

## O ILUMINISMO POLITICO EM PORTUGAL NO SEculo XVIII

1. O individualista Grotius, nascido em 1583, na data em que Portugal se acomodava à nova situação criada pela monarquia dual, perguntava no seu *De jure belli*: «Visto que o homem pôde reduzir-se à condição de escravo privado, em benefício de quem bem lhe parecesse, como resulta da lei hebraica e da lei romana, porque é que não seria permitido a um povo submeter-se a um só indivíduo ou a vários, de maneira a transferir-lhes completamente o direito de o governar sem reserva de qualquer parte?» (Livro I, Capítulo III, § 8º). A conclusão que a ele lhe pareceu apenas possível no sentido afirmativo, foi para Thomas Hobbes imperativa. A experiência da vida parece ter levado este a colocar a segurança acima da justiça. Assistiu ao assassinato de Henrique IV de França, à morte de Strafford e Laud, à execução sem precedente de Carlos I de Inglaterra em 1648, quando Portugal implantava a sua própria dinastia reinante e, sem executar o rei, assumia o direito de o expulsar. No seu *Leviathan* (1650), transforma o indivíduo de Grotius num homem assustado pela desordem da sociedade civil, que já não espera do Céu a ajuda que lhe prometia Bossuet, e que se entrega submisso a um Deus terreno que é o Estado.

Na linha de Maquiavel, Vico, Nietzsche e Sorel, como parece ter concluído com exactidão Carl Schmitt, a sua atitude é a de um racionalista sem ideologia. Este Estado absoluto, dono de um poder ilimitado, usa um instrumento que é o direito positivo, única medida do justo e do injusto. O poder absoluto é um facto necessário, que não tem lei acima dele, nem admite a legitimidade de nenhum outro poder que o desafie. Não surpreende que o totalitarismo moderno o tenha reclamado como un precursor, como faz o citado Carl Schmitt, com o abono crítico e independente de Joseph Vialatoux<sup>1</sup>. Não parece que adiante muito a contestação do ilustre René Capitant, quando lembra que a filosofia do inglês é eminentemente individualista e racionalista, e que o totalitarismo moderno é essencialmente místico e organicista. Os caminhos do conhecimento são muito variados, e o que aqui avulta é o facto de o aparelho político, para usar a terminologia da moderna ciência política, se encontrar implantado sem dependências éticas. Para qualquer deles há sempre um dia da criação, e a lógica de Hobbes o que nos mostra é que o *Leviathan* tem uma palavra decisiva a dizer sobre qual é a filosofia dos valores que reconhece. Este é um dado factual que a ciência não pode recusar, e que explica muitos dos embaraços de lógica e de

1 *La cité de Hobbes* (Paris 1965).

coerência com que os moralistas, filósofos e ideólogos, se debatem quando pretendem atribuir ao Estado uma ininterrupta legitimidade. Dificuldades visíveis na doutrina política do século XVIII português, vivendo a lembrança próxima de um rei expulso, como foi Filipe IV de Espanha, de um rei ameaçado como foi D. João IV de Bragança, de um rei deposto como foi D. Afonso VI seu filho, e enfrentando a reacção defensiva de um rei que se proclamava vítima de tentativa de tiranicídio, como foi D. José I.

O Estado cria a sua própria legitimidade em função do seu primeiro cuidado que é conservar-se. A ideologia tem compromisso com o real, coisa de que a filosofia e a doutrina podem dispensar-se. Descobrir os primeiros princípios pela razão e deduzir deles o que a vida deve ser, não tem obstáculos intelectuais que não possam ser resolvidos; aceitar a revelação dos valores supremos e concluir deles o que a existência deve ser, não tem mais limites do que os da coerência. Mas para que os primeiros princípios e os supremos valores se transformem em conceitos existenciais, padrões de conduta do Estado e dos homens, é necessário que o real os aceite, se subordine aos primeiros e se impregne dos segundos. Neste real encontram-se os interesses dos homens, e sobretudo, naquilo que à vida da comunidade respeita, esse facto formidável que é o *Leviathan*, o poder político. O consentimento do soberano é selectivo, não é lógico, nem é necessariamente coerente. Por isso não foi diferente nem o destino de Sócrates nem o destino de Antígona. O primeiro quis dar exemplo aos seus discípulos de obediência às leis da cidade que fora acusado de violar, e morreu por isso; a segunda quis dar testemunho daquela lei anterior ao Estado e inscrita no coração dos humanos, mas que não convinha ao Estado, e morreu por isso. A marcha dos princípios e dos valores, na penosa tarefa de se incorporarem à existência, passa por esse martírio. Os altares podem ser uma recompensa, mas sempre depois do sacrifício.

2. Estas considerações dizem mais respeito ao método do que à doutrina. Com elas antecipamos o ponto de vista que orienta estes comentários sobre o Iluminismo político português no século XVIII. Não é de esperar que, no campo das ideologias, se possa filiar a concepção dominante do Estado numa linha de lógica ou de coerência, desapegada do real. Não acontece com nenhum poder político. O poder é um facto entre os factos sociais, e tem uma eficácia dinâmica superior à de todos os outros factores conjunturais, para quem assuma uma perspectiva voluntarista na interpretação do fenómeno político.

Por natureza, o poder tende para conservar-se, como instituição e também pelo que respeita aos titulares. Para responder às exigências do real com que se defronta, sabe que não pode prescindir de uma ideologia que estrutura os princípios e os valores que invoca, que proclama servir, mas que antes de mais servem à estabilidade do sistema. Por isso mesmo a ideologia é sempre sincrética, recolhe de várias fontes, tem leituras variadas que muitas vezes nascem exclusivamente na acção. Isto parece que o sabia Hobbes, e talvez por essa razão é que o seu *Leviathan*, despido de todos os elementos que podem ocultar a

verdadeira face do poder, aparece desamparado de vinculações éticas impostas.

