História das Ideias*, vol. 29, 2008, p. 275-345; “Em nome de... A heroização do tira-nicídio”, in Fernando Augusto Machado *et al.*, *Caminhos de cultura em Portugal. Homenagem ao Prof. Doutor Norberto Cunha*, Vila Nova de Famalicão : Húmus, 2009, p. 125-166; “Pátria, nação e nacionalismo”, in Luís Reis Torgal *et al.*, *Comunidades imaginadas. Nação e nacionalismo em África*, Coimbra : Imprensa da Universidade, 2009, p. 9-39.

² Lucien Febvre, *Honneur et patrie*, Paris : Perrin, 1996, p. 34.

³ Cf. Raymonde Monnier, *Républicanisme, libéralisme et révolution française*, Paris : Harmattan, 2005.

com a força e com a violência”⁴. Neste contexto, a sociedade humana só se distanciava do determinismo biológico mediante a participação, dos que tinham cidadania, nos negócios da *politeia*, pois, dentro da tradição antiga, só a *vida activa* fazia do homem um ser moral e verdadeiramente humano.

Recorde-se que o termo *res publica* – *coisa do povo* – foi criado para traduzir a palavra grega *politeia* e designar a solução que combalaria o melhor das “constituições” clássicas (Monarquia, Aristocracia, Democracia). Daí que, com ele, os romanos conotassem, antes de tudo, a existência de uma comunidade política bem organizada, compreendendo-se por bom governo o que privilegiava o bem comum sobre os interesses exclusivamente particulares⁵.

É certo que, nos séculos XV e seguintes, a palavra também aparecia como equivalente a “Estado”, expressão ambígua, porque, segundo Skinner, nenhum escritor a utilizava, então, em sentido moderno⁶: só mais tarde se começou a falar de “Estado” como um conjunto de instituições de governo com poder coactivo. E, na época, os humanistas cívicos situavam esse poder na própria comunidade, postulada como proprietária da soberania, mesmo que doada por Deus. Consequentemente, estas diversidades aconselham cautelas interpretativas, a fim de se evitar a queda no anacronismo.

Nos humanistas ingleses (Tomás Moro, Tomás Starkey, Tomás Elyot), *res publica* surge como *commonwealth*, expressão abstracta, de origem teológica e utilizada para denotar uma comunidade próspera, sob um governo justo e benfeitor. Mais tarde, em outras regiões da Europa, ela também se referia a um regime que se opunha à Monarquia, conquanto a caracterização das suas finalidades positivas seguisse os ideais do republicanismo clássico. Contudo, a linguagem política inglesa dos meados de Setecentos ainda não traduzia essa forma de governo sem equívocos. Daí que a palavra latina *res publica* apontasse tanto para “Estado”, como para “constituição”, ou “nação”, e que, para se

⁴ H. Arendt, *La Condición humana*, Barcelona : Paidós, 2005, p. 53.

⁵ Cf. Fernando Inciarte, *Liberalismo y republicanismo*, Pamplona : Eunsa, 2001, p. 15; Maria José Villaverde Rico, *La Ilusión republicana. Ideales y mitos*, Madrid : Tecnos, 2008, p. 21.

⁶ Cf. Quentin Skinner, *Los Fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, Mexico : FCE, 1993, p. 19.

clarificar o regime de Cromwell, se recorresse ao sintagma “free State”⁷.

A Revolução americana consagrou-a como ideal e como regime. Todavia, tratava-se de uma realidade nova. Como se verá, Montesquieu foi um monárquico *res publicano* e, nos primeiros anos da Revolução Francesa, a questão da escolha entre Monarquia e República era secundária, mesmo para Robespierre. Prova de que, pelo menos até meados de 1792, a verdadeira divisória, no interior dos que rejeitavam o absolutismo, passava ente os defensores da República democrática (no sentido de democracia directa subordinada a mandatos imperativos, isto é, à “liberdade dos antigos”) e os adeptos de uma Monarquia representativa estribada na soberania popular, logo transformada, no caso francês e em algumas experiências revolucionárias por ele influenciadas, em soberania nacional (Sieyes).

Também a este nível a dicionarização do vocábulo condensa, nas suas heranças e inovações, as mudanças por que passou. Se isto espelha o modo como ele se foi banalizando, não deixa igualmente de sinalizar algumas das incidências históricas que condicionaram o enriquecimento da sua semântica, ainda que mais cedo numas línguas do que em outras. E, a título de exemplo, ir-se-á sintetizar o que se afirma recorrendo ao principal dicionário português do século XIX e boa parte do século XX: o célebre *Morais*.

A palavra era conhecida dos portugueses versados em literatura clássica (particularmente em Cícero), ou em escritos da escolástica, com relevo para aqueles que, como os de São Tomás, tinham teorizado a natureza do *pactum subjectonnis*, isto é, as relações do poder divino com o poder do povo e deste com a *autorictas* da Majestade. António Vieira, por exemplo, usava-o na sua acepção ampla e no contexto da legitimação da nova dinastia de Bragança, ele foi chamado à colação para justificar a renovação do pacto entre o povo e o novo Rei. No entanto, existia também o conhecimento do seu significado específico, que provinha quer do exemplo romano, quer das experiências italianas tardo-medievais e suíça, e, na primeira metade do século XVIII, da Holanda⁸. Polissemia

⁷ Cf. M. José Villaverde Rico, *ob. cit.*, p. 23-24.

⁸ Cf. Rui Ramos, “República”, in Javier Fernández Sebastián (direct.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid : Fundación Carolina-Sociedad Estatal de Comemoraciones Culturales-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 1357-1359.

que, não obstante o forte impacto da Revolução americana e da republicanação da Revolução francesa, irá perdurar no século seguinte.

Para se concretizar o que foi afirmado, siga-se o *Morais*, embora com cautelas, pois os seus registos estão quase sempre atrasados em relação ao uso social dos termos consignados, e a fixação portuguesa está muito condicionada pela estrangeira, nomeadamente pela francesa. Antes, porém, comece-se por Rafael Bluteau (o seu célebre dicionário saiu entre 1712 e 1728), a fim de se confirmar o que se pode saber por outras vias: nos inícios do século XVIII, na semântica de “república”, ainda ressoavam as teorias constitucionais clássicas e a sua aplicação romana, embora não fossem esquecidos os exemplos das cidades italianas do Renascimento. Com efeito, ele definia-a como o “Estado governado por Magistrados, eleitos, e confirmados pelo povo: ou mais amplamente, estado governado por muitos”⁹. Em simultâneo, registava que, segundo alguns, o facto de as Repúblicas “serem corpos governados por muitas cabeças” as sujeitava “a muitas enfermidades”, mas que, de acordo com outros, “nunca teve Roma maior luzimento, do que quando era República”. E não deixava de convocar o antónimo de Monarquia, isto é, a Tirania. Por sua vez, em termos contemporâneos, verificava que “rara é a República verdadeira, com governo totalmente popular”, e criticava as que existiam – como em Itália –, por não serem mais do que “governos propriamente oligárquicos, id est, *Governo de poucos*”. Por fim, o verbete descrevia sete exemplos de Repúblicas que teriam existido desde a Antiguidade, bem como as respectivas virtudes, para concluir – glosando o cariz “misto” da ideia republicana clássica – que, para “uma República ser perfeita, havia de ser composta” das sete que enumera.

Pondo de lado a análise do registo de um sintagma que terá futuro – “República das Letras se chamam colectivamente todas as pessoas doutas e aplicadas ao estudo das ciências¹⁰, de cujas obras se faz menção em uns livrinhos, que nos vêm da Holanda, também chamados

⁹ Rafael Bluteau, *Vocabulario portuguez e latino*, Lisboa : Oficinas de Pascoal da Silva, 1720, p. 268.

¹⁰ Compare-se com a definição dada pelo *Dictionnaire de l'Academie française* (1694): “On appelle figurément la République des Lettres, les gens de lettres en général, considérés comme s'ils faisaient en corps”, in Hans Bots e Françoise Waquet, *La République des Lettres*, Paris : Berlin-De Boeck, 1997, p. 18.

República das Letras”¹¹ –, imediatamente se conclui que Bluteau não cingia a ideia de República a uma forma de governo – “República al-

¹¹ Pode entroncar-se a matriz desta ideia de “República das Letras” na superioridade que o pensamento grego atribuiu aos que, como os filósofos, buscavam desinteressadamente a verdade. Também se teria de passar pela apropriação cristã deste legado – sobretudo em Santo Agostinho – traduzida, em nome da *res publica christiana*, pela prevalência do *poder espiritual* sobre o *poder temporal*. Igualmente, para a época moderna, dever-se-ia relevar a metamorfose entretanto ocorrida no processo de secularização dos saberes e dos seus agentes (mais tarde chamados “intelectuais”). Porém, aqui, o nosso intento é só este: contextualizar a referência que Bluteau fez ao sintagma “República das Letras” e ao seu nexos com a Holanda.

Que um dicionário português dos inícios do século XVIII incluía a expressão não deve espantar, pois ela há muito que circulava, situando-se a idade de ouro do seu curso entre 1550 e 1750. De acordo com os especialistas, ela terá surgido, sob a forma latina de *Respublica litteraria*, numa carta que, em 1417, Francesco Barbaro enviou a Poggio Bracciolini (quando este assistia ao Concílio de Constança: 1414-1418). Sem se poder dizer que o sintagma nasceu ali, o certo é que só se tem notícia de uma nova ocorrência em 1491, situação que se alterou, um pouco, no primeiro quartel do século XVI, quando cresceu a sua utilização, assim como a sua aplicação num campo semântico em que se entrecruzavam duas acepções principais: a que referia tanto os cientistas, como o saber e a gente de letras; e aquela outra, mais profunda e mais rica, que remetia para a comunidade de sábios, às vezes organizados sociabiliteramente (Academias, Universidades), definição muito divulgada, depois dos finais do século XVII, em consórcio com a luta pela liberdade de consciência e de crítica (Pierre Bayle). E, será esta tendência que, no século XVIII, levará à transformação da “República das Letras” em “República de Filósofos”.

Quanto à menção de uns “livrinhos” que, vindos da Holanda, propagandeavam a ideia, é difícil saber, directamente, o que é que Bluteau tinha em vista. No entanto, a hipótese que avançamos não é inverosímil: possivelmente, o dicionarista conhecia a campanha (1712 e 1721) do jurista e classicista Hendrick Brenkman (1681-1769) para se criar uma *societas litteraria* de âmbito europeu.

Com efeito, reconhecendo o fracasso de tentativas anteriores, aquele holandês propagandeou um projecto que apostava no reagrupamento da elite intelectual, à volta de uma organização que teria sede no seu país, mas com ramificações nas principais capitais europeias. Seria sua finalidade apoiar, materialmente, a publicação e a difusão dos trabalhos dos seus membros. Com isto, e com a criação de um boletim de informação trimestral (os tais “livrinhos” de que fala Bluteau?) estabelecer-se-ia um “comércio público” entre homens dispersos pela Europa, possibilitando-se, deste modo, a formação de uma comunidade intelectual mais cosmopolita à volta do fomento do progresso dos conhecimentos. Dificuldades financeiras e particularismos regionais impediram que a empresa tivesse ido para a frente. No entanto, o impacto do projecto foi tal que o equiparam à idealização da “République de Platon ou à celle de Thomas More” (Hans Bots e Françoise Waquet, *ob. cit.*, p. 11-22).

gumas vezes se toma geralmente por qualquer género de Estado” –, e que, de acordo com a lição de Cícero (que não cita), reafirmava o seu vínculo ao império da lei, dando voz aos que pensavam que “o desprezo da lei é a ruína da República”. Todavia – e ao contrário do que, pouco depois, Montesquieu irá teorizar –, não a associava a valores (como o da virtude), ou a sentimentos (como o do amor da pátria).

Quase um século depois, a edição de 1813 do célebre dicionário de António Morais da Silva¹² não ia mais longe. Bem pelo contrário: “República” referia-se tanto ao que “pertence, e respeita ao público de qualquer Estado”, como ao Estado “governado por todo o povo, ou por certas pessoas”. No entanto, dava eco à ética republicana antiga, ao fazer a defesa do trabalho e da *vida activa*: “convém à República, que todos trabalhem”. E, simultaneamente, na linha de Bluteau, lembrava a “República das Letras”, formada por “homens letrados, ou literatos”, e acrescentava, ainda, que “republicano” seria aquele que “vive na República; que aprova o governo das Repúblicas”, enquanto “repúblico” se aplicava ao indivíduo que, como Catão – discretamente citado –, é “zeloso do bem público”. Ora, a edição de 1831 limitou-se a confirmar o texto das anteriores¹³ e o mesmo aconteceu nas versões de 1844 e de 1877-1878. Em 1890-1891, o panorama modificar-se-á, num reflexo, ainda que tardio em relação à prática, das mudanças ideológicas que, a partir dos finais da década de 1840, ocorreram no continente europeu e, em primeiro lugar, na geografia política mais influenciada pela França.

Na verdade, a última versão do verbete demarca a República, como regime político, da semântica tradicional de *coisa pública* ou *commonwealth*. É que, se, por um lado, ela é sinónimo de “Estado em geral, qualquer que seja a forma de governo; o que respeita ao interesse geral dos cidadãos; a comunidade: v. g. *Convém à República que todos trabalhem*”, por outro, remete, sem ambiguidades, para um “sistema

¹² António de Morais Silva, *Diccionario da lingua portugueza recopilado dos vocabulários impressos até agora... / por... natural do Rio de Janeiro*. Offerecido ao muito alto, e muito poderoso príncipe regente N. Senhor. 2.^a ed. nov. emendada e muito acrescentada, Lisboa : Na Typographia de M. P. de Lacerda, 1813, p. 605.

¹³ António de Morais Silva, *Diccionario da lingua portugueza / composto por... 4.^a ed., reformada, emend. e muito acresc. pelo aut.[e] posta em ordem, cor., e enriquecida de grande números de art. novos e dos synonymos por Theotonio José de Oliveira Velho, Lisboa : Impressão Regia, 1831, p. 627.*

político em que o cargo de chefe do Estado é electivo, e por tempo determinado na Constituição”. Percebe-se. Depois de experiências históricas marcantes – EUA, França, Suíça (1848), Espanha (1873), Brasil (1889) –, a sua qualificação como um regime político passou a estar na ordem do dia, bem como o debate à volta das formas de organização político-administrativa mais adequadas à republicanização do Estado.

É um facto que a entrada “République”, na *Encyclopédie*, já especificava a forma federativa. Contudo, na Europa, a sua consagração somente se dará quando se acentuou a consciência das diferenças entre o republicanismo americano e o da Revolução francesa, mormente com o impacto de Tocqueville (1840) e do modelo federativo suíço (1848), e com a eclosão da polémica sobre o problema das nacionalidades, debate que teve fortes incidências no pensamento dos republicanos portugueses, em boa parte devido à querela em torno da *questão ibérica*. Daí a ênfase que, no *Morais* de 1890-1891, foi dada à clarificação das diferenças entre a República unitária – “aquela em que a nação forma um único corpo político sob uma organização mais ou menos centralizadora” – e a República federativa: “aquela em que a nação se divide em vários Estados, tendo cada um seu governo próprio para tudo o que diz respeito à administração interna, que em todo o caso não pode afastar-se dos princípios consignados no pacto federal”.

A mesma edição dava guarida, ainda, a outros derivados de “República”, como “Republicanamente” (modo republicano), “Republicanizar” (tornar republicano, converter ao republicanismo), “Republicano/a (relativo ou pertencente à República, próprio da República. Que vive na República. Que é partidário do sistema da república; que segue o republicanismo. Também se usa como substantivo: uma República)”. Finalmente, num claro indício da crescente importância da alternativa republicana perante os liberalismos e os socialismos, vinha a expressão “Republicanismo” (em França, ela terá surgido no século XVIII, mas só entrou no dicionário na década de 1830) para designar a “qualidade de republicano; do que tem convicções republicanas. O sistema republicano”¹⁴.

¹⁴ António de Morais Silva, *Diccionario da lingua portugueza*. 8.^a ed., rev. e melhorada, Rio de Janeiro : Empresa Literaria Fluminense, 1890-1891, p. 704.

II - DA POLITEIA À RES PUBLICA

Pormenorize-se, então, algumas das ideias espelhadas na dicionarização do termo “república”, começando por anotar alguns dos seus elos com a ideia de “pátria”. Sabe-se que esta,¹⁵ para os clássicos, se escorava numa espécie de “patriotismo religioso”. Todavia, ela também possuía um significado que a articulava com o de *res publica*, enquanto sinónimo de luta pelo bem comum e pela liberdade¹⁶. Para o pôr em causa, Santo Agostinho sintetizou bem este modo de ver, ao precisar que aquela seria “a empresa do povo (*res populi*), a empresa da pátria (*res patriae*) e a empresa comum (*res communis*)”¹⁷.

Explique-se mais em concreto. Aceita-se que a esta acepção não poderia nascer sem ter crescido a distinção entre os negócios comuns (*to koinon*) e os da esfera particular (*to idion*), centrados na família (*oikos*). E, não será despropositado defender que o vocábulo *politeia* já se referia à comunidade (*to koinon*), ou melhor, à “coisa pública”, ao bem comum (*to koinon agathon*)¹⁸. Assim, não espanta que, em Roma, *res publica* também seja indissociável quer das teorias da “constituição” do poder político, quer dos seus efeitos (positivos e negativos), pois, se um governo devia ter por objectivo o interesse comum, certos “desvios”, porém, punham-no ao serviço de interesses particulares¹⁹.

