

A CONSTITUCIONALIZAÇÃO DA VIRTUDE CÍVICA (os seus ecos nas Cortes vintistas)

Sabe-se que a experiência moderna de tempo, ao consolidar uma perspectiva irreversível e qualitativa sobre o devir histórico, ancorada numa antropologia de matiz optimista, provocou o alargamento do campo semântico de um vocábulo que, a par de palavras como "perfectibilidade" e "progresso", melhor a irá explicitar. Referimo-nos a "revolução" * (1). Para isso, esta expressão também passou a designar, sobretudo a partir dos finais do século XVIII e inícios de Oitocentos, algo que aponta para o contrário do seu sentido primitivo, semântica mais adequada a uma ideia cíclica da história, do que a uma reatualização que somente parece valorizar o seu oposto.

Pontualizando a linha do tempo como ruptura, o sucesso do termo quase levou a que se esquecesse o convite para a sua assunção como eterno retorno. Dir-se-ia que, por ele, se quis assinalar a aurora do "homem novo" e do "tempo novo", cujo ineditismo genesíaco - porque estaria a confirmar a tese de Vico, segundo a qual é o homem quem faz a história - ficaria diminuído se trouxesse às costas os custos do passado. Nos seus momentos mais primevos, acreditou-se mesmo que na

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Centro de História da Sociedade e da Cultura.

(1) Cf. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para uma semântica de los tiempos históricos*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1993, pp. 25-40, 60-62, 67-78, 192-193, 314-316.

revolução se tinha fundado o contrato social (Revolução Americana), ou começado o grau zero da história da humanidade e, portanto, o caminho da sua definitiva emancipação (Revolução Francesa; Revolução Russa de 1917). Por ela, estar-se-ia, ainda, a consumir a vitória sem retorno dos "modernos" sobre os "antigos".

Sendo uma espécie de aceleração do tempo, os seus protagonistas tinham pressa, porque queriam que o futuro chegasse mais cedo. Consequentemente, viveram-na como excesso, e o seu proclamado convencimento de que estariam a mudar o mundo ficou sempre longe do sonho utópico que a projectava como programa. Contudo, isso só se soube depois. Enquanto presente, animava-a uma desmedida pretensão demiúrgica, própria de quem se julga no ponto alfa de tudo e de quem acredita que a idealidade é a verdadeira mãe do real que está por vir. Daí, o interesse ideológico dos debates havidos entre os que a estavam a fazer, sem se aperceberem de que ela também os fazia revolucionários, ao mesmo tempo que, involuntariamente, contribuía para o aparecimento do seu contrário: a contra-revolução. E de tudo isto se pode concluir que uma revolução, mesmo vencedora, é sempre uma revolução "traída".

De facto, falaram do futuro como se fosse possível esquecer o passado. Mas a sua história também mostra que este, expulso pela porta, logo entrava pela janela, nem que fosse pela necessidade que toda a revolução tem de se comemorar a si própria. Poder-se-á ir mais longe: mesmo nos casos de maior radicalidade e ruptura, os seus artífices não deixaram de evocar personagens, ideias e acontecimentos antigos, e de os eleger como pontos de referência ou como arquétipos que convocavam para legitimarem e entenderem o seu presente. E a utilidade de tais retrospectivas não pode ser reduzida a um mero enfeite de retórica. Na verdade, se eles conheciam os "modernos" (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, a *Encyclopédie* de D'Alembert e de Diderot), também liam os "antigos" e sabiam, talvez melhor do que nós, a forte presença que estes tiveram na formação intelectual dos fundadores da modernidade política.

Em tal horizonte, embora se supusessem como superiores, não deixaram de dialogar com a Antiguidade e o Renascimento, não só por exibição de eruditismo, mas também para melhor explicarem as identidades e diferenças que tecem a história dos homens. Vendo bem as coisas, nem a Revolução Americana nem a Francesa prescindiram deste apelo e confronto com os "antigos", realidade ainda mais compreensível nas que

se autodefiniram, não como uma ruptura, mas como uma "Restauração" (Revolução Espanhola de 1808-1812), ou como uma "Regeneração" (Revolução Portuguesa de 1820).

Por tudo isto, soa a exagero e a preconceito anti-liberal a depreciação que Oliveira Martins fez do trabalho dos constituintes vintistas, ao indicar que a causa da sua impotência provinha do facto de estarem imbuídos de "uma amálgama de ilusões radicais, de paixões declamatórias, de um *pastiche* clássico, pseudo-romano; eram Brutus de papel, e Catões pintados, Aníbal, Cipião, Mário o perpétuo cônsul, o triunfador Pompeu, ou Camilo o *supersticioso* - como a moda os construiu no princípio do século nas odes, nas tragédias, nos quadros, nas mobílias"⁽²⁾. Pondo de lado a evidente retórica martiniana que subjaz a este juízo de valor, assim como o seu próprio recurso aos modelos romanos na interpretação do passado e do presente de Portugal, a caracterização olvida duas coisas essenciais, a saber: que o ressurgimento da tradição do humanismo cívico e do republicanismo neo-romano data, pelo menos, do século XVI, incluindo o dos heróis que cita (sem dúvida, com os olhos postos na obra literária do jovem Garrett), e que o "*pastiche* clássico e pseudo-romano" dos vintistas formava um olimpo cívico perfilhado por todas as Revoluções modernas, cuja duração e credibilidade irá perdurar, conquanto em decrescendo, até aos inícios da segunda metade do século XIX. Por outro lado, para além das razões que podem explicar o fracasso da Revolução de 1820, importa analisar que a chamada a terreiro dos "antigos" - directa, ou mediada pelo seu impacto nos autores modernos ou nos textos das novas Constituições - não era uma atitude passadista, já que tinha em vista participar no debate constitucional e, em particular, nos temas que incidiam sobre os institutos que a Lei Fundamental teria de consagrar, a fim de melhor se realizar a *virtù*, isto é, a defesa do bem ou da felicidade comuns.

I. Os modelos clássicos

As formas de organização política (monarquia, aristocracia, democracia, e as degenerescências nos seus antónimos) previam a

⁽²⁾ Oliveira Martins, *História de Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, 1991, p. 407.

existência de mecanismos que tinham por objectivo garantir que o sistema funcionasse o mais virtuosamente possível. Com efeito, na Grécia, algumas das práticas da democracia exigiam a tiragem à sorte⁽³⁾ para todos os cargos, ou, pelo menos, para os que não necessitavam de experiência ou conhecimentos técnicos, processo cuja introdução alguns atribuem a Sólon e outros à reforma anti-aristocrática de Clístenes⁽⁴⁾. Por elas se procurava impedir⁽⁵⁾ o prolongamento dos mesmos indivíduos no poder, tornando o seu acesso mais equitativo. Análoga finalidade era perseguida, quer ao proibir-se que um cidadão pudesse ser magistrado duas vezes seguidas (salvo em casos raros), quer ao determinar-se a curta duração dos cargos mais importantes. E se, nos seus inícios, o uso das sortes talvez funcionasse em coexistência com o da eleição, desde os meados do século V a. C, a prática passou a ter uma voga mais ampla, excepção feita à escolha dos *Estrategas* e das magistraturas de cariz financeiro.

A importância de tais práticas está bem patente em escritos de Platão⁽⁶⁾ e Aristóteles, que as invocavam como prova de diferenciação entre a democracia e a oligarquia: "A democracia é a constituição em que as magistraturas se atribuem por tiragem à sorte; a oligarquia aquela em que são atribuídas por censo"⁽⁷⁾. Com tudo isto, e com outras disposições

(3) Cf. Ronald C. Wilson, *Ancient republicanism. Its struggle for liberty against corruption*, Nova Iorque, Peter Lang, 1989, p. 90; Mogens Herman Hansen, *The Athenian democracy in the age of Demosthenes*, Londres-Cambridge, Blackwell, 1991, p. 49 ss; Wilfred Nippel, "Ancient and modern republicanism", in Biancamaria Fontana (org.), *The Invention of modern republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 6 ss; Andrew Lintott, *The Constitution of roman republic*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 9; Ricardo Leite Pinto, *Neo-republicanismo, democracia e constituição*, Lisboa, Universidade Lusíada Editora, 2006, pp. 81-82.

(4) Cf. José Ribeiro Ferreira, "As reformas de Clístenes", *Biblos*, vol. 63, 1987, pp. 179-199.

(5) Sobre este processo e respectiva bibliografia, vejam-se: José Ribeiro Ferreira, *Participação e poder na democracia grega*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1990, pp. 77-84; "A República na Grécia e em Roma", *Revista de História das Ideias*, vol. 27, 2006, pp. 20-21; e M.I. Finley, *Democracy, ancient and modern*, 2ª ed., Londres, Chatto and Windows, 1973, p. 19 ss.

(6) Platão, *Rep.* 8.557^a.

(7) Aristóteles, *Rhet.* 1.8.1365b; *Po.* 4.9.9, 1294b 31-33, e 6.2.8, 131b 1-3. Cf. José Ribeiro Ferreira, *A República na Grécia e em Roma*. pp. 20-21.

- como a *mistoforia*, decretada por Péricles; ou com a atribuição de um salário a quem ocupasse cargos públicos ou fosse eleito para órgãos de soberania -, tentava-se eliminar as influências pessoais e concretizar a *isocracia*, pois estaria garantido um mais equitativo e extenso acesso ao governo da polis.

O mesmo fito se nota no que tange à *ostracia*, pois a superioridade de situação e força que alguém tinha conquistado podia voltar-se contra a lei e os costumes, e desaguar na instauração de um regime pessoal e tirânico. Com efeito, depois da implantação da democracia por Clístenes (508 a. C), foi aprovada, em data desconhecida - a sua primeira aplicação terá ocorrido com Hiparco, em 488/487 a. C. - a chamada *lei do ostracismo*, através da qual o *dêmos* podia retirar os direitos políticos (*atimia*) ao indivíduo que, pela sua influência, autoridade ou actuação, passasse a ser uma ameaça para a constituição⁽⁸⁾. De acordo com a bem informada síntese de José Ribeiro Ferreira, o processo desenrolar-se-ia do seguinte modo: "durante a assembleia da sexta prítania, o *dêmos* decidia, por votação de mão no ar, se nesse ano se desejava fazer uso de tal prerrogativa, o que os Gregos chamavam uma *ostrakophoria*, de *ostrakon* 'concha' ou 'caco' por a votação se fazer nesses objectos"⁽⁹⁾. Em caso afirmativo, teria lugar uma nova assembleia, na oitava prítania. Esta, porém, necessitava de ter um mínimo de 6000 presenças. Se assim acontecesse, por voto secreto, os cidadãos escreviam em cacos, os *ostraka*, o nome da individualidade que desejavam ver banida da polis. E aquela que contasse mais de 3000 votos teria de se sujeitar a um exílio de dez anos⁽¹⁰⁾. O tempo fá-la-ia esquecer. Com o regresso, ao retomar os seus direitos, o anteriormente famoso (mas agora esquecido) estaria, finalmente, numa situação igual à dos demais cidadãos.

Passando ao lado do debate acerca da autoria efectiva deste instituto, bem como sobre o início da sua entrada em vigor, ter-se-á de estar de acordo com aqueles que o têm visto como um mecanismo que tinha por finalidade última munir o regime democrático (à grega), que se pretendia consolidar, com um instrumento preventivo contra os perigos do aparecimento de futuros tiranos. Por isso, a sua aplicação não devia

⁽⁸⁾ José Ribeiro Ferreira, *A reforma de Clístenes*, pp. 193-194.

⁽⁹⁾ Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 194.

⁽¹⁰⁾ Cf. Josiah Ober, *Mass and elite in democratic Athens. Rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 73-75.

ser arbitrária - daí, a exigência de um *quorum* mínimo - e somente podia ser exercida uma única vez no ano e sobre um único indivíduo.

A mesma intencionalidade se encontra na chamada *lei sobre o juramento dos buleutas*, que terá sido introduzida em 501/500, no arcontado de Hermocréon. Segundo ela, os membros do Conselho dos Quinhentos, ao tomarem posse, eram obrigados a jurar que iriam cumprir as suas obrigações de acordo com as leis, e que não iriam submeter à Assembleia qualquer proposta anti-constitucional. Sendo assim, não será errado dizer que se cumpria uma tarefa adequada à "missão que o legislador destinava à *Boulé*: ser guardião da constituição e das leis"⁽¹¹⁾, ao mesmo tempo que se reforçava a vigilância sobre o perigo de o sistema degenerar em tirania.

Como as deliberações eram tomadas em regime de assembleias, compreende-se que a palavra, ou melhor, a oratória, constituísse a arma decisiva da luta política travada à luz do dia e no espaço público. E o termo *demagogoi* terá recebido, primeiramente, um significado meramente descritivo, pois referenciava quem liderava o povo⁽¹²⁾. Porém, a força da palavra podia ser um instrumento que, sofisticadamente, em vez de levar à verdade, conduzia ao engano e à defesa de interesses particulares. Neste contexto, não se deve estranhar os distanciamentos críticos que, sobretudo após o governo de Péricles, muitos avançavam contra os excessos da oratória, atitude que levará à depreciação do papel político do demagogo⁽¹³⁾. E esta perspectiva acentuar-se-á no período romano.

Por sua vez, nesta época, seja através da apologia do regime "misto" como o que melhor serviria a *coisa pública* (Cícero), seja mediante a defesa da fidelidade prioritária ao patriotismo cívico, corporizado no respeito das leis instituídas de uma maneira participada, os mecanismos de virtude continuaram a funcionar como alerta contra a permanente ameaça de queda na usurpação e na tirania⁽¹⁴⁾, receios que passarão para a cultura política ocidental do período moderno, em particular quando a acção política se autonomizou do domínio dos fundamentos religiosos

⁽¹¹⁾José Ribeiro Ferreira, *art. cit.*, p. 196.

⁽¹²⁾Cf. Josiah Ober, *ob. cit.*, pp. 107 e 91-94, 122-124,

⁽¹³⁾Cf. M. I. Finley, "Athenian demagogues", P. J. Rhodes (ed.), *Athenian democracy*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2004, pp. 163-184.

⁽¹⁴⁾ Cf. Madeleine Bonjour, *Terre natale. Études sur une composante affective du patriotisme romain*, Paris, Société d'Édition "Belles Lettres", 1975.

ancorados, sobretudo, na tradição agostiniana, e mais fortemente se impulsionou o elo entre *virtù* e *fortuna*.

O humanismo cívico - aplicado em Veneza e em outras cidades-estado italianas, e teorizado por pensadores como Maquiavel - voltará a enfatizar a visão pessimista da natureza humana e os efeitos negativos da detenção prolongada do poder, defendendo, como contrapartida, um permanente controlo do comportamento dos seus detentores⁽¹⁵⁾. Recorde-se que, em Veneza, os mandatos para o "Consiglio Grande" (instaurado em 1297) e, em Florença, para o "Consiglio Maggiore" (restabelecido em 1498), impunham várias restrições: alguns deles não podiam exceder os dois meses e os mais longos não iam além de um ano. Ao mesmo tempo, como na velha Grécia, recorria-se a técnicas de escolha, incluindo o sorteio.

Encontrar-se-ão semelhantes limitações no republicanismo anglo-saxónico (particularmente em Harrington e no federalismo americano). Com efeito, a maioria das Constituições dos Estados americanos federados previu legislaturas curtas e antepôs limites ao número de anos em que certos titulares (eleitos) poderiam manter-se nos cargos, com argumentos como estes: a renovação dos mandatos dos representantes "é perigosa para a liberdade", ou conduz ao estabelecimento de uma "inconveniente aristocracia"⁽¹⁶⁾. Contudo, a Constituição Federal acabará por não estipular, explicitamente, qualquer regra, pelo que o eco das medidas assinaladas somente se encontra no curto mandato dos membros da Câmara dos Representantes e no facto de, posteriormente, o Presidente da República só poder exercer dois mandatos sucessivos⁽¹⁷⁾.

Pelo menos no que à reeleição de deputados respeita, a prática constitucional britânica nada dispunha nessa matéria. Porém, a questão não foi pacífica, porque desencadeou uma forte polémica a passagem

⁽¹⁵⁾Cf. Maquiavel, *Comentários sobre a primeira década de Tito Livio*, Brasília, Editora da Universidade Nacional de Brasília, 1979, pp. 73-77; Quentin Skinner, *The Foundations of modern political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 168.