Por isso, a pergunta sobre o que será essa coisa chamada Iluminismo Político, tem uma resposta que não é a de uma doutrina ou de uma revelação: é a de uma verificação de atitudes eventualmente tomadas pelo poder para responder a dificuldades concretas da conjuntura. Não é que não possa existir como doutrina: mas, politicamente, só existe como resposta. Assim como o liberalismo não foi, em termos ideológicos, a doutrina pregada pelos críticos do absolutismo: foi a resposta dada pelo novo soberano que assumiu o poder depois da Revolução. Assim como o soviétismo não é a doutrina de Karl Marx: está sendo a resposta, plural e desencontrada, que os novos soberanos vão dando às resistências de cada sociedade em que se instalaram. Tentemos pois ver se existe uma doutrina, e qual foi a resposta, ou se haverá apenas uma resposta que anda a preocupar a doutrina.

3. Começemos por uma questão de terminologia, porque elas são tão incômodas como inevitáveis. Seguindo uma longa tradição, François Bluche fala, para designar este Iluminismo político do século XVIII, de *despotismo esclarecido*, expressão corrente entre os historiadores, e dedicou-lhe um importante estudo<sup>2</sup>. Contra esta designação se manifestam Marcel Prétot e George Lescuyer, que preferem falar de absolutismo esclarecido, levados ao que parece pelo compromisso clássico da palavra despotismo com a degenerescência moral do Estado, e porque lhes parece que o iluminismo é apenas uma nova adjectivação do absolutismo do Príncipe<sup>3</sup>. Mas a impressão que fica é que a adopção generalizada da expressão *despotismo* quer pôr em evidência o completo desapego do poder de leis jurídicas que o limite, quer elas decorram do direito natural, quer elas decorram da história. E este fenómeno, que parece ter existido, é realmente novo e merece uma nova designação. O soberano de Bodin não estava absolto de observar ele próprio as leis fundamentais do reino, estava apenas absolto dos interesses privados. O rei absoluto jurava-se limitado pelos foros e privilégios, e não se considerava por isso menos livre, como mestre da doutrina do Estado e corrector dos erros. Mas o Príncipe iluminado, também imperador do seu reino, não sente que os privilégios e foros o limitem, não julga que o interesse geral, tal como o interpreta, incorpora necessariamente preceitos e compromissos que se oponham ao seu projecto de governo. Quando jura, é sob condição, e reserva-se autonomia completa da leitura que fará sobre o que deve persistir e o que deve mudar. Por isso e despota: e iluminado porque não encaminha o Estado para a degenerescência dos clássicos, opta por uma via que os progressistas aprovam.

No relativismo invencível das ideologias, é só para estes que se comporta como iluminado. Os conservadores não deixarão de o ver como um despota clássico, e não deixarão de se lembrar de todos os fundamentos do tiranicídio. Pensarão que é legítimo empunhar a arma com a qual terão tentado matar D. José de Portugal. E afirmarão que é jus-

<sup>2</sup> François Bluche, *Le despotisme éclairé* (Paris 1968).

<sup>3</sup> *Histoire des idées politiques* (Paris 1975).

tificado querer julgar, condenar e fazer cumprir a pena ao seu conselheiro responsável pelas opções políticas que avalizou. Foi esta a filosofia da Viradeira, quando, morto D. José, voltaram ao poder os que se consideravam vítimas do ministerialismo pombalino. Não há pois motivo para recusar a designação que se tornou mais corrente e que é a de despotismo esclarecido.

4. Assente em que entendemos as ideologias, do ponto de vista do Estado, como o conjunto de respostas valorativas, animadas por um sincretismo pragmático, que o poder vai dando às exigências da conjuntura, vejamos as exigências que os doutrinadores iam canalizando nessa época em direcção ao poder. E sobretudo como é que essas exigências se formulavam no ambiente político e cultural francês, admitindo a lição de que, a partir sobretudo de 1640, as atenções portuguesas são deliberadamente desviadas da vizinha Espanha para a França, ao arrepio da tradição secular, mas em coerência com a conjuntura política que radicava na separação violenta de 1640, seguida de uma longa guerra. Já no dealbar deste século, em páginas memoráveis, Eça de Queiroz haveria de verberar o resultado dessa política, ao escrever, contra o ensino que recebera em Coimbra, coisas mais irónicas e em diferente prosa, mas não menos severas, do que aquelas que contra Coimbra se escreveram no *Compêndio Histórico de Pombal*. Só que as vítimas, nas páginas queirozianas, não foram os Jesuitas e Aristóteles, foram a França e a sua ditadura intelectual<sup>4</sup>.

A primeira dificuldade reside naturalmente em seleccionar os autores significativos para o nosso tema, e algum arbítrio tem de admitir-se. Sem assumir um critério rígido, aceitemos o pragmatismo de referir os que geralmente merecem a atenção dos ensaístas<sup>5</sup>. Também deverá fazer-se distinção entre os autores que directamente dizem respeito à doutrina do poder e do direito, como Locke, Grotius, Pufendorf, Thomasius e Wolff; dos que concernem à gestão do estado, como Vauban, mercantilistas e fisiocratas; e ainda dos que se situam no domínio da filosofia e do método, como Descartes, Bayle, Voltaire e os enciclopedistas. Porque o iluminismo político vai colher em todas as fontes, escutar todas as demandas, e seleccionar o que lhe parece conveniente. Este pragmatismo gira todavia à volta de pensadores com o mesmo eixo para as opções que propõe, e que o inspiram, o qual dá unidade ao tema, visto à distância pelos analistas.

Ora, aquilo que parece unir todos estes autores, descontraídos nos objectos da meditação a que se dedicaram, e com variadas influências pelas diferenças de grau em que foram escutados, é que todos prestam homenagem à razão como instrumento do conhecimento. O irracionalismo, a revelação, a autoridade intelectual, estão em causa em todos eles. O problema do método é comum, o instrumento de análise é o mesmo. Conhecer a ordem natural, que a razão pode descobrir, é o objectivo. Disciplinar o real de acordo com a razão, é o sábio. O livro de

<sup>4</sup> *Últimas Páginas* (Lisboa, s.d.).

<sup>5</sup> Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIII siècle* (Paris 1920); Henry Michel, *L'idée de l'Etat* (Paris 1896).