Apreciação que a fazia radicar na antiga ideia de liberdade (*eleuteria*), concebida como a antítese da servidão e da tirania²⁰, como bem o irá explicitar a literatura política romana e, particularmente, Tito Lívio, Salústio, Políbio, e, sobretudo, Cícero. Nela, se enfatizará a *libertas*, numa correlação directa com a defesa do governo das leis e numa decla-

¹⁵ Sobre tudo isto, consulte-se F. Catroga, *Pátria, nação e nacionalismo*, p. 9 ss.

¹⁶ Acerca do que se segue, veja-se a obra fundamental de Maurizio Viroli, *Per Amor della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari : Editori Laterza, 2001, p. 23 e ss.

¹⁷ Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*, trad., pref., notas biográficas e transcrições de J. Dias Pereira, 2ª ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p. [525].

¹⁸ Cf. M. Schofield, “Cicero’s definition of *res publica*”, in J. G. F. Powell (coord.), *Cicero the philosopher*, Oxford : Clarendon, 2001, p. 63-83.

¹⁹ Cf. Serge Audier, *Les Théories de la république*, Paris : La Découvert, 2004, p. 9.

²⁰ Cf. Fernando Catroga, *Em nome de... A heroização do tiranicídio*, p. 126-134.

rada oposição ao arbítrio do poder pessoal. O que acentuou, ainda mais, a antítese entre o governo da lei e o reino monárquico arbitrário, através do tema do “ódio da realeza” (*odium regni*)²¹. Com isto, ter-se-á de perguntar se, em comparação com a experiência primordial de pátria, tal “recepção” não lançou sementes para uma perspectiva menos comunicativa do ordenamento político e dos próprios sentimentos de pertença.

Cícero (103-43 a.C.) é o nome maior deste percurso. E, para o objectivo deste estudo, importa destacar que ele, pela boca de Cipião, *o africano*, não só afirmou que “*res publica* ‘Coisa Pública’ é a *res populi* ‘Coisa do Povo’”, como precisou que “o povo não é qualquer ajuntamento de homens congregados de qualquer maneira”. E, sugerindo o que as teorias modernas acerca do *appetitus socialis* (e do contrato) virão a desenvolver, esclareceu que “a primeira razão para se juntarem não é tanto a fraqueza quanto uma como que tendência dos homens para se congregarem. É que esta espécie não vive isolada e solitária”²². De onde inferia que o fundamento da República implicava não só o *consentimento* dado por cada um à legislação comum, mas também uma *comunidade de interesses* e uma *sociabilidade natural*²³. Pelo que uma *pátria definida pelo direito* teria de garantir as condições que superassem, e alargassem, o patamar da sociabilidade espontânea e natural (já sublinhada por Aristóteles), tendo em vista garantir-se o acordo sobre o direito (*juris consensus*) e, por conseguinte, a igualdade de direitos e a equidade do Estado (*res publica*). É que esta “depende da natureza e da vontade de quem o rege. Assim, em nenhuma outra cidade a liberdade tem domicílio a não ser naquela em que o poder supremo pertence ao povo. E nada consegue ser mais doce do que ela, e se ela não for igual, nem sequer é liberdade”²⁴.

Como o ideal da “*vita civile*” perseguia o *bene e giusto*, a sua concretização, para não ser ilusória, teria de passar pelo comprometimento do cidadão com a vida pública, em função de deveres para com uma comunidade política prioritariamente alicerçada no primado do direito,

²¹ Cf. Serge Audier, *ob. cit.*, p. 10-11.

²² Cícero, *Tratado da república*, 1. 39. Trad. do latim, introd. e notas de Francisco Oliveira, Lisboa : Círculo de Leitores-Temas e Debates, 2008; Massimo Rosati, *Il Patriotismo italiano*, Roma-Bari : Editori Laterza, 2000, p. 97-100.

²³ Cf. Serge Audier, *ob. cit.*, p. 11.

²⁴ Cícero, *Tratado da república*, 1. 47.

e não de uma exclusiva imposição da espontaneidade da natureza, em que o todo subsumiria o indivíduo. Contudo, se este perseguia as suas finalidades próprias, também teria de compreender que a consecução destas seria mais plena se não houvesse esquecimento do bem comum. Essa seria a forma superior de se ter e se amar a pátria. Cresceu mesmo a convicção de que Roma tinha conseguido ser, “entre todas as terras”, a que melhor havia concretizado “a morada da virtude (*virtus*), do poder (*auctoritas*) e da honra (*dignitas*)”, porque, com a República, os que gozavam de cidadania tinham percebido que, com as suas “tradições” (*mos*) e a sua “constituição” (*disciplina*), “ela empregou tanta sabedoria (*sapientia*) no estabelecimento do direito, quanta pôs na aquisição da enorme potência do seu império”²⁵.

A ditadura republicana

Mesmo quando o sistema recorria à ditadura, a procura do bem comum não seria posta em causa, já que a solução não podia ser confundida com o poder arbitrariamente exercido pelo tirano. A utilização daquele instituto terá começado cerca do ano 500 a. C. e a sua instauração promanava da vontade dos poderes estabelecidos – a pedido do Senado e por acção directa de um dos Cônsules em exercício – que delegava num ditador competências para lidar sobre uma situação de crise. Daí o seu cariz pessoal. No fundo, concretizava-se esta máxima de Cícero: *consul videat ne quid res publica detrimenti capiat* (o cônsul providenciará para que a República não seja prejudicada). Significa isto que, quanto à sua vigência, a medida era *extraordinária*, perdendo a sua razão de ser logo que se restabelecesse a ordem anterior que a constituiu. Tratava-se, assim, de uma espécie de “ditadura comissária” (Carl Schmitt), cuja durabilidade não devia exceder os seis meses, ou o período do mandato de quem manditou o *ditactor*.

Por outras palavras: estava-se perante uma excepcionalidade prevista na norma. E a sua personalização (no que concerne ao “ditador”, não se tratava de uma ditadura de assembleia, ou de um *grupo*) distinguia-se do *cesarismo* por estar prevista na lei e por ser, em simultâneo,

²⁵ *Idem, Do Orador* 1. 44. 195-197, in *Romana. Antologia de cultura latina*, 5ª ed., Porto : Asa, 2005, p. 37.

provisória. Por conseguinte, tratava-se mais de um *interregno* – imposto por uma situação de crise –, do que de uma passagem para uma realidade política nova. E, ao contrário do cesarismo, não se formava por usurpação e concentração de poderes, e não duraria por um tempo indeterminado; era, em suma, uma ditadura republicana instaurada para salvar a República, e não uma ditadura para a destruir²⁶.

Descontando a excepcionalidade da sua ditadura, do que ficou exposto se retira que a ideia romana de *res publica* é inseparável das caracterizações (positivas ou negativas) dos vários tipos de “constituição” política, bem como deste pressuposto comum a todos: a visão cíclica e corruptora do tempo e, portanto, do poder político, não obstante os esforços humanos para a contraditar. Se Platão²⁷ as dividiu em *Timocracia*, *Oligarquia* e *Democracia*, e Aristóteles em *Monarquia*, *Aristocracia* e *regime constitucional* – com as respectivas consequências negativas que derivavam da sua degenerescência, a saber: a Tirania, a Oligarquia e a Demagogia –, o pensamento político romano não defenderá algo substancialmente diferente. Quer isto dizer que submeteu a tipologia constitucional em voga a um critério segundo o qual a pior forma de governo resultava da degeneração da melhor. E nenhuma delas, só por si, conseguiria ter por objectivo último “ser útil à comunidade”²⁸. Ora, Aristóteles utilizou indistintamente o termo *politeia* para designar, quer os referidos ordenamentos políticos, quer a constituição “positiva”, ou, segundo alguns, a autêntica forma de governo a que os romanos chamarão republicana. Leitura talvez excessiva, pois o filósofo deixou a questão em aberto.

Menos ambíguo, porém, é o seu pensamento acerca do modo como aquela se devia organizar para suster as tendências negativas transportadas pelo uso e abuso do poder. Como nenhuma forma constitucional seria perfeita, o Estagirita aconselhava a adopção de um sistema “misto” (para certos intérpretes, a verdadeira *politeia*) que devia conjugar o melhor de cada uma, numa espécie, não de demo-

²⁶ Cf. Norberto Bobbio, *Estado, governo, sociedade. Para uma teoria geral da política*, São Paulo : Paz e Terra, 1995, p. 158-159.

²⁷ Platão, *A República*. Introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 10.^a ed. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 569 b-c. 407.

²⁸ Aristóteles, *Política*, 3. 7., in José Ribeiro Ferreira, *Polis. Antologia de textos gregos*, Coimbra : Minerva, 1994, p. 132.

cracia integral, mas de um “juste milieu” decorrente da conciliação da Democracia com a Oligarquia, pois a repartição dos cargos dependia, simultaneamente, da riqueza e do estatuto de homem livre²⁹. Sugestão que irá ter importantes consequências na cultura política ocidental.

Os dois pensadores romanos mais marcantes na recepção desta herança foram Políbio (200-120 a.C.) e Cícero. O primeiro, nas suas *Histórias*, retomou os três tipos constitucionais e respectivos antónimos, para igualmente optar, como no exemplo grego, pelo sistema “misto” ou “compósito”, formado pelo que de melhor a Monarquia, a Aristocracia e a Democracia continham, incluindo os seus correspondentes órgãos: os Cônsules, o Senado e os Tribunos da plebe. Sendo assim, a constituição *res publicana* resultava de uma mistura de certos aspectos positivos da Monarquia (poder dos Cônsules), da Aristocracia (Senado) e da Democracia (poder acordado à multidão). E a sua superioridade derivava do facto de estas três componentes se vigiarem reciprocamente, equilíbrio que, contudo, só seria duradouro se estivesse radicado nos “costumes”. Daí, também, a importância cívica que deu à religião: esta devia impulsionar a coesão social, através da emulação da honra, da disciplina e da luta contra a corrupção, imperativo que só se traduziria em prática política se a religião socializasse o temor do castigo dos deuses.

De específico nestas propostas, é possível detectar uma mais explícita inserção da tipologia constitucional num processo circular do tempo cósmico e histórico (*anakyklosis*), no seio do qual as mudanças das suas formas aparecem subordinadas ao ritmo do nascimento, maturidade e morte. Por outro lado, elas vieram enlaçar, ainda mais, a Monarquia à Tirania, ao mesmo tempo que, postas ao serviço da justificação da excelência das instituições romanas, que tinham levado às conquistas e à expansão, enalteciam a solução mista, isto é, a República³⁰.

Bebendo directamente em Políbio, Cícero utilizou a lição que vinha da Grécia para fazer distinções: quando a “totalidade dos assuntos está nas mãos de um único, a esse único chamamos rei, e reino

²⁹ Cf. Serge Audier, *ob. cit.*, p. 10.

³⁰ Cf. Claude Nicolet, “Polybe et les institutions romaines”, in *Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique. Entretiens. Polybe*, t.º. XX, 1974, p. 209-265; Serge Audier, *ob. cit.*, p. 12-13.

a essa forma de constituição. Quando, porém, está nas mãos de pessoas escolhidas, então diz-se que essa cidade é regida pela vontade dos *optimates* ‘aristocratas’. Porém, é uma constituição popular – é assim que lhe chamam – aquela em que tudo reside no povo ³¹. Ora, como nenhuma delas oferecia uma solução exclusiva e “perfeita” (ainda que, em certas condições, todas pudessem servir a comunidade, desde que os detentores do poder não caíssem na “iniquidade e ambição”), o *Tratado da República* incitava à escolha de um sistema misto. Quais as razões que aconselhariam tal solução? É que, “nos reinos, os restantes estão demasiado afastados do direito e do órgão de governo comuns; sob o domínio dos *optimates* ‘aristocratas’, dificilmente a multidão pode ter participação na liberdade, pois está ausente de qualquer órgão de governo e de poder comuns; e quando tudo é gerido pelo povo, ainda que justo e moderado, todavia a própria equabilidade é iníqua, pois não existem nenhuns escalões de dignidade”³².

Em síntese: a constituição mais virtuosa seria a que soubesse juntar, de um modo “equilibrado e temperado”, o melhor dos três tipos apontados. De facto, concluía Cícero, “parece bem que exista na constituição algo de superior e real, que haja algo de concedido ou atribuído à autoridade dos cidadãos de primeira, que haja algumas coisas reservadas à decisão e à vontade da multidão”. E esta mescla possibilitaria: uma certa equalibilidade, de que “os homens livres dificilmente podem estar privados por muito tempo”; depois, possuiria “firmeza, enquanto que aqueles três primeiros tipos se convertem facilmente nos vícios contrários: de um rei desponta um senhor; dos *optimates* ‘aristocratas’ uma facção, do povo a turbamulta e a confusão”³³. *Res publica* se chamou a esta “moderada mistura”³⁴, ideal que exigia a concomitante participação dos interesses da plebe e da aristocracia no negócio equilibrado da “coisa pública”. Daí a sua superioridade: tratava-se de um regime “ponderado”, o mais compatível com o cumprimento da *virtude cívica*.

³¹ Cícero, *Tratado da república*, 1. 42. Sintetizámos o que agora se expõe em Fernando Catroga, *Pátria, nação e nacionalismo*, p. 11-13.

³² Cícero, *ob. cit.* 1. 43.

³³ *Idem, ibidem* 1. 69.

³⁴ *Idem, ibidem* 1. 45.

A virtude no republicanismo romano

Ora, se o *consensus iuris* aponta para a futura constitucionalização dos direitos (e deveres), a *virtude* é a matriz última da ética republicana, posteriormente teorizada por Maquiavel, pelo republicanismo britânico e americano, e, em França, por Montesquieu e Rousseau, entre outros (incluindo Robespierre). Incompatível com relações de domínio entre os indivíduos, ela pautar-se-ia, não pela dependência, mas pelo império da lei. Pelo que a política não podia ter outro objectivo que não fosse a defesa da liberdade, do direito e, por conseguinte, da “pátria comum”, desiderato mais difícil de alcançar sob a Monarquia, a Aristocracia ou a Democracia. Logo, com a mediação *res publicana*, melhor se afirmaria, em coexistência com a pertença mais espontânea a uma *patria naturae*, a adesão a uma outra, mais abstracta mas mais fundamental, porque pautada pela lei e pelo direito (*patria civitatis*)³⁵. Percebe-se, assim, que os verdadeiros adversários da República fossem, não os demais regimes constitucionais nas suas expressões positivas, mas, sobremaneira, os antónimos da Monarquia, da Aristocracia e da Democracia, a saber: a *Tirania* (decorrente do governo de um só), a *Oligarquia* (inevitável resultante da Aristocracia) e a *Demagogia* (efeito necessário da Democracia). Ao contrário, nela, como os que gozavam de cidadania tinham os seus interesses representados em órgãos próprios, todos se esforçariam por ser virtuosos, tese que irá ter um longo percurso, em particular após a recepção que Montesquieu lhe fará.

Um cidadão, para ser virtuoso, devia cultivar “a justiça e a piedade, as quais, devendo ser grandes para com os progenitores e parentes, devem ser máximas para com a pátria”³⁶. Por aqui se vê que, mesmo quando imperava a lei e o direito, o paradigma do modelo familiar não estava subsumido, tanto mais que a invocação da sua *quentura* era mais propícia à assunção sacrificial dos afectos pátrios. Deste modo – e como têm salientado inúmeros estudiosos do tema e, em particular, Maurizio Viroli³⁷ –, o indivíduo tinha de ser educado para ter para com a pátria

³⁵ Cf. Pierre Cordier, “L’empire romain: le pluriel et le singulier”, in Thierry Mégnissier (ed.), *L’Idée d’empire dans la pensée politique, historique et philosophique*, Paris : L’Harmattan, 2006, p. 72.

³⁶ Cícero, *Tratado da república* 6. 16.

³⁷ Maurizio Viroli, *ob. cit.*, p. 24-25.

um amor similar ao devotado à família, parentes e amigos. Sentimento que se exprimia como serviço (*officium*) e como preocupação pela *coisa pública* (*cultus*), num género de *pietas* e de “*caritas rei publicae*” (Tito Lívio) que não podia ser confundido com a cupidez, ou com a posse egoísta do objecto amado. Ao invés, ele teria de ser doação desinteressada e benfazeja, e, por antítese, de eleger, como seus principais inimigos, a corrupção, o arbítrio, a usurpação da lei e a tirania. Intento que ajuda a explicar por que é que, para além da ideia territorial e circunscrita de “pátria” (a “terra dos pais”), a acepção *res publicana* de “pátria comum” reivindicava, antes de tudo, uma raiz ético-cívica que, como recompensa, somente teria o reconhecimento e, através da honra e da glória, uma fama que imortalizaria tanto na terra como no *post-mortem*.

De facto, este era o objectivo para onde a virtude (*virtus*) republicana apontava, ideal que, porém, só se concretizaria se a teoria estivesse fundida com a prática. Como lembrava Cícero (e mais tarde, Maquiavel, com o seu conceito de *virtù*), “não basta ser detentor da virtude”, como se “de uma técnica qualquer” se tratasse. É que ela “reside toda na aplicação”, ou melhor ainda, é a “governança do Estado (*civitas*) e a execução, em actos, e não em palavras, daqueles mesmos princípios que se murmuraram pelos cantos”. Por conseguinte, um homem virtuoso por excelência nunca seria o que se mantinha à margem da vida pública, mas o que se mostrava disponível para servir a pátria cívica, isto é, a “coisa pública”. Esse serviço não podia ser visto como uma mera *intermediação* de egoísmos.