⁽¹⁶⁾Cf. Ricardo Leite Pinto, *ob. cit.*, pp. 84-85; Bernard Baylin, *The Ideological origins of american revolution*, Londres, The Belknap Press, 1992, p. 67; Gordon Wood, *The Creation of american republic*, Nova Iorque, University Press of America, 1993.

⁽¹⁷⁾William R. Everdell, *The End of Kings. A history of republics and republicans*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2000, pp. 300-301.

da legislatura de três anos (em vigor desde o *Triennial Act*, 1694), para 7 (*Septennial Act*, 1717), deliberação que os críticos da corrupção viram como um instrumento que possibilitaria uma maior manipulação do Parlamento por parte do poder executivo e do qual Robert Wolpone teria retirado imediatos proveitos⁽¹⁸⁾.

A representação do poder e os seus malefícios

No pensamento político francês do século XVIII, esta problemática também foi equacionada e foi dado um particular relevo aos malefícios causados pela delegação do poder. Partiu-se, então, de um novo conceito de soberania e, conseqüentemente, de representatividade, no contexto de uma ideia irreversível de tempo histórico e de um crescente optimismo sobre a aptidão do homem para vencer a *fortuna* (Maquiavel) e a reversibilidade cíclica dos clássicos ordenamentos políticos (monarquia, aristocracia, democracia) e respectivos antónimos (tirania, oligarquia, oclocracia). No entanto, enquanto uma corrente continuará a sustentar que só a democracia directa evitaria os desvios corruptores, outra defenderá que a inevitável separação entre representantes e representados, decorrente da maior extensão territorial e da população dos novos Estados, não iria colidir com o cumprimento virtuoso do mandato. No primeiro campo, foram marcantes as propostas de Rousseau, e, no segundo, as de Montesquieu e, sobretudo, de Sieyès⁽¹⁹⁾.

Realce-se que, de acordo com o autor do *Contrato Social*^m (e com Montesquieu) a ideia de representação política era desconhecida na

⁽¹⁸⁾Cf. J. G.A.Pocock, *El Momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Estudio preliminar y notas de Eloy Garcia, traducción de Marta Vázquez-Pimentel y Eloy Garcia, Madrid, Tecnos, 2002, p. 439 ss..

⁽¹⁹⁾Acerca da influência clássica no pensamento *res publicano* moderno, veja-se, também, Eric Nelson, *The Greek tradition in republican thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

⁽²⁰⁾ "L'idée des Représentans est moderne: elle nous vient du Gouvernement féodale [...]. Dans les anciennes Républiques et mêmes dans les monarchies, jamais le Peuple n'eut de représentans; on ne connoissoit pas ce mot-là" (Rousseau, "Du Contrat social", *Oeuvres complètes*, vol. 3, Paris, Gallimard-Pléiade, 1964, p. 430). Não actualizámos o francês da época.

Antiguidade Clássica, pois datava-a do período final do feudalismo. Antes deste, a aplicação do vocábulo "representação" somente ocorria no âmbito do direito privado. Contudo, por transladação desta esfera, na Idade Média, desenvolveu-se, um pouco por todo o lado, um sistema de representação corporativa, isto é, por ordens ou "estados" sociais, no qual, e conforme o que o direito privado estipulava, os representantes estavam mandatados, tão só, para defenderem os interesses especificados pelos respectivos corpos⁽²¹⁾ ²². Mecanismo que dava voz a comunidades distintas e em que os representantes não tinham qualquer capacidade légiferante junto da instituição que falava em nome do bem comum: o poder régio. Quando muito, eles limitavam-se a prestar-lhe *auxilium, consilium atque consensus*[^]; possuíam, em suma, um *mandato imperativo* de âmbito corporativo⁽²³⁾.

Partindo do conceito de contrato social, assim como do de soberania que este pressupunha, Rousseau lidou mal com tal modelo, sobretudo porque ele se baseava na existência de uma hierarquia que estratificava, de um modo poliárquico, o corpo político. Não o convencia, igualmente, a representação indirecta, mesmo que esta expressasse uma totalidade comunitarista, como acontecia na monarquia aristocrática britânica⁽²⁴⁾, experiência que tanto havia entusiasmado Montesquieu, devido ao seu cariz "misto" e, por isso, à sua capacidade *res publicana* de governar mais virtuosamente os negócios públicos. A preferência do cidadão de Genebra ia, como se sabe, para a democracia directa, que teria estado em vigor na polis grega e nas cidades-estado do republicanismo italiano moderno. Todavia, também tinha consciência de que ela seria impraticável e incompatível com os conceitos de contrato social e de vontade geral que deviam legitimar o novo corpo moral chamado nação.

⁽²¹⁾Sobre toda esta questão, leia-se Simone Goyard-Fabre, "L'idée de représentation à l'époque de la Révolution française"(<http://www.erudit.org/revue/etudfr/1989/v25/n2-3/035785ar.pdf>, 19-02-2007); Simone Goyard-Fabre, *Elements de philosophie politique*, Paris, Armand Colin, 1996, p. 15 ss.

⁽²²⁾Cf. Maria Lúcia Amaral, *A Forma da República. Uma introdução ao estudo do direito constitucional*, Coimbra, Coimbra Editora, 2005, p. 236.

⁽²³⁾Cf. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, tº II, Paris, Sirey, 1962, p. 212 ss.

⁽²⁴⁾Cf. Montesquieu, "De l'esprit des lois", *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964, p. 586 ss.

Sublinhe-se que, para Platão⁽²⁵⁾, a polis ideal não devia ultrapassar os cinco mil cidadãos e que Aristóteles foi só um pouco mais longe: ela não devia ser excessivamente pequena, nem muito grande, pois, em ambos os casos, se impossibilitaria a prática do autogoverno. Escreveu o Estagirita: "A polis que se compõe de demasiadamente poucos habitantes não é autárquica, e uma cidade tem de ser autárquica; por sua vez, a que se compõe de uma quantidade excessiva, se bem que capaz de se bastar nas suas necessidades, será como que um *ethnos* e não uma polis, já que dificilmente tem uma constituição"⁽²⁶⁾. Em termos ideais, para se conseguir um bom governo, ou melhor, para se "julgar sobre questões de direito", e para se "distribuir os cargos de acordo com os méritos", seria necessário "que os cidadãos se conheçam uns aos outros e saibam o que são"⁽²⁷⁾. Daí, esta sua célebre asserção: "nem dez homens constituem uma polis, nem com cem mil existe já polis"⁽²⁸⁾.

Na modernidade, foram-se formando Estados com territórios extensos, realidade que, com o consequente alargamento da sua soberania e com populações mais numerosas, dificultava o exercício da democracia directa, não obstante esta ser, em particular para as visões comunitaristas e participativas na *coisa pública*, a forma mais adequada para se concretizar a vontade geral. Por palavras de Rousseau: "un des plus grands inconvénients des grands États, celui de tous qui y rend la liberté le plus difficile à conserver, est que la puissance législative ne peut s'y montrer elle-même, et ne peut agir que par deputation. Cela a son mal et son bien, mais le mal l'emporte"⁽²⁹⁾. Como explicava no *Contrato social*, todo o poder delegado devia estar sempre sob vigilância e suspeita, a fim de desvirtuar o menos possível a vontade de sua fonte. Quando muito, ele seria um mal a minorar, porque "la Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point [...] Les députés du peuple ne sont donc ni peuvent être ses représentans, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent

⁽²⁵⁾Platão, *Leis*, 5.737-738^a, e 6.771-772^d.

⁽²⁶⁾Aristóteles, *Política*, 7.4.8-14,1326 b a 2-5.

⁽²⁷⁾ *Idem, ibidem*.

^m*Idem, Ética a Nicómaco*, 9.10,1170b 29-35.

⁽²⁹⁾ Rousseau, "Considération sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée", *ob. cit.*, vol. 3, p. 978. Não actualizámos o francês da época.

rien conclurre définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi"⁽³⁰⁾. Ideias de tal quilate dão sentido a esta tese rousseauiana, amiúde retomada pelos posteriores adeptos da democracia directa: "à l'instant qu'un Peuple se donne des Représentans, il n'est plus libre; il n'est plus"⁽³¹⁾.

Insinuava-se, assim, que o povo seria o único soberano e o legislador sempre sábio, conquanto a execução dessa soberania nem sempre o fosse: "la volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique: mais il ne s'ensuit pas que les délibérations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit toujours: Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paroît vouloir ce qui est mal"⁽³²⁾. E, não obstante Rousseau aceitar a acção conselheira de legisladores - como Licurgo o havia feito em Esparta, e Calvino em Genebra -, isso não podia implicar a alienação da soberania, ou a sua subsunção como entidade Legisladora por excelência. É que, cada cidadão só aceitou submeter-se à vontade geral, porque, como contrapartida, ganhou o direito de participar na sua formação. E, para que esta fosse "indivisível", "inalienável", "infalível" e "absoluta", a sua manifestação não podia ser confundida com a vontade de todos. Pelo que os mandatados pelo povo não passariam de seus "comissários", intermediários através dos quais as leis civis positificariam a expressão da vontade geral do indivisível e novo corpo moral que teria nascido do contrato social.

Destas premissas resultava ser preciso implantar um tipo de mandato bem distinto do corporativo. Como, para Rousseau, só o povo era virtuoso por essência, o mandatado só funcionaria como *medium* da vontade geral se agisse, não a partir de interesses parcelares ou particulares, mas "sous les yeux du Législateur", já que, se, por um lado, este "en corps est impossible à corrompre, mais facile à tromper", por outro lado, porém, os seus representantes "sont difficilement trompés, mais aisément corrompus"⁽³³⁾. E tais conselhos, mesmo que não seguidos de uma maneira ortodoxa, virão a marcar algumas tendências da cultura *res publica* dos séculos seguintes.

^m*Idem, ibidem*, pp. 429-430.

⁽³¹⁾*Idem, ibidem*, p. 431.

^m*Idem, ibidem*, p. 371.

^m*Idem, ibidem*, pp. 978-979.

De facto, desde o jacobinismo a certas correntes anarquistas, ao marxismo e ao leninismo ("comissários do povo"), várias foram as alternativas avançadas contra a representação indirecta da soberania, não sendo raro, por isso, a exaltação da democracia directa que teria existido na Antiguidade⁽³⁴⁾. Em simultâneo, dessa suspeição - e, em particular, na de teor "jacobino" - promanou uma certa ideia mística de povo que, apesar da teoria do contrato pressuposta, acabava por postulá-lo como uma entidade una e indivisível, detentora, por natureza, de uma soberania pouco aberta a mandatos que pluralizassem a sua unidade substancial, ou que pudessem trazer o regresso dos corpos (sociais e políticos) intermédios - sintoma disso é a célebre lei de Le Chapelier, de 14 de Junho de 1794, que aboliu as corporações. E esta recusa perdurará no período em que muitos rousseauianos acabarão por reconhecer que, no novo Estado-Nação, seria inevitável o recurso à representação indirecta. No entanto, e numa espécie de nostalgia por uma democrática idade de ouro perdida, tais correntes continuarão a ser pouco sensíveis ao reconhecimento dos direitos das minorias e, durante muito tempo, olharão com desconfiança para o direito de associação, cautela que estenderão às formas de organização proto-partidária - recorde-se o célebre discurso de Saint-Just contra as facções -, pano de fundo explicitamente detectável na adopção de governos de Assembleia (Convenção) e em certas constitucionalizações do pacto social, como aconteceu na de 1795. Na verdade, a Constituição deste ano, no seu título XIV, art. 362º e, com um vocabulário muito próximo do *Contrato Social* (II, 3), recusava, às "sociedades particulares", o direito de se ocuparem, localmente, de política, de se ligarem umas às outras e de se corresponderem entre si, interdição ditada tanto pelo receio de se abrir caminho à reconstituição do movimento jacobino⁽³⁵⁾, como pelas cautelas atinentes

⁽³⁴⁾ Sobre a problemática do mandato imperativo, leia-se Édouard Philippon, *Le Mandat impératif. Étude de droit constitutionnel comparé*, Paris, A. Clevalier-Marescq, 1882, p. 82 ss. Para o caso português, veja-se Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, vol. 2, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, p. 295 ss.

⁽³⁵⁾ Cf. Jean Ehrard, "1795 'Année Montesquieu'? Pourquoi l'auteur de L'Ésprit des Lois n'est pas entré au Panthéon", Dominico Felice (a cura di), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, 7ª ed., Milão, Franco Angeli, 2007, p. 49.

às consequências (negativas) que, para o cariz unicitário da concepção de soberania, podiam advir da formação de "partidos".

Dir-se-ia que a sensibilidade de Rousseau (e de Montesquieu) em relação às especificidades das instituições e costumes dos povos fez com que, em outros sectores, se tivesse feito concessões à representação indirecta, nem que fosse as ditadas pela tomada de consciência de que seria inviável expressar a vontade geral em termos decalcados, sem mais, do modelo que teria garantido a "liberdade dos antigos".

II. A exemplaridade clássica na Revolução Francesa

Bem vistas as coisas, o debate acerca das modalidades de representação (directa ou indirecta) constituía uma das faces da já velha querela entre os "antigos" e os "modernos". Por isso, também se tratava de saber se a liberdade dos primeiros tinha sido superior à dos segundos, ou se esta teria de seguir por novos caminhos devido à crescente complexidade e extensão territorial e demográfica das sociedades políticas. Ora, numa época em que se tinha hegemonizado a aceitação, ao nível das elites intelectualizadas, de uma ideia irreversível de tempo histórico, a chamada à colação de modelos clássicos somente tinha propósitos "restauracionistas" nos meios contra-revolucionários e mais tradicionais. Mesmo o chamado "constitucionalismo histórico" (Edmund Burke) não deixava de ser sensível, dentro do seu relativismo, à aceitação de uma lenta reactualização das velhas leis e costumes. E, nos demais casos, ela servia para alentar reformas, ou até a própria revolução, embora se tivesse por certo que a história não se repetiria. De certa maneira, os "antigos" eram convocados como arquétipos emuladores e muitas vezes lembrados para se criticar o próprio presente.

Os "antigos" e os "modernos"

Para melhor se inteligir esta recepção, saliente-se o conhecido fascínio de muitos dos revolucionários setecentistas (e oitocentistas) para com a Grécia (particularmente Esparta) e, sobretudo, para com a Roma do período republicano, atitude bem expressa no florescimento de apologias *Catonianas* e de uma espécie de *brutomania*. Contudo, tais evocações

(aparentemente regressivas) não foram consensuais, tanto mais que elas pareciam contradizer as promessas que anunciavam o advento de um "homem novo" e de um "tempo novo". Seja como for, se alguns puseram o acento tónico, sem equívocos, na superioridade dos "modernos"⁽³⁶⁾, a grande maioria voltou-se para os "antigos", ainda que para justificar as suas opções "modernas" e salvaguardar as especificidades dos distintos modos de se equacionar os liames entre a liberdade, a igualdade, a democracia e, depois da queda de Luís XVI, a república propriamente dita.

Nesta perspectiva, explica-se que tenham sido os sectores de esquerda os que mais investiram no uso (e abuso) das referências aos períodos e autores clássicos. E pode dizer-se que tais loas tinham por objectivo último aglutinar os indivíduos à volta do culto da virtude cívica, em ordem a predispor-los a defenderem a "pátria em perigo".

Tudo isto mostra que a Antiguidade foi idealizada como um estímulo que provinha das suas instituições e do exemplo dos seus "grandes homens", assim colocados numa espécie de panteão paradigmático da virtude. Mas esta, como Cícero escreveu no seu *Tratado da República*, não constituía um mero ideal teórico, pois residia, totalmente, "no seu uso prático"⁽³⁷⁾. Pelo que teria de estar objectivada na boa governação da cidade, tarefa só realizável por cidadãos com aferro à liberdade e à igualdade, e, por conseguinte, dispostos à frugalidade, simplicidade, desinteresse, abnegação, lealdade, coragem. Valores que estiveram no campo das reflexões de Montesquieu e Rousseau e que já a ética *res publicana* antiga tinha oposto ao egoísmo, à cobardia, à traição e ao luxo, esse mal - particularmente enfatizado por Rousseau - que, ao minar os costumes, acelerava a decadência das sociedades.