Condorcet, *Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, seria o manual do século, depois que a razão julgou apropriado dispensar o rei, e instalar-se ela própria como soberana na Constituição do Ano I, herdeira da Constituição girondina que ele redigiu. Entretanto, a razão, que tem a capacidade de chegar a muitas evidências contraditórias, tinha encontrado com Hobbes a clara necessidade de um soberano absoluto, o a racionalização do Estado e da sociedade, a que procedem filósofos, administradores e juristas, todos contribuindo para o pensamento iluminista, apresenta esse ponto de partida comum. Digamos que, ao iluminista, o facto do poder lhe aparece como um dado da realidade que é necessário racionalizar juntamente com todos os outros factos. Aquilo que será a novidade, e então verdadeiramente nasce a Revolução, será colocar o soberano em discussão e tratar de o substituir na sede do poder. Este passo é alguma coisa mais do que o tiranicídio, a mudança do homem que exerce o poder, acção que se abonava na doutrina antiga de São Tomás, e no debate suscitado pela Reforma entre católicos e protestantes. Expulsar um rei, depor um rei, decapitar um rei, não é discutir o sistema, é velar pela sua pureza, na interpretação dos notáveis que assumiram eventualmente a responsabilidade de tão grave decisão. Mas colocar em discussão, segundo critérios racionais, o próprio sistema, e assumir o poder de definir um novo, isso é Revolução, que apenas se dará em 1789.

Os iluministas, se prepararam o caminho que levou a esse passo da história política, não o percorreram. Aceitaram o facto do poder tal como a história o tinha afeiçoado, no espaço occidental em que intervinham. Chegaram à conclusão da racionalidade do facto do poder, e aceitaram o carácter absoluto do monarca, numa espécie de antecipação do axioma hegeliano de que o real é racional. Mas, por outro lado, entenderam esse absolutismo como um voluntarismo criador, absoluto dos interesses privados, e, se não absoluto das leis divinas, pelo menos absoluto da Igreja, e dos privilégios recolhidos da História. Acreditaram ter descoberto que tal soberano só não teria interesse em estar absoluto das leis descobertas pela razão, às quais cada um pretendeu dar o conteúdo da evidência a que chegou. Foi em nome da razão que os economistas mercantilistas, os economistas fisiocratas, os jusnaturalistas, os filósofos e enciclopedistas, procuraram mobilizar o poder para responder às exigências novas da sociedade civil.

O método que adoptaram, para intervir na orientação do Estado, não é diferente do que tinham adoptado os providencialistas, nem do que adoptavam os seus inimigos preferidos, que foram os jesuitas e aristotélicos: também falaram ao ouvido do Príncipe, pretenderam ser conselheiros, quizeram educar o soberano, tal como tinha recomendado o próprio Maquiavel, e como tinham praticado São Tomás, Erasmo, o ministerialista Richelieu, e o profético Bossuet. Pretenderam, sim, transmitir-lhe uma nova mensagem, expulsar o aristotelismo, colocar a ciência no lugar da autoridade, a razão no lugar da revelação, o pragmatismo no lugar do dogmatismo, o reformismo no lugar do conservadorismo. O Príncipe deixa de ser devoto para ser filósofo, com a explicação de que a filosofia se separa da teologia, e debruça-se sobre a economia do

Estado e não apenas sobre a salvação das almas do soberano e dos súbditos.

Por seu lado, o Príncipe, em cada um dos Estados que lhe cabia governar, na Rússia de Catarina II, no Grão-Ducado da Toscana, na Prússia de Frederico, na Austria do Imperador José, no Portugal pombalino, na França finalmente liberta de Luís XIV, escuta a totalidade da doutrina, mas só aceita aquilo que serve as finalidades da conservação do poder. A razão tem de compor-se com as razões do Estado, e a síntese finalmente válida e eficaz, a ideologia que tem peso na vida social pela mão do soberano, é um compromisso sincrético e pragmático entre o antigo que sobrevive, e o moderno que consegue implantar-se porque convém ao poder, e não porque toma o Estado por acto revolucionário.

5. Vejamos em síntese a mensagem iluminista nos vários aspectos que interessaram às opções de poder. Em primeiro lugar os que directamente afectavam a sociedade civil, e depois os que se confrontavam com a própria definição, estabilidade e função do poder político.

No que toca à sociedade civil, um conceito implantado no Occidente pelos três primeiros séculos da acção cristã, a mais importante mensagem iluminista vem dos fisiocratas. E interessava muito ao próprio Estado, porque se reflectia nos réditos fiscais, esse nervo da guerra e da paz. O modelo mercantilista não era muito favorável à fiscalidade. Tal política, que Colbert representou em França, defendia a estabilidade dos preços agrícolas, mantidos a um nível baixo para diminuir os custos da produção; a compartimentação administrativa impedia a livre circulação dos produtos, e portanto a criação de um mercado corrector dos preços; a política fiscal, entravada pelos privilégios das classes, atingia a parte mais pobre da população e era por consequência pouco produtiva. Não é de estranhar que Vauban (1633-1707) tenha sido um dos primeiros a insurgir-se contra esta situação, porque a qualidade de militar o tornava sensível como é tradicional na carreira, às limitações orçamentais. Se todos gozavam da protecção do Estado, que nessa época dizia sobretudo respeito ao exército e à justiça, todos lhe parecia que deveriam pagar em função dos seus réditos. O poder central parecia-lhe o instrumento necessário para essa reforma, que é uma das que tocam num dos pontos mais sensíveis da sociedade civil.

Mas foram os fisiocratas quem doutrinou mais claramente o despotismo esclarecido. A sua principal característica, do ponto de vista político, é que conseguiram formular uma doutrina renovadora da sociedade civil sem tocar nos fundamentos da legitimidade e estrutura do poder: nem reconheciam os privilégios da aristocracia, nem aceitavam o liberalismo, nem pactuavam com a doutrina da soberania popular. O seu representante mais autorizado Quesnay, era médico de Luis XV, e chegou a essa situação passando pela protecção de Madame Pompadour. Estava bem integrado nos hábitos do aparelho político. O seu primeiro dogma, tranquilizante para o poder e para ele próprio, era que: *«a autoridade soberana deve ser única, superior a todos os membros da sociedade e a todas as pretensões injustas dos interesses privados»*. O Príncipe é proprietário do produto líquido da terra, e tem interesse no seu crescimento. Ora, a sociedade não pode afastar-se das suas leis consti-

tutivas essenciais, instituídas por um Ser Supremo, e cujo respeito levará à harmonia de todos os interesses. Governar de acordo com tais leis, é adquirir uma legitimidade inatacável. A diferença entre o despotismo e o despotismo esclarecido é que o primeiro não se baseia no conhecimento e prática das leis relativas à ordem natural. Nada de divisões de poderes, como pretendiam Locke e Montesquieu, porque isso levaria apenas à concorrência anárquica de vários déspotas.