Ao contrário, a indiferença e a acção exclusivamente centrada no interesse de quem age não constituíam virtudes, pois a “pátria não nos gerou e educou na condição de não esperar de nós como que alimento algum e de, estando ela própria ao serviço da nossa comodidade, fornecer ao nosso ócio um refúgio seguro e um lugar tranquilo para repouso, mas na condição de ser ela a receber os mais numerosos e melhores recursos do nosso espírito, do nosso engenho e do nosso discernimento, e de conceder, para nosso uso privado, somente o que lhe fosse supérfluo”³⁸. No entanto, tais imperativos não tinham um estatuto exclusivamente comunitarista, pois o indivíduo não era visto como um ser isolado, mas como uma entidade associada e consciente de que só

³⁸ Cícero, *ob. cit.*, 1. 8.

realizaria as suas finalidades particulares em correlação com a defesa da coisa comum. Esta seria a primeira das virtudes, como tinha mostrado Lucílio (séc. II a. C.), ao pôr, “em primeiro lugar, o bem da pátria, em segundo lugar o dos pais, e, em terceiro e último, o nosso”³⁹.

III - O RES PUBLICANISMO MODERNO

A cristianização da cultura clássica secundarizou o valor ontológico do mundo. Com efeito, a subordinação da pátria terrestre à pátria celeste e à *res publica christiana* (Santo Agostinho) transcendentalizou o legado greco-romano, realidade que será paulatinamente alterada com as mudanças sociais, económicas e culturais que irão desaguar no Humanismo e no Renascimento. Foi então que se desenvolveu um pensamento mais secular acerca da prática política, acompanhado, na senda de Marsílio de Pádua, pela denúncia do cariz anti-social da escatologia veiculada pela Igreja. Modo de dizer que, a partir daqui, a antiga problemática sobre a forma justa de organização política – passível de gerar a virtude cívica e o amor da pátria – arrastava consigo um horizonte relativamente novo, ainda que em diálogo com a Antiguidade clássica: o reequacionamento do estatuto do cristianismo no que respeita às suas posições face ao mundo terreno.

Estes indícios já são bem visíveis nos primeiros cultores do humanismo cívico italiano⁴⁰, particularmente em obras como as do chanceler de Florença Coluccio Salutati (1331-1406) e nas do seu discípulo Leonardo Bruni (1370-1444), ou, ainda, em Poggio Bracciolini (1380-1459)⁴¹. E, de acordo com a herança grega e sobretudo romana, que se queria fazer “renascer”, não espanta encontrar-se uma maior valorização da *vita activa* e a subida de tom nos ataques contra a tirania. De facto, num plano em que a teorização aparece ligada à experiência política e à sua valorização, as obras como as de Salutati (*Invectiva*

³⁹ Lucílio, *fr. 23 Charpin, in Romana*, p. 27.

⁴⁰ Cf. Hans Baron, *The Crisis of early italian Renaissance. Civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton : University of Princeton, 1999.

⁴¹ Cf. Thierry Méniessier, *Machiavel, la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques*, Paris : PUF, 2001.

contra Antonio Loschi da Vincenza e Tractatus de tyranno) alcançaram uma imediata repercussão.

No entanto, o contributo mais inovador foi trazido por políticos intelectualizados, como Maquiavel e Guicciardini, que aplicaram um método mais realista à explicação dos fenómenos políticos, óptica embrionariamente praticada por Salutati e Bruni. É que, pelo menos em Maquiavel, a preocupação maior passou a incidir, não tanto na legitimidade ou ilegitimidade do acesso ao poder, mas mais na maneira como se teria de agir para o conquistar e manter, no contexto do inevitável confronto de interesses, quer com outras potências rivais, quer entre governantes e governados, quer entre os diferentes grupos sociais de que estes últimos se compunham. Conselhos de útil aplicação – tanto numa Monarquia (ou num novo Principado), como numa República propriamente dita – que podem ser resumidos pelo modo inovador como, em relação aos humanistas cívicos, o conceito *res publicano de virtude* foi relido.

A religião como *instrumentum regni*

28

Maquiavel é comumente apresentado como um dos “momentos” altos do renascimento do patriotismo *res publicano*. Mas, se alguns intérpretes o filiam numa continuidade que vem do aristotelismo⁴², outros, contudo, colocam-no num quadro não redutível à caracterização comunitarista⁴³, e que, polemicamente, não só se distanciou da tradição do humanismo cívico, como rompeu com os liames que o cristianismo construiu entre o religioso e a política. De qualquer modo, para o autor dos *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* – e tal como para os seus mestres romanos –, o amor da pátria significava, antes de tudo, o amor da *res publica* e de suas leis. Acreditava que o ciceroniano *officium* conduziria os indivíduos, sempre que interna ou externamente ameaçados pela subjugação, a sacrificarem-se pela *coisa pública*, isto é, pela pátria. Como escreveu Maurizio Viroli, “o bem comum ou a pátria, da qual os povos antigos eram tão profundamente devotos, era pois, em primeiro lugar, a liberdade individual, ou seja, a liberdade de perseguir

⁴² Cf. J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique Florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris : PUF, 1997.

⁴³ Cf. Maurizio Viroli (dir.), *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Milão : Franco Agnelli, 2004.

os próprios interesses e de gozar os próprios direitos, sem que fossem obstaculados pelos prepotentes e arrogantes. Os cidadãos patrióticos que Maquiavel exalta nos *Discorsi* servem a pátria – a liberdade e as leis da cidade – porque sabem que o bem comum se faz só com o interesse individual de cada um⁴⁴. Ou, por palavras do próprio Maquiavel no *Discorso intorno alla nostra lingua*: “Sempre que pude honrar a minha pátria, apesar dos muitos trabalhos e perigos que corri, fi-lo de moto próprio, porque o homem não tem maiores obrigações na vida do que para com a pátria, dela dependendo antes de mais o seu ser e, a seguir, tudo aquilo que de bom a fortuna e a natureza nos concederam; como tal acabam por ser maiores para aqueles que têm mais nobre pátria. E, na verdade, àquele que, por ânimo e por obras, se fez inimigo da pátria, mercedamente se pode chamar parricida, mesmo que por ela tenha sido ofendido⁴⁵”.

Amore della patria

Nesta ordem de ideias, compreende-se o relevo que deu a valores como o amor da pátria, sentimento-chave no seu pensamento, mas que tratou, em termos mais qualitativos do que quantitativos, em *O Príncipe* (XXVI), nos *Discorsi* (III, 41) e nas *Istorie Fiorentine* (III, 1). Considerava-o indissociável da autonomia e da liberdade política, cabendolhe o papel de fundamentar os valores éticos e políticos⁴⁶. E, intrinsecamente ligado ao *vivere libero e civile*, o *amore della patria* concretizar-se-ia, sobremaneira, no apelo a que todos os cidadãos soubessem ver no ideal de bem comum o único caminho que levava cada um ao gozo dos seus próprios direitos.

Explica-se que, para Maquiavel – e na linha de Cícero e de Horácio –, não houvesse verdadeira pátria sem a assunção prática dos deveres para com a *cosa pública*, pois, sem eles, a sociedade ficaria indefesa em relação à guerra e aos conflitos internos. Para se fazer bem a primeira, aconselhava a pôr-se o povo em armas; e, perante a pos-

⁴⁴ *Idem*, *Per Amore della patria*, p. 35-36.

⁴⁵ *In idem, ibidem*, p. 36. Tradução de Rita Marnoto, colega e amiga a quem reconhecidamente agradeço.

⁴⁶ Cf. Yves Charles Zarka, “L’amour de la patrie chez Machiavel”, in *Archives Philosophiques*, 62, 1999, p. 270.

sibilidade de os conflitos degenerarem em anomia, só a *carità della patria* poderia atar os interesses individuais ao que é comum a todos. No entanto, e ao contrário do humanismo cívico, este estágio somente implicava a regulação, mas não a extinção dos opostos. É que só assim se fugiria à força da *fortuna* na determinação dos negócios humanos e, no pólo oposto, se evitaria, em nome de alguma prudência, que a acção caísse na *hybris*.

Pensando bem, Maquiavel atribuía ao amor da pátria um papel análogo ao exercido pelos valores religiosos na cimentação da sociedade política. E, indo-se mais longe, pode afirmar-se que o seu empolamento desse ideal não só se apropriava da lição romana, como respondia aos efeitos negativos do agostinianismo político medieval com o seu prioritário exaltamento da pátria celeste. Dir-se-ia que os clássicos eram usados como arma de luta contra os malefícios políticos da escatologia cristã. E, daí que, também nesta vertente do seu pensamento, sejam detectáveis potencialidades secularizadoras, pois o patriotismo do autor de *O Príncipe* aspirava a extinguir o dualismo de Agostinho, ou os excessos do profetismo à Savonarola, alentando o apego dos indivíduos à pátria terrestre. Opção que era, igualmente, um combate político, não tanto contra o direito de a Igreja deter um poder temporal, mas contra as interpretações clericais do cristianismo e os envolvimento políticos do Papado.

Isto explica por que é que o problema da guerra e, consequentemente, o dever de se morrer pela pátria estão correlacionados com uma querela ainda mais essencial: a dos nexos entre a religião e a política. E tratava-se de uma questão maior, pois os exemplos da Grécia e de Roma tinham mostrado que a religião era “o agente mais poderoso da manutenção da sociedade”⁴⁷, porque cimentava a *polis*, ao mesmo tempo que desenhava as expectativas dos indivíduos que a compunham.

A politização do religioso como religião civil

Supondo a religião como uma obra humana – os seus fundadores eram apresentados como detentores de *virtù*, porque, no seu momento inaugural, ainda não hipotecavam o interesse pelo homem às benesses

⁴⁷ Maquiavel, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, 4.^a ed., Brasília : Universidade Nacional de Brasília, 2000, I. 11, p. 57.

do céu –, Maquiavel perspectivou-a a partir da sua utilidade, ou melhor, da “religione bene usata”. Já teria sido assim no paganismo, que ele enalteceu, quer devido ao seu empenhamento nos negócios deste mundo e, portanto, à sua devoção ao bem comum e à pátria, quer pelo facto de só atribuir honras divinas aos mortais tocados pela glória mundana, como os capitães famosos ou os chefes de Estado.

Em sentido oposto, o cristianismo instalou, no coração dos homens, uma dupla e hierarquizada cidadania: a celestial e a terrena. O que o conduziu a somente santificar “os humildes, os homens inclinados à contemplação, e não à vida activa”. Em suma: aqueles que o interpretaram de acordo “com a sua fraqueza, e não segundo a virtude verdadeira”, tinham “effeminato il mondo e disarmato il cielo”, moral nova que ofereceu o poder aos que sabiam “exercer sem medo a tirania, vendo os homens prontos a sofrer sem vingança todos os ultrajes, na esperança de conquistar o paraíso”⁴⁸. Com isto, Maquiavel, seguindo Políbio e Cícero, lançava as bases para o que Rousseau virá a designar por religião civil.

É certo que o seu alvo não era o cristianismo em si, mas as leituras teológicas que o tinham transformado numa religião propagadora da indolência, em detrimento da virtude⁴⁹. Todavia, é igualmente certo que, para ele, as crenças nos deuses, ou em Deus, deviam ser julgadas, não tanto em função da sua verdade ou erro, mas mais à luz da sua utilidade política, isto é, dos efeitos das suas práticas nos domínios da liberdade e do *somme bene*. Essa teria sido a grande lição da experiência romana, com destaque para o período republicano, época em que existiu algo que a Igreja se empenhou em olvidar: a religião também devia ser aferida pelas necessidades do legislador.

A importância do religioso derivava, assim, não de razões metafísicas, mas do seu papel social⁵⁰. Logo, não será despropositado concluir que – de acordo com Cícero e avançando ideias que Rousseau virá a retomar –, Maquiavel almejava fazer do cristianismo (reformado)

⁴⁸ *Idem, ibidem*, II. 2, p. 199.

⁴⁹ Cf. Lino Rizzi, “Religione civile e prudenza politica in Machiavelli”, in *Studia Patavina*, 44, 1, 1997, p. 131-140.

⁵⁰ Cf. Gérard Colonna d’ Istria e Roland Frapet, *L’Art politique chez Machiavel*, Paris : Vrin, 1980, p. 111-112.

uma espécie de religião civil⁵¹ que fosse capaz de encorajar os cidadãos (República), ou os súbditos (Monarquia), a obedecer às leis e a amar e defender, acima de tudo, a pátria terrena. Explica-se. Num plano que valorizava as consequências cívicas das religiões pagãs, o dualismo cristão entre as duas cidades, ou, num outro registo, entre a virtude ética e a virtude teológica, seria socialmente nocivo. E os romanos tinham sobejamente demonstrado as vantagens da miscigenação do político com a religião⁵².

Essa tarefa não podia ser realizada pelo cristianismo tal qual existia, porque a sua metafísica e a natureza dos compromissos temporais dos seus representantes tinham-no incompatibilizado com a dedicação à virtude política⁵³. Não obstante tudo isto, acreditava que sem religião não haveria uma responsável interiorização dos fundamentos das obrigações políticas. Por palavras suas: “onde não exista o temor a Deus o império sucumbirá”⁵⁴, premissa que o *Contrato Social* virá a recuperar em termos deístas e com objectivos mais homogeneizadores.

Porém, Maquiavel não propunha a (impossível) purificação da religião estabelecida, nem o regresso às religiões pagãs, nem a instalação de uma religião civil, autónoma e transversal às religiões históricas. É certo que Rousseau fez suas as teses do pensador florentino sobre o valor político da religião dos romanos, sobremaneira no período da República⁵⁵, já que, para o autor de *O Príncipe*, o cristianismo – usando a linguagem rousseauiana – quer como “religião do padre”, quer como “religião do homem”⁵⁶, não convinha às novas cidades-república italianas. Mas, ao contrário do que virá a propor o cidadão de Genebra, não avançou para qualquer outra crença supletiva. Mais pragmaticamente, limitou-se a aconselhar o governante a não mexer no cerimonial da religião em vigor, como, aliás, o irão fazer, na modernidade tardia, algumas

⁵¹ Citado por Lino Rizzi, *art. cit.* p. 132.

⁵² Cf. *idem, ibidem*, p. 134.

⁵³ Cf. Gérard Colonna d’Istria e Roland Frapet, *ob. cit.*, p. 161.

⁵⁴ Maquiavel, *ob. cit.*, I, 11, p. 58-59.

⁵⁵ Cf. Ghislain Waterlot, “La religion civique de Jean-Jacques Rousseau”, in *Conférence de..., donné aux Chamettes le 20 juin 2009*, 14, <http://www.acgrenoble.fr/.../Conférence 28 de Agosto de 2009>.

⁵⁶ Cf. Fernando Catroga, *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil*, 2ª ed., Coimbra : Almedina, 2006, p. 109 ss.

experiências históricas em que as religiões estabelecidas funcionarão como religiões civis dos respectivos Estados-Nação.

Dito de outro modo: Maquiavel somente pretendeu reinventar o velho conúbio entre a religião e a política, *paganizando* o cristianismo⁵⁷. De onde não ser seu objectivo separar os valores morais de origem religiosa da prática política⁵⁸, mas, tão só, corrigir os de fonte cristã pela *virtù* de matriz pagã. Pelo que o detentor do poder, para o reproduzir, teria de ir ao encontro da religião perflhada pelo povo e fomentar as suas formas externas de culto, pois “os príncipes e as repúblicas que querem impedir a corrupção do Estado devem sobretudo manter sem alterações os ritos religiosos e o respeito que inspiram. O índice mais seguro da ruína de um país é o desprezo pelo culto dos deuses”⁵⁹. Por conseguinte, a religião devia actuar como cimento dos bons costumes e, indirectamente, como agente socializador da lei e do direito.

Não por acaso, recorreu aos exemplos históricos de porte fundacional para demonstrar que todo o novo Príncipe *virtuoso* sentiu a necessidade de fazer transitar o poder conquistado, da sua dimensão pessoal para uma institucionalização conforme aos costumes do povo, passo sem o qual as virtudes de uma sociedade não sobreviveriam ao ciclo da vida de governante. Como se aprendia com as consequências cívicas do paganismo, o bom uso do religioso só aconteceria quando as interpretações e decisões políticas se mantivessem num plano de superioridade, o que implicava a secundarização da verdade metafísica. Tudo confluía, em síntese, para este objectivo: reforçar a unidade política e o consenso, assumindo, porém, o conflito, tanto mais que Maquiavel não achava que o homem fosse um ser naturalmente bom. E, só a existência de boas leis, bons governantes, bons combatentes e, sobretudo, de uma boa religião, poderia levar o inevitável confronto de interesses a gerar, e a reproduzir, sociabilidades políticas duradouras⁶⁰.

⁵⁷ Cf. Ronald Beiner, “Machiavelli, Hobbes and Rousseau on civil religion”, in *The Review of Politics*, vol. 55, 4, 1993, p. 621-624.

⁵⁸ Cf. Isaiah Berlin, *Estudos sobre a humanidade. Uma antologia de ensaios*, São Paulo : Companhia das Letras, 2002, p. 323-324.

⁵⁹ Maquiavel, *ob. cit.*, I, 12, p. 60.

⁶⁰ Cf. Maurizio Viroli, *La Théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin : Walter de Gruyter, 1988, p. 159 ss.

O valor positivo da conflitualidade: *virtù* e *fortuna*

Diferentemente de Aristóteles, de muitos humanistas italianos e de experiências históricas como as da República de Veneza, o autor dos *Discorsi* inseriu a contradição no âmago da sua teoria política. E, aos que apontavam como causa da decadência da República romana os tumultos que irromperam entre o patriciato e o povo, lembrava que foi da sua dinâmica que brotou o fastígio republicano. Tese de onde, a par da evocação da gesta dos grandes fundadores de religiões e de Estados, retirou algumas ilações importantes no que toca aos efeitos da *praxis* humana sobre a *fortuna*, em ordem a que o governante pudesse garantir o melhor *vivere civile* possível e, portanto, a sua manutenção no poder. É que, como o florentino ensinou, manter um Estado, nomeadamente quando se tratava de um Príncipe novo, implicava ter virtude para que o poder, depois de se impor à desordem e ao caos, persistisse mesmo que numa sempre periclitante estabilidade⁶¹.