⁽³⁶⁾Cf. H. T. Parker, *The Cult of antiquity and the french revolutionaries*, Chicago, University of Chicago, 1930; José Ribeiro Ferreira, *Grécia e Roma na Revolução Francesa*, p. 205, nota 11.

⁽³⁷⁾ "E a verdade é que não basta possuir virtude, como se fosse uma arte qualquer, se ela não for usada. E embora uma arte possa ser mantida, como conhecimento em si, ainda que não seja usada, a virtude reside totalmente no seu uso prático" (Cícero, *Tratado sobre a República*. Tradução do latim, introdução e notas de Francisco Oliveira, Lisboa, Círculo de Leitores-Ternas & Debates, 2008,1.2).

Na França revolucionária, sobretudo após o ano II, a ala "espartana" dos revolucionários destacou-se neste tipo de exaltamento, mas com a finalidade de fazer subsumir o ideal de liberdade no de igualdade. É que Esparta era apresentada como a cidade dos *homoioi*, o que se casava bem com o clima regeneracionista e com o entusiasmo patriótico que, em prol da salvação pública, e contra os inimigos externos e internos, os revolucionários - com destaque para os jacobinos - pretendiam fomentar e popularizar.

Não obstante esta base historicista, a grande maioria dos protagonistas da Revolução, crente no progresso histórico e na perfectibilidade humana, não tinha dúvidas acerca da superioridade do tempo presente. Opinaram nesse sentido revolucionários como Kersaint, Montlosier, Cazères e, sobretudo, Condorcet⁽³⁸⁾. Este, na sua *Mémoire sur l'instruction publique*, enfatizou a liberdade dos "modernos" em relação à dos "antigos" nestes termos: "les anciens n'avaient aucune notion de ce genre de liberté; ils semblaient même n'avoir pour but, dans leurs institutions, que de l'anéantir. Ils auraient voulu ne laisser aux hommes que les idées, que les sentiments qui entraient dans le système du législateur. Pour eux la nature n'avait créé que des machines, dont la loi seule devait régler les ressorts et diriger l'action"⁽³⁹⁾. Uma interpretação menos comunitarista dos elos existentes entre o indivíduo e os seus direitos e deveres sociais ganhava força, tendência que trazia esta destriça importante: se os apólogos das cidades-estado gregas (e italianas) tinham os olhos voltados para as pequenas comunidades politicamente organizadas - e, por isso, capazes de se autogovernarem -, a extensão demográfica e territorial dos Estados modernos, assim como a reivindicação mais alargada dos direitos de cidadania, inviabilizavam a aplicação do modelo. Só não entenderia a mudança quem não relevasse esta diferença: enquanto que Esparta tinha contado com pouco mais de 31000 habitantes, na França de 1789 viviam cerca de 31 milhões de indivíduos.

⁽³⁸⁾Cf. José Ribeiro Ferreira, *art. cit.*, p. 205, nota 11.

⁽³⁹⁾ Condorcet, *Oeuvres complètes*. Nouvelle édition en facsimile de l'édition Paris, 1847-1849, tº VII, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1968, p. 202.

Valorizou-a, porém, o pensamento mais liberal, bem como o dos revolucionários americanos e, à sua maneira, Sieyès. Mas foi Benjamin Constant quem melhor a teorizou, nomeadamente no ensaio *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819). A sua tese é conhecida: se os cidadãos da antiguidade tinham participado, mais directamente, nas decisões políticas, tal se deveu a duas razões principais: por um lado, eles possuíam escravos para os trabalhos manuais, e, por outro lado, estavam sempre em guerra, condições que, ao submeterem as práticas privadas a uma vigilância severa, pouco concediam "à l'indépendance individuelle, ni sous le rapport des opinions, ni sous celui de l'industrie, ni surtout sous le rapport de la religion". E porquê? Porque, em tudo, mesmo nas coisas mais fúteis, "l'autorité du corps social s'interpose et gêne la volonté des individus". A sobredeterminação comunitarista teria desaguado no paradoxo que a modernidade almejava resolver: evitar que o indivíduo, soberano nas coisas públicas, continuasse a ser escravo nos assuntos privados⁽⁴⁰⁾.

Dito de outro modo: a "liberdade dos modernos" garantiria, prioritariamente, os direitos fundamentais, isto é, o direito que cada indivíduo tinha de contribuir para a "administration du gouvernement, soit pour nomination de tous ou de certain fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération"⁽⁴¹⁾. Seria esta forma tão indirecta de controlar o poder compatível com a virtude? Ou, ao invés, a cesura entre o público e o privado, que ele pressupunha, não daria origem ao predomínio do egoísmo sobre a felicidade geral - ideal por excelência da acção política moderna -, bem como ao consequente aumento da corrupção e do desvirtuamento dos comportamentos cívicos?

A representação indirecta

Para alguns, o modelo político dos Estados Unidos da América começou a ser apresentado, mesmo antes do impacto de Tocqueville (que só se dará após 1840) como a via que possibilitava uma mais correcta

⁽⁴⁰⁾ Benjamin Constant, *De la Liberté chez les modernes*. Textes choisis, présentés et annotés par Marcel Gauchet, Paris, Le Livre de Poche, 1980, p. 495.

⁽⁴¹⁾ *Ibidem*, *ibidem*.

combinação entre os "antigos" e os "modernos", já que a descentralização e a federação abriam portas à coexistência da democracia directa com a indirecta. E esta corrente não deixará de tocar os que viram no centralismo político, mesmo em sistema representativo, um caminho para o regresso de novos despotismos, bem como para o decréscimo da participação e controlo do poder delegado nos representantes da vontade popular ou da vontade nacional.

Para os que defendiam um tipo de Estado unitarista, também se impunha a previsão de medidas cautelares no que respeita ao desvirtuamento da representação e governação. Foi o que ocorreu com a Revolução Francesa. Esta, no seu momento inaugural (na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, e na Constituição de 1791), consignou, quanto à representação e à durabilidade dos cargos eleitos, cláusulas que passarão para o ordenamento jurídico-constitucional de várias revoluções liberais posteriores. E se, em tal matéria, é hábito filiar em Montesquieu e em Rousseau a filosofia política que a inspirou, não se poderá olvidar, contudo, o impacto da releitura que Sieyès fez das propostas destes dois pensadores.

Na verdade, no autor do ensaio *Qu'est-ce que le Tiers État?* (1789), o conceito de soberania popular passou a ser sinónimo de soberania nacional, mutação logo expressa na Declaração de 1791, onde se fixou a máxima segundo a qual a soberania "reside essencialmente em a Nação". Esta premissa estava assente numa clara distinção entre o conceito de "povo" e o de "nação", já que, por palavras suas: "Le peuple, ce sont les gouvernés; la volonté constituante, c'est la Nation entière, avant toute distinction entre les gouvernans et les gouvernés, avant toute Constitution"⁽⁴²⁾. Como seu fundamento, a nação possuiria, por direito natural, um omnipresente poder soberano e constituinte, cuja expressão, em Lei Fundamental, impunha uma representatividade que, em vez de directa, seria indirecta, sistema em que o representante não estaria mais condicionado por qualquer *mandato imperativo* parcelar. O povo queria deputados "*tirés de son ordre, qui soient habiles à être les interprètes de son vœu et les défenseurs de ses intérêts*". Para isso, o sufrágio doava-lhes uma capacidade légiferante de valor universal, a partir deste princípio:

⁽⁴²⁾E. Sieyès, *Manuscrits*, Archives Nationales, AP 284, AP4, Dossier 5 (in Ramón Máiz, *Nación y revolución: la teoría política de Emmanuel Sieyès*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 131).

"les votes soient *pris par têtes e non par ordres*"^m. Pelo que o mandatado devia tomar as suas decisões, não em nome da sua circunscrição, ou dos seus interesses pessoais ou corporativos, mas a partir de ditames que, de acordo com as suas "luzes", melhor realizariam a felicidade geral. De onde resultava esta outra consequência: a representação teria de ser indirecta, e a assembleia nacional seria a sede da soberania do todo, que cada deputado, independentemente do círculo que o elegeu, representaria⁴³ (44). Lição que Kant retomará.

Como se vê, este conceito de representação rejeitava, quer a democracia directa à antiga, quer o sistema medieval, ainda que reactualizado (como pretendia algum "constitucionalismo histórico"). No entanto, nos países ibéricos, esta última via continuou em aberto, não só nos processos de "restauração" aquando da luta contra o invasor napoleónico, como no decurso das revoluções que desembocaram na convocação de constituintes.

Algo de similar tinha ocorrido em França. Em 1789, os deputados aos Estados Gerais ainda estavam munidos de mandatos imperativos tradicionais, expressos nos célebres *cahiers de doléances*. Porém, ao renegarem a sua representação por ordens, eles passaram a falar em nome de toda a França, posicionamento depois confirmado pela nova Lei Fundamental, sobretudo nos artigos que ditaram que a futura deputação, no todo e em cada um dos seus membros, falaria em nome da nação, através de um sistema de delegação caracterizado, não por acaso, como "représentatif" (título III, art. 2º). E, em Espanha e em Portugal, esta matéria só pendeu a favor dos liberais no decurso dos próprios processos de rompimento com o absolutismo político.

Por sua vez, nas regiões influenciadas pelo modelo francês, os defensores da democracia directa confinar-se-ão a uma atitude de resistência, ou, então, à defesa de alternativas que teriam um mero papel supletivo, como foi o caso do futuro recurso, sempre controverso, ao *referendum*⁽⁴⁵⁾. Porém, será errado supor que a citação dos ensinamentos

(43) Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?* Édition critique avec une introduction et des notes par Robert Zapperi, Genebra, Librairie Droz, 1970, p. 134.

(44) Cf. Ramón Máiz, *ob. cit.*, pp. 131-208.

(45) Todavia, na ordem constitucional portuguesa, ele somente será previsto, no âmbito exclusivo da política municipal, pela Constituição republicana de 1911.

bebidos nos exemplos das antigas cidades-estado desapareceu com a constitucionalização do cariz indirecto da representação e do respeito pela "liberdade dos modernos". Ela manter-se-á, ainda que numa tensão sempre nova e alimentada pelos que continuarão a considerar a via que se tornou dominante como a civicamente menos virtuosa. Maneira de dizer que também a este nível se assistiu a um prolongado diálogo entre o "antigo" e o "moderno".

É verdade que, nas experiências históricas que mais têm a ver com o que agora nos interessa, a manifestação da vontade geral (teorizada pelo pensamento constitucional francês e que irá perdurar até hoje) é de cunho representativo, alicerçado, nesta matéria, na Constituição de 1791. Mas a actual (1958) continua a declarar, sem equívocos, que "tout mandat impératif est nul" (art. 27º) -, característica que se repercutiu em outros países influenciados pelo modelo. Com efeito, frise-se que a Lei Fundamental de Espanha, aprovada em 1812, seguia a doutrina de 1791 e escrevia: "Las Cortes son la reunión de todos los diputados que representan la Nación" (título III, art. 27º). Doutrina que, por sua vez, teve na Constituição portuguesa de 1822 uma expressão mais taxativa: "Cada Deputado é procurador de toda a Nação, e não o é somente da divisão que o elegeru" (art. 94º).

Ora, a inevitabilidade da representação indirecta não corporativa e não regional levou à revivificação dos ensinamentos dos "antigos" acerca da natureza corruptora do poder. E esta premissa só não culminou em pessimismo, porque assentava numa antropologia optimista que, por sua vez, alimentava uma visão progressiva do devir histórico. E esta, na linha do magistério de Rousseau, dava credibilidade ao princípio segundo o qual a permanente possibilidade de, em concreto, os "comissários" do povo se desviarem da prossecução da felicidade comum constituía uma espécie de traição ao cariz naturalmente bom da vontade geral. Daí que, um pouco por todo o lado, se depare com múltiplas prevenções concernentes à sempre possível erosão da virtude cívica, ameaça que o uso prolongado e não controlado do poder agudizaria. Tais medos reflectir-se-ão em várias provisões constitucionais, nomeadamente em restrições de direitos políticos a indivíduos cuja posição social pudesse diminuir ou condicionar a liberdade de voto.

Essas precauções manifestaram-se de vários modos, particularmente em relação à elegibilidade de certos magistrados e empregados públicos, assim como no atinente à duração das legislaturas e ao direito de

reeleição, pelo menos sucessiva, dos deputados. É que, sendo a soberania inalienável, o poder da assembleia que a representava não podia estar coacto, nem ser delegado, fragmentado ou exercido de uma maneira definitiva, sob pena de se estar a criar uma nova aristocracia, ou a cair numa espécie de "ditadura constitucional", logo, num novo tipo de despotismo.

Já o texto constitucional francês de 1791 colocava o artigo que rejeitava o mandato imperativo logo a seguir àqueles que previam a necessidade de os titulares de certos cargos e empregos públicos não poderem ser eleitos. E, não por acaso, imediatamente vinha o que interditava a reeleição sucessiva, prescrevendo o seguinte: "Les membres du corps législatif pourront être réélus à la législature suivante, et ne pourront l'être ensuite qu'après l'intervalle d'une législature" (secção III, arts. 4º, 5º, 6º e 7º). Em 1789, a influência, não só de Robespierre, mas também dos sectores mais "aristocráticos", fez aprovar esta doutrina, apesar da oposição dos que, num quadro mais liberal, criticavam a constitucionalização de quaisquer *capitis diminutio*, já que, em última análise, a vontade dos eleitores devia ser soberana. E o eco desta decisão não deixará de ser ouvido em Cádiz e em Lisboa, só que, aqui, com uma força mais débil.

"Os incorruptíveis"

Segundo Robespierre, nesta como em outras matérias, devia-se aprender com Licurgo, Clístenes, Sólon, já que "les plus grands législateurs de l'antiquité, après avoir donné une constitution à leurs pays, se firent un devoir de rentrer dans la foule des simples citoyens et de se dérober même quelquefois à l'empressement de la reconnaissance". E, relembando um velho princípio do republicanismo neo-romano - "rien n'élève les âmes des peuples, rien ne forme les mœurs publiques comme les vertus"⁽⁴⁶⁾ -, apelava aos representantes da soberania para estarem, de um modo frugal e modesto, ao serviço do bem comum,

⁽⁴⁶⁾Este discurso de Robespierre, proferido, em 16 de Maio de 1791, na Assembleia Nacional pode ser lido em http://etienne.chouard.free.fr/Europe/messages-requs/De_la-reelection-des-deputes.rtf, p. 6, 17-02-2007.

abnegação que os cálculos que fariam para garantirem a sua imediata reeleição inevitavelmente poriam em causa.

Defender o contrário significava uma desmesura e uma incompreensão do papel que um verdadeiro Legislador devia desempenhar. Isto é, o deputado teria de perceber que os seus méritos, caso os tivesse, não lhe pertenciam, porque, como as leis resultavam da formação da vontade geral, a sua autoria residiria, em última análise, no povo. Compreende-se. Robespierre considerava (pelo menos antes de 1792) que os princípios da Constituição emanavam de direitos naturais e que estes estariam gravados "dans le coeur de tous les hommes et dans l'esprit de la majorité des Français", e afirmava "que ce n'est point de la tête de tels ou tels orateurs qu'elle est sortie, mais du sein même de l'opinion publique, qui nous avait précédés et qui nous a soutenus"; logo, "c'est à elle, c'est à la volonté de la nation qu'il faut confier sa durée et sa perfection, et non à l'influence de quelques-uns de ceux qui la représentent en ce moment"⁽⁴⁷⁾.