Acontece porém que o iluminismo político do século XVIII português, aquilo que recebe, como orientação económica, é o mercantilismo. Não se encontra um escritor que tenha sustentado a orientação fisiocrata consistentemente. Por outro lado, os critérios da escola só aparecem na literatura nacional nos fins do século XVIII e começos do século XIX, com expressão nas *Memórias Económicas da Academia Real de Ciências de Lisboa, para o Adiantamento da Agricultura, das Artes e da Indústria em Portugal e suas Conquistas*, cuja publicação se inicia em 1789 e termina em 1815.

Em 1782 já Pombal morrera, a desculpar-se com o rei defunto de todas as violências e abusos que a Viradeira lhe atribuíra. A tónica do seu governo foi o mercantilismo, que alguns chamaram já socialismo monárquico. Este pensamento influenciara o governo que enfrentou o problema da Restauração, inspirou a legislação do Conde da Ericeira de 1675-1680, o surto manufactureiro de 1720-1740 de D. João V, tendo como doutrinador o Dr. Duarte Ribeiro de Macedo, influenciado ele próprio pelo mercantilismo francês. Os meios de pagamento escasseavam num país em guerra e sem administração sólida. A descoberta do ouro brasileiro fortalece os pressupostos da orientação. Por seu lado, Alexandre de Gusmão e D. Luís da Cunha, mas especialmente o primeiro, apelam para o mercantilismo para sustentar as suas concepções iluministas. Em Gusmão se encontram as preocupações com a balança de comércio do mercantilismo inglês, com o comércio activo, isto é, feito por mercadorias contra mercadorias e não contra dinheiro, com os colatórios da necessidade de favorecer o comércio externo, de criar fábricas que alimentem o caudal das trocas, de reprimir o luxo e a aciosidade. Mas o próprio Marquês de Pombal, na sua *Relação dos Gravames do Comércio e Vassallos de Portugal na Inglaterra*, relatório de serviço como representante diplomático, adere ao mercantilismo, e faz sua a proposta de organizar companhias monopolizadoras do comércio, uma audácia que Ribeiro de Macedo não partilhara e que o Padre António Vieira abandonara, nos anos difíceis da nova dinastia, certamente para não enfrentar os interesses estabelecidos. Por outro lado, quando no governo, a política de fomento da indústria, que se intensifica a partir de 1764, está na coerência do mercantilismo. Só depois da Viradeira é que homens como Domingos Vandelli, Rodrigues de Brito, Silva Lisboa e Acúrsio das Neves, pensam em termos fisiocratas ao mesmo tempo que recebem os ensinamentos de Adam Smith. Em Coimbra, Rodrigues de Brito (1787-1836) nas suas *Memórias Políticas sobre as Verdadeiras Bases da Grandeza das Nações e principalmente de Portugal*, publicadas entre 1803 e 1805, mostra pelo título do livro a influência de Smith, e defende a protecção fisiocrata da agricultura. Vandelli (1730-1816), é nas *Memórias*

da Academia que sustenta a validade do conceito de produto líquido dos fisiocratas.

6. As leis que a razão descobre, espelham-se no direito positivo que o Estado promulga, ou na prática das Nações que o consenso apoia. O direito interno e internacional, deixa de ser considerado subordinado à lei divina, o que na vida real do Estado significava o peso da intervenção da Igreja, mestra da doutrina. A renovação aqui tivera a sua mais importante semente em Grotius, cujo *De Jure Belli ac Pacis* aparecera em 1625. O Estado Nacional, sem dependências externas, do qual Maquiavel passara a certidão de nascimento, apelava para a *razão de Estado*. Grotius pretende subordiná-lo a um plano normativo, e não encontra outra solução que não seja o direito racional ou natural. Diferente da política (*prudens dispensatio*), também não se confunde com o direito positivo, porque não tem um poder terreno legislador. Resulta da natureza sociável do homem, e sustentou ele que seria o mesmo ainda que Deus não existisse. Tal direito implica o respeito pelas obrigações contratuais, que decorrem directamente da sociabilidade, e no contrato perpétuo se baseia a constituição da sociedade civil e do Estado. Pufendorf (1623-1694) leva mais longe a análise e separa completamente os deveres que Deus impõe por revelação, e que têm que ver com o Céu, dos deveres que a razão impõe e que têm que ver com a terra. E destes que se ocupa o direito natural, ao qual dedicou uma obra que ficou célebre e inspiraria Rousseau, *O Dever do Homem e do Cidadão*. O contrato social obriga à obediência à autoridade soberana, e esta pelo seu lado está obrigada a vigiar pela segurança e utilidade públicas. Thomasius (1655-1728), distinguiria entre a moral que tem por objecto a paz interna e o direito que tem por objecto a paz exterior. As obrigações que decorrem do direito são susceptíveis de coacção, e essa é função do Príncipe.

7. Nada é mais polivalente, em relação ao poder constituído, do que o jusnaturalismo. Tudo depende do conteúdo do pacto social, tudo fica suspenso do facto de ou o contrato alienar definitivamente a soberania ao Príncipe, ou com a cláusula da reversibilidade, ou reservando o direito à insurreição. Por outro lado, o uso da razão, o conhecimento das leis da economia, a formulação das leis positivas decorrentes da natureza do homem, tudo exige uma metodologia. Os cientistas desenvolvem o método, e os filósofos chegam sempre ao soberano absoluto, com a diferença de que nem todos o encarnam por igual: o povo, a burguesia, o soberano hereditário, são candidatos. Mas os familiares do poder, os amigos de Frederico da Prússia e de Catarina da Rússia, os tementes de Pombal, não verão outro soberano não seja o Príncipe.

Da mensagem iluminista, aquilo que o poder parece ter aceiteado mais sofregamente no Portugal do século XVIII, foi a que disse respeito à ciência. Que isso correspondesse pura e simplesmente ao desinteressado dever de apoiar o saber, não é crível num Estado que centralizou o poder na acção, obrigado à mobilização constante, e aos corolários do comando central, da administração hierarquizada, da burocracia. A modernidade coincidiu neste ponto com o interesse político, e não necessariamente sempre com o mais elevado.