Deste modo, as antinomias não podiam ser escamoteadas, pois elas tinham sido as procriadoras das leis mais favoráveis à liberdade. Concretamente, “*a desunião entre o povo e o senado foi a causa da grandeza e da liberdade da república romana*”⁶², maneira de sugerir que esta nasceu das agitações sociais. Assim, em vez de se procurar anular os contrários, impunha-se a sua correlação, tendo em vista fornecer, aos distintos elementos que compunham a comunidade política, os meios necessários para a manifestação das suas divergências, sem o recurso a ajudas externas⁶³.

De qualquer modo, as oposições entre os poderosos e o elemento popular só seriam positivas “quando a massa do povo é sadia”⁶⁴, e quando, apesar das dissensões, fossem movidas pelo *amore della patria*, componente afectiva que instituía a pátria como “une valeur minimal sans laquelle il n’y aurait aucune commune mesure susceptible d’entrevoir ultimement, quand tout semble perdu, la possibilité d’un langage commun et de volontés concourantes en vue de surmonter les

⁶¹ Diogo Pires Aurélio, “Introdução”, in Maquiavel, *O Príncipe*, Lisboa : Círculo de Leitores-Temas e Debates, 2008, p. 67.

⁶² Maquiavel, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, I. 4, p. 31.

⁶³ *Idem, ibidem*, I. 6, p. 37.

⁶⁴ *Idem, ibidem*, I. 17, p. 74.

maux qui affectent la cité”⁶⁵. Mas, esta tensão não podia ignorar uma condicionalidade ainda mais radical e ontológica: aquela que, dentro de certos limites, fazia com que a *praxis*, ou, na linguagem de Maquiavel, a *virtù*, tivesse de defrontar a *fortuna*.

Sublinhe-se que, ao contrário da tradição aristotélica e do humanismo cívico, em Maquiavel, o conceito de *virtù* não remetia para qualquer fundamento metafísico e de porte universal que fosse anterior, ou superior, à sua objectivação como prática política. Por conseguinte, será incorrecto traduzi-lo, sem mais, por “virtude”, pois ele referencia, sobretudo, a habilidade para se conquistar e manter o poder. No entanto, o seu uso também é sinal de que a arte política começava a valer por si e a secularizar-se em função das qualidades necessárias para o sucesso de uma liderança, perspectiva que a demarcava das suas tradicionais sobredeterminações religiosas ou metafísicas.

A manutenção do poder ditava limites à acção do Príncipe, obrigando-o a pautar-se por objectivos republicanos, isto é, a pôr o interesse da cidade ou da pátria acima dos seus ou dos de grupos particulares⁶⁶. Neste contexto, compreende-se que, se não repugnava a Maquiavel o recurso transitório à ditadura (à romana), ou mesmo a uma espécie de ditadura útil, a maneira como a Majestade teria de exercer o poder nada teria de comum com a tirania. Ao contrário, a mobilização dos súbditos (ou dos cidadãos) seria importantíssima para o equilíbrio das tensões inevitavelmente existentes dentro da cidade. Entre a amizade do povo e a amizade de um grupo, o poder, sem anular a segunda, teria de relevar a primeira, porque o elemento popular era o mais necessário para a defesa do Estado.

Por sua vez, o entendimento do conceito de *fortuna* passa, quer pela ideia de história que bebeu em Políbio⁶⁷, quer pela sua visão relativamente pessimista e ahistórica da natureza humana. Na verdade, com aquele termo, quis conotar a deusa romana que detinha a roda que, sem aviso, se apropriava de tudo o que os homens conquistavam, manifestando-se como uma *donna* caprichosa, ou melhor, como uma força que a vontade humana não podia inteiramente domar, pois ela, com a sua cornucópia, dispensava benesses e castigos a seu belo prazer.

⁶⁵ Cf. Yves Charles Zarka, *art. cit.*, p. 275.

⁶⁶ Cf. *Idem, ibidem*, p. 203.

⁶⁷ Cf. Gérard Colonna d’Istria e Roland Frapet, *ob. cit.*, p. 135 ss.

Tem-se visto nesta configuração da *fortuna* um diálogo com Boécio, pensador que lhe deu por função desviar os homens dos caminhos de Deus⁶⁸. Mas, perante este quase fatalismo, pergunta-se: até onde poderia ir a acção humana? Esta não estaria subordinada a um necessitarismo ditado pela natureza? Ou, então, ao imprevisível reino do acaso?

Alguns intérpretes têm encontrado no autor de *O Príncipe* uma crença na imutabilidade da natureza humana de fundo averroísta⁶⁹. Pressuposição que impediria o aumento da virtude no mundo, que ele definia como uma certa proporção entre o bem e o mal, mas cujo equilíbrio somente prevalecia em termos globais. No entanto, como a situação mais comum seria o desequilíbrio, a acção somente poderia mudar a intensidade da combinatória, concreta e histórica, entre o pólo antropológico e o ontológico: quando o primeiro prevalecia sobre o segundo, a sociedade entrava numa fase ascendente; quando ocorria o inverso, começava a decair. Prova de que o resultado da *virtù* só seria socialmente útil se a *praxis* sopesasse as exigências objectivas da *fortuna*; caso contrário, aquela só podia acelerar a decadência.

Se fosse assim, a acção virtuosa limitar-se-ia a compaginar-se com o ordenamento, necessário e teleológico (estoicismo, aristotelismo, tomismo), do mundo e da história. No entanto, não se pode esquecer que as lições que ele quis dar ao novo Príncipe, por mais que referenciassem os problemas do seu tempo, tinham os olhos voltados para os *exempla* que emanavam da acção inovadora dos grandes fundadores de religiões e, simultaneamente, de Estados. Eles tornaram-se príncipes, mais pela sua *virtù* do que por obra da *fortuna*, como tinham sido os casos de Moisés, Ciro, Rómulo, Teseu, Hierão de Siracusa. Com efeito, “examinando as acções e a vida deles, não se vê que outra coisa tivessem da fortuna além da ocasião, a qual lhes deu matéria-prima para aí poderem introduzir a forma que lhes pareceu. Sem essa ocasião a virtude do ânimo ter-se-lhes-ia extinto, e sem essa virtude a ocasião teria vindo em vão”⁷⁰.

⁶⁸ Cf. Boécio, *A Consolação da filosofia*, São Paulo : Martins Fontes, 1998, p. 3-4.

⁶⁹ Cf. A. Parel, *The Machiavelian cosmos*, New Haven e Londres : Yale University Press, 1992; P. Mesnard, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris : Boivin, 1936.

⁷⁰ Maquiavel, *O Príncipe*, 6. 3.

Ter-se-ia de entender que a política se jogava nos encontros e desencontros entre a decisão subjectiva e a objectividade oferecida pela ocasião. Neste horizonte, será limitado identificar a acepção de *fortuna*, em Maquiavel, com a *tikê* grega (e seus derivados romanos e cristãos); fazê-lo implica subordinar a vida activa a um ordenamento pré-estabelecido, ou a uma causalidade eficiente que, assim, funciona como fonte da norma. Não era esse o exemplo dos que, em acções fundacionais, souberam construir a ordem a partir do caos, pelo que o agir político virtuoso representava uma espécie de *imitação* dos comportamentos primordiais que ousaram criar o novo.

Ora, a *fortuna* somente seria a fornecedora da matéria-prima para a acção, e não a determinante do seu efeito, pelo que a *praxis* política teria sempre algo de aleatório. Destarte, a sua manifestação não pode ser equiparada à do fatalismo cego, ou ao providencialismo, ditames em relação aos quais só restava, aos indivíduos, assumirem uma atitude passiva ou resignada. Ao contrário, Maquiavel avisou que a *fortuna* só seria radicalmente impetuosa lá onde “não está ordenada virtude para lhe resistir”. E, qual rio de caudal imprevisito, “aí, ela volta os seus ímpetos para onde sabe que não estão feitos os açudes e os amparos para o deter”⁷¹.

Nesta ordem de ideias, concorda-se com aqueles que, como Miguel Vatter, H. Arendt e Diogo Pires Aurélio, defendem a vocação anti-teleológica do conceito de *virtù* e criticam os que vêem “o encontro (*riscontro*) entre a acção e os tempos” como “uma espécie de correspondência harmoniosa entre ambos. A fortuna não existe senão como sintoma da não-coincidência dos tempos”. Portanto, “perde o seu estatuto de causa de mudança dos tempos precisamente aí onde a *virtù* muda ela própria os tempos, em vez de simplesmente ‘corresponder’ ou se ‘adaptar’ aos tempos”⁷². A *fortuna* é, assim, o que resiste à acção e aquilo que só será vencido quando esta consegue, através da irrupção do novo, dar forma criativa à matéria-prima que ela oferece. Pelo que a adequação da *virtù* aos momentos que aquela vai tecendo será sempre póstuma face aos efeitos que a sua acção desencadeia.

⁷¹ *Idem, ibidem*, 25. 1.

⁷² Miguel E. Vattel, “Chapitre XXV du Prince: l’histoire comme effet de l’action livre”, in Yves Charles Zarka e Thierry Ménissier (coord.), *Machiavel, le Prince et le nouvel art politique*, Paris : PUF, 2001, p. 234; Diogo Pires Aurélio, *ob. cit.*, p. 73-74.

Morrer pela pátria

O governante, num Principado ou numa República, teria de actuar sobre uma realidade que, se condicionava, não impossibilitava a emergência do novo. Por isso, também teria de defrontar, sem paliativos, esta grande lição da história: a *res publica* foi instituída pela guerra e, mesmo na paz, devia preparar-se para ela⁷³. Assim sendo, o cariz conflituoso das sociedades constituía, simultaneamente, o fundamento e o meio capaz de fazer radicar o ideal jurídico-político de pátria e de patriotismo. Como se inoculariam, porém, tais sentimentos, sabendo-se que, devido aos efeitos da *fortuna*, Maquiavel não tinha uma visão optimista da natureza humana?

Levando em atenção a base conflituosa da sua teoria da sociedade, será pertinente indagar se o florentino considerava, como mais tarde Clausewitz, ser a política a continuação da guerra por outros meios, ou se, inversamente, e como Michel Foucault salientou, supunha ser a guerra a dar sentido à política⁷⁴. E, como esta não devia estar cindida da esfera religiosa, compreende-se agora melhor o imbricamento de ambas no grau de entusiasmo disponível para se defender a pátria. Para o viver colectivo, era decisivo não só a guerra, mas também quem a fazia e em nome de que objectivo ela era feita. Ao mesmo tempo, não era somenos tratar-se de uma guerra expansionista ou de uma guerra de defesa, ou utilizar-se milícias mercenárias, ou milícias compostas por cidadãos.

Por exemplo: aplicando a sua visão conflitual da vida social e política à análise da história romana, concluía que o empenhamento no bem comum predominou até quando os valores *res publicanos* tiveram força para evitar o aceleração das conquistas territoriais, a prorrogação dos cargos militares e o recrutamento de milícias mercenárias para se defender a lei e o direito. Por isso, lembrava que, “entre os sinais que permitem avaliar a potência de um Estado, basta ver o modo como este se entende com os vizinhos; quando estes se tornam tributários para poder adquirir a sua amizade, temos um sinal irrecusável do poder; mas não pode haver indício maior de fraqueza do que quando esses vizi-

⁷³ Maquiavel, *O Príncipe*, 6.

⁷⁴ Cf. Eric Desmons, *Mourir pour la patrie?* Paris : PUF, 2001, p. 48.

nhos, embora mais fracos, cobrem-lhe tributos”. Por sua vez, “enquanto os romanos foram livres, demonstraram generosidade na sua conduta; mas, quando viveram sob o jugo dos imperadores, e estes imperadores se comportaram como maus príncipes... muitos inconvenientes nasceram”, pois “o seu povo foi desarmado, facto que tem por resultado um mal bem mais grave: quanto mais o inimigo se aproxima, mais fracos nos encontra”⁷⁵.

Objecções que iluminam as causas da sua recusa das milícias mercenárias. Fosse no *regno*, fosse na *repubblica*, a estabilidade – capaz de garantir o *vivero libere e civile* – só estaria salvaguardada se a defesa da cidade fosse feita por uma milícia cívica, e não, como tinha acontecido na crise romana – e, no seu tempo, em Florença –, por um exército mercenário. E o exemplo de Roma mostrava que a política de expansão do território destruiu os mecanismos de governância mais aconselháveis para a defesa virtuosa da *coisa pública*, incluindo a rotação dos cargos: “foi assim que Sila e Mário encontraram soldados dispostos a segui-los, para oprimir a república; foi assim que César impôs o seu domínio sobre Roma. Se os romanos nunca tivessem prorrogado o mandato dos magistrados e dos comandos militares; se não tivessem expandido o seu poder tão depressa; e se as suas conquistas tivessem sido feitas mais lentamente, teriam tardado mais em cair na servidão”⁷⁶.

As milícias cívicas também tinham um propósito cauteloso: o cidadão (ou o súbdito) tornar-se-ia soldado, não por amor à guerra, ou por profissão, mas pela necessidade que tinha de ser livre. Quer isto dizer que, com os olhos postos, quer nos modelos de Esparta e de Roma (do período republicano), quer no exemplo suíço (aprendido na narração de Tácito), quer no recente entusiasmo despertado, nesta matéria, pelo patriotismo profético de Savonarola, Maquiavel encarava aquele tipo de mobilização como o melhor meio para despertar as energias sociais adormecidas nas camadas populares, canalizando-as para o reforço de um consenso que, no entanto, não extinguiria as contradições. Os profissionais da guerra só entrariam nas ocasiões de combate, altura em que a milícia passava do seu estatuto de *ordinanza* ao de *esercito*.

⁷⁵ Maquiavel, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, II. 30, p. 287, 288.

⁷⁶ *Idem, ibidem*, III. 24, p. 376.

A história antiga ensinava, assim, que só o amor da pátria nutriria sentimentos colectivos com *vis* bastante para se defender a liberdade. Um exército de mercenários nunca seria patriótico por duas ordens de razões: era composto por indivíduos sem vínculos à terra e aos valores políticos, em nome dos quais combatiam; e o seu nomadismo assalariado transformava-os numa multidão de sem pátria. E, como as palavras e as promessas de todos os que não têm pátria são vãs, nem por analogia podiam compreender o afecto que ela desperta, porque “as tropas deste tipo, quando vitoriosas, pilham tanto vencidos como aqueles em cujo nome combateram, para servir à perfídia do seu príncipe, ou pela própria cupidez”⁷⁷.

Todas estas prevenções eram coerentes com as referências clássicas de Maquiavel. Desde a Grécia, o amor da pátria reclamava, como retribuição, o sacrifício de se morrer por ela. Dever que seria a primeira das virtudes e, portanto, a premissa necessária para que a acção humana melhor pudesse controlar as vicissitudes da *fortuna* e salvar a liberdade. Em síntese: o amor da pátria teria de ser vivido como fonte inspiradora de toda a vida activa que, desinteressadamente, perseguisse o bem comum. Sem ele, os indivíduos e os povos não alcançariam o republicano estádio do *vivere libero e civile*. Pelo que o *pro patria mori* comprovava a inequívoca adesão ao dever republicano, mesmo quando tal sacrifício se mostrasse improficuo. Por palavras suas: “*a pátria deve ser defendida com glória ou infâmia; em qualquer caso será bem defendida*”⁷⁸.

Existe um largo consenso no que respeita à caracterização republicana do pensamento de Maquiavel. No entanto, se alguns o inscrevem na linha do republicanismo de raiz aristotélica (Pocock), outros, porém, têm sublinhado que a sua modernidade radica na valorização que fez do papel da conflitualidade, apresentada, não como fatora de crises e de decadências, mas como demiurga de um consenso que, por isso mesmo, nunca se salda na unanimidade (Rousseau) e no fecho da história (Hegel). Por outro lado, o seu antagonismo não seria apanágio de um “estado natural” pré-político, que o contrato social teria superado, nem resultava da luta entre átomos sociais que foi apaziguada pela emergência da soberania sintética e absoluta do *Leviathan* mo-

⁷⁷ Maquiavel, *Idem, ibidem*, II. 20, p. 258.

⁷⁸ *Idem, ibidem*, III. 41, p. 419.

derno (Bodin, Hobbes). Alheio a pressupostos comunitaristas do *zoon politikon*, o republicanismo de Maquiavel teve como novidade maior o relevo conferido ao embate entre os interesses sociais distintos, em luta por um reconhecimento que implicava, contudo, a conquista de um consenso sempre instável e aberto. Realidade que tem de ser equacionada quando se quer entender melhor a sua defesa da constituição mista como meio de normalização desse equilíbrio sempre ameaçado⁷⁹.

Servilismo e despotismo

Quando La Boétie (1530-1563) retomou o problema da servidão, assumiu um milénio de discussões. Com efeito, ao analisar, ainda jovem, as causas que fizeram com que os homens a aceitassem, traduziu, para francês, o núcleo duro de uma longa tradição de defesa da virtude política. No entanto, a novidade da proposta reside na inversão que introduziu no debate⁸⁰. Ao dialogar com a cultura clássica – que conhecia profundamente –, o seu *Discours de la servitude volontaire* (1552) quis denunciar este paradoxo: sendo o homem um ente naturalmente livre, como é que ele se esqueceu dessa liberdade?