Interditar a reeleição na legislatura seguinte seria obstar, em suma, a que os *demagogos* - esses antigos corruptores da governação da polis, como a vida política de Atenas dava sobejos exemplos - ganhassem ascendente sobre a opinião pública, e implicava pôr os representantes do povo perante os seus incondicionados deveres para com a pátria. Portanto, o Legislador mais virtuoso seria aquele que, cumprido o seu mandato, voltasse, com modéstia, para o seio dos seus concidadãos, única maneira de ser esquecido e de adquirir o distanciamento suficiente para melhor avaliar, em concreto, a obra de cuja feitura tinha sido, tão só, um mero participante. Ser contra a reeleição sucessiva significava, assim, pugnar pela autêntica liberdade. Daí que o jacobino perguntasse aos opositores da solução: "toute précaution sage et nécessaire que la nature même des choses indique pour protéger la liberté contre la brigue et contre les abus du pouvoir des représentants n'est-elle pas commandée par l'amour même de la liberté?"⁽⁴⁸⁾

Como se vê, estas limitações apareciam justificadas em nome da *virtú*, princípio que, no rousseauiano Robespierre, equivalia aos de pátria e de república. Mas, a par da influência da cultura cívica grega

⁽⁴⁷⁾*idem, ibidem.*

⁽⁴⁸⁾*Idem, ibidem.*

e do republicanismo romano, neo-romano (Maquiavel) e de Rousseau, o seu posicionamento também não foi inteiramente estranho ao magistério de Montesquieu, faceta pouco salientada, mas que se encontra bem presente no célebre discurso que o líder jacobino pronunciou, em 5 de Fevereiro 1794, sobre os princípios da moral política, e onde, como no autor das *Lettres persanes*, são lembrados os limites da extensão e do empenhamento na virtude dos governos monárquicos e aristocráticos, a fim de melhor se demonstrar que pátria, virtude e *res publica* estão indissociavelmente ligadas.

Mas se, para o teorizador da divisão dos poderes, as monarquias "moderadas", "mistas" ou constitucionais podiam ser virtuosas, isto é, patrióticas e *res publicanas*, para os revolucionários mais radicais, a capacidade de servir o bem público estava ligada à estrita forma republicana de regime, pois, por essência, a monarquia, tarde ou cedo, daria origem à tirania. E esta milenar tese ganhou força a partir da fuga, prisão, julgamento e morte de Luís XVI, conjuntura em que se assistiu a uma acelerada dessacralização e descrédibilização da figura e pessoa do monarca. Concomitantemente, robusteceu a ala que associava a realização do conceito ético-cívico de *res publica* à queda da monarquia, mesmo constitucionalizada, tanto mais que era para essa direcção que apontavam os exemplos (embora falhados) de Cromwell, e aquele outro, tido por mais virtuoso e por mais entusiasmante, que vinha dos EUA. De facto, esta rápida transmutação deu-se, em França, no período que decorreu desde a fuga do rei (Junho de 1791) até à instauração da 1 República (Agosto de 1792) e ao advento do Terror (1793). E revela-o, ainda, a maneira como figuras marcantes no aceleração do tempo revolucionário empolaram os elos que deviam geminar a *virtú* com o amor e com a defesa da pátria.

Por exemplo: embora Robespierre estivesse consciente das dificuldades levantadas pela aplicação das ideias de Rousseau a um Estado tão extenso como o francês, não renunciava à necessidade de a *praxis* estar sob a alçada da moral, mesmo que isso implicasse o recurso à coacção por parte dos que a si mesmo se autoproclamavam como incorruptíveis. Como se sabe, ele (e seus sequazes) passaram a agir em nome da matricial virtude do povo, declarando-se, sob os auspícios deístas e sacralizadores do Ser Supremo, como os seus melhores e únicos intérpretes. Daqui brotou a anulação de todo o recurso às urnas (11 de Agosto de 1793).

Esta mediação emancipadora só estaria ao alcance dos iluminados (jacobinos), encarnação que teve esta outra consequência: porque acreditavam "sans doute rester fidèles au message de Rousseau, les Jacobins ont alors construit un État qui incorpore le Peuple, un État qui se substitue à la société, et retrouve au fond, mais avec le Terreur en plus, le modèle proposé par Hobbes dans le *Leviathari*'^m. Com efeito, o cariz temporário e não renovável dos cargos electivos, como antídoto à inevitável "infidélité des mandateurs du Peuple", teve o seu apogeu, como se viu, em soluções em que a memória do "antigo" se misturou com uma representação não directa do poder. São exemplos disso mesmo a Convenção e as ideias plasmadas na Constituição de 1793 (que não chegou a entrar em vigor) e na nova Declaração dos Direitos e dos Deveres do Cidadão que lhe servia de preâmbulo.

Em função dos receios assinalados, a representação só não seria um mal menor se estivesse depositada nas mãos de indivíduos virtuosos. Recorde-se que, de acordo com a Declaração de 1793, "les fonctions publiques sont essentiellement temporaires; elles ne peuvent être considérées comme des distinctions ni comme des récompenses, mais comme devoir" (art. 30º). Mandamento que o citado texto constitucional articulava deste modo: "Le peuple français s'assemble tous les ans, le 1 mai, pour les élections" (art. 32º), e o corpo legislativo, que daí saísse, seria renovado em metade, em cada legislatura, nos últimos meses da sessão (art. 64º). Procurava-se construir, assim, um ordenamento constitucional que, como pretendia o de 1793, estivesse "sous la garde de toutes les vertus" (art. 123º), e que bloqueasse a propensão dos indivíduos, entregues a si mesmos, para a corrupção. No fundo, renovava-se o sonho da imediata transparência e relação entre representantes e representados, o que fez perdurar, na Revolução Francesa - pelo menos na sua tendência mais jacobina e na sua concepção do governante como "comissário" - alguns dos mecanismos de defesa da virtude sugeridos pela doutrina clássica da política⁴⁹ (50).

Tudo o que ficou descrito tinha em vista garantir que a acção dos mandatados estivesse em sintonia com a vontade naturalmente virtuosa do povo. Como a democracia directa e permanente seria impossível,

(49) Jean-Marc Ferry, "Histoire de la pensée politique" (<http://users.skynet.bel/sky95042/>, pp. 25-26, 18-02-2007).

^m*Idem, ibidem*, p. 7.

o próprio Robespierre aceitava, como confessa em 1794, "que la démocratie est un état où le peuple souverain, guidé par des lois qui sont son ouvrage, fait par lui-même tout ce qu'il peut faire, et par des délégués tout ce qu'il ne peut faire lui-même"⁽⁵¹⁾. Pelo que os representantes da nação teriam de realizar esta máxima de sabor rousseauiano: "que le peuple est bon, et que les délégués sont corruptibles; que c'est dans la vertu et dans la souveraineté du peuple qu'il faut chercher un préservatif contre les vices et le despotisme du gouvernement"⁽⁵²⁾.

Da irresponsabilidade do monarca passava-se para a irresponsabilidade da matriz secular da soberania. E este último postulado permitia juntar uma visão pessimista dos homens concretos a uma antropologia otimista, baseada na crença na bondade natural do povo, única fonte do poder e de onde se retirava esta outra consequência: ele poderá sempre corrigir a corrupção dos indivíduos e dos governos e só existiriam sérios motivos para se descreer quando "le peuple lui-même est corrompu"; aí, "la liberté est déjà perdue"⁽⁵³⁾. E, perante a disjunção entre o estado moral dos indivíduos e a vocação perfectível da natureza, tornava-se necessário, e urgente, refontalizar a *praxis* social, isto é, invocar o estatuto universal dos direitos e deveres naturais do homem.

Dito de outro modo: os bons costumes e a boa legislação teriam por função conter e controlar as paixões humanas subjectivas, suscitando a identificação do interesse individual com o bem comum. Explica-se, assim, que o cariz voluntarista deste entendimento da virtude política tivesse caminhado de mãos dadas com as esperanças regeneracionistas. Como a virtude tinha a sua raiz na bondade natural do homem, "si l'homme est corrompu, c'est donc aux vices des institutions sociales qu'il faut imputer ce désordre", pois, "si la nature a crée l'homme bon, c'est à la nature qu'il faut le ramener. Si les institutions sociales ont dépravée

⁽⁵¹⁾ Robespierre, "Sur les principes de la morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration de la République" (5 février 1794), *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours. Choix et présentation par Yannick Bosc, Florence Gauthier et Sophie Wanich*, Paris, La Fabrique Éditions, 2000, pp. 290-291.

⁽⁵²⁾ In Jean-Marc Ferry, *art. cit.*, p. 25

⁽⁵³⁾ Robespierre, "Sur les principes de la morale politique qui doivent guider la Convention nationale, dans l'administration intérieure de la République", *ob. cit.*, p. 294 (discurso pronunciado, na Convenção, a 5 de Fevereiro de 1794).

l'homme, ce sont les institutions sociales qu'il peut réformer"⁽⁵⁴⁾. Daí que Robespierre declarasse: "Heureusement la vertu est naturelle au peuple, en dépit des préjugés aristocratiques", e proclamasse: "pour animer la justice et l'égalité, le peuple n'a besoin d'une grande vertu; il lui suffit de s'aimer lui-même"⁽⁵⁵⁾. Como se vê, o líder jacobino dava prioridade absoluta ao cultivo do "amour de soi", defendido por Rousseau, e lutava contra o "amour propre", egoísta. Se aquele possuía capacidade sociabilitária, este, ao contrário, subverteria a abnegação para com a pátria, ou melhor, para com a virtude.

A postulação da bondade natural do povo provocou, ainda, um outro efeito maior: a crença na ahistoricidade e universalidade da Revolução, características que contrastavam com o processo de modernização política que teria ocorrido, gradualmente, em Inglaterra. Edmund Burke pôs imediatamente em relevo esta diferença. No entanto, aquela pretensão - apesar dos avisos de Montesquieu, e até de Rousseau, no sentido de o universal dever relevar as especificidades do particular - marcará, com força, a cultura republicana francesa⁽⁵⁶⁾, ao ser proclamada como um desígnio ditado pela própria história da humanidade. A França teria passado a ser, não só "le premier peuple du monde qui ait établi la véritable démocratie, en appelant tous les hommes à l'égalité et à la plénitude des droits du citoyen"⁽⁵⁷⁾, mas também, por isso mesmo, a vanguarda da emancipação prometida pelo optimismo antropológico do Iluminismo. Portanto, os seus interesses particulares seriam coincidentes com os imperativos decorrentes da razão universal, ínsita ao progresso histórico, e confundiam-se com o sentido cosmopolita da história, vocação que, porém, acabará por ser posta ao serviço de um novo tipo de imperialismo.

⁽⁵⁴⁾ Robespierre, "Lettres a ses commettants", *Oeuvres Complètes*, vol. 5, Paris, Société d'Études Robespierriistes, 1961, pp. 207-208.

⁽⁵⁵⁾ *Idem*, "Discours sur les principes de la morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration de la République", *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours*, pp. 294-295. Sobre esta questão, leia-se, em particular, Keith Michael Baker, "Le trasformazioni dei repubblicanesimo classico nella Francia del Settecento", Maurizio Viroli (a cura di), *Liberta politica e virtù civica. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Turim, Fondazioni Giovanni Agnelli, 2004, p. 170 ss.

⁽⁵⁶⁾ Cf. Pierre Bouret, *La République et l'universel*, Paris, Gallimard, 2000.

⁽⁵⁷⁾ Robespierre, *ob. cit.*, p. 292.

III. A virtude cívica na Constituição de Cádiz

O tema dos "mecanismos da virtude" e, em particular, o da "rotation in office", repercutiu-se, igualmente, na constitucionalização dos primeiros sistemas representativos em Espanha e em Portugal, cujos contornos podem ser surpreendidos nos debates parlamentares que deram origem à Constituição de Cádiz (1812) e à Constituição portuguesa de 1822.

Como primeira nota a extrair da comparação, deve sublinhar-se o seguinte: em ambas se deu a adopção do princípio, teorizado por Sieyès e consagrado na Constituição francesa de 1791, de acordo com o qual a soberania "reside essencialmente em a nação" (e não "originariamente", como alguns adeptos do tradicional *pactum subjectionis* pretendiam) -, e se encontram todas as suas consequências no domínio da teoria da representação. Mais concretamente, surpreende-se uma análoga rejeição do *mandato imperativo* e uma idêntica adesão ao carácter temporário da delegação e do exercício do poder (requisito que as experiências mais formalmente republicanas virão a alargar à magistratura presidencial).

Mas as suspeições quanto ao inevitável distanciamento que o sistema criava entre os representantes e os representados, e os argumentos e as decisões que, sob influência dos exemplos clássicos, foram tomadas nas assembleias francesas do período da Revolução Francesa, tendo em vista garantir-se a máxima virtude possível, não deixaram de aparecer na mente dos primeiros constituintes de Cádiz, recepção filtrada, todavia, pelo desejo de se evitar alguns dos excessos anteriores ("jacobinos") cometidos sob a bandeira da virtude. Vejamos.

Quanto à delegação da soberania, é certo que se rejeitou o sistema de assembleia e de democracia directa, para se optar pelo da representação indirecta e pela separação dos poderes. Consagrou-se, igualmente, os direitos do homem.

Todavia, alguns dos deveres à "antiga" não serão escamoteados, chegando-se ao ponto de se constitucionalizar o de se amar a pátria e de se morrer por ela, imperativos que faziam parte do património da cultura *res publicana*, mas que, e ao contrário do que tinha sido a experiência jacobina, poderiam ser igualmente garantidos por um regime monárquico, desde que este estivesse legitimado pelo princípio da soberania nacional e respeitasse a "ponderação" e o "equilíbrio"

de poderes, de acordo com o novo pacto social materializado numa Constituição⁽⁵⁸⁾.

Dir-se-ia que, após o impacto do Terror, se revalorizava a velha ideia ciceriana de que a monarquia, quando "mista" e "ponderada" (influência directa de Montesquieu e da sua admiração pela experiência britânica, nação em que, no essencial, os valores *res publicanas* estariam a ser cumpridos), podia ser patriótica. Em síntese: a maioria dos constituintes espanhóis de 1810-1812 quis erguer uma monarquia de cariz representativo, onde os ensinamentos de Rousseau, a par dos oriundos do magistério dos clássicos, surgiram mesclados com outros, em particular com os que provinham de Montesquieu, Sieyès e da Constituição francesa de 1791. No entanto, outros opinavam que a própria monarquia tradicional, se conseguisse voltar à tradição das Cortes que o absolutismo tinha congelado, podia igualmente reivindicar a ideia de pátria e de patriotismo.

Por outro lado, os vencedores também não ficaram alheios à problemática do desvirtuamento inerente a todo o uso do poder. Com os olhos postos naquele último documento, previram algumas excepções, no terreno da elegibilidade, para os cidadãos activos que ocupavam posições e cargos públicos passíveis de sofrer ou de gerar dependências, ou de influenciar candidaturas e, portanto, o próprio acto eleitoral. Mais concretamente, "los secretarios del Despacho, los Consejeros de Estado y los que sirven empleos de la Casa Real, no podrán ser elegidos diputados de Cortes", ao mesmo tempo que "ningún empleado público nombrado por el Gobierno podrá ser elegido diputado de Cortes por la provincia en que ejerce su cargo" (arts. 95º, 97º). Mas seria esta *capitis diminutio* aplicável à reeleição dos deputados, pelo menos na legislatura imediata?

Sabe-se a resposta dada pela Constituição de 1791 e pelos que ligavam a corrupção ao exercício do poder, sem, contudo, caírem nos exageros rousseauianos, perspectiva que foi acolhida pela Constituição de 1812. Segundo esta, um deputado, para ascender ao estatuto de "benfeitor" (aquele que agia exclusivamente, por "amor da pátria"), não poderia aspirar a recandidatar-se logo após o termo da legislatura em que

⁽⁵⁸⁾Sobre todas estas questões, veja-se Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, *La Teoría de Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

tinha participado. Nesta senda, a nova Lei Fundamental determinou: "Los diputados se renovarán, en su totalidad" (art. 108º), de dois em dois anos, e só poderiam propor-se a novo mandato "mediante outra Diputación" (art. 110º).

Sinal da importância dada à institucionalização dos requisitos para o exercício da *virtü* foi a assinalada constitucionalização do próprio dever de se amar a pátria (art. 6º). Decisão controversa, por obrigar ao cumprimento de algo que devia cair na esfera da moral cívica, mas entendível num contexto em que a nova elite liberal não só estava consciente da debilidade dos elos que uniam os espanhóis do seu território europeu ao ideal de pátria comum, como tentava evitar o que já estava em curso: a perda do seu império americano.