Os jesuitas eram o inimigo político do poder ministerial instalado com D. José de Portugal, e detinham, em Evora e Coimbra, se não o monopólio da cátedra, pelo menos a proeminência da doutrina. O inimigo podia ser abatido com excelentes razões de interesse público, mesmo que estas tivessem de ser aprimoradas para ganharem a imagem da respeitabilidade e da autenticidade. Felizmente para o racionalismo, convinha ao poder reconhecer-lhe o mérito neste domínio. Como demonstrou Banha de Andrade, os jesuitas não andavam, no ensino e na investigação, tão longe dos avanços da metodologia e da ciência como a acusação pretendia. Na sua demorada investigação enumera as modernidades que tinham acolhido já nos seus trabalhos quando Pombal intentou exterminálos. Por outro lado, as luzes, desde o afrancesamento da corte de D. Pedro II, influenciavam o estilo de vida, que se requinta com D. João V, levando a multiplicar os centros de convívio e as Academias, das quais se destaca a do Conde da Ericeira, preocupado este com o estado das ciências e das artes em Portugal e cuidadoso de multiplicar os seus contactos internacionais.

Acresce que o pluralismo fizera entrada em Portugal, nesses antigos domínios reservados dos jesuitas e do aristotelismo, com os oratorianos que na Casa das Necessidades, protegidos pelo monarca, davam aulas de Filosofia Experimental, sofrendo a contestação dos jesuitas, mas amparados na atitude que o Conde da Ericeira exprimia ao dizer que não era lícita a «filosofia que se contenta só com discursos e sem demonstrações nem experiências».

Independente da Igreja, galicano a seu modo, fora já D. João V, que de Roma queria as honras, o prestígio internacional, o brilho do poder, mas não admitia nem interferências, nem algo que à sua sensibilidade de monarca absoluto parecesse uma afronta. O conflito de 1728 com a Santa Sé, que decorre de questões de prestígio internacional, termina em 1732, e não impede que o Papa Bento XIV lhe conceda, em 1748, o título de Fidelíssimo.

Mas o mercantilismo de Pombal não podia prescindir nem de alimentar a tesouraria com os réditos provenientes do comércio ultramarino, nem da consideração unitária do espaço económico constituído com o Brasil e os outros territórios. O tabaco, o açúcar, as madeiras, o ouro e diamantes, as especiarias, tudo apoiava o equilíbrio de uma balança de pagamentos metropolitana, que nunca encontrou nas suas próprias produções, o sal, o vinho e a lã, apoio que alimentase um comércio activo e equilibrado. Os fisiocratas não tinham representação no aparelho do Estado, e os problemas agrários, com excepção da Companhia de Agricultura dos Vinhos do Alto-Douro, estão ausentes da legislação. O reforço mercantilista do aparelho do Estado, cujo início é anterior à chegada de Pombal ao poder, implicava o ataque aos privilégios, sobretudo coloniais, da nobreza e da alta burguesia, e também dos jesuitas que, no Brasil, dispunham do poder e da influência correspondentes a quem verdadeiramente estruturara ali a própria sociedade civil base do Estado.

Os privilégios tradicionais são substituídos pelos privilégios das grandes companhias monopolistas, de estrutura aberta a nacionais e a estrangeiros. A nova nobreza chama-se Companhia da Asia, 1753; Com-

panhia do Pará e Maranhão, 1755; Companhia da Pesca da Baleia, 1756; Companhia da Alto-Douro, 1756; Companhia de Pernambuco e Paraíba, 1759. A liberdade de comércio não é um princípio mercantilista. Por isso, seguimos aqui o modelo espanhol, o aparelho de Estado reforça-se e multiplica-se, reorganizando as alfândegas, a máquina burocrática, os tribunais, e complementando-o para o intervencionismo económico com as grandes companhias. Naturalmente, os interesses atingidos reagiram, e a Companhia de Jesus, a Casa de Aveiro e a Casa de Távora, foram símbolos desse choque de concepções e de interesses.

Pombal não era contemporizador na luta política e parece ter-se orientado sempre pelo conceito que a metodologia moderna chama a *perspectiva do poder*. A vida política traduz-se, neste ponto de vista, numa luta pela captura, manutenção e uso do aparelho do Estado. Na sua lógica extrema, o único-adversário aceitável é o adversário destruído. O racionalismo, neste domínio, traduz-se na lógica meios-fins. Procedeu com a implacável coerência que só o totalitarismo moderno haveria de sistematizar. A luta é existencial, isto é, implica não só vencer como destruir o adversário. Uma das técnicas apuradas, é fazê-lo carregar com a culpa ideologicamente definida, de tudo quanto aflige os povos, inocentando o poder. Assim foi com os judeus no nazismo, com os capitalistas no soviétismo, com comunistas no fascismo, com a reacção no progressismo, com os templários, com a maçonaria. Os jesuitas foram, para além das suas reais responsabilidades, opções e resistências, o *bouc émissaire* do despotismo esclarecido. A necessidade de aceitar as luzes na investigação e no ensino casava-se perfeitamente com este eminente interesse político.

8. No domínio da legitimidade do poder, este foi muito mais selectivo no recebimento da mensagem iluminista, e naturalmente repudiou tudo quanto apontava para a soberania popular, para o contrato resolúvel, para o direito à insurreição. Não eram também os jesuitas responsáveis pela doutrina actualizada do tiranicídio, elaborada quando mobilizaram a catolicidade contra a insurreição protestante? Não tinha Mariana entendido que o tiranicídio fora um remédio bem aplicado quando do assassinato de Henrique III de França? Perigosos eram eles, como Wolff, ou como Locke ao admitir o direito de apelo aos Céus, como seriam os filósofos enciclopedistas que entronizaram a soberania popular. Todos caberiam na seita de monarcómanos e republicanos. Porque, a respeito da origem do poder, o déspota iluminado não tinha dúvidas sobre a sua fonte divina, e também as não tinha sobre a perpetuidade e irrevogabilidade da transferência feita pelo povo, se admitida. E exemplar a tal respeito a *Dedução Cronológica e Analítica*, e a síntese que da doutrina é feita por José António de Alvarenga não deixa dúvidas a tal respeito<sup>6</sup>. Os embaraços lógicos são muitos, para quem acima de tudo preza a razão, mas a conclusão predeterminada não tinha alternativa. Dedicando a sua *Oração aos Bachareis* a Sebastião José de Carvalho e Melo, com todos os adjectivos que a praxe ainda hoje reserva ao poder temido, um dos primeiros autores que cita é Bossuet, o doutrinador de *La Politi-*