Para responder, sublinhou que a servidão não existiria sem o consentimento dos subjugados, qualquer que tivesse sido o caminho que desaguou na tirania: a conquista, a herança hereditária e a usurpação depois de o governante ter recebido uma legitimidade electiva. No entanto, não se interessou pela tradicional divisão institucional entre formas políticas mais ou menos virtuosas, nem operou com a distinção entre a maior bondade de um soberano face a outro. A crítica que lançou só é política, porque é crítica da própria política, dado que a sua grande preocupação teve a ver com o facto de todo o poder se basear no domínio. De onde ela dizer sobretudo respeito à reposição da ordem natural que aquele agride. É que o poder não só recalca a tendência essencial do homem para a liberdade, como impõe a sua vocação unicitária, mediante o hábito, a cobardia e uma participação voluntária alimentada pelos que o servem em troca da ilusão de que

⁷⁹ Cf. Serge Audier, *ob. cit.*, p. 265-301.

⁸⁰ Cf. Nicola Panichi, “De la servitude volontaire: de La Boétie à Montaigne”, in Gian Mario Cazzaniga e Yves Charles Zarka, *Penser la souveraineté à l’époque moderne et contemporaine*, Pisa e Paris : Edizioni Ets e Jean Vrin, 2001, p. 64.

poderiam dominar os que estavam mais abaixo na hierarquia das dependências pessoais.

Como Cícero já tinha antevisto, aí entroncava a razão última da servidão voluntária: os subalternos serviam para possuírem bens. E tal avidez, ao estimular a posse e o egoísmo, não só destruía a sociabilidade, como olvidava que o adúlador ficava à mercê do capricho do adulado. Dir-se-ia que La Boétie inverteu a relação entre o senhor e o escravo, pondo este a criar aquele, isto é, a alimentar um poder que logo se assumiu como uma unidade negadora da multidão que lhe deu origem, voltando o criado contra o seu próprio criador. Em certo sentido, pode afirmar-se que aqui se esboçava uma teoria da alienação aplicada às relações de dominação.

Desrespeitando a ordem das coisas, a tirania tinha de ser combatida, porque desferia golpes mortais no natural viver em comum, impedindo, portanto, que a comunidade pudesse reconstruir a sua verdadeira unidade. Seguindo Cícero, La Boétie pensava que só a amizade – a autêntica concreção da virtude⁸¹ e o único caminho que faria de “todos uns” – podia solidificar os elos sociais. Por isso, fez a apologia da *igualdade*, espécie de utopia que idealizava a sociedade como uma *confraria* e resposta positiva ao “medo” que alimentava as situações de opressão.

Num plano oposto, como o tirano só podia ser um solitário, o objectivo maior da sua governação teria de ser este: opor-se a que *todos* pudessem vir a ser *uns*, impondo-lhes um ordenamento que fizesse de *todos um*⁸². Ora, um “gouvernement, où tout est à un”, nem sequer poderia ser considerado um governo, porque excluía a dimensão política, ou melhor, a própria *res publica*. Pertencendo tudo a um só, nada existiria de comum, de *público*, pois tratava-se de um sistema mais empenhado em “tiranizar”, do que em “governar”. O que permite concluir que, em La Boétie, a tirania não é uma degenerescência despótica da Monarquia, mas uma degenerescência da própria política⁸³.

⁸¹ Cf. Starobinski, *Montaigne em movimento*, São Paulo : Companhia das Letras, 1993, p. 61-62.

⁸² Cf. La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Genebra : Droz, 1976, p. 34 ss.

⁸³ Cf. Nicola Panichi, “De la servitude volontaire à la liberté volontaire: de La Boétie à Montaigne”, in Gian Mario Cazzaniga e Yves Charles Zarka (dir.), *ob. cit.*, p. 65.

Anulada a forma de sociabilidade que enlaça os indivíduos numa “comunidade de vontade”, a servidão corroía a natureza humana. E, se assumia a debilidade dos indivíduos na salvaguarda da sua liberdade, o *Discours* também representava um protesto contra a tirania (Montaigne), lançado à luz desta arreigada convicção: se os indivíduos decidissem não mais servir, seriam definitivamente livres. Esse seria o supremo momento da recuperação da perdida *volonté commune*, da consumação da liberdade natural e da reabilitação crítica da própria política.

Maneira de ver as coisas que mostra como La Boétie não privilegiou as teses habituais sobre a tirania, porque quis analisar, sobretudo, as características psicológicas do tirano. Como o colocava na exterioridade da própria política, o núcleo duro das suas reflexões não teve por objecto as dicotomias tradicionais (em particular, entre Monarquia e República), mas sim a *cidade* na acepção larga do termo. Mais concretamente, o que lhe interessou foi a comunidade e os seus elos (*vincula*) sociais, isto é, o que designou como *société d’amis*, ou, melhor ainda, por política da amizade. E, convém lembrar que esta premissa será desenvolvida pelo seu grande amigo Montaigne e pela política do amor propugnada por Giordano Bruno (nos *Eroici fuori* e no *De vinculis in genere*)⁸⁴, reflexões que, no século XIX, não deixarão de tocar alguns aspectos do pensamento utópico de Charles Fourier.

Em certo sentido, é lícito falar-se de um ideal de sociedade (civil) assente, contra o reino do único (encarnado pelo tirano), na *alteridade*. A unidade do tirano não passaria de uma paródia da unidade do género humano, pois ele é “‘*l’ennemy*’, celui qui nie l’idéal de l’*amitié*, dont le pouvoir est emblématiser par la pyramide des liens, contre-emblème du miroir de l’*amitié*”⁸⁵. Inversamente, esta só podia ser expressa por uma “*fraternelle affection*”, fundamento regenerador da comunidade.

Em conclusão: o pensamento de La Boétie, ao relevar a conivência, inconsciente ou consciente, do subjugado em relação ao subjugador, trouxe achegas importantes à futura problematização sobre o poder e a psicologia das “massas”, ao mesmo tempo que, rejeitando o servilismo (um dos termos que virá a ser mais usado pelos revolucioná-

⁸⁴ Cf. *Idem, ibidem*.

⁸⁵ Cf. *Idem, ibidem*, p. 71.

rios liberais dos inícios do século XIX na sua luta contra o despotismo), anunciava as aspirações de autonomia e de emancipação dos indivíduos contra o império do *único*⁸⁶. Deste modo, não surpreende que algumas releituras contemporâneas (Miguel Abensour, Marcel Gauchet) tenham destacado os contornos modernos do seu ideário, nomeadamente a importância que ele deu à desconstrução das hierarquizações sociais e ao papel da ideologia na sustentação destas, bem como à tensão existente entre o indivíduo – entendido, não como um átomo isolado, mas como um ser aberto à *philia* para com o outro – e o Estado. De certo modo, ele lançou pressupostos para o entendimento do ideal *res publicano* como o reino da não dominação (Ph. Pettit⁸⁷).

Perante o desenvolvimento da forma absolutista de Monarquia, e devido às suas consequências, a velha questão da licitude do tiranicídio e do correlato problema da virtude ganhou uma nova vida nos séculos XVII e XVIII. E, como se sabe, para isso muito contribuiu o impacto, tanto das guerras religiosas, como da tendência para a consonância entre a homogeneidade religiosa e a afirmação mais plena da soberania régia, doutrina de certo modo consagrada na paz de Vestefália (*une roi, une foi, une loi*). Reactualização que pareceu conxionada, não só com os tipos de organização política que seriam mais aptas para realizar a virtude, mas também com a revivescência de acontecimentos e personagens que melhor teriam encarnado os valores *res publicanos* clássicos.

Esta última atitude deu origem a uma abundante literatura que suscitou uma espécie de “brutomania”, onda que, conquanto sujeita às mutações produzidas pelas novas ideias sobre a legitimação do poder (teorias do jusracionalismo, da separabilidade e do contratualismo), prolongou a antiga querela acerca das condições necessárias para a concretização do bem comum. Daí que a incompatibilidade entre *res publica* e tirania tenha encontrado na célebre frase, de La Bruyère (1694), “não existe pátria sob o jugo do despotismo”⁸⁸, a sua síntese moderna

⁸⁶ Cf. Miguel Abensour, “Sobre o uso adequado da hipótese da servidão humana?”, in Adauto Novaes *et al.*, *O Esquecimento da política*, Rio de Janeiro : Agir, 2007, p. 159192.

⁸⁷ Cf. Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris : Gallimard, 1997.

⁸⁸ “Il n’y a point de patrie dans le despotique”, Jean De La Bruyère, “Du souverain ou de la république”, in *Les Caractères*, Paris : Hachette, 1950, p. 185.

mais representativa. Mas, se, na tradição greco-romana, a tirania tinha caracterizado, sobretudo, a prática política do “Oriente”, agora, surgia aplicada à própria realidade europeia e à evolução das suas tradicionais monarquias medievais para o absolutismo.

Saliente-se que o autor exarou aquela frase com os olhos postos na recusa da opressão. Fê-lo, porém, em nome de um ideal monárquico que almejava fazer do rei “pai do povo”, fundindo a sua acção com os valores *res publicanos*. Por sua vez, a definição também revela que o vocábulo “despotismo” estava a ganhar uma relevância que o século XVIII acentuará. E tudo isto indica que se caminhava para a revalorização, no discurso literário (em particular no teatro) e político, da problemática do humanismo cívico. Daqui emergirão propostas diferentes que, acasaladas com as novas teorias do contrato social, serão postas ao serviço da luta contra dependências e servilismos. Esse será o destino do pensamento de Montesquieu, Rousseau e de muitos artigos da *Encyclopédie*⁸⁹, para nos limitarmos ao caso francês, o que agora mais nos irá interessar por ter marcado o vocabulário e as ideias políticas, em Portugal, nos séculos seguintes.

Sublinhe-se que Montesquieu⁹⁰, para repensar a representação política nas sociedades modernas, acolheu várias lições, a saber: a da cultura clássica e, em particular, de Cícero; a de Maquiavel; a da cultura política anti-absolutista de origem anglo-saxónica; e a que provinha, desde a Magna Carta, do funcionamento das instituições britânicas, onde viu um bom exemplo de Monarquia patriótica. E esta confluência tem de ser levada em conta a fim de melhor se entender, quer as suas teses sobre a reactualização das formas clássicas de constituição política (Monarquia, Aristocracia, Democracia), quer as suas ideias acerca do equilíbrio dos poderes – releitura do velho sistema “misto” ou “ponderado” –, quer, ainda, o seu ideal de *virtude política*, que concretizou como o valor *res publicano* por excelência. E que esse ideal não exigia a *republicanização* estrita do *res publicanismo* prova-o o facto de sustentar que ele tanto podia ser cumprido pelas “républiques” propria-

⁸⁹ *In Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t.º XII, Neuchatel : Chez Samuel Faulche & Compagnies, Libraires & Imprimeurs, 1765, p. 178. Os itálicos são nossos.

⁹⁰ Cf. Domenico Felice (dir.), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milão : Franco Angeli, 2000.

mente ditas, como vigorar “dans les pays où l’on peut prononcer le mot de Patrie” (1716)⁹¹.

Como os seus principais antecessores (Políbio, Cícero, Maquiavel), Montesquieu defendeu que a virtude republicana não carecia de fundamentos religiosos, metafísicos ou psicológicos, porque teria sobremaneira a ver com uma *praxis* que medraria lá onde as formas constitucionais facilitassem a prossecução do bem comum. Melhor dito: a sua secularidade – perspectiva acentuada por Maquiavel – situava-a num terreno imanente e político, e no contexto de uma institucionalização que reatualizava as potencialidades do sistema misto ou temperado. E, de acordo com o modelo inglês, fê-lo repousar na divisão e equilíbrio dos poderes, tendo em vista evitar-se o domínio de indivíduos sobre outros indivíduos, ou de uma força social sobre as outras. Só assim a governação, movida pela honra, pelo amor da pátria, pela igualdade e pela frugalidade, poderia estar devotada “ao bem geral”⁹² e evitar servilismos e despotismos.

Com isto – e num evidente eco de Cícero e Maquiavel –, evocava a ruptura que teria existido entre a República romana e o Império político, quando este começou a não respeitar as premissas adequadas a uma governação virtuosa: o exercício da arte da guerra pelos próprios cidadãos; o equilíbrio e a distribuição do poder entre o Consulado, o Senado e o povo; os deveres para com a pátria e a liberdade⁹³. São juízos como estes que fazem do seu pensamento um momento forte da “recepção” francesa da cultura *res publicana* antiga e renascentista, corrente que, descontadas as suas especialidades próprias, se estendia dos Países Baixos⁹⁴ às colónias da América, e que, depois, norteou o patriotismo da independência dos EUA⁹⁵ e o da Revolução francesa.

⁹¹ Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Paris : Seuil, 1964, p. 109.

⁹² *Idem, ibidem*, p. 528.

⁹³ Cf. Yves Charles Zarka, “La question de l’empire aujourd’hui”, in Thierry Méniessier (ed.), *L’Idée d’empire dans la pensée politique, historique, juridique et philosophique*, p. 218.

⁹⁴ Cf. Joost Rosendaal, “La Révolution néerlandaise: de la ‘révolution des patriotes’ à la République Batave. 1783-1799” in Raymonde Monnier (coord.), *Révoltes et révolutions en Europe (Russie comprise) et aux Amériques de 1773 à 1802*, Paris : Ellipses, 2004, p. 164-177.

⁹⁵ Cf. Eric Nelson, *The Greek tradition in republican thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 195-232.

Continuando a destacar o caso francês, importa ainda dizer que estas ideias receberão novas leituras em pensadores como Voltaire, Rousseau e Jaucourt, e que terão algumas aplicações concretas através de revolucionários como Marat, Robespierre e Saint-Just. Além do mais, não se pode esquecer que, na própria Revolução, foi sempre forte a memória teórica e simbólica da cultura clássica, presença que facilmente coexistiu com a influência de pensadores modernos como Montesquieu (sobretudo na primeira fase daquele grande acontecimento), ou como Rousseau (principalmente após 1792). Invocações que, não obstante o seu tom historicista, não seriam contrárias ao propósito de se revolucionar o existente.

Destaque-se que, em Rousseau, a sobredeterminação da política pela ética, assim como do particular pelo universal, jogava com uma ideia de pátria que também ultrapassava o seu sentido literal, para se aproximar da conotação mais cívica do termo. Porém, sem escamotear a lei e o direito na sua determinação, o propósito maior do autor das *Confissões* incidiu no problema da legitimação e, portanto, no estatuto da soberania, que escorava na origem imanente e pactível da sociedade política e na concomitante necessidade de se “santificar” o contrato social. Defende-se, assim, que, nesta matéria, o seu pensamento pretendeu fazer uma síntese entre os “antigos” e os “modernos”. De qualquer modo, se, por um lado, o deísmo da sua religião supunha que tudo tinha saído bem das mãos do Criador, ao contrário, a vida social mostraria que, em mãos humanas, tudo podia degradar; pelo que só a permanente reprodução do contrato social evitaria a sempre possível queda na insociabilidade pré-política.

Também se sabe que a obra de Rousseau dará azo a hermenêuticas distintas: em algumas, ela será invocada como inspiradora da vertente radical da Revolução e do moderno ideal educativo; em outras, servirá para doutrinar a virtude cívica e denunciar a corrupção dos governantes; em outras, ainda, inspirará um conceito unicitário e indivisível de República, ou legitimará uma materialização da vontade geral mediante um sistema representativo indirecto que, em nome do mandato imperativo, ele tinha rejeitado⁹⁶. Sinal claro de que o seu impacto se deu dentro de vários sincretismos e eclectismos, diferenças em que,

⁹⁶ Pierre Bouretz, *La République et l'universel*, Paris : Gallimard, 2000, p. 224.

porém, será possível detectar este pano de fundo: a estabilidade do contrato – tal como o conceito de nação que será teorizado por Renan em 1882 – impunha a sua permanente renovação. Maneira de confessar que a racionalidade dos indivíduos – que os impeliu para a celebração do pacto social – teria de ser acompanhada por uma espécie de “contrato sentimental”. Daí, também, o papel que a educação e a religião (civil), relevantemente polarizadas pelo ideal de pátria, teriam de desempenhar nesse trabalho de cimentação da sociabilidade política⁹⁷.

De facto, em Rousseau, o sentimento patriótico aparecia como um complemento afectivo não natural, que teria de ser desenvolvido, sob pena de se cair no atomismo social. Para isso, propunha-se “santificar” o contrato social com o recurso ao que chamou “religião civil”, conjunto deístas de crenças, ritos e símbolos indissociável de um projecto de educação nacional que devia estar ao serviço da interiorização do sentimento patriótico e da luta contra o possível regresso dos indivíduos ao insociável estado de natureza. Ameaça que provinha, tanto da espontânea inclinação de cada um para o egoísta amor de si, como das rivalidades dentro e entre as várias sociedades políticas.

Seja como for, as suas preocupações mostram como, séculos depois de Políbio, Cícero e Maquiavel, se reavivou uma corrente de pensamento que, no exterior da problematização teológica propriamente dita, continuava a debater os laços que deviam existir entre a política – encarada, cada vez mais, como uma prática autónoma, e que, desde Bodin, também passou a ter, como objecto, o poder enquanto soberania – e as práticas simbólicas, isto é, entre a *razão* e o *sentimento*. Consórcio que irá ter na Revolução o seu momento mais radical, quando, na conjuntura da descristianização, se assistirá, sobretudo por iniciativa de Robespierre, ao fomento de uma nova religião civil, onde é manifesta a influência de Rousseau⁹⁸.

⁹⁷ Cf. Fernando Catroga, *Entre deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil*, p. 95-144.

⁹⁸ Rousseau, *Oeuvres complètes. III. Du Contrat social. Écrits politiques*, Paris : Bibliothèque de la Pléiade-Gallimard, 1964, p. 966.