IV. A salvaguarda dos "mecanismos" da virtude cívica na constituinte vintista

Diga-se que os impedimentos tendentes a fomentar a virtude e a evitar as degenerescências despóticas também desencadearam interessantes debates na constituinte portuguesa de 1821-1822. E, se houve um relativo consenso quanto à não elegibilidade de certos magistrados e empregados públicos, o mesmo não aconteceu no concernente à reeleição sucessiva dos deputados. Em termos de medidas específicas, no primeiro caso, seguiu-se o caminho trilhado pelas Constituições de 1791 e de Cádiz. Porém, no tocante ao último direito, a maioria parlamentar distanciar-se-á da doutrina daqueles dois documentos, escolha que merece uma análise mais detalhada.

Os possíveis malefícios da reeleição sucessiva de deputados

É verdade que, quanto às limitações respeitantes aos cidadãos eleitores e elegíveis, para além das de índole censitária e capacitária - de género (mulheres); de teor social (regra geral: os sujeitos ao pátrio poder, os submetidos à autoridade religiosa regular, os analfabetos adultos, dementes, vadios, escravos) -, também os portugueses que ocupavam cargos e empregos públicos capazes de, directa ou indirectamente, facilitarem as suas candidaturas, ou de, em simultâneo, condicionarem a

liberdade de escolha dos que, por razões funcionais, deles directamente dependiam, quer, ainda, os colocados em lugares subordinados e, por conseguinte, passíveis de coacções pessoais, seriam inelegíveis. Com efeito, a Constituição de 1822 determinou que, para além dos estrangeiros (mesmo naturalizados) e dos libertos em país estrangeiro, não podiam votar os que não tinham renda suficiente para se sustentar, ou os falidos, e ditou que seriam inelegíveis os secretários de Estado e os conselheiros de Estado, os empregados da Casa Real, bem como os bispos nas suas dioceses, os párocos nas suas freguesias, os magistrados nos respectivos distritos, e, pelos seus subordinados, os militares comandantes de corpos de primeira e segunda linha (arts. 34º, 35º). Tais medidas anelavam morigerar a representação, retirando direitos políticos aos que ocupavam posições que diminuía a autonomia individual ou que podiam dar azo a abusos, tudo condicionantes que punham em causa a autenticidade das eleições⁽⁵⁹⁾. Com isso, e como em Cádiz, desejava-se extinguir o "servilismo", esse mal tão característico dos regimes despóticos. Mais controversa, foi, porém, a discussão acerca do direito de reeleição sucessiva.

Como se viu, em Robespierre e nas maiorias que se foram formando aquando da aprovação dos artigos constitucionais de 1791 e 1812, estas cautelas envolveram, de um modo moderado, os próprios deputados. Temia-se que a fama e o poder, que eles podiam granjear durante a legislatura, pusessem em causa a independência do corpo eleitoral. Outros, porém, contrapunham que esse reconhecimento constituía um sinal de mérito e que, por isso mesmo, era uma virtude merecedora de ser julgada pelos eleitores. Posição que acabará por vencer, já que as Cortes aprovaram, por maioria, que os deputados numa legislatura pudessem "ser reeleitos para as seguintes" (art. 36º).

Os oponentes à tese vencedora temiam que, com o direito à reeleição sucessiva, ficasse escancarada a porta para a eternização das facções e, conseqüentemente, para o desvirtuamento da defesa e prossecução do interesse nacional e da felicidade pública. Recusavam a renovação

⁽⁵⁹⁾Para estas restrições, leia-se António Manuel Hespanha, *Guiando a mão invisível. Direitos, estado e lei no liberalismo monárquico português*, Coimbra, Almedina, 2004, pp. 84-85.

intercalar da legislatura, fixavam a moratoria em dois anos⁽⁶⁰⁾ e, em seu apoio, recorriam às lições da história, clássica e moderna, dando um particular destaque aos exemplos de 1791 e 1812. Em certas intervenções, surpreende-se o próprio eco de Rousseau, nem que seja através da reinterpretação feita por Robespierre. Foi o caso do deputado Serpa Machado, constituinte que se opôs à possibilidade de reeleição dos deputados na legislatura imediata. Achava-a contrária "aos verdadeiros interesses da Nação", podendo mesmo vir a comprometer e arriscar "a liberdade nacional", ao abrir um "fácil caminho ao despotismo", porque reforçaria a nociva influência dos representantes com mais capacidade oratória para seduzirem o povo e os próprios colegas. Pensando bem, este sector perseguia um objectivo análogo ao do ostracismo, ainda que sem exílio, e, de uma maneira mais explícita, dava guarida à antiga crítica aos sofistas e aos demagogos, apresentados, na Grécia e em Roma, como ímprobos depredadores da virtude cívica. Se a perpetuidade no poder é sempre perigosa, sê-lo-ia ainda mais numa conjuntura revolucionária, momento em que a demagogia facilmente arrebataria o povo.

Com a mente voltada para Roma (e para as *Catilinarias* de Cícero, talvez), Serpa Machado recordava ao areópago os malefícios dos tribunos da plebe: estes, para encobrirem as suas ambições, teriam prometido eras de liberdade, quando o que os interessava era a anarquia e a desordem. E, como nem sempre o mais popular seria o mais probo, invocava o exemplo dos Gracus para perguntar: "a lei agrária, tão popular seria ela a mais justa?"⁽⁶¹⁾. E por idêntica cartilha lia Costa Maldonado. Por palavras suas: se, ao diminuir e ao controlar os poderes régios - incluindo o da concessão de honras -, as Cortes já tinham livrado "os Deputados da influência do poder executivo, proibindo-lhes que aceitem mercê alguma durante a sua deputação; e quando o decretámos assim, assentou-se que essa duraria mesmo algum tempo depois da deputação", impunha-se, agora, libertar os representantes da soberania nacional "das sugestões do povo. E que maior sugestão que a lisonjeira esperança de ser reeleito?"⁽⁶²⁾ *. Estas advertências significavam que,

⁽⁶⁰⁾ *Diario das Cortes Geraes e Extrordinarias da Nação Portuguesa*, n.º 165, 31 Ago. 1821, p. 2108 ss. Daqui para a frente, citar-se-á somente como DCGENP.

⁽⁶¹⁾ *Ibidem*, n.º 202, 17 Out. 1821, p. 2688.

^m *Ibidem*, p. 2696.

sem limites à reeleição, perigava a genuína "expressão da vontade geral"⁽⁶³⁾.

Nesta cruzada em prol da virtude, depara-se com algumas tomadas de posição de cunho robespierriano, nomeadamente no que respeita aos inconvenientes da reeleição imediata. Mais uma vez, expressa-o bem Serpa Machado. Segundo ele, se este "perigoso método da reeleição" fosse aprovado, "meia dúzia de homens, os mais eloquentes, e que podem não ser os mais virtuosos", podiam ditar a "lei na Assembleia" e, assim, actuar "como uns tiranos destros e subtis da opinião ou fraqueza dos seus colegas?"⁽⁶⁴⁾. Ao invés, o impedimento traria uma consequência benéfica para a "coisa pública", já assinalada por Robespierre e que seria esta: o regresso dos legisladores ao seio do povo evitaria que eles ficassem privados "das luzes da experiência que poderiam ir adquirir entre os seus concidadãos, confundindo-se com eles, descendo do lugar eminente para irem aprender a observar as leis que eles mesmo haviam feito"⁽⁶⁵⁾. Em suma: o votante só seria autónomo quando livre da "influência corruptora do poder e da autoridade"⁽⁶⁶⁾; pelo que a Constituição devia obrigar os deputados a uma espécie de ostracismo no interior da pátria durante um período de, pelo menos, dois anos.

Como facilmente se percebe, temia-se o "voto coacto"⁽⁶⁷⁾ e a privatização dos interesses dos representantes, relembrando-se velhas teses sobre a tendência do poder para a corrupção. É que este, mesmo quando "é durável se corrompe, quanto mais sendo perpétuo"⁽⁶⁸⁾. Portanto, inabilitar os deputados para a sua reeleição imediata seria eliminar "o risco de poderem eles abusar da sua influência e converterem-se em *tiranos perpétuos* da própria Nação que os constitui"⁽⁶⁹⁾. Para o provar, eram sublinhados os intrínsecos liames existentes entre o peso da natureza e do tempo na queda na improbidade, temas herdados do humanismo cívico clássico e do *res publicanismo* neo-romano. Com efeito, segundo Serpa Machado, a manutenção ininterrupta dos mesmos legisladores

w Ibidem, p. 2691.

m Ibidem, p. 2688. Os itálicos são nossos.

⁽⁶⁵⁾*Ibidem*.

⁽⁶⁶⁾*Ibidem*, p. 2688. Intervenção de Aragão Trigoso.

w Ibidem, p. 2695.

m Ibidem, p. 2692. Intervenção de Ferreira de Moura.

m Ibidem, p. 2697. Intervenção de Serpa Machado. Os itálicos são nossos.

poria o poder legislativo sob a pressão de "facções" externas, incluindo as do próprio governo, e ameaçaria que, a cada passo, pudesse surgir "um ou muitos Cônsules perpétuos, Ditadores, ou Decênviros"⁽⁷⁰⁾. E foi um análogo temor que levou o Abade de Medrões a recordar o mais recente exemplo de usurpação e tirania vivido na Europa - Napoleão. Ele "foi primeiro Cônsul, e chegou a ser Imperador"; depois, "acabou por [ser] um tirano. Júlio César fez o mesmo em Roma, e a república de Atenas nos mostra idênticos exemplos"⁽⁷¹⁾. Por tudo isto, "a proibição da reeleição era conveniente à utilidade geral da Nação"⁽⁷²⁾.

As prevenções de Bentham quanto às reeleições sucessivas

A fidelidade aos princípios enunciados também significava a recusa das acusações avançadas, pelos propugnadores da elegibilidade sem restrições, contra as duas Constituições que a tinham interditado: a francesa de 1791 e a espanhola de 1812. De acordo com essas críticas e, em particular, com as de Borges Carneiro, estas duas Leis Fundamentais tinham sido as principais responsáveis pela instabilidade política que se seguiu à sua entrada em vigor, porque, com a primeira, ter-se-ia propiciado a eclosão do Terror e o posterior advento do Império, enquanto que a segunda terá facilitado o regresso do absolutismo, logo em 1814. E, para corroborarem as suas teses, contavam com um aliado de peso: J. Bentham.

Neste modo de encarar o problema, a interdição de um deputado se candidatar na legislatura seguinte teria sido uma das principais causas da instabilidade do sistema representativo nos países que a adoptaram. Foi isso que Borges Carneiro lembrou aos seus pares: a França contava com "oito constituições desde a Constituição de 1791 até à actual Carta", enquanto que, no país vizinho, o impedimento da reeleição dos deputados que estiveram em Cádiz havia tido este efeito perverso: possibilitou que as cadeiras das Cortes, que se seguiram à Constituinte, acabassem por ser ocupadas "por esses chamados *Persas*, que tudo foram mudando, destruindo e perdendo, até entregarem a Espanha às antigas

⁽⁷⁰⁾*Ibidem*, p. 2688.

⁽⁷¹⁾*Ibidem*, p. 2695.

⁽⁷²⁾*Ibidem*, p. 2688. Intervenção de Serpa Machado.

guerras do despotismo"⁽⁷³⁾. E daqui concluía ser necessário aprender com os erros dos outros e, sobretudo, com a lição de publicistas de reconhecida competência.

Em concreto, aquele deputado chamou a seu favor o que o filósofo utilitarista inglês tinha aconselhado na célebre memória que ofereceu aos constituintes portugueses antes de estes iniciarem os seus trabalhos, e onde escreveu: *"outra cláusula em que vos recomendo a alteração da Constituição Espanhola, é aquela em que se proíbe poderem os Deputados serem reeleitos sucessivamente. A experiência é a mãe da sabedoria. Sim eles poderiam e queriam perpetuarse nos seus cargos, se não fosse o poder que o povo tem de os remover deles cada dois anos. Em um sistema livre, as eleições não é coisa fácil [sic], quando os Deputados se mostrem incapazes, haver os seus constituintes de os reeleger. Aquela cláusula da Constituição Espanhola prepõe homens já provados aos que o não são: ainda faz mais, rejeita, e inexoravelmente, todos já provados; prefere a sorte à certeza, ou antes, exclui a certeza, querendo segurá-la"*⁽⁷⁴⁾. Como quem diz: a opção não podia decorrer de princípios

⁽⁷³⁾*Ibidem*, p. 2692 (os itálicos são nossos). Informe-se que, comumente, se apresenta como uma das causas imediatas do derrube da Constituição de Cádiz o manifesto, firmado por 69 dos deputados que saíram das primeiras eleições pautadas por aquela Lei Fundamental. Com efeito, eles pediram para que Fernando VII, de regresso a Espanha com o apoio do novo poder francês, restaurasse a representação corporativa (o que, de certo modo fará, através do decreto de 5 de Maio de 1814). E, para depreciarem o período imediatamente antecedente, recorreram a um ditado persa que, no próprio documento (redigido por Mozo de Rosales, e subscrito em 12 de Abril de 1814), rezava assim: "Señor: era costumbre de los antiguos Persas pasar cinco días en anarquía después del fallecimiento de su Rey, a fim de que la experiencia de los asesinatos, robos y otras desgracias les obligase a ser más fieles a su sucesor..." (<http://es.wikisource.org/wiki/Manifiesto-de-los-Persas>, 16 de Outubro de 2008). Daí veio o nome de "Persas" dado a este movimento.

⁽⁷⁴⁾DCGENP, n.º 202, 17 Out. 1821, p. 2693. Bentham ofereceu as suas obras às Cortes portuguesas, gesto que estas agradeceram em sessão de 13 de Abril de 1821, mandando traduzi-las (*ibidem* pp. 573,574,671). A carta de agradecimento, em inglês, foi lida em 26 de Junho de 1821, p. 1340), tendo-se decidido traduzi-la e publicá-la no próprio *Diário das Cortes* (pp. 2274-2275). Recorde-se que também se editou, quer uma obra extraída de manuscritos de Bentham e compilada por E. Dumont, com o título *Projecto de regimento para urna Assembleia Legislativa em Tática das Assembleas Legislativas* (Lisboa, Nova Impressão da Vª Neves e F.^{as}, 1821), quer a *Tradução das obras politicas do Sabio jurisconsulto Jeremias*

abstractos e metafísicos, mas, numa espécie de experimentalismo histórico, devia inspirar-se no que se tinha mostrado mais adequado ao objectivo a atingir: evitar o regresso do absolutismo e radicar, em países sem tradições liberais, o sistema representativo.

A ilação negativa que se retirava da escolha dos constituintes franceses e espanhóis era ainda reforçada com o enaltecimento de dois casos de modernização em que as limitações ao direito de reeleição não vigoravam: os Estados Unidos e a Grã-Bretanha, para muitos, os dois principais modelos de virtude e de estabilidade políticas. Sustentava-se, assim, que, sem a reeleição, não só se feria o direito que o cidadão teria de ser eleitor e elegível, como se debilitava a base de sustentação do novo regime, pois aquela limitação iria impedir o renovamento da elite política fiel aos valores constitucionais e obstar à sua melhor formação, nem que fosse através dos conhecimentos adquiridos na própria vida política. Logo, neste aspecto, dever-se-ia seguir os ensinamentos oferecidos pelo sistema parlamentar britânico, já que o seu principal alicerce - os dois "partidos" que lutavam pelo poder - foi nascendo das afinidades e confluências de modos de pensar e de interesses encontradas no decurso da vida parlamentar.