6 *Sobre a autoridade Regia* (Lisboa 1770).

que tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte. E nos escritos de Bossuet aquilo que se encontra é a justificação de um absolutismo teocrático, embora não se limite a fazer apelo a uma Teologia, porque também se apoia já numa Sociologia. Providencialista, viria a ter influência no próprio Augusto Comte, que o cita e que se empenharia em colocar as leis científicas no lugar em que Bossuet colocara os designios divinos. Nas palavras que dirigiu ao Papa Inocêncio XI, declara que descobre «os segredos da política, as máximas de governo e as fontes do direito, na doutrina e nos exemplos da Santa Escritura».

Toda a doutrina teocrática se embaraço no seguinte problema: a unidade do género humano e a divisão em comunidades políticas separadas; a unidade de Deus e a pluralidade dos príncipes. A explicação está no pecado: A sociedade humana foi destruída e violada pelas paixões. Tudo se divide e paralisa entre os homens pelo facto da violência das suas paixões e pela incompatibilidade dos seus humores». O género humano dividiu-se em ramos e formaram-se várias nações, cada uma base de um Estado. Este aparece definido desta maneira: «uma sociedade de homens unidos em comum sob o mesmo governo e sob as mesmas leis».

E fácil reparar em que não é de facto a Nação que dá unidade ao Estado, é o Príncipe que garante e define a unidade da comunidade. Por isso Bossuet trecura a ideia do contrato instituidor do Estado, e substitui esse pressuposto pelo consentimento dos povos, dado após a conquista do poder. E de Deus que o poder vem, e o soberano não é instituído, é reconhecido. A monarquia é o governo mais natural, a forma mais antiga, a que o direito comun consagra. A vantagem que lhe encontra, para além da legitimidade, é que não há conflitos nem cabalas para fazer um rei, porque a natureza o faz e o rei não morre nunca.

E este absolutismo teocrático que se encontra na *Dedução Cronológica*. Nas palavras de Alvarenga, é «o Rei, que Deus colocou sobre as vossas cabeças, para manter a ordem da Sociedade Civil; Grande pelos Direitos, Natural e Divino; Grande pelas Tradições dos Apóstolos, Doutores da Igreja, Concílios e Padres; é Grande não menos entre os mesmos Reis pelo Direito das Gentes. Ele não deve os seus Estados à dependência dos Povos; não deve a sua Grandeza aos sufrágios da Nação; não deve a sua soberania à eleição dos Súditos». Aos racionalistas, aos contratualistas, aos monarcómanos e republicanos, aquilo que tem para dizer, em fúria, são estas palavras: «Ah Bárbaros, que me falta a luz dos olhos. Eu não sei ler a atrocidade das vossas proposições».

O Iluminismo não renunciou a este teocratismo, e se poderia aceitar as conclusões racionalistas de Hobbes, que Bossuet conheceu e cujas expressões utiliza eventualmente, seria apenas como um caminho adjacente porque chegava à mesma conclusão da inevitabilidade de um soberano absoluto. Mas o poder vem directamente de Deus, o Príncipe é o ungido do Senhor, sagrado e inviolável, mesmo que o ritual da coroação, como acontecia em Portugal, não tivesse um sinal exterior da sa-  
gração.

Se o racionalismo iluminista aceitou o Príncipe como um dado do real que procurava racionalizar, este Príncipe não estava ali como um corolário lógico, mas sim imposto pelos designios de Deus. O providen-

cialismo foi em Portugal um elemento da ideologia política iluminista. A definição que inspira a *Dedução Cronológica* é clara: «O governo monárquico é aquele, em que o Supremo Poder reside inteiramente na Pessoa de um só homem; e que este não conhece outro superior no Temporal que não seja o mesmo Deus. Ele só dentro dos seus Estados manda, proíbe, concede e castiga. Ele assegura a União Cristã, a Sociedade Civile, o Sossego público; o qual sem a observância de ambas elas não pode subsistir». E *Soberano, é Protector da Igreja, é Pai da Pátria*. As considerações da Escola (Vitória, Suárez, Belarmino) sobre a origem do poder não tinham circulação. A Escola entendera que se os homens não tivessem constituído uma sociedade perfeita não poderia instituir-se o poder político. Tal comunidade é a depositária primeira do poder que vem de Deus. Pode transferi-lo de acordo, não com o direito divino, ou o com o direito natural, mas sim com o direito ordinário. A forma da transferência é contrato ou quase contrato, isto é, o consentimento. Mas tal poder poderá ser recuperado em várias circunstâncias: o fim da monarquia; a violação do pacto pelo soberano. Foi contra afirmações destas que escreveu Jaime I da Inglaterra e VI da Escócia em 1613. O providencialismo, que cobria a real evolução do Estado, não considera reversível a soberania perpetuamente transferida para o monarca ou, mais exactamente, para a estirpe.

9. Mas o comportamento de Pombal, no que respeito à defesa do poder estabelecido, é melhor entendido à luz da perspectiva do poder, que a metodologia da ciência política apurou, do que em função de uma qualquer doutrina providencialista ou iluminista. A invocação do direito divino dos reis fazia falta para acreditar a intervenção formal da justiça, em face do povo e do mundo. Mas não foi o racionalismo, que decretou para o direito positivo, nem a ética católica que o Estado dizia adoptar, que orientou a repressão dos privilegiados e a severidade contra os que ousaram levantar a mão para o rei. Foi, pura e simplesmente, a regra de que o poder conserva-se, e não se abandona nem se deixa atacar. A defesa da sua posição pessoal já ele a exercitara com êxito mais de uma vez, confundindo os adversários e ganhando o favor do monarca. Mas a queda do rei seria a sua própria perdição, sem manobra possível. A intervenção é esmagadora, implacável, total, segundo a regra de que quem o inimigo poupa às mãos lhe morre. O racionalismo do direito positivo foi esquecido em favor da exemplaridade do castigo. As velhas regras das Ordenações, que o costume fizera cair no esquecimento, foram ressuscitadas. O pretexto foi explorado até as consequências possíveis. Não era do direito nem da doutrina que se tratava. Era pura e simplesmente do poder, que pessoalmente não desejou nunca abandonar, e que o sistema lhe garantia. Era a lei da natureza, e não a da razão, que ganhava o seu pleno vigor, enquanto o carrasco executava com requintes de brutalidade os condenados num processo de regularidade discutível, e enquanto as prisões se enchiam de adversários, sem distinção de sexo ou de idade, para serem ali esquecidos. O Príncipe agia absolto da lei divina da lei da razão, da lei humana, vinculado exclusivamente à lei da conservação e consolidação do poder.