IV - MONARQUIA *RES PUBLICANA* E REPUBLICANIZAÇÃO DA MONARQUIA

A partir dos séculos XVII e XVIII, o desenvolvimento desta literatura política trouxe consigo a polémica acerca da possibilidade de a Monarquia ser compatível com a virtude e, portanto, com o amor da pátria e com o bem comum. Compreende-se. Segundo as teorias clássicas sobre as constituições políticas, nesse regime só o Rei seria verdadeiramente livre, razão pela qual ele degenerava, inevitavelmente, na tirania. E este diagnóstico estar-se-ia a confirmar, nos alvares da modernidade, com o advento das Monarquias absolutas, governo de um só que tinha liquidado as formas feudais de intermediação do poder, incluindo a convocação de cortes.

Ora, na perspectiva dos que, com os olhos postos na superioridade dos sistemas “mistos” – expectativa depois alargada, por outras razões, aos adeptos das novas teorias do contrato social e da soberania –, as combatiam, a concentração de poderes tinha conduzido ao ressurgimento daquele antónimo, cada vez mais qualificado como despotismo. E, contra elas, bem como contra o luxo e a corrupção que geravam, alguns começaram a defender que a instituição monárquica, se respeitasse a representação dos grupos sociais, também podia servir a *coisa pública* e ser patriótica. Como exemplo, avançavam com a lição do constitucionalismo histórico inglês, ou mesmo com a exaltação do sistema medieval, onde o Rei tinha governado com o conselho dos representantes do clero, da nobreza e do povo. Por outro lado, aceitavam que mesmo um aristocrata seria um bom patriota⁹⁹, logo que cultivasse a integridade pessoal, o desinteresse, a lealdade, a coragem, de acordo com a imagem que uma certa nobreza fazia de si própria desde a Idade Média.

49

A dicionarização do republicanismo

É também relevante o facto de esta discussão ter voltado a ganhar alguma intensidade entre 1750 e 1789. Estava em causa a aplicação

⁹⁹ Cf. Jay Smith, “Un discours aristocratique sur le patriotisme. Les années 1770”, in Jacques Guilhaumou e Raymonde Monnier, *Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815). Patrie, patriotisme des Lumières à la Révolution. Sentiment de patrie et culte des heros*, fasc. 8, Paris : Champion, 2006, p. 65-81.

de alguns dos valores do *res publicanismo* clássico à modernização da Monarquia. De certo modo, a diferença entre, por um lado, a virtude, enquanto valor por excelência da *res publica*, e, por outro lado, o tipo de regime político concreto que melhor a encarnaria, encontrava-se sugerida (mas não explicitada) em Montesquieu e na sua admiração pelo modelo britânico. As Repúblicas teriam sido apanágio dos pequenos Estados¹⁰⁰. Dir-se-ia que, além-Mancha, existiria “une nation où la république se cache sous la forme de monarchie”, asserção que alguns defendem ter sido recuperada por Benjamin Constant, e que, de certa maneira, antecipa a qualificação que virá a ser feita do sistema saído da revolução liberal francesa de Julho de 1830: uma Monarquia cercada de instituições republicanas (Lafayette). Isto é, a correspondência entre virtude e *res publica* teria sobretudo a ver com a divisão e equilíbrio de poderes, bem como com a isonomia, premissas que, para os mais moderados, o modelo britânico sabia respeitar.

Ainda no período anterior a 1789, análogo fascínio se encontra em Coyer e Jaucourt, tendo o primeiro percebido que a teorização de Montesquieu apontava para uma “île voisine”¹⁰¹ da França. Assim sendo, pode afirmar-se que a virtude, objectivada no “zelo” e “amor da pátria”, não dependeria tanto das estritas e exclusivas formas de organização política, mas mais do reconhecimento da liberdade, do equilíbrio dos poderes e da recusa do arbítrio e da tirania, isto é, da não dominação. E, em termos jurídico-institucionais, aceitava-se que a Monarquia, se assente – na conhecida linguagem de Cícero, criada em diálogo com Platão, Aristóteles e Políbio –, num ordenamento *aequatos* (equilibrado), *mixtus* (misto), *moderatus* (moderado), *temperatus* (temperada)¹⁰², poderia realizar tais valores.

Deste modo, se é verdade que a República aparecia, em muitos, como o contrário de Monarquia, para outros, porém, ela significava, antes de tudo, uma alternativa em que todos os que possuíam direitos

¹⁰⁰ Cf. Catherine Larrère, “Montesquieu et ‘l’exception française’”, in Domenico Felice, *ob. cit.*, p. 51-64.

¹⁰¹ Acerca de influências mais gerais vindas do republicanismo de além-Mancha, veja-se Olivier Lutaud, “Emprunts de la révolution française à la première révolution anglaise”, in *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine*, 37, 1990, p. 589-607.

¹⁰² Cf. Francisco de Oliveira, “Introdução”, in Cícero, *Tratado da república*, p. 41.

de cidadania se sentiriam mais apelados à busca do bem comum, isto é, da virtude política, devido ao facto de, directa ou indirectamente, participarem na *coisa pública*. Por isso, nesta acepção – a que os dicionários do século XVIII e inícios do século XIX davam a primazia – o seu verdadeiro antónimo era o despotismo, ênfase que, porém, não anulava a presença de memórias antigas¹⁰³.

Bem vistas as coisas, a primeira fase do processo revolucionário foi marcada por esta coexistência. Dir-se-ia que, então, Montesquieu se impôs a Rousseau, pois a grande maioria dos primeiros constituintes revolucionários ainda acreditava na possibilidade de a Monarquia se modernizar através da divisão dos poderes e do sistema representativo, anelo que, pressupondo, igualmente, a nova ideia de soberania nacional, acabou por ficar objectivado na Constituição de 1791. Contudo, depois da fuga, julgamento e morte do Rei no ano seguinte, essa aliança será quebrada. Ruptura que, como se sabe, acelerou a republicanização do *res publicanismo* através de uma via bem distinta daquela que, poucos anos antes, tinha instituído uma República federal nos Estados Unidos da América, e que, no século seguinte, irá marcar as lutas pela modernização política nos países mais influenciados pela cultura política francesa, como, entre outros, será o caso de Portugal.

Regresse-se à história das palavras para lembrar que, em França, o uso do vocábulo “republicanismo” só terá ocorrido a partir dos meados do século XVIII, mas que o seu registo somente se deu em 1835, no *Dictionnaire de l'Académie*, para referenciar o “État gouverné par plusieurs”; e para se sublinhar que “Il se prend quelques fois, pour toute sort d'État, de Gouvernement”, embora também apontasse para “qui affectionne, qui favorise le gouvernement républicain”. Por sua vez, em 1823, um outro dicionário (o de Boiste) continuava a geminar o ideal de República com o de patriotismo, ao precisar que “*Il y a république partout où se trouve un amour de la patrie vif et non abstrait, métaphysique*”¹⁰⁴.

¹⁰³ Cf. José Ribeiro Ferreira, “Grécia e Roma na Revolução Francesa”, in *Revista de História das Ideias*, 10, 1987, p. 202-234; Keith Michael Baker, “Le trasformazioni del repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento”, in Maurizio Viroli (coord.), *Libertà politica e virtù civica. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, p. 149-175.

¹⁰⁴ In Raymonde Monnier, *Républicanisme, libéralisme et Révolution française*, p. 2.

Não admira. Mesmo no contexto da Revolução, as múltiplas caracterizações de *res publica* remetiam, quase todas, para o ideal de governo livre e, em alguns casos, para o de Estado livre, ou, ainda, para o de *commonwealth*, tendo como principal adversário a tirania, o servilismo, o despotismo e a corrupção. Com efeito, o próprio Camille Desmoulins (*Révolutions de France et du Brabant*) explicitou esta semântica, quando escreveu: “par république j’entends un état libre, avec un roi ou un stathouder ou un gouverneur général, ou un empereur, le nom n’y fait rien”¹⁰⁵. E, antes da aceleração da experiência revolucionária e do derrube da Monarquia, também Robespierre lembrava, a 13 de Julho de 1791, que “*le mot république ne signifie aucune forme particulière de gouvernement, il appartient à tout gouvernement d’hommes libres que ont une patrie*”¹⁰⁶. Estas citações, que indiciam a presença – tal como acontecia em Inglaterra (no seguimento da aventura de Cromwell) e no Brabante – da cultura republicana neo-romana (comummente associada à denúncia da tirania¹⁰⁷), podiam ser multiplicadas. Não surpreende, portanto, que alguns publicistas, com os olhos postos em Cícero, recordassem que “la république, n’est autre chose littéralement que la chose commune”, no fundo aquilo que os ingleses chamam “*Commonwealth*”¹⁰⁸. Foi o caso de Rutledge, que precisou: “*Commonwealth* est un terme usité par les Anglois, pour désigner en général tout état politique. Ils s’en servent plus souvent en parlant des états républicains. Dans son étimologie, ce terme exprime *fortune, bonheur, richesse, prospérité commune*”. Por isso, não entendia por que é que, “si cette dénomination répondoit au but du gouvernement populaire qu’ils veulent se donner, les François ne s’en empareroient point”¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Camille Desmoulins, *Révolutions de France et du Brabant*, n.º 78, 23 de Maio (1791), in Raymonde Monnier, “‘Démocratie représentative’ ou ‘république démocratique’: de la querelle des mots (République) à la querelle des anciens et des modernes”, *Annales historiques de la Révolution française*, 325, Jul.-Set., 2001, p. 7 (www.ahrf.revues.org/430, 6 de Novembro de 2010).

¹⁰⁶ In *Idem*, *ibidem*, p. 8. Os itálicos são nossos.

¹⁰⁷ Cf. Fernando Catroga, *Em nome de... A heroização do tiranicídio*, p. 150 ss.

¹⁰⁸ Bonnevielle, “De la république”, *La Bouche de fer*, 73, 25 de Junho de 1791 e 81, 3 de Julho de 1791, in Raymonde Monnier, *art. cit.*, p.7.

¹⁰⁹ *Le Creuset*, 57, 18 de Julho de 1791, in Raymonde Monnier, *art. cit.*, p. 8.

É igualmente verdade que, em muitos, a definição clássica de *res publica* opunha-se à possibilidade de a Monarquia poder concretizar a virtude política e, por conseguinte, ser patriótica. Patenteava-o, não só a memória da República romana e das Repúblicas italianas dos inícios da modernidade, mas também a fugaz experiência estritamente republicana de Cromwell, bem como os ideais das revoltas no Brabante e, em crescendo, o impacto da instauração da República nos EUA. E esta divergência foi claramente explicitada por Thomas Paine. Com efeito, por um lado, sentiu a necessidade de esclarecer que “*république* n’est pas une forme particulière de gouvernement, c’est seulement le caractère du but ou de l’objet pour lequel le gouvernement doit être établi, et auquel il doit être employé”, pelo que “tout gouvernement que n’agit pas selon le principe d’une république, ou, pour parler en d’autres termes, qui ne fait pas de la *chose publique* son seule et unique objet, n’est pas un bon gouvernement établi et dirigé pour l’intérêt public, individuellement et collectivement”. Mas, por outro lado, também frisou que “le système monarchique, loin d’être propre aux pays d’une grande étendue, serait plutôt admissible pour en petit territoire”. Além do mais, o regime republicano, desde que assente na *eleição* e na *representação*, constituía “le seule moyen connu et dans mon opinion, le seule moyen possible de proportionner la sagesse et les connoissances du gouvernement à l’étendue d’un pays”¹¹⁰. E foi neste mesmo contexto que Brissot precisou, deste modo, as condições necessárias para a legitimação republicana do poder: “J’entends, par république, un gouvernement où tous les pouvoirs sont, 1.º délégués ou représentatifs 2.º électifs dans et par le peuple, ou ses représentants 3.º temporaires ou amovibles”¹¹¹. Acepção onde, como facilmente se conclui, não haveria lugar para o princípio monárquico-hereditário.

Monarquia, república, democracia

Se, em França, no período imediatamente anterior à Revolução, o termo “república” não gozava de grande popularidade, o certo é que

¹¹⁰ *Le Républicain*, 1 (1 de Julho de 1791), in R. Monnier, “Démocratie représentative” ou “république démocratique”, p. 7.

¹¹¹ Brissot, “Ma profession de foi sur la monarchie et le républicanisme”, *Le Patriote français* (5 de Julho de 1791), in R. Monnier, *art. cit.*, p. 7.

um sector importante dos que se envolveram na formação da opinião pública, na conjuntura em que se tratou da sua constitucionalização, jogava com a herança dos seus dois significados mais comuns. E os que o utilizavam para designar uma forma concreta de governo começaram a atacar a instituição monárquica em si, e não somente os seus desvios tirânicos e absolutistas. Outros, porém, não davam esse passo, embora, face à derrocada do absolutismo, também não sustentassem o regresso ao constitucionalismo histórico, que teria funcionado até à apropriação régia de todo o poder. A Monarquia não mais poderia recalcar a sua origem electiva. O que, em termos modernos, implicava fazer do Rei um chefe de Estado igualmente sujeito à isonomia e à divisão dos poderes, ou melhor, à soberania nacional, solução que, de certo modo, o *respublicanizava*.

Na verdade, a síntese dos debates da constituinte revolucionária e das suas conclusões maioritárias, plasmadas na Constituição de 1791, permite concluir que, nesta conjuntura, a par das comparações retóricas com os heróis cívicos da Antiguidade, a presença da cultura *res publica* romana – ainda que reactualizada pelas leituras de pensadores como Montesquieu¹¹² – foi tanto ou mais importante do que a sobrevalorizada influência de Rousseau. É certo que esta se objectivou na ideia de que a revolução impunha a celebração de um novo contrato social, bem como no papel da lei na objectivação da vontade geral. Contudo, não só irá vingar a proposta do primeiro¹¹³ acerca da divisão dos poderes, como o princípio da soberania nacional, fundamento de uma representação não corporativa. Daí o seu cariz indirecto e a rejeição, quer de qualquer tipo de mandato imperativo¹¹⁴, quer da democracia directa (à Rousseau).

A nova perspectiva foi posta em prática quando os eleitos aos Estados Gerais, por corpos, passaram a tomar decisões em nome da nação como um todo, preceito logo teorizado por Sieyès¹¹⁵ e reconhecido neste artigo da Declaração dos Direitos do Homem de 1789: “le prin-

¹¹² Cf. Marco Platania, “*Virtù, repubbliche, rivoluzione: Saint-Just e Montesquieu*”, in Domenico Felice, *ob. cit.*, p. 11-44.

¹¹³ Cf. Jean Ehrard, “1795, ‘année Montesquieu? Pourquoi l’auteur de *L’Esprit des lois* n’est pas entré au Panthéon” in Domenico Felice, *ob. cit.*, p. 45-50.

¹¹⁴ Cf. Simone Goyard-Fabre, *Éléments de philosophie politique*, Paris : Armand Colin, 1996, p. 15 e ss.

¹¹⁵ Sieyès, *Qu’est-ce que le tiers état?* Paris : PUF, 1982.

cipe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, ni individu ne peut exercer d'autorité qui n'émane expressément" (art. 3.º). Daqui, a doutrina transitará para a primeira Constituição revolucionária de 1791 (art. 3.º) e, depois, para a cultura *res publicana* de matriz francesa, incluindo a do constitucionalismo espanhol (1812) e português¹¹⁶: Constituições de 1822, 1838, 1911 e, no registo de um Estado autoritário e corporativo, a de 1933.

O pressuposto da soberania nacional inspirava-se numa interpretação das teses do contrato social e da soberania popular que tinha por finalidade romper com o absolutismo e com a representação corporativa que o antecedeu, e, ao mesmo tempo, demarcar-se dos ideais democráticos que defendiam o sufrágio universal, ou, num contexto mais rousseauiano, a “democracia imediata” (Condorcet) ou directa. E, para isso, recorria à dicotomia liberal (Locke) entre *cidadãos activos* e *cidadãos passivos*, assim como à recusa da representação por mandatos imperativos, disposição que os ordenamentos constitucionais posteriores confirmarão.

O “momento” jacobino

A sustentabilidade da solução monárquica foi quebrada com a atitude de Luís XVI – fuga de Varennes (20-21 de Junho de 1791) – e com a prisão, julgamento e execução pública do Rei (23 de Janeiro de 1793)¹¹⁷, acontecimentos que aceleraram¹¹⁸ ainda mais a Revolução a partir da revolta anti-monárquica de Agosto de 1792. Foi nesse contexto que, a 11 deste mês, foi abolida a realeza e suprimida a distinção entre cidadãos activos e cidadãos passivos, tendo em vista a realização de eleições para uma nova Convenção Nacional com poderes constituintes. Ora, esta, logo no início dos seus trabalhos, reafirmou a abolição da

¹¹⁶ Cf. Fernando Catroga, *Em nome da Nação*, in Fernando Catroga e Pedro Tavares de Almeida (coord.), *Respublica. Cidadania e representação política em Portugal. 1820-1926*, Lisboa : Assembleia da República-Biblioteca Nacional de Portugal, 2010, p. 20-28.

¹¹⁷ Cf. *Idem*, *Em nome de... A heroicização do tiranicídio*, p. 150-159.

¹¹⁸ Cf. Jacques Guilhaumou, “Agir en révolution: action, émeute, révolte, révolution, mouvement, insurrection. 1770-1803”, in Raymonde Monnier (dir.), *Révoltes et révolutions en Europe (Russie comprise) et aux amériques de 1773 à 1802*, p. 196 ss.

realidade e a instauração do regime republicano (21 de Setembro). Mas, qual o modelo de República que iria ser constitucionalizado? Deixando de lado o projecto girondino (defendido por Condorcet), atente-se ao conteúdo daquele que exprimiu a visão da ala revolucionária que ganhou a hegemonia: o da Constituição “montanhesa”, referendada a 24 de Junho de 1793¹¹⁹.