Como é natural, argumentos como os de Borges Carneiro não conveniam os adversários da reeleição imediata. Para estes, os acontecimentos que sobrevieram em França depois de 1791 e, em Espanha, após 1812, tiveram a sua origem em outros factores. Assim, no caso francês, a responsabilidade por se ter passado "da tirania de muitos para a tirania de um só" (Napoleão) - eco evidente dos antónimos da teoria das constituições clássicas e, em particular, da versão de Montesquieu e de Jaucourt - pertenceria, sobretudo, ao Terror, ou melhor, à "anarquia encoberta com uma exaltada democracia", radicalismo que "deu cabo da bem entendida liberdade". Nesta ordem de ideias, a guerra civil que adveio teria sido uma consequência "da corrupção dos costumes e dos encarniçados partidos que, secretamente, se minavam uns aos outros". Por sua vez, no país vizinho, o derrube da Constituição de Cádiz em 1814 teria resultado, em boa parte, do descontentamento que ela desencadeou nos meios antiliberais, internos e externos, que se "uniram à soldadesca rude

Bentham, vertidas do inglez na lingua portugueza por mandado do Soberano Congresso das Cortes Geraes, Extrordiñarias, e Constituintes da mesma nação, 2 t.ºs, Lisboa, Imprensa Nacional, 1822.

e alucinada por um general degenerado: e apoiado por urna grande força estrangeira derribaram a árvore da liberdade mal arreigada no inculto país das Espanhas"⁽⁷⁵⁾.

Um dos defensores da restrição (Serpa Machado) não deixou de pôr em causa o argumento de autoridade avocado por Borges Carneiro e frisava que Jeremias Bentham, não obstante ser um "sábio político", a quem há muitos anos consagrava "o maior respeito", se ter equivocado, no seu *Tratado sobre a legislação*, ao confundir "o direito natural com o civil", tendência para o engano que o envelhecimento teria acentuado. E, feito o diagnóstico, concluía: "se ele caiu nesse erro durante o vigor da sua idade, não é muito que agora na decadência dela arriscasse uma opinião menos exacta sobre matéria de reeleição"⁽⁷⁶⁾.

O contra-ataque dos prosélitos da reeleição sucessiva reclamava coerência em relação aos valores liberais e ao problema da funcionalidade do sistema representativo. A inserção, no texto constitucional, de normas que diminuíssem a liberdade e a igualdade dos indivíduos com direitos de cidadania seria contraditória com o liberalismo político. Consequentemente, não concordavam com a aprovação de excepções que fossem para além das que geravam estados de inequívoca dependência. E só uma má doutrina poderia defender que a fama conquistada na luta parlamentar iria impossibilitar o bom uso da razão, quer por parte dos seus pares, quer do futuro corpo eleitoral.

Em nome das regras do sistema representativo, clamavam: "o primeiro princípio que justifica a reeleição é o da liberdade de eleger"; regra que só em caso de "perigo da causa pública" podia não ser seguida. Por outro lado, salientavam que "não é tão somente a liberdade dos votantes a única lei das eleições, é também a sua inteligência, e as suas luzes sobre o conhecimento que devem ter da moralidade, da inteligência e aptidão política daqueles sobre quem votam. A ignorância das qualidades do elegendo é o maior risco das eleições"⁽⁷⁷⁾. E, num país em que, reconhecia Manuel Gonçalves Miranda, os princípios constitucionais não "estavam gravados nos corações de todos", e onde nem todos os portugueses

⁽⁷⁵⁾DCGENP, n.º 202, 17 Out. 1821, p. 2689. Intervenção de Serpa Machado. O militar referido deve tratar-se do general Élio, que pôs à disposição de Fernando VII o II Corpo do Exército espanhol.

TM DCGENP, p. 2697.

⁽⁷⁷⁾*Ibidem*, p. 2692. A intervenção é de Ferreira de Moura.

conheciam "os seus direitos" - porque o povo, "ainda ignorante, não conhece bem as pessoas" -, não consentir "livre a reeleição" seria trocar, como Bentham tinha avisado, o certo pelo incerto, ao mesmo tempo que se anulava a oportunidade de as Cortes consolidarem, através de uma prática parlamentar continuada, a elite política que havia derrubado o "despotismo", e que, por isso, estaria mais disposta a defender a nova ordem constitucional do que os recém-chegados. À luz desta convicção, compreende-se que não se visse qualquer inconveniente no facto de se "tornarem a assentar neste Congresso aqueles que tivessem merecimento para isso"⁽⁷⁸⁾.

Depois do cruzamento destes argumentos, atente-se ao seu desfecho: o alvitre do filósofo inglês, reavivado pelas intervenções de deputados influentes como Borges Carneiro, Ferreira de Moura e Manuel Fernandes Tomás, acabou por vencer: o direito à reeleição sucessiva de deputados foi aprovado por 64 votos contra 30. E, com tal decisão, o constitucionalismo português afastava-se, nesta matéria, do consignado na Constituição francesa de 1791 e na espanhola de 1812, sem que isso signifique que, amiúde, não se tenha voltado a problematizar os malefícios que proviriam da reeleição sucessiva.

Seja como for, é certo que a posição vencedora, depois retomada pela Carta Constitucional - e não posta em causa pelos poderes que, em rotativismo, irão governar o país depois da ultrapassagem da fase revolucionária e das suas sequelas nas décadas de 1830 e 1840 - facilitou a afirmação e solidificação da figura de deputado. O que fez deste, para o bem e para o mal - e em articulação e reciprocidade com o seu papel no interior da hierarquia das facções, "partidos" e respectiva rede de influentes e de caciques locais -, uma das peças chave da monarquia constitucional e de todos os sistemas representativos. Mas as posições dos que se manifestaram contra a reeleição sucessiva também mostram como, nos primórdios do sistema representativo, um sector importante idealizava a formação da vontade nacional, e como ainda receava que o aparecimento de sociabilidades políticas (formais ou informais), necessárias ao funcionamento do sistema representativo - a saber: "facções"; "partidos" -, pudesse vir a recorporativizar a sociedade portuguesa e pôr em causa a unidade da nação.

⁽⁷⁸⁾ *Ibidem*, p. 2696.

Na mesma linha das precauções, tendentes a salvaguardar o "desinteresse" pessoal nas decisões dos legisladores, está o debate acerca de se saber se os deputados deviam ser proibidos de receber mercês régias durante o mandato e no ano imediatamente a seguir. Numa perspectiva mais concreta, queria-se reforçar a independência do poder legislativo face ao Chefe de Estado. E situação análoga se pensou quanto à possibilidade de se impor um intervalo de tempo entre o fim da legislatura e o acesso dos ex-representantes a pensões pecuniárias ou a empregos públicos. Sintomaticamente, nas divergências que irromperam no areópago, mais uma vez foi invocada a figura tutelar de Catão. E um deputado, opositor da ideia, procurou desqualificá-la, acusando-a de ser fruto de um excessivo *catonismo*, epíteto que mereceu a Manuel Gonçalves Miranda esta resposta: "Fui taxado de um catonismo excessivo [...]. Eu sirvo a minha Pátria sem que espere recompensa: a minha recompensa é o bem da minha Pátria. Não a deixarei de servir com o mesmo zelo, ainda que não receba emprego algum. Quero tudo da Nação, e nada do Governo"⁽⁷⁹⁾.

Os ecos do ostracismo

Um outro instituto antigo, ainda que mitigado, mas a que alguns deputados deram relevância, foi o ostracismo (aliás, implícito na querela da reeleição), mesmo quando havia a consciência da sua inaplicabilidade literal ao sistema representativo. No fundo, reconhecia-se-lhe alguma actualidade, porque, como confessava Morais Sarmiento: "o ostracismo entre os Atenienses foi estabelecido como um meio útil para a conservação da paz pública"⁽⁸⁰⁾. Por conseguinte, em certos casos, continuaria a ser importante afastar o influente para que ele fosse esquecido, mesmo que isso implicasse o seu desterro e exílio sem prazo marcado.

⁽⁷⁹⁾ *Ibidem*, n.º 145, 6 Ago. 1821, p. 1795. De toda esta discussão, acabou por ficar na Constituição o seguinte: "Nenhum Deputado desde o dia, em que a sua eleição constar na Deputação permanente até ao fim da legislatura, poderá aceitar ou solicitar para si nem para outrem pensão ou condecoração alguma. Isto mesmo se entenderá dos empregos pelo Rei, salvo os que lhe competirem por antiguidade ou escala na carreira da sua profissão" (art. 99º).

⁽⁸⁰⁾ *DCGENP*, n.º 23, 31 Maio 1822, p. 333.

A expulsão do Cardeal Patriarca

A primeira vez em que, nas Cortes, o tema teve repercussão ocorreu a propósito da pena a aplicar ao Cardeal Patriarca, D. Carlos da Cunha e Meneses, por este (conjuntamente com o bispo de Vila Viçosa) se ter recusado, em 29 de Março de 1821, a jurar as Bases da Constituição, invocando a sua discordância com o modo como estavam formulados dois dos seus artigos respeitantes à religião católica (arts. 10º e 17º), depois de ter autorizado que os membros da sua diocese o fizessem e de antes ter feito um juramento de obediência aos propósitos do movimento vintista. E concordamos com os que têm visto neste gesto "o início visível da oposição realista"⁽⁸¹⁾.

A Regência decidiu exilá-lo, provisoriamente, no Convento do Buçaco (portaria de 30 de Março), onde ficou a aguardar uma decisão definitiva. A medida provocou agitação no Congresso, que se declarou em sessão permanente, tendo Manuel Fernandes Tomás alertado para a necessidade de se tomar urgentes decisões, a fim de "consolidar a segurança da Nação". O Patriarca era acusado de, ao recusar jurar o novo pacto social, se ter voluntariamente "desnaturalizado", ou, pelo menos, abdicado do estatuto de cidadão português. Como a autonomia do poder judiciário ainda não estava constitucionalizada, ganhou força a proposta segundo a qual o veredicto teria de ser tomado pelas próprias Cortes⁽⁸²⁾. E do debate - onde não deixou de pairar a atitude do Bispo de Ourense e as reacções dos liberais espanhóis - resultou a necessidade de se elaborar um decreto que consignasse as seguintes disposições: os indivíduos que não jurassem as Bases da Constituição deixariam de ser cidadãos portugueses (aprovada por 88 deputados contra 1); e isso implicaria a expulsão dos prevaricadores para fora do país (84 contra 5)⁽⁸³⁾. Conquanto fosse bem diferente da prática ateniense, não será forçado encontrar nestas prescrições um fundo ostracista, bem como o pródromo da lei

⁽⁸¹⁾ Maria Alexandre Lousada e Maria de Fátima Sá e Melo, *D. Miguel*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2006, p. 31.

⁽⁸²⁾ Veja-se a discussão em *DCGENP*, n.º 47, 31 Mar. 1821, e n.º 48, 2 Abr. 1821.

⁽⁸³⁾ *Ibidem*, n.º 48, 2 Abr. 1821, p. 431; Joaquim de Carvalho, "A obra legislativa das Cortes", Damião Peres (dir.), *História de Portugal*, vol. 7, Barcelos, Portucalense Editora, 1935, pp. 105-106.

de 11 de Outubro de 1822, que virá a definir quem, onde e quando se deveria jurar a Lei Fundamental, bem como o tipo de pena a aplicar em caso de não adesão ao acto.

Atente-se à presença do magistério dos "antigos" nos argumentos que Ferreira de Moura avançou para que o prelado fosse julgado pelo Congresso, ou por um tribunal especial dele saído. Com efeito, acerca desta última solução, afirmou: "sem ir buscar exemplos aos Governos despóticos, mas àqueles em que nasceu a liberdade" e onde ela "permaneceu muito tempo", sublinhava que, aqui, "quando as considerações políticas exigiam providências extraordinárias, sempre se erigiram Tribunais especiais". Com efeito, "o que era a ditadura em Roma? Que era o Ostracismo em Atenas? Que é a suspensão do Habeas corpus em Inglaterra?". E, como as Cortes estavam numa situação "extraordinária", e o poder judicial ainda não tinha sido constitucionalizado, a alternativa parecia simples: a instância julgadora, ou havia de ser o Congresso, ou um tribunal que "especialmente se criar. Não queiramos ser mais escrupulosos do que foram Romanos, e Atenienses"⁽⁸⁴⁾. E o Patriarca, devido à jura anterior e, sobretudo, ao seu lugar e responsabilidades perante o poder político, decorrentes da tradição regalista, não podia fugir ao julgamento dos representantes da nação.

Como é natural, a chamada a terreiro de medidas extraordinárias, tendentes a prevenir o bom funcionamento das instituições, não agradava aos que pensavam que elas feriam as liberdades fundamentais e punham em causa a divisão dos poderes. Assim, e não obstante reconhecer a bondade dos objectivos, um deputado (Anes de Carvalho) perguntava: "por ventura há perigo de Estado para proceder a medidas extraordinárias?", para responder: "fala-se-me na Ditadura em Roma, e no Ostracismo em Atenas; mas eu sei que a Ditadura dos Romanos foi despótica; mas eu sei que pelo Ostracismo foi condenado o mais justo dos Gregos: sei que Milcíades foi condenado, sei que Socrates foi também condenado a beber a cicuta [...]: e apesar destes exemplos querem-se medidas extraordinárias? Não entendo"⁽⁸⁵⁾.

As Cortes acabaram por agir como um tribunal - pela cabeça de alguns representantes terá passado o exemplo do julgamento de Luís XVI -

⁽⁸⁴⁾ DCGENP, n.º 47, 31 Mar. 1821, p. 417.

⁽⁸⁵⁾ *Ibidem*, p. 419.

e, como se assinalou, o Patriarca foi condenado ao expatriamento (portaria de 9 de Maio). Fixou-se em Baiona, mas virá a ser reintegrado, nos seus direitos, a 9 de Junho de 1823, logo após a dissolução das Cortes Ordinárias, por D. João VI, a 3 do mesmo mês. Regressou em 18 de Agosto de 1823, instalou-se na Junqueira e a sua casa "tornou-se numa central difusora do integrismo teológico-político". Para ele, o destino do altar seria indissolúvel "do destino do absolutismo"⁽⁸⁶⁾.

"O caso da rainha"

Tem toda a pertinência ligar-se o processo de D. Carlos da Cunha e Meneses ao que acontecerá a Carlota Joaquina. Só que, agora, as decisões estavam condicionadas pelo previsto na Constituição (arts. 126º e 151º) e num decreto do Ministério do Reino, de 11 de Outubro de 1822. Por ele se determinava que, no primeiro Domingo do mês de Novembro, os chefes ou primeiros empregados de todas as repartições públicas civis, eclesiásticas e militares, de cada cidade e vila, e estando impedidos, os seus imediatos, bem como os oficiais gerais do exército e armada, os comandantes dos corpos de primeira e segunda linha, e os dos serviços de guerra, assistissem a uma missa solene a celebrar na Igreja principal, a fim de, nas mãos do celebrante, prestarem o juramento seguinte: "*Juro guardar, e fazer guardar a Constituição Política Portuguesa, que acabam de decretar as Cortes Constituintes da mesma Nação*". Nesse mesmo dia, as tropas jurariam em parada. Por sua vez, os funcionários públicos, não incluídos na principal sessão, fariam os juramentos nas respectivas repartições, perante os seus superiores, no primeiro dia não feriado depois do referido Domingo. No entanto, também teriam de jurar os indivíduos, incluindo as mulheres, que tivessem mais de 25 anos e possuísem bens das Ordens Militares, de Malta e dos antigamente denominados bens da Coroa. E, na sua fórmula de juramento, em relação à citada, somente se suprimia as palavras "*e fazer guardar*". Previa-se, ainda, a possibilidade de o juramento ser realizado por procuração. Mas, de todos, seriam lavrados os respectivos autos.

⁽⁸⁶⁾ Graça e J. S. da Silva Dias, *Os Primórdios da maçonaria em Portugal*, vol. 1, tº II, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1980, p. 847; Maria Alexandre Lousada e Maria de Fátima Sá e Melo, *ob. cit.*, p. 31.

Quanto ao prazo do compromisso, ele iria, para os abrangidos que não estivessem no estrangeiro, de 1 de Novembro de 1822 a 3 de Dezembro do mesmo ano. E a sua não celebração era entendida como um sinal de que se queria ficar fora do novo pacto social, escolha que devia ser sancionada. Assim, os cidadãos maiores de 25 anos e que estivessem nas condições previstas na lei, se não aderissem, no prazo legal fixado, ficariam privados dos bens atrás descritos, "e todo aquele que, sendo obrigado pelo presente decreto, a jurar a Constituição Política da Monarquia Portuguesa recusar cumprir tão religioso dever, perderá a qualidade de cidadão, e sairá imediatamente do território português."⁽⁸⁷⁾ O prevaricador era transformado, assim, num apátrida.