10. O dilema que o iluminismo político enfrenta nesta época parece claro. O poder era de legitimidade teocrática, mas pretendida, como foi doutrina dos jusnaturalistas que os enciclopedistas herdaram, que o direito positivo decorresse de princípios eternos que a razão descobre. Nos pontos críticos da vida do Estado, como aconteceu com Pombal, o aparelho do poder lembra-se mais de Hobbes e de Maquiavel, e coloca-se no verdadeiro estado da natureza, deixando toda a filosofia em suspenso. Ora, no domínio do direito foi onde Pombal deixou uma das suas marcas importantes, e todo o esforço desenvolvido, até à revolução liberal, procura compatibilizar o providencialismo com o racionalismo jusnaturalista, que serve o nacionalismo e o galicismo do poder.

De facto, um dos pontos importantes para os quais chamou a atenção Luís António Verney, secundado depois por Ribeiro Sanches, foi o do ensino, e especialmente ele porá o ensino do direito. Revelou-se mesmo, embora sem formação específica nesse domínio, o representante mais significativo da escola do direito natural em Portugal. Escreveu no seu *Verdadeiro Método de Estudar*, de 1746: «Da jurisprudência natural nascem as leis civis e principalmente as romanas. Quem não sabe os princípios da jurisprudência natural não pode entender bem estas últimas. O direito natural e o das gentes constituem, pois, os primórdios de todo o estudo e conhecimento jurídico, que não se aprendem nos livros das leis romanas e são comuns a todos os povos que usam da razão. Mas, por outro lado, também não é bastante conhecer os usos e exemplos antigos; é preciso igualmente procurar conhecer os modernos que se acomodam aos nossos costumes. A própria lei romana, que é geralmente recebida, deve acomodarse a eles e assim dar origem a máximas que são afinal sempre uma dedução da ética, do direito natural e das gentes. E ainda isto não é tudo, pois é preciso também, por último, conhecer a história do direito nacional, sem a qual não pode haver verdadeira compreensão das leis; é preciso seguir o exemplo de alemães o holandeses; e é preciso, enfim, olhar para as outras nações cultas e ter notícia das leis dos outros povos para saber quais são as justas e as injustas».

A influência de Verney neste domínio foi extraordinária e, como salientaria Cabral de Moncada, no *Compêndio Histórico*, nos *Estatutos Pombalinos da Universidade de Coimbra*, e na *Lei da Boa Razão*, vieram a reflectir-se os seus conceitos do direito natural e das gentes; a concepção filosófica e racionalista do direito; a hostilidade ao direito romano histórico; a sua limitação pelos princípios racionais e pelos usos modernos (*usus modernus*); o respeito pelo direito nacional e o culto pela sua história; o interesse pelos direitos estrangeiros das nações civilizadas; a admiração por alemães e holandeses; o horror à escolástica, a paixão por Cujacio e, enfim, pelos métodos sintéticos<sup>7</sup>. A *Lei da Boa Razão*, de 18 de Agosto de 1789, vem a informar a filosofia que a *Junta de Providência Literaria*, criada em 1770, adopta como devendo orientar a estrutura dos estudos jurídicos, no seu *Compêndio Histórico*, cujo principal responsável foi João Pereira Ramos de Azevedo Coutinho. Os *Está-*

<sup>7</sup> 'O Século XVIII na legislação de Pombal', in *Boletim da Faculdade de Direito de Universidade de Coimbra*, IX.

tutos pombalinos organizaram finalmente a investigação e o ensino nesses moldes, mandando ensinar pela primeira vez o direito pátrio, e também sistematizando o ensino da história do direito português<sup>8</sup>. Muito autoritariamente, os estatutos dispunham com minúcia sobre aquilo que o professor deveria ensinar. Determinava-se a redacção de compêndios pelo método sintético. O grande executor desse designio foi Pascoal José de Melo Freire que, em 1777, publicava a *Historia Juris Civilis Lusitani*, aprovada como texto didáctico. Com a mesma finalidade escreveu as *Institutiones Juris Civilis Lusitani*. Também é ele quem melhor documenta o dilema iluminista do século: inovador do direito criminal, onde sustenta com entusiasmo as ideias de Beccaria e Filangieri, na melhor linha racionalista e humanitária, é todavia um partidário intransigente do absolutismo de direito divino, e estritamente conservador no direito público. Esta contradição apenas será rompida pela revolução liberal. Na linha de Melo Freire se inscrevem nomes como os de Ricardo Raimundo Nogueira, Francisco de Sousa, Coelho Sampaio, Ribeiro dos Santos, Pereira e Sousa, Almeida e Sousa (Lobão). No direito público, o absolutismo era sistematicamente proclamado. Nos preâmbulos das leis não se cura de invocar o concurso das Cortes ou a opinião dos povos, mas sempre e apenas a soberania que o Rei recebe directamente de Deus e que exerce de ciência certa e de poder absoluto. O pombalismo andava longe da necessidade que, em 1640, levava a ressuscitar a doutrina escolástica espanhola, a qual, nos séculos XVI e XVII, acentuara a origem popular do poder real, chegando a produzir, para apoio, o apócrifo das Cortes de Lamego. A *Dedução Cronológica* foi um ponto final nessa tradição<sup>9</sup>. Quando, em 1783, foi nomeada uma junta encarregada de organizar o que deveria ser o *Novo Código*, é Ribeiro dos Santos quem, em polémica com Melo Freire, invoca aos escritores da escola de direito natural, a tradição pátria, os comentários de Blackstone e de Olme à constituição inglesa, para sustentar que o rei está submetido à leis fundamentais do reino, como já ensinara Baudin, e que são estas as que definem, segundo o pacto expresso ou tácito com o povo, a constituição da monarquia e a sua forma, incluindo o dever de convocar as Cortes. Mas nem o novo código se fez, nem a doutrina logrou inscrever-se na ideologia do poder.