Em primeiro lugar, deve notar-se que, se esta República prolongava o conceito de soberania “une et indivisible, imprescriptible et inaliénable”, não colocava a origem do poder na nação – como constava na Declaração de 1789 e na Constituição de 1791 –, mas “dans le peuple” (art. 25.º). Por outro lado, desta premissa inferia-se a forma republicana de governo, que também seria una e indivisível (art. 1.º). Diferença que importa realçar, já que, desde os seus inícios, se patenteou que, à linha dominante na Convenção, não interessava o modelo federalista, fosse na versão que os EUA estavam a instituir, fosse naquela que, internamente, algumas tendências defendiam como forma de organização político-administrativa do novo Estado republicano. Esse era o caso dos girondinos, como a sua revolta de 1793 virá a mostrar.

Em segundo lugar, o texto constitucional em causa denota, ao contrário do anterior, o propósito de se consorciar o ideal republicano com o democrático, numa solução representativa que desejava aproximar-se, tanto quanto fosse possível, da democracia directa. Com efeito, o povo soberano passava a ser a “universalité des citoyens français” (art. 7.º). E a estes, se maiores de 25 anos e homens, cabia-lhes “nommer immédiatement ses députés” (1 por cada 40 mil eleitores), cujos mandatos (a fim de se evitar a corrupção que o uso prolongado do poder provoca) durariam só um ano (arts. 8.º e 40.º). Eles formariam o corpo legislativo. E, à luz do conceito de soberania que o legitimava, aquele teria de ser, igualmente, “un, indivisible et permanent” (art. 39.º). Contra o liberalismo em matéria de capacidade política, queria-se casar o republicanismo com o sufrágio universal (diga-se que os girondinos também o defendiam), programa que, depois do refluxo revolucionário, reaparecerá em 1848, para, finalmente, se concretizar, no que ao voto masculino respeita, na III República (resultante da

¹¹⁹ Cf. *La Constitution française du 24 juin 1793* (www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras, 6 de Novembro de 2010).

queda do II Império no desfecho da guerra franco-alemã e da Comuna de Paris de 1871).

Será útil salientar que este enlace se deu mais sob os auspícios de Rousseau¹²⁰ do que de Montesquieu, embora houvesse consciência de que a democracia – ao invés do que uma leitura taxativa do autor do *Contrato social* aconselhava – teria de saber lidar com a inevitável representação indirecta: a dimensão do Estado e a complexidade dos seus problemas impediam as formas de governo imediato. No entanto, o pagamento dessa inevitabilidade teve como moeda de troca a sobrevalorização do governo de assembleia.

De facto, a “governança indirecta”, prevista na Constituição jacobina, não podia ser autónoma em relação ao poder que mais directamente emanava da vontade popular: o legislativo. Explica-se, assim, que tal República não instituisse a divisão dos poderes propugnada por Montesquieu. Se o poder judicial cabia, em boa parte, a jurados, a legitimidade do poder executivo seria construída assim: as assembleias de eleitores de cada departamento nomeavam um candidato e o corpo legislativo escolheria, sobre a lista geral, 24 membros para um conselho executivo, renovável por metade em cada legislatura. Este órgão, sem capacidade legislativa, dirigia e supervisionava a administração geral.

Em concreto, pertencia-lhe a execução das leis e dos decretos, aprovados pelo corpo legislativo, feita, não de um modo directo, mas através de “agents en chef de la administration générale de la République”, que aquele escolhia fora do seu seio. No entanto, tais agentes não formavam um gabinete, pois não tinham relações imediatas entre si e não possuíam qualquer autoridade pessoal. No fundo, eram comissários do corpo legislativo, já que a este pertencia o direito de determinar o seu número e respectivas funções (arts. 62º a 69º).

Havia a convicção de que só assim a representação bloquearia, com mais proficiência, os efeitos corruptores do uso e do abuso do poder¹²¹. Cautelosos perante os perigos de fragmentação da unidade

¹²⁰ Cf. “Aspetti del costituzionalismo giacobino. La funzione legislativa nell’Acte Constitutionnel del giugno 1793”, *Electronic Journal of Constitutional History*, 8 (Setembro 2007) (www.historiaconstitucional.com/index.php/historiaconstitucional/.../34/25, 25 de Setembro de 2010).

¹²¹ Estudámos estas prevenções em Fernando Catroga, *A Constitucionalização das virtudes cívica (os seus ecos nas Cortes vintistas)*, p. 275-299.

nacional que adviriam da formação de parcialidades políticas (“partidos”), bem como face aos decorrentes das formas personalizadas do poder – que podiam degenerar em cesarismos –, também não previam o lugar de Presidente da República e, muito menos, a sua eleição (directa ou indirecta), ao invés do que acontecia nos EUA. Percebe-se: em França, visava-se uma República unitária, enquanto na América, entre outras diferenças, se seguia uma forma federativa, com um Presidente eleito e chefe do executivo, e, portanto, com uma clara separação de poderes.

Estas opções serão ainda mais compreensíveis à luz do fundamento último em que elas se escoravam: a reactualização do ideal clássico de *virtude*, agora mediado pela teorização rousseauiana acerca da necessidade de se solidificar o contrato social através de uma religião civil de raiz deísta, ditame que, como se sabe, Robespierre levará à prática em 1793. Recorde-se que a nova Declaração dos Direitos do Homem, incluída na Constituição de 1793, invocava os auspícios do Ser Supremo, afirmando, logo no seu art. 1.º, que “le but de la société est le bonheur comum”. Por sua vez, o texto constitucional propriamente dito enumerava os valores que melhor concretizariam a ética republicana, ao escrever: “La République française honnore la loyauté, le courage, la veillesse, la piété filiale. Elle remet le dépôt de sa Constitution sous la garde de toutes les vertus” (art. 123º).

Não restam muitas dúvidas de que, com esta profissão de fé, a defesa das chamadas “liberdades positivas” era mais enfatizada do que a das “liberdades negativas” (ao contrário do que estava a acontecer na contemporânea experiência dos EUA). No entanto, daqui não se pode concluir que esta última dimensão estivesse ausente. Saliente-se que, na linha do jusracionalismo moderno, o novo ordenamento constitucional explicitava a sua fonte: os esquecidos e desprezados “direitos do homem”, anteriores a todas as leis positivas. De acordo com tal postulado, sustentava que “le gouvernement est institué pour garantir à l’homme la puissance de ses droits naturels et imprescriptibles” (art. 1.º da DDHC), isto é, a igualdade, a liberdade, a propriedade, a dívida pública, o exercício livre dos cultos, uma instrução comum, os socorros, a liberdade “indefinida” de imprensa, o direito de petição, o direito de se organizar sociedades populares, em suma, todos os direitos do homem (art. 122.º) Por outro lado, a nova Declaração não deixava de objectivar a repulsa

republicana contra o despotismo, ao prescrever que a lei devia “proteger la liberté publique et individuelle contre l’opression de ceux qui gouvernent” (art. 9.º). Maneira de dar guarida ao direito de resistência e de anular as situações de dependência e domínio.

Pode dizer-se que este programa, articulado, quer com a adopção de um tipo de Estado uno e indivisível (e centralista), quer com a sobrevalorização do poder legislativo, quer com o dever de cada cidadão ser um soldado disponível para defender a pátria, promanará uma corrente de republicanismo que – com múltiplas adaptações, é certo – marcará fortemente a Revolução e, mais indirectamente, os projectos antimonárquicos que, no Sul da Europa, irão emergir no decurso do século XIX e inícios do século XX. E, como já se chamou à Constituição de 1793 uma “utopia da democracia”¹²², ela deve ser interpretada, sobretudo, como uma carta de intenções. É que, devido à guerra civil interna (reivindicações federalistas), às revoltas de pendor mais igualitário, à guerra externa, a maioria jacobina acabou por instaurar um “governo revolucionário”. Com isso, lançou-se numa experiência que trouxe novidades em relação à primeira fase monárquico-constitucional.

Frise-se que a Constituição de 1793, na prática, não chegou a entrar em vigor, pois as invasões dos exércitos coligados (que se seguiu à execução de Luís XVI e de Maria Antonieta) deram força à resposta do sector jacobino que, invocando a salvação nacional, pôs o povo em armas e instaurou um novo tipo de ditadura, a que Carl Schmitt¹²³ chamou “ditadura soberana”, mas que outros apelidaram de “ditadura convencionalista” (Hariou), modalidade bem distinta da ditadura republicana à romana. É que, na nova experiência, o ditador (individual ou colectivo) passou a convocar a soberania do povo (Rousseau), mas escudando-se

¹²² Cf. Claude Langlois, “La Constitution de 1793, utopie de la démocratie”, in Paul Isoart e Christian Bidegaray, *Des Républiques françaises*, Paris : Economica, 1988, p. 371-387; AA.VV., *La Constitution du 24 juin 1793: utopie dans le droit public français? Actes du colloque de Dijon, 16 et 17 septembre 1993*, Dijon : Éditions Universitaires de Dijon, 1997.

¹²³ Sobre este conceito e o de “ditadura soberana”, veja-se a obra, publicada em 1921, de Carl Schmitt, *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletária*, Madrid : Revista de Occidente, 1968, bem como o que escreveu (1922) em *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Buenos Aires : Editorial Struhart, 1998; e Giorgio Agamben, *Estado de Excepção*, Lisboa : Edições 70, 2010.

na força para se declarar seu comissário directo e, portanto, com legitimidade para instaurar uma realidade política nova durante um período de tempo com um fim não previsto.

É conhecido o curso deste processo de radicalização: o advento do Directório (1795-1799), a que se seguiu o consulado de Napoleão e, depois, a sua aclamação como imperador dos franceses (1804). Ora, este desenlace também tem sido indicado como sinal do advento de uma realidade política que estava num acelerado ritmo de mudança, a saber: as incidências do novo Estado-Nação na própria ideia de Império. Acabado o reino da *res publica christiana* – mesmo que o seu prolongamento já fosse mais mítico do que real –, a sua última encarnação caiu às mãos de Napoleão, em 1806. Referimo-nos ao “federativo” Sacro Império Romano-Germânico, simbolicamente depositado no ramo dos Habsburgos. Por sua vez, o que restava do poder temporal do Papa desaparecerá, em 1870, com a unificação política de Itália.

Para os jacobinos derrotados, Napoleão passou a ser pejorativamente qualificado como um novo César, ou, dentro do paradigma do republicanismo clássico, como um tirano. Numa outra perspectiva, o constitucionalista liberal Benjamin Constant caracterizou o seu percurso como uma *usurpação*, enquanto Chateaubriand o definiu como um *déspota*. Sinal de que a expansão imperial francesa desencadeou a resistência dos que, bramindo os ideais e os valores do discurso *respublicano* clássico (incluindo o da luta contra a tirania), clamavam pela restauração das chamadas leis fundamentais dos respectivos países ou reinos. Porém, noutros casos, essa mesma “gramática” foi convocada com os olhos “afrancesados”, mas voltados para a fase pré-jacobina da Revolução, e, por isso, com a assumida finalidade de a constitucionalização da soberania nacional compatibilizar a Monarquia com os postulados da “liberdade dos modernos”. Ora, este propósito pouco tinha a ver com as outorgas constitucionais dadas por Napoleão a muitas das regiões que as suas conquistas foram encaixando na pirâmide imperial que queria opor ao imperialismo atlântico da GrãBretanha¹²⁴.

¹²⁴ Sobre esta questão e a literatura que a fundamenta, leia-se o que escrevemos em Fernando Catroga, *Pátria, nação e nacionalismo*, p. 27-29.

O modelo republicano francês

Não admira, assim, que, nas revoltas anti-napoleónicas dos inícios do século XIX, se tenha consolidado a figura do revolucionário “patriota”. No entanto, em muitos casos, este agiu para defender as franquias e a religião tradicionais e, por conseguinte, os valores pré-absolutistas, ou – opção que começou por ser rara – em nome de uma mistura de fidelidades ao Rei e à Igreja com outras de inspiração liberal e cívica. Em países como Espanha e Portugal, será no decurso ou no prolongamento desse processo que a última tendência ganhará força nas elites políticas mais “afrancesadas”. E algo de parecido aconteceu nas revoltas anti-coloniais americanas dos inícios do século XIX, regiões onde, porém – exceptuando o Brasil –, o patriotismo se tornou sinónimo de republicanização dos regimes que lançarão os novos Estados-Nação.

De facto, sem subsumir os sentimentos de pertença mais tradicionais, o ideal de patriotismo cívico, ou, na linguagem dessas revoltas e revoluções, de “patriotismo constitucional”, ganhou, então, grande relevância (ainda que em coabitação com os sentimentos pátrios de mediação mais tradicional e historicista). De onde esta imediata consequência: o antidespotismo e anticesarismo das revoluções liberais que irromperam no Sul da Europa (Itália, Espanha, Portugal) procurarão constitucionalizar, em obediência ao sistema representativo indirecto (e censitário), a instituição monárquica, mas dentro de um sistema misto, ponderado e equilibrado.

Mais do que as de Rousseau, as ideias de Montesquieu, Sieyès e, depois, com as recuperações conservadoras dessas revoluções, de Benjamin Constant acabarão por secundarizar a influência do republicanismo jacobino. De certo modo, ao mesmo tempo que se procedia à destruição das estruturas da sociedade de Antigo Regime, valorizava-se o *res publicanismo* monárquico da Constituição francesa de 1791 para se atingir objectivos análogos: com o juramento de um novo pacto social – a que a Monarquia teria de subordinar-se –, pretendia-se constitucionalizar a representatividade do indivíduo-cidadão activo e, com ela, garantir a felicidade comum mediante a divisão e o equilíbrio dos poderes.

Complementarmente, desejava-se acentuar a desresponsabilização do Rei, mesmo durante o despotismo (a culpa foi atribuída aos áu-

licos e aos servís, pelo menos nas revoluções ibéricas), estatuto que o juramento régio da nova Lei Fundamental iria aprofundar. Por sua vez, a consciência de que a fidelidade a esta última exigia mais racionalidade provocou não só o cultivo de uma certa sacralização cívico-religiosa da Constituição, como levou a que esta consignasse o dever de se amar a pátria, valor explicitamente invocado no texto francês de 1791, na Constituição espanhola de 1812 e na portuguesa de 1822. Porém, se, nestes dois últimos movimentos, a *questão do regime* não foi posta em causa (nem sequer a da substituição da casa dinástica), o certo é que a nova Monarquia começava a estar cercada de instituições “republicanas”. Para além do mais, a potenciação do alargamento do princípio electivo a todos os órgãos de poder, incluído o Chefe de Estado, passou a ser uma tentação maior.

Nesta conjuntura, o núcleo duro do conflito teve sobretudo a ver com o choque entre os sectores que propugnavam pela modernização das estruturas políticas, económico-sociais e culturais das sociedades e os interessados, como boa parte da nobreza e do clero, na manutenção do existente. Todavia, quando irromperam novas situações de crise – condicionadas pelos reordenamentos nacionais e imperais, bem como pelos efeitos da industrialização (pauperização dos camponeses, crescimento das cidades, agudização do conflito entre o capital e o trabalho) –, os antagonismos tornaram-se mais complexos e ultrapassaram as antigas dicotomias políticas e sociais. Foi o que aconteceu nas revoluções de 1848 (França, Itália, Alemanha, Polónia, Hungria, onda que teve ecos em Portugal), no *Risorgimento* italiano (Mazzini, Garibaldi), nos impasses dinásticos (Espanha, 1868-1874); na consolidação da III República francesa entre 1871-1877; nos confrontos entre potências europeias, como a guerra franco-prussiana; nas lutas desencadeadas pela *questão social* (Comuna de Paris, associativismo operário, socialismos, comunismos, anarquismos); ou nas reacções patrióticas empolgadas pelas *querelas coloniais* (31 de Janeiro de 1891, em Portugal; 1898, em Espanha).

A cultura republicana sempre deu relevo ao papel da *vida activa* do homem perante a história. E, se os paradigmas clássicos apontavam para a necessidade de ela se harmonizar com as exigências da ordem natural (mundo greco-romano), ou sacro-natural (teorização escolástica), a verdade é que também alertaram para as consequências negativas

das desmesuradas pretensões de a ultrapassar. E a perspectiva maquiavélica, acasalada com o impacto dos vários socialismos (do socialismo utópico à dialéctica serial de Proudhon), acrescentou-lhe um outro sentido: a *virtù* seria, antes de tudo, uma *praxis* que não podia ignorar a dimensão conflitual das relações sociais. Porém, mesmo quando a sua assunção consciente (a Revolução) visava construir o *novo*, não se deixava de apelar para fundamentos que lhe eram anteriores. Aconteceu assim tanto nas revoluções americanas e francesa.

Na verdade, estas não dispensaram a convocação do novo e secularizado jusnaturalismo, fundamento universalizante a que a modernidade recorreu para substituir o anterior – Deus –, posto em causa pelas guerras religiosas que fragmentaram o cristianismo. Mas, se aquelas duas rupturas emergiram de um pano de uma base comum, de matriz iluminista, logo revelaram diferenças que o tempo tornará mais claras. Recorde-se que, na opinião de H. Arendt, o republicanismo americano teria nascido sob o signo de uma revolução predominantemente política, porque voltada, em primeiro lugar, para um adversário externo – o domínio colonial britânico –, e não tanto contra estruturas sociais, políticas e culturais construídas por ordenamentos nobiliárquicos (estes quase não existiam) e contra Igrejas com fortes interesses temporais estabelecidos.