Bem vistas as coisas, este decreto também revela como era restrita, oficial e, de certo modo, corporativa a base convocada para simbolizar o renovamento da pátria e, consequentemente, o acesso à verdadeira cidadania, ao mesmo tempo que mostra este paradoxo: chamava-se a cumpri-lo os que já estavam, directa ou indirectamente, dependentes do Estado, quando seria através do contrato social que a nação cívica se estaria a fundar.

O "caso da rainha" desenrolou-se neste contexto, e pode presumir-se que alguns dos seus contornos visavam cobrir a sua previsível reacção face ao significado da prática simbólica que o poder constitucional queria impor ao princípio monárquico. Como acontecia com os demais cidadãos a quem a lei exigia juramento (exceptuando os deputados e o rei), o prazo limite para que Carlota Joaquina anuísse ao estipulado na lei era o dia 3 de Dezembro. Mas sabe-se que, desde 15 de Outubro, se terão iniciado diligências no sentido de ela aclarar a sua posição⁽⁸⁷⁾ ⁽⁸⁸⁾. Debalde. Não só recusará passar uma procuração ao filho D. Miguel (hipótese que chegou a ser aventada), como se manterá firme na resolução de nada jurar. Dir-se-ia que, fazê-lo, implicava reconhecer dependências incompatíveis com o seu modo de conceber a fonte do poder régio.

Como é lógico, ela também sabia - bastava ter presente o que aconteceu ao Cardeal Patriarca e o conteúdo da lei de 11 de Outubro - que, com esse gesto, se arriscava ao exílio. Isso mesmo lhe lembrou uma nota verbal do governo, que lhe foi lida na noite de 22 de Novembro, e que,

⁽⁸⁷⁾ *Diário do Governo*, n.º 245, 17 Out. 1822, p. 1843.

⁽⁸⁸⁾ Maria Alexandre Lousada e Maria de Fátima Sá e Melo, *ob. cit.*, p. 35.

num dos seus passos, rezava assim: "no caso não esperado de V. Majestade não querer jurar até ao dia 3 de Dezembro próximo seguinte, como a lei determina, El-Rei e os seus ministros se acharão na dura necessidade de pôr em execução a referida lei, que faz perder a qualidade de cidadão e sair imediatamente do reino a todo aquele que, sendo obrigado a jurar a Constituição política da Monarquia, recusar cumprir tão religioso dever"⁽⁸⁹⁾. Carlota Joaquina terá respondido que já tinha mandado dizer ao monarca (impotente, porque irresponsável chefe do poder executivo) "que não jurava, que tinha assentado nunca jurar em sua vida, nem em bem nem em mal; o que não era nem por soberba nem por ódio às Cortes, mas porque assim uma vez o tinha dito, pois uma pessoa de bem não se retratava; e por ser uma pessoa doente, que bem sabia a lei e conhecia a pena que ela impunha, e que estava disposta para isso"^{89 (90)}. Como reacção, a 27 de Novembro, o governo informava a rainha que, após 3 de Dezembro, teria de "sair imediatamente do reino" e pedia-lhe que indicasse "o país estrangeiro aonde se destina".

Na sua réplica, ela confirmou as opções anteriores, mas chamará a terreiro um factor dilatório que se revelará decisivo na evolução dos acontecimentos: o pedido de adiamento do início do exílio por causa do seu estado de saúde. De facto, invocando razões que não deixavam de recorrer ao jusnaturalismo, dizia: "sou obrigada a representar que eu sou muito doente, como todos sabem e ainda mais do que se pensa, e é de *Direito Natural a conservação da vida*. Estou bem certa que nem El-Rei nem o Governo não hão-de querer que eu vá morrer por esses caminhos, pois estamos no rigor do Inverno e não me atrevo a empreender a jornada sem passar a força dele"⁽⁹¹⁾. De seguida, garantia que, passada esta fase, iria para Cádiz na companhia das duas infantas. Entretanto, já desde o dia 27 se preparava a fragata *Pérola* para levar Carlota Joaquina ao sítio que viesse a indicar.

⁽⁸⁹⁾In José Acúrsio das Neves, "Os juramentos", *Obras completas*, vol. 6, Porto, Edições Afrontamento, 1987, p. 152. A nota, vinda do Palácio de Queluz, era assinada por Filipe Ferreira de Araújo e Castro, ministro e secretário de Estado dos Negócios do Reino; Silvestre Pinheiro Ferreira, ministro e secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros; e Inácio da Costa Quintela, ministro e secretário de Estado dos Negócios da Marinha.

⁽⁹⁰⁾Versão citada por José Acúrsio das Neves, *ob. cit.*, p. 153.

⁽⁹¹⁾In *idem, ibidem*, p. 154. Os itálicos são nossos

A 29, na presença do rei, o Conselho de Estado e os ministros deram os seus pareceres definitivos sobre o pedido. Com discordâncias no seu interior, aquele Conselho achava que o assunto tinha de ser enviado para o poder judicial, levado ao conhecimento das Cortes e que a rainha devia ser livre na escolha do lugar de desterro, embora não fosse "permissível que leve consigo algumas das Senhoras Infantas".⁽⁹²⁾ Por outro lado, e no seguimento da opinião de Sebastião José de Carvalho, que ia no sentido de se mandar fazer uma análise pericial ao seu estado, o governo nomeou uma equipa de 10 facultativos, liderada pelo físico-mor do reino. E esta emitiu, a 30 de Novembro, e por unanimidade, o seu diagnóstico: ela sofria ataques que provinham de lesões nos pulmões e no fígado, com fortes probabilidades de se agravarem "logo que se exponha à intempérie da atmosfera e a outras inerentes causas, empreendendo uma viagem ou jornada na presente estação"; o que, "por causas tanto físicas como morais, traria consigo iminente perigo de vida"⁽⁹³⁾.

Com a ultrapassagem do dia 3, deu-se execução imediata ao determinado na lei de 11 de Outubro. Logo no dia 4, tornou-se oficial que Carlota Joaquina tinha "perdido todos os direitos civis e políticos, inerentes tanto à qualidade de cidadão português como à dignidade de Rainha e que outrossim deverá sair imediatamente do território". Como é lógico, muitos deputados e a maioria dos governantes nunca acreditaram na gravidade da sua doença. Porém, a justificação científica criou-lhes um obstáculo no que concerne à imediata realização do que se decretou. Por isso, e levando em conta a opinião dos peritos, o governo aceitava que a medida de expulsão só se concretizasse quando deixasse de existir um "perigo iminente de vida". Todavia, até lá, ela estaria sujeita a um relativo ostracismo interno, pois devia "retirar-se entretanto para a quinta do Ramalhão, acompanhada unicamente das pessoas indispensáveis para o seu serviço pessoal"⁽⁹⁴⁾.

A desconfiança dos meios constitucionalistas quanto à doença e a certeza de que o acto se inscrevia numa resistência contra a nova ordem voltaram a dar actualidade à urgência do exílio externo, discussão que passou a ter, como palco privilegiado, as Cortes Ordinárias recentemente eleitas. O regresso do tema deu-se a 5 de Dezembro, através de uma

⁽⁹²⁾Um resumo desta reunião pode ler-se em *idem, ibidem*, pp. 156-158.

⁽⁹³⁾In *idem, ibidem*, p. 160.

⁽⁹⁴⁾In *idem, ibidem*, p. 165.

"indicação", da autoria de Pato Moniz, em que se apelava à pronta execução da lei de 11 de Outubro e se propunha que os facultativos que emitiram o parecer sobre a saúde da rainha, "a fim de preservar a vida e saúde da enferma ex-cidadã portuguesa", lhe fizessem "círculo durante a sua estada no Ramalhão, para onde foi removida", e que a acompanhassem "na sua imediata saída para fora de todos os domínios portugueses"⁽⁹⁵⁾. No entanto, quando lida em sessão parlamentar, o seu autor decidiu retirá-la, não por estar arrependido, mas porque o movia, sobretudo, a denúncia dos que elaboraram o relatório clínico, pois, ao invocarem futuras "causas morais e físicas", teriam sido "mais astrólogos do que médicos". Com isso, tentaram "iludir a lei", agindo de acordo com "as ruins manhas do servilismo e os alvitre da intriga palaciana"⁽⁹⁶⁾.

Respondeu a esta iniciativa um deputado que se autodefiniu assim: *"sempre fui fiel a Deus e ao Rei"*. Tratava-se de José Acúrsio das Neves - um realista patriótico e defensor de um constitucionalismo histórico à Burke⁽⁹⁷⁾ -, e que apresentou uma outra "indicação", em que, questionando o arbítrio e a própria constitucionalidade da condenação de Carlota Joaquina, propunha a revogação das decisões e a reabertura do processo em bases legais mais correctas, acusando-o de nem sequer ter sido apreciado pelo Congresso, acto que lhe parecia antepor o ascendente do poder executivo sobre o poder legislativo⁽⁹⁸⁾.

Como seria de esperar, o embate provocou alarido no hemiciclo e galerias, e teve efeitos na opinião pública. Qual o seu resultado? Propôs-se, com aprovação, que a "indicação" liderada por Acúrsio (ela tinha sido assinada por mais quatro deputados) descesse à comissão⁽⁹⁹⁾ * já nomeada para dar um parecer sobre o modo como o processo tinha sido conduzido. Assim aconteceu. E aquele, não só confirmou, com elogios, as decisões tomadas pelo executivo, como lançou alguns remos ao

⁽⁹⁵⁾ DCGENP, n.º 15, 13 Dez. 1822, p. 153.

⁽⁹⁶⁾ *Ibidem*.

⁽⁹⁷⁾ Sobre o seu pensamento, nesta matéria, leia-se, nesta revista, o artigo de Ana Cristina Araújo.

⁽⁹⁸⁾ DCGENP, n.º 13, 11 Dez. 1822, pp. 138-139.

⁽⁹⁹⁾ Ela teria sido composta por Manuel Borges Carneiro, Manuel José Baptista Felgueiras, José Correia da Serra, João Pedro Ribeiro e António Barba Ferreira Teixeira Girão.

ministro da Marinha e à maioria do Conselho de Estado, por terem alvitado que o problema devia ser decidido pelo poder judicial⁽¹⁰⁰⁾. Mas ambos os assuntos acabaram por ser apreciados e, em 27 de Dezembro, postos a votação nominal: o respeitante aos actos do governo foi aprovado por 77 votos contra 9; quanto à tese pró-rainha, a comissão propôs que ela devia "ser rejeitada como cheia de asserções falsas e caluniosas, de princípios erróneos e anticonstitucionais e tendentes a semear a cizânia nos povos e a romper a união que felizmente subsiste entre o poder legislativo e executivo". E, "tendo sido posto à votação, foi também aprovado por 82 contra 4"⁽¹⁰¹⁾.

A análise das implicações jurídico-políticas envolvidas neste incidente saem fora do âmbito deste trabalho (saber qual a instância que devia julgar a rainha e se o caso merecia processo e sentença por parte do poder judicial; se estava obrigada a jurar, por ser mulher casada com um marido que já o tinha feito, ou por ser estrangeira; por constitucionalmente ter direito de acesso à Regência; ou por ser donatária, já que os bens da Casa da Rainha se inscreviam na antiga designação de bens da Coroa)⁽¹⁰²⁾. Contudo, parece indiscutível que, com o seu gesto e com o apoio da imprensa realista (*Trombeta Lusitana*, *Gazeta Universal Punhal dos Corcundas*) e de publicistas como José Agostinho Macedo, Acúrsio das Neves e Frei Fortunato de São Boaventura, a rainha se transformou na grande heroína dos que conspiravam para derrubar a nova Lei Fundamental do país⁽¹⁰³⁾. E, ter-se-á de concluir que Carlota Joaquina soube contornar a condenação ao ostracismo, já que o desterro no Ramalhão não a impediu de agir para levar o rei a perjurar aquilo a que se tinha comprometido em 1 de Outubro de 1822, ao suspender a Constituição e ao anular, com a Vilafrancada (27 de Maio a 3 de Junho de 1823) a obra legislativa da revolução vintista. E, não por acaso, entre as medidas logo tomadas,

⁽¹⁰⁰⁾ DCGENP, n.º 24, 24 Dez. 1822, p. 242.

^{m)} *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, n.º 25, 27 Dez. 1822, pp. 284-285.

⁽¹⁰²⁾ Este debate, suscitado não só pelo relatório do poder executivo, mas também pela proposta de José Acúrsio das Neves, pode ser lido em *ibidem*, n.º 13, 11 Dez. 1822, pp. 138-139; n.º 15, 13 Dez. 1822, p. 153; n.º 24, 24 Dez. 1822, pp. 242-266; n.º 25, 27 Dez. 1822, pp. 266-284.

⁽¹⁰³⁾ Sobre as vicissitudes do chamado "caso da rainha", veja-se Maria Alexandre Lousada e Maria de Fátima Sá e Melo, *ob. cit.*, pp. 34-36.

constava a sua reintegração nos direitos políticos (2 de Junho) e o convite endereçado a D. Carlos da Cunha e Meneses, a 9 de Junho, para que regressasse a Portugal.

Num registo diferente, o ostracismo também foi invocado, nas Cortes, quando se deu o debate sobre a revogação do mandato de deputado e a perda da sua imunidade parlamentar, bem como sobre o órgão que devia deter esses poderes. Para muitos, se fosse a Assembleia, pôr-se-ia em causa a separação entre o legislativo e o judicial, dado que, nestas matérias, aquele funcionaria como juiz em causa própria. Mais grave ainda, ficaria com um poder discriminatório equiparável ao da sua congénere grega que tinha capacidade para condenar ao desterro os cidadãos mais incómodos. Deste modo, compreende-se que um deputado não tenha encontrado outra forma para exprimir os seus receios que a evocação, em sentido negativo, do exemplo antigo: o Congresso, ao excluir "aqueles que mais o incomodassem, talvez por obstarem a seus projectos, ou lhe fazerem sombra, viria a fazer ostracismo",⁽¹⁰⁴⁾.

De teor favorável foi o tom com que a prática ateniense foi lembrada para justificar a importância da eleição secreta dos deputados. Se não fosse assim, as influências exteriores à consciência de cada indivíduo acentuar-se-iam, em particular junto dos eleitores menos ilustrados e socialmente mais dependentes. E estes constituíam a grande maioria. Lembrou-o o deputado Castelo Branco, à luz deste princípio amplamente liberal: "as eleições não podem ser boas quando não forem feitas em plena liberdade dos eleitos". Facilmente se aceita que esta idealização da autonomia punha sob suspeita, não só as coacções directas, mas também as provenientes da influência resultante do peso social e do prestígio granjeado por certos indivíduos (o futuro clientelismo e caciquismo), personalidades cujo ascendente já não podia ser evitado com medidas análogas às tomadas na velha Grécia. Por palavras suas: "os gregos, com os quais tanto se quer argumentar, conheceram muito bem este mal, e é para o prevenir que eles fizeram a lei do ostracismo, pois eles viam que uma perfeita democracia não podia combinar-se com a vontade de alguns cidadãos". Todavia, se "esta providência poderia ser bastante entre os gregos, onde as assembleias se reduziam à população de uma só cidade, onde havia uma"¹⁰⁴

⁽¹⁰⁴⁾ DCGENP, n.º 210, 26 Ago. 1821, p. 2812.

única classe de grandeza real, e influente, por isso mesmo não havia outro meio de chegar a ela se não por grandes talentos, que são naturalmente mui raros", tal não acontecia nas sociedades modernas e, em particular, na portuguesa, "onde as nossas instituições dão lugar a uma natureza fictícia". O secretismo na votação - e não a votação pública nos colégios eleitorais - seria, deste modo, o único meio capaz (como, no seu registo próprio, outrora fora o ostracismo) de "desterrar esta influência"⁽¹⁰⁵⁾. E foi para essa direcção que a maioria se inclinou, pois, no seu artigo 42º, a Constituição de 1822 determinou: "a eleição far-se-á directamente pelos cidadãos reunidos em assembleias eleitorais, à pluralidade de votos dados em escrutínio secreto".

Os perigos do rei como chefe das forças armadas

Um outro assunto em que é detectável o receio das consequências negativas que podiam resultar, para o equilíbrio do sistema, da concentração de poderes, veio à baila na discussão acerca das vantagens ou desvantagens que teria a elevação do rei a comandante-chefe das forças armadas. As vozes favoráveis utilizavam as lições da história (portuguesa e europeia) para mostrarem os efeitos mobilizadores e entusiasmantes que a presença da pessoa real, à frente dos exércitos, tinha provocado sobre os soldados. E citavam D. Afonso Henriques em Ourique, D. Afonso IV no Salado, D. João I nas pugnas contra os castelhanos, Frederico I, Jorge II de Inglaterra na batalha de Dettingen, o alemão Gustavo Afonso na luta contra a Casa da Áustria nas planícies de Lutzen. E de tais *exempla* Morais Sarmiento retirava este ensinamento: em casos extraordinários, seria aconselhável que "todos os recursos físicos e morais se devem concentrar, apresentar ao inimigo com uma tal força, que zombe dos projectos mais atrevidos para subjugar uma nação; e nada pode animar em extremo um exército, e uma nação, como a presença do seu Rei exposto aos riscos, e querendo participar da mesma glória, ou da mesma desgraça."⁽¹⁰⁶⁾ Em suma: pensava que, quando um monarca tivesse especiais dotes e competências militares, ou quando "a independência, e a liberdade

Ibidem, n.º 69, 29 Abr. 1822, p. 1006.

⁽¹⁰⁶⁾ *Ibidem*, n.º 239, 30 Nov. 1821, p. 3282.

correrem risco, e todos os recursos físicos e morais forem necessários para concentrar uma força tal, que seja meio de salvação da pátria contra um inimigo impetuoso", esse estatuto não faria o sistema representativo vítima de usurpação despótica. Pelo que não devia ficar diminuído do direito de cumprir o preceito horaciano do *pro patria mori*, ou, por palavras de Morais Sarmento: "se é decoroso morrer pela pátria, quanto não é glorioso para um Rei, ou um Príncipe morrer combatendo ao lado dos seus nacionais". E, para corroborar a sua apologia, apelava para o modelo espartano: "Em Esparta, onde só se respirava independência, e liberdade, a principal, e talvez a única obrigação dos Reis era a de capitanear os exércitos"⁽¹⁰⁷⁾.

Os contestatários também usaram a história, mas para relevarem as consequências funestas que a aprovação da proposta teria para o regime nascente e para a própria independência nacional. Por isso, chamavam à colação o que aconteceu a Francisco I, feito prisioneiro na batalha de Pavia, ou enfatizavam - como o fez Manuel Gonçalves de Miranda - que "a desgraça de Portugal toda, data do tempo de D. Sebastião"⁽¹⁰⁸⁾. Como quem diz: a derrota de um rei num campo de batalha arrastaria, inevitavelmente, um dos principais alicerces da nação, ao mesmo tempo que a sua vitória, reforçando-lhe a fama e o carisma, o incitaria a sonhos absolutistas e despóticos. Recordavam-se os exemplos da antiguidade e, mais recentemente, o protagonizado pelo rei Gustavo da Suécia, que derrubou a Constituição. No fundo, este sector ditava a sua escolha a partir desta convicção, confessada pelo deputado Vilela: "desgraçadamente muitos são os exemplos de Reis capitães que abusaram do exército para oprimir a liberdade dos povos [...]. Um rei guerreiro, acostumado ao despotismo militar, não pode ser Rei constitucional"⁽¹⁰⁹⁾. Pairava, nestes espíritos, o espectro cesarista e napoleónico, e receava-se que, "numa monarquia constitucional, se se der a faculdade ao Rei de comandar o exército, a liberdade há-de correr riscos"⁽¹¹⁰⁾.

Respondeu-se que o perigo só poderia vir dos generais e não do rei. É que aqueles ainda tinham degraus para subir na escada do poder, nomeadamente sob regimes republicanos; ao invés, o monarca, devido ao

⁽¹⁰⁷⁾ *Ibidem*, pp. 3283-3284.

Ibidem, p. 3282.

^{m)} *Ibidem*.

⁽¹¹⁰⁾ *Ibidem*, p. 3283.

seu máximo estatuto, estaria imune a esse tipo de ambição. Logo, o seu sucesso militar não só obstaria ao avanço dos sonhos ilícitos dos seus comandados, como não representava qualquer ameaça em relação a uma ordem político-jurídica que ele próprio jurara defender. Porém, para os opositores, o rei não devia ser o comandante das forças armadas por razões de facto e de princípio.

Quanto às primeiras, os adeptos da figura do "rei capitão" esqueciam-se que já não se vivia sob um regime absolutista e que, portanto, o princípio monárquico estava subordinado à soberania nacional e circunscrito ao poder executivo. Deste modo, a mais-valia que a fama e a glória militares que, em caso de sucesso, trariam ao monarca constituiria uma força que o podia impelir para a aventura de tentar reconquistar direitos perdidos. Daí a pergunta de Ferreira de Moura: "numa nação em que ao rei compete só parte do poder, não se poderá ele servir dessa glória militar para subir ao sumo grau do poder? Se estivéssemos no tempo do poder arbitrário, em que os poderes todos se concentravam em um só homem, então sim. Mas num governo constitucional em que parte do governo público pertence a outra pessoa, ou moral ou colectiva, não pode o rei por efeito da sua ambição fazer degrau da sua glória para se apoderar de todo o poder? Sem dúvida. Este argumento não tem réplica alguma, nem resposta"^(m). Além do mais, não se podia esquecer que, nos tempos modernos, a guerra se tinha tornado numa ciência, preparação que nenhum monarca poderia possuir de um modo aprofundado, sob pena de lhe faltarem conhecimentos em outros domínios dos negócios públicos.

Por outro lado, à luz da doutrina da soberania nacional e da sua consequente teoria da divisão dos poderes, pôr a chefia das forças armadas nas mãos do rei seria uma medida que desequilibraria o sistema (reforçava o poder executivo) e criaria uma situação que contraditava a irresponsabilidade e inviolabilidade constitucionalmente conferida à sua figura como chefe desse poder. Objecção que estas palavras de Borges Carneiro sintetizam: "a grande regra que rege em todo o sistema constitucional é que o princípio da acção está todo no Rei; porém não essa acção. Ao Rei pertence dar o impulso, mas ser ele o mesmo que obre, é contra o sistema constitucional que sempre induz nos agentes ¹¹¹

⁽¹¹¹⁾ *Ibidem*, p. 3285.

uma responsabilidade que é incompatível com a inviolabilidade do Rei"⁽¹¹²⁾. Nesta ordem de ideias, em caso de inépcia e de derrota, como lhe pedir contas? Pelo que aprovar o que estava em causa seria inconstitucional. E, em caso de vitória, a inevitável glorificação do chefe passaria a ser uma ameaça à ponderação do sistema, pois este ficaria desequilibrado, se não de direito, pelo menos de facto. Disse-o Ferreira de Moura, por todos os que se opunham à hipótese em causa: "não houve rei feliz no campo, que não fosse déspota na sociedade"⁽¹¹³⁾. E, como excepção, somente via a atitude exemplar de Washington. Portanto, sendo o grande objectivo do regime constitucional "equilibrar os poderes, dar o comando do exército ao Rei" seria uma decisão absurda, já que, segundo o alerta de Gouveia Osório, "se nós pomos o rei à testa do exército, então não temos Constituição"⁽¹¹⁴⁾.

Não colhia, igualmente, a justificação segundo a qual um rei capitão num campo de batalha faria subir o entusiasmo para a luta. Quem assim falava não estaria a dar conta das mutações ocorridas ao nível das fidelidades e dos sentimentos de pertença. Se, outrora, opinava Gonçalves Miranda, o grande mediador destes últimos foi o corpo da monarquia, na modernidade, essa função tinha passado para uma instância mais abstracta, a saber: para o amor à pátria e à nação constitucionalizada. Por conseguinte, se os combatentes "não tiverem amor à nação como cidadãos, se eles não tiverem desejos de salvar a Nação, não há-de ser, sem dúvida, a vista do Rei, a que os há-de animar"⁽¹¹⁵⁾. O patriotismo que alimentaria o *pro patria mori* devia ser constitucional e cívico e não de teor paternal. Isto é, e como foi declarado na Revolução Francesa, devia fazer de cada cidadão um soldado e de cada soldado um cidadão⁽¹¹⁶⁾.

As Constituições políticas que retiraram ou diminuíram a faculdade de os reis comandarem os exércitos suspeitavam dos exércitos de mercenários e consagraram, implicitamente, uma medida cautelar, em ordem a conseguir-se algo de parecido ao que os gregos, pelo menos

⁽¹¹²⁾ *Ibidem*.

⁽¹¹³⁾ *Ibidem*, p. 3284.

⁽¹¹⁴⁾ *Ibidem*.

⁽¹¹⁵⁾ *Ibidem*.

⁽¹¹⁶⁾ Sobre as mutações das exigências e fidelidades inerentes ao *pro patria mori*, desde a antiguidade até hoje, leia-se a síntese de Eric Desmons, *Mourir pour la patrie?*, Paris, PUF, 2001.

no plano ideal, pretenderam com o ostracismo: evitar que a excessiva notabilidade se transformasse numa ameaça para a lei e para a liberdade. E os temores perante os efeitos negativos que podiam provir da fama e da glória militares foram explicitamente chamados ao debate. Nesta perspectiva, a recusa da concentração do poder militar no rei - que a Constituição vintista⁽¹¹⁷⁾ também confirmará - compaginava-se com a defesa da monarquia ponderada, quase consensualmente aceite, na conjuntura revolucionária, como o sistema em que todos os cidadãos activos teriam interesse em ser civicamente virtuosos. E o receio dos efeitos negativos da irrupção de personalidades carismáticas impunha-se, tanto mais que, em termos institucionais, não se podia apelar para o ostracismo propriamente dito.

Todavia, a exemplaridade desta prática não deixou de ressoar, de uma maneira explícita, numa intervenção feita pelo deputado Margiochi, ao confessar que estava convicto de "que os povos que têm estabelecido o sistema constitucional, e dividido os poderes entre o corpo legislativo, e o chefe do Poder Executivo, não quiseram que a este se deixasse a possibilidade de cobrir-se de glória militar. *Foi uma espécie de ostracismo mais justo que o dos Atenienses*, que eram tão zelosos da sua liberdade, que quando tinham homens que faziam grandes serviços militares, degredavam-se por 10 anos; de sorte que o degredo era uma espécie de honra, ao mesmo tempo que era uma segurança". Ora se, na modernidade, ao poder real, "tão cheio de lustre, se juntar também a glória adquirida pelas armas, então de certo a liberdade fica em risco tal, que os Atenienses não degredariam o glorioso por 10 anos, mas para sempre; e não o deixariam tornar à sua pátria"⁽¹¹⁸⁾.

⁽¹¹⁷⁾ A doutrina ficou assim consignada na Constituição: competia ao rei, não ser, mas "nomear os comandantes da força armada de terra e mar, e empregá-la como entender como melhor convém ao serviço público. Porém, quando perigar a liberdade da Nação e o sistema constitucional, poderão as Cortes fazer estas nomeações. Em tempo de paz não haverá comandante em chefe do exército nem da armada" (art. 123º, VI).

⁽¹¹⁸⁾ DCGENP, n.º 239,30 Nov. 1821, p. 3285. Os itálicos são nossos.

V. A constitucionalização do "amor da pátria"

Numa época em que, ao nível das fidelidades e de sentimentos de pertença, se procurava, por um lado, secundarizar o papel primordial da religião tradicional e da instância monárquica como principais factores adunantes da comunidade política, e, por outro lado, se anelava dar relevo ao papel mediador da soberania nacional, sabia-se que, no contexto de uma "regeneração" do país, não haveria virtude política sem uma profunda interiorização do apego aos valores que cimentariam o novo corpo político e moral consubstanciado no Estado-Nação. Daí, a precoce sensibilidade dos liberais no que respeita ao problema dos elos que deveriam nortear as relações entre a moral e a política, bem como o seu forte investimento, quer na sacralização da própria Lei Fundamental, quer em novas práticas simbólicas que reforçassem o consenso nacional⁽¹¹⁹⁾, com particular destaque, neste terreno, para a ênfase que foi posta, como atrás se assinalou, no renovamento do velho instituto do juramento de fidelidade.

Poder-se-á mesmo afirmar que esta ênfase, completada pelas duras sanções previstas para os incumpridores, é uma prova clara de que, naquela conjuntura refundadora, o juramento constituía o rito mais importante da nova religião civil, apostada, porém, em casar o catolicismo regalista com os valores cívicos de raiz *res publicana*. Assim sendo, não foi por acaso que as suas cerimónias mais importantes não excluía o acto religioso, como não deixa de ser revelador o facto de, no decreto de 11 de Outubro, o juramento da Constituição aparecer caracterizado como "um religioso dever", numa inédita miscigenação do sagrado com o profano, pois aquela remetia para a tese segundo a qual o poder não vinha de Deus, mas residia essencialmente na nação.

⁽¹¹⁹⁾Esta prática, bem como outras que procuravam dar vida a esta religião católico-civil ("dias de festividade nacional", "laço nacional", hinos, medalhas, cortejos, luminárias, monumentalizações) foram estudadas por Isabel Nobre Vargues, *A Aprendizagem da cidadania em Portugal (1820-1823)*, Coimbra, Minerva, 1997, *passim*.

O juramento

Recorde-se que já os gregos, com a célebre *lei sobre o juramento dos buleutas*, previram solenidades cuja função era selar compromissos de respeito pelas deliberações das suas assembleias políticas. Em termos gerais, e como já escrevemos em outro estudo⁽¹²⁰⁾, o juramento, como todo o contrato, deve ser entendido como um acto de linguagem, enformado por regras e formulários precisos que estipulem as condições de sua legitimidade. Portanto, ele encerra um vínculo e uma hierarquização inter-subjectiva que remetem, em última análise, para uma instância avalista que é explicitamente chamada como garante da sinceridade do compromisso. Em certo sentido, é nele e por ele que se joga uma dada ideia e prática de legitimação do poder, bem como se publicita a norma aferidora do grau de autenticidade e coerência com que o jurado cumprirá aquilo a que se comprometeu.

Desde logo sacralizado, o juramento político - aquele que, aqui, mais nos interessa - deu azo a múltiplas expressões, desde as dos tempos antigos, passando pela sua inevitável cristianização e sinalização da superioridade do poder espiritual sobre o temporal. Como escrevia José Acúrsio das Neves, "os homens, não podendo fiar-se na palavra e nas promessas dos outros homens depois de viciados pela má fé e pela mentira, procuraram na Divindade uma caução mais segura"⁽¹²¹⁾. Mas, a secularização - ainda que, em muitos casos, em coexistência com a testificação religiosa - deu relevo à convocação de outras entidades, devido a uma maior autonomização - não dizemos independência - dos fundamentos da moral e das origens da sociedade política. O que trouxe um novo alento a esse instituto, tanto mais que a sua finalidade última apostava no reforço da ligação do indivíduo ao corpo moral da nação⁽¹²²⁾, numa espécie de reactualização simbólica do pacto social. Entende-se, assim, a sua importância nos cerimoniais dos novos Estados-Nação, particularmente nos seus momentos revolucionários

⁽¹²⁰⁾ Fernando Catroga, *A Militância laica e a descristianização da morte em Portugal. 1865-1911*, vol. 1, Coimbra, Faculdade de Letras, 1988, pp. 559-560.

⁽¹²¹⁾ José Acúrsio da Neves, *ob. cit.*, p. 138.

(m) Paolo Prodi, *Il Sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bolonha, Il Mulino, 1992; Jean Devallon, "Tes fêtes révolutionnaires: une politique du signe", *Traverses*, n.os 21-22, pp. 187-195.

e fundadores⁽¹²³⁾, a começar pelo célebre juramento no campo da péla, em 20 de Junho de 1789, para muitos o verdadeiro início da Revolução Francesa.

A revolução liberal portuguesa não fugiu a