11. O despotismo esclarecido, entre Hobbes e Rousseau, é uma ambiguidade<sup>10</sup>. Uma espécie de reformismo na continuidade, que pretende governar para o povo sem o povo. Transforma o absolutismo clássico num superlativo, e, sacrificando por necessidade os notáveis da fase anterior, abre caminho à evolução da sociedade civil, à afirmação do indivíduo, e à revolução que nem sequer pressentiu. Às luzes elitistas, substitui as luzes populares, gerando sem querer o soberano liberal. Reclamando a origem divina do poder, é galicanista sem doutrina, e prepara a total separação da Igreja e do Estado. Transforma o Estado no motor do desenvolvimento e coloca-o ao serviço da razão que pretende compatibilizar com as razões de estado. Dobra e destrói as resis-

8 Paulo Merea, *Estudos de História do Direito*.

9 Coelho de Proche, *Ensaio*.

10 François Bluche, *Le despotisme éclairé* (Paris 1966).

tências aristocráticas, apoiado nos filósofos que lhe fornecem os meios de mobilizar a opinião pública, que os filósofos por sua vez transformam usando o poder forte. Como notou Albert Sorel, «toda a política dos filósofos se reduz a pôr a onipotência do Estado ao serviço da infalibilidade da razão, e fazer... da razão pura uma nova razão de Estado»<sup>11</sup>.

Mas o fenómeno profundo que se processava, a corrente que passava pela transformação da atitude da sociedade civil, e que viria a resolver a contradição entre o providencialismo do poder e o racionalismo dos filósofos, era o liberalismo. Levou um século a madurecer e a ganhar força para instalar um novo soberano na sede do poder. Aquilo que Paul Hazard chamou a «crise da consciência europeia», confrontada com as misérias causadas pelas guerras, condicionada por uma política económica e fiscal asfixiante, tinha sido já detectada por Leibniz nos fins do século XVII: *Finis saeculi novam rerum faciem apparuit*. Os príncipes iluminados, como Catarina e Frederico, podiam facilmente dispensar os seus filósofos logo que fossem um embaraço para os seus objectivos políticos. Pombal podia facilmente dispensar as luzes da razão e usar apenas a razão de Estado sempre que se tratasse de manter firme a sede do poder. Mas aquilo que os príncipes iluminados esqueceram, e os clássicos sabiam, é que não há poder sem adesão da sociedade civil, ou activa ou passiva, e que as luzes da razão, de que se serviam, iam conquistar a sociedade civil contra o poder. Ao abater os privilégios tradicionais, ignoraram o funcionalismo das estruturas políticas, o qual determina que a mudança de um dos elementos do sistema obriga ao ajustamento de todos os outros. A sociedade civil não podia mudar de atitude sem que o poder mudasse de natureza.

O que existe de notável neste caso, é que o poder promoveu a mudança de opinião da sociedade civil na suposição de que não seria afectado. Nesta mudança tiveram influência os bolseiros que o próprio governo mandou estrangeirar, e os que na emigração se estrangeiraram. A protecção que D. João V, para glória do poder, deu à música e às artes, levou-o a enviar um número apreciável de bolseiros para fora do país, política que os seus sucessores continuaram. Por outro lado, homens como D. Luís da Cunha, Alexandre de Gusmão e Pombal, foi no exercício da diplomacia, nas capitais europeias, que se converteram à necessidade das reformas. Emigrantes foram Castro Sarmiento, Luís António Verney, Ribeiro Sanches e, por incompatibilidade política com o sistema, o Cavaleiro de Oliveira, o Abade Correia da Serra, Filinto Elíseo, e o benemérito Duque de Lafões que fundaria em 1779 a Academia das Ciências, onde a doutrina fisiocrata teria acolhimento. Alguns regressaram a Portugal e ali exerceram influência, assumindo responsabilidades na própria governação, como Alexandre de Gusmão e o Marquês de Pombal. Outros foram consultados sobre as reformas, como aconteceu com Castro Sarmiento e Ribeiro Sanches. Verney, com o seu *Verdadeiro Método de Estudar*, forneceu as bases do programa de reformas que Pombal instauraria no ensino. Das academias, que apareceram já no século XVII, destaca-se a Academia Real de História, fundada por

11 *L'Europe et la Révolution Française* (Paris 1885).

D. João V em 1720, e à qual se deveu a *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, por D. António Caetano de Sousa, terminada em 1749. A Academia Real de Ciências, sob a influência de Correia da Serra, multiplicaria os estudos sobre economia, agricultura, história e filologia. Uma lei de 1759, instalou em todo o país classes para as crianças, e obrigava a ensinar os rudimentos da escrita, ortografia, aritmética e catecismo. Em 1761 é criado o Colégio Real dos Nobres, uma espécie de liceu para os filhos dos nobres e nobilitados. Finalmente, a reforma universitária procurava preparar a alta direcção da sociedade. Não é muito audacioso ver neste sistema a antecipação da estrutura napoleónica dos três graus: ler, escrever e contar (ensino primário) para que todos participem na comunicação que Deutsch chamaria hoje os nervos de governo; uma instrução média (liceu) que prepara a articulação do comando social com as bases; a formação superior (universidade) que assegura a alta direcção social. Na ciência, na arte, na literatura, esta metodologia só podia conduzir à descoberta de que a ascensão social deve assentar na competência, de que a sociedade civil tem o aparelho do poder como servidor e não como senhor, de que o controle do poder deve estar nas mãos dos desinatários das leis. Esta evolução não pôde ser detida pela Real Mesa Censória, criada em 1768, e que deu ao Estado a fiscalização de todos os escritos com o objectivo de impedir a circulação daqueles que atacassem o governo ou procurassem subverter a ordem estabelecida. Tudo serviu apenas para comprovar que a alteração da atitude da sociedade civil tem como consequência inevitável a transformação da estrutura política, pelo consentimento que é raro, ou pela força como regra. A revolução liberal foi a saída dessa contradição, o esclarecimento da ambiguidade iluminista.

ADRIANO MOREIRA