Por outro lado, na América, a cultura religiosa calvinista, que modelou as sociabilidades na colonização, não só coadjuvou a génese do novo Estado-Nação, como se manifestou interessada (na sua memória, era forte o espectro das guerras religiosas europeias) em institucionalizar o “muro de separação” entre as Igrejas e a esfera política (Primeira Emenda, 1791), tendo em vista o enraizamento da paz civil. Daí que, em termos político-constitucionais, a tradição política anglo-saxónica tenha sido modernizada, imediatamente, pela *Declaração do Estado da Virgínia*, da autoria de Georges Mason (12 de Junho de 1776) e, depois, pela *Declaração dos Direitos e Garantias da Constituição Federal Norte-Americana* (15 de Dezembro de 1791). E estes textos fundadores – mais influenciados por Locke, do que por Hobbes ou Rousseau – almejavam salvaguardar, acima de tudo, a liberdade do indivíduo perante os sempre possíveis arbítrios do poder político.

O seu principal escopo apontava para a defesa da *liberdade de (freedom from)*, cuja garantia necessitava de freios e contrapesos, ou

melhor, de *checks and balances* face ao Estado, a fim de, republicaneamente, se evitar um novo tipo de tirania: o exercido por maiorias legitimadas pelo sufrágio. Para isso, o sistema irá dar ao Presidente da República legitimidade popular e, conseqüentemente, amplos poderes, ao mesmo tempo que previa a existência de uma segunda Câmara, para garantir a equidade na representação dos Estados federados e prevenir as tendências mais avançadas da Câmara Baixa. E, dentro da lógica da separação dos poderes, atribuirá ao poder judicial a capacidade para interpretar a constitucionalidade das leis.

Diferentemente, em França, a Revolução de 1789 teve de liquidar a ordem social, política e cultural do Antigo Regime, em função de uma tábua de direitos naturais do homem que não se confinava aos chamados direitos subjectivos, conforme mostra o conteúdo das Declarações de 26 de Agosto 1789, de 24 de Junho de 1793 e de 22 de Agosto de 1795. De facto, estas, correlacionadas com os chamados “direitos-liberdades”, propunham a prossecução de acções colectivas apostadas em formar a “razão pública” e, portanto, em criar “infra-estruturas” mínimas (educação obrigatória, socorros públicos) que facilitassem o acesso à igualdade de oportunidades.

Por isso, e de um modo explícito (particularmente as duas últimas), proclamaram que a colectividade devia promover *acções positivas*, isto é, uma activa *freedom from* (P. Rosanvallon). E tem-se visto em tais disposições o reconhecimento de que o indivíduo só tem direitos, porque é, igualmente, um credor do social, pelo facto de, no ponto de partida da construção das suas estratégias de vida, cada um não ser responsável pelas desigualdades que herdou. O que lhe dá “*droits-créances*”¹²⁵ face à sociedade, pelo que esta tem a obrigação de prestar serviços públicos mínimos (educação, ensino) que igualem as oportunidades, condição primordial para a realização mais plena da felicidade tanto individual, como comum. Destarte, a salvaguarda da liberal “liberdade negativa”, para ser justa, teria de estar sustentada, pelo menos, num mínimo de “liberdade positiva”.

Em simultâneo com estas características, o republicanismo francês mesclou, ainda, estes pressupostos jusnaturalistas com um certo

¹²⁵ Cf. L. Ferry e A. Renaut, “Droits-libertés et droits-créances”, in *Droit*, n.º 2, 1985, p. 75-84.

relativismo decorrente do recurso a argumentos de teor histórico e sociologista. E, como o sentido do devir que resultava desta conjugação possuiria uma objectividade racionalmente apreensível, este optimismo epistémico fez crescer a convicção de que a vida activa só seria um proficiente acelerador da história se acicatada pelo postulado que, em última análise, incutia sentido à história da nação e da humanidade: a vocação perfectível do ser humano. Daí que tal *praxis* tivesse ganho contornos de apostolado e de profetismo histórico, horizonte que a influência do romantismo social já tinha esboçado.

Com efeito, a partir da segunda metade do século XIX, a coexistência do legado iluminista com a pretensa racionalização da sincronia e diacronia dos fenómenos sociais e políticos (trazida pelo positivismo) não alterou as coisas. Ao contrário, fez aumentar a convicção de que a política seria uma arte não submetida aos caprichos da *fortuna*, porque iluminada pelas ciências (incluindo a sociologia). E estas estariam a demonstrar que, por trás dos aparentes acasos, fluía um determinismo objectivo, passível de ser cientificamente explicado e, por isso, transformado em guia de acção. Deste modo, a razão tinha de abandonar os utopismos proféticos e subjectivistas – como no romantismo social – e ser prognóstica¹²⁶. Acreditava-se, em síntese, que o progresso em geral e, em particular, o das ciências, iria permitir a extensão, aos fenómenos sociais, do princípio que, desde Francis Bacon, melhor sintetizou (1597) os objectivos da ciência moderna: *Nam et ipsa scientia potestas es*, máxima que A. Comte adoptou deste modo: “savoir pour prévoir, afin de pourvoir”.

No contexto oitocentista, a evolução – ainda que com as especificidades inerentes aos mundos físicos, orgânicos e sociais – seria a mais universal de todas as leis científicas. Desta maneira, a crença iluminista na perfectibilidade humana e no progresso indefinido recebia uma nova cobertura legitimadora, que se queria científica, vinda dos vários positivismos e, particularmente, do oriundo das leituras heterodoxas e ecléticas do pensamento de Augusto Comte e de Émile Littré. Ganga cientista que, mediante a conciliação do progresso com a ordem, procurava solucionar a crise que, desde as revoluções políticas e industriais

¹²⁶ Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história*, Coimbra : Almedina, 2009.

do século XVIII, atravessava a sociedade. E tudo teria de começar por uma nova revolução cultural de pendor neo-iluminista, agora travestida de cientismo.

O republicanismo francês, nos seus exemplos mais influentes (Littré, Gambetta, Jules Ferry), incorporou estas justificações, hegemonia que fez passar para um plano mais secundário as influências do republicanismo de raiz neokantiana e espiritualista (J. Barni, Vacherot, Renouvier, Ravaisson). Estas correntes recebiam que, partindo-se exclusivamente do patamar cientista e determinista, se coisificasse o conceito de sociedade e se subordinasse a ética republicana a um relativismo de ideais e valores pouco compatível com as aspirações de autonomia, emancipação e universalidade que, sobretudo após o século XVIII, tinham alentado o ideal republicano moderno.

De qualquer modo, no campo político, o apego ao princípio da evolução não justificava, como seu efeito directo, o recurso à violência, meio que só seria lícito como resposta a situações consideradas de tirania¹²⁷, ou de traição nacional. Por isso, e descontando as minorias que, no seu seio, seguiam a opção conspirativa (blanquismo, por exemplo), o republicanismo dominante – que não se queria confundir, nem com o liberalismo, nem com os socialismos e os comunismos –, apresentou-se como uma espécie de “terceira via”. Seja como for, sobretudo quando não era poder, continuou a reivindicar o antiquíssimo direito de resistência contra os governantes que violavam a lei e o direito, bem como a convocar um ideal de revolução que, recuperando, em termos moderados, a memória de 1789, se propunha ser, em última análise, sinónimo de evolução. Em tal perspectiva, a *praxis*, em vez de utópica, devia adequar-se, dentro da lógica cientista que ligava os efeitos às suas causas, às exigências de cada circunstância: “oportunismo” foi o nome que Gambetta deu à política inspirada neste mitigado positivismo.

Contudo, não se pode esquecer que, na experiência francesa (e ao contrário do que sucedeu na americana), a Revolução iniciada em

¹²⁷ Sobre a renovação, nas últimas da década do século XIX, das velhas teses do tiranicídio, agora no contexto da luta contra símbolos da opressão política e social, justificada por ideias de fundo anarquista, leia-se Fernando Catroga, *Em nome de... A heroização do tiranicídio*, p. 160-161; Mario Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris : PUF, 2001; Michael Waltzer, *Régicide et révolution*. Paris : Payot, 1989; Jean Maitron, *Ravachol et les anarchistes*, Paris : Gallimard, 1992.

1789 foi um processo total, porque a oposição também foi total. Por conseguinte, não deve surpreender que a *questão política*, a *questão social*, a *questão religiosa* e a *questão educativa* tenham surgido interligadas, característica que o século XIX (particularmente no decurso da III República) confirmará. O que, na média duração, prova a necessidade que o novo poder político, legitimado pela soberania nacional, teve de actuar como *força instituinte de uma nova ordem social e mental*¹²⁸, ao mesmo tempo que explica por que é que, directa ou supletivamente, o Estado-Nação devia deter o monopólio do direito e da violência – tendo em vista a garantia dos chamados direitos subjectivos – e agir, de um modo supletivo, sobre a população como *Estado pedagogo*, *Estado higienista* e *instância prestadora de socorros públicos*. Numa sociedade desigual, sem estas premissas, os indivíduos jamais se transformariam em cidadãos, e uma sociedade de ordens jamais daria origem a uma nação una e indivisível, consensualizada pelo respeito da lei e do direito, ou melhor, pelo império da isonomia.

Esta mesma função implicou que o Estado uno e indivisível fosse o motor da construção da própria ideia de nação cívica. O que, ao nível político-administrativo, impôs uma orientação centralista. E tal escolha, se desencadeou a imediata reacção dos meios conservadores e contra-revolucionários – que mitificavam as liberdades medievais –, também despertou a crítica dos que pensavam que, por ela, a República não poderia cumprir uma das reactualizações do velho princípio da *participação*, agora metamorfoseado em ideal de *self-government*, réstia da lição da “liberdade dos antigos” no seio da solução representativa privilegiada pela “liberdade dos modernos”. Nos finais da década de 1820, começou a falar-se de “décentralisation”, alternativa que uma certa leitura de Tocqueville (a partir de 1840)¹²⁹ e uma abundante literatura contrária ao tipo “jacobino” de Estado e defensora do *self-government*¹³⁰ fizeram crescer sob o II Império. O centralismo, ao tornar opaca a relação entre representantes e representados, teria feito crescer

¹²⁸ Cf. Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris : Seuil, 2004.

¹²⁹ Cf. Serge Audier, “L republicanerimo francese e la figura di Tocqueville”, in Sauro Mattarelli, *Il Senso della repubblica*, Milão : Franco Angeli, 2007, p. 121-139.

¹³⁰ Cf. Dante Bolognesi e Sauro Mattarelli (coord.), *Fra Libertà e democrazia. L'eredità di Tocqueville e J. S. Mill*, Milão : Franco Angeli, 2008.

a burocracia e o clientelismo, vícios que estariam a bloquear o desenvolvimento dos sentimentos patrióticos e da virtude política. É um facto que esta estrutura estatal, herdada da Revolução, não só se manterá, como, no terreno político-administrativo, continuará a diferenciar a via francesa da seguida pelos republicanos dos EUA e, sobretudo após 1848, pela Suíça.

Por outro lado, pode igualmente concluir-se que, na pluralidade das soluções republicanas, e à revelia da ditadura defendida pela ortodoxia positivista, dominou o propósito de se equilibrar as premissas do liberalismo político com a prestação estatal de alguns serviços sociais (mormente no campo da educação e da saúde), reivindicação que ganhou maior visibilidade na conjuntura das revoluções de 1848 e de 1871 (Comuna de Paris).

É um facto que, por esta altura, o peso da nobreza tradicional e do poder económico da Igreja estava muito enfraquecido. No entanto, é igualmente verdade que a resolução do problema educativo continuava por se concretizar, não obstante o projecto de educação nacional lançado pela Convenção (Condorcet). O que explica a ênfase ganha pela *questão escolar* e pela sua inserção numa estratégia mais global de laicização externa e interna da sociedade.

Por sua vez, a *questão social*, polarizada pela nova realidade da revolução industrial e do próprio processo de modernização política, passou a estar na ordem do dia. Consigo trazia a agudização do conflito entre o capital e o trabalho, bem como o aparecimento de alternativas socialistas – o termo “socialismo” (como o de “solidarismo”) entrou no vocabulário no decurso da década de 1830, devido, entre outros, a Pierre Leroux. E o republicanismo teve que lhe dar resposta ideológica, tanto mais que os novos ideais de autonomia e emancipação sociais não eram incompatíveis com a forma republicana de regime, conquanto a secundarizassem na ordem das prioridades que se devia seguir na construção de uma sociedade mais igualitária e justa.

O momento mais consequente dessa abertura ocorreu nos inícios da primeira década do século XX, já sob uma forte influência das interpretações radical-socialistas e solidaristas (Léon Bourgeois¹³¹) do ideal

¹³¹ Cf. Léon Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris : Alcan, 1900.

republicano, numa mistura de teses que, à Maquiavel mas também à Proudhon, juntavam a assunção da conflitualidade com o holismo social, de justificação naturalista e positivista. Sem dúvida, a força de tais correntes denota a sua sensibilidade para com o papel da luta não só entre os indivíduos, mas, sobretudo, entre os grupos sociais, na sempre aberta e renovada busca de regulações mediadas por um Estado de direito¹³². Porém, na doutrina, o peso do organicismo sociológico e a dificuldade de o conciliar com a defesa da autonomia do indivíduo e da liberdade de associação (velho preconceito do republicanismo francês que, vindo de Rousseau e da Revolução, só foi verdadeiramente suplantado em 1901), acabavam por fundamentar um ideal de consenso (entre outros, teorizado por Comte e Durkheim e aplicado pela estratégia subjacente aos planos republicanos de educação nacional) excessivamente adunante e homogeneizador. O que possibilitou um certo recalçamento das teses sobre o cariz pactual da sociedade política e ofereceu – ainda que no seio de um eclectismo que deu uma ampla abertura aos valores liberais – um suplemento de vida ao velho princípio aristotélico segundo o qual o homem é um *zoon politikon*.

Este dilema repercutiu-se em Portugal¹³³, onde este *social-republicanismo* também foi forte. E se, no seu período áureo, a assunção das contradições sociais, enquanto força propulsora da busca do interesse geral, foi premissa assumida (nem que fosse por razões táticas), o mesmo não se poderá dizer após o 5 de Outubro de 1910. A partir daqui, o relevo será dado, não aos antagonismos da sociedade, mas, sobretudo, à republicanização e constitucionalização do regime e à laicização das instituições e das consciências, em ordem a conseguir-se a síntese entre os ideais de Pátria, Nação e República. Insinua-se, assim, que o republicanismo, não obstante o seu propósito de respeitar as liberdades fundamentais, lidou mal com a sua fragmentação partidária e com as dissensões sociais. O que ajuda a compreender melhor a sua sobrevalorização do patriotismo e o seu cultivo de um nacionalismo que, embora republicanizado, misturava a definição cívica com as caracterizações

¹³² Cf. Serge Audier, *La Pensée solidariste*, Paris : PUF, 2010; Léo Bourgeois, *fonder la solidarité*, Paris : Michalon, 2004.

¹³³ Para a análise da incidência portuguesa desta matriz republicana, leia-se o que escrevemos em Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, 3.^a ed., Lisboa : Casa das Letras, 2010.

de origem étnico-cultural, como a análise do pensamento dos principais ideólogos do movimento bem demonstra.

Por sua vez, em França, o avanço da revolução industrial e da urbanização – grande a partir da segunda metade da década de 1860 – veio dar premência à necessidade de se consolidar a geminação da ideia de República com a de Democracia, anelo ensaiado, fugazmente, em 1848, com a aprovação do sufrágio universal. Sinal de que este republicanismo queria alargar a sua base de legitimação e, portanto, demarcar-se do conservadorismo então sustentado pelo liberalismo político, ao mesmo tempo que tentava autonomizar-se dos vários projectos socialistas que, crescentemente, lhe disputavam a base social de apoio. Se estes tendiam a pôr a *questão do regime* num plano subsequente às reformas infra-estruturais, o republicanismo, porém, dava-lhe prioridade, em concomitância com a solução do problema educativo e religioso.

Ora, no contexto de hostilidade entre a Igreja e as forças políticas empenhadas na modernização da sociedade – que, com altos e baixos, se arrastava desde a Revolução e que virá a ser comum a todos os países de hegemonia católica –, a institucionalização da República e da escola obrigatória e gratuita teria de agudizar, ainda mais, aquele clima, ao pôr na ordem do dia uma nova modalidade de secularização – a laicidade –, resposta modernizadora à contra-ofensiva lançada por Pio IX e que veio a culminar tanto no *Syllabus* e na *Quanta Cura* (1864), como na dogmatização da infalibilidade papal (Concílio Vaticano I, 1870). Em França, o saldo deste confronto é conhecido: ele eclodiu, como se sabe, sob o signo da laicização da escola (obrigatória, gratuita e laica), da família (divórcio) e do Estado (separação de 1905).

Com tudo isto, a III República constitucionalizou (1875) um Estado não só uno, indivisível e parlamentarista, mas também anticlerical e laico. E, se isto prova que o seu legado só impropriamente poderá ser caracterizado como “jacobino”, tal reserva cresce quando se analisa os requisitos avançados para a realização da virtude republicana. Eles teriam de respeitar a separação dos poderes, o bicameralismo e o parlamentarismo. Tratava-se, portanto, de um sistema misto. E, num tempo em que, no seio das elites cultas e politizadas, imperava o agnosticismo positivista, a privatização do religioso teria de ser preenchida por uma religiosidade política sem transcendência, embora assente na sacralização cívica das ideias de Pátria, Nação e República, cujo elo só podia ser

interiorizado por uma educação nacional pautada por uma moral social que fosse capaz de harmonizar os interesses individuais com os da *res publica*, ou, na linguagem sintética do positivismo, o egoísmo com o altruísmo. Pano de fundo a que, como se sabe, o republicanismo português também não foi indiferente¹³⁴.

¹³⁴ Cf. *Idem*, “Ritualizações da história”, Luís Reis Torgal, José M. Amado Mendes e F. Catroga, *História da história em Portugal*, Lisboa : Círculo de Leitores, 1996, p. 457-671, e *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil*, p. 127-144 e 227-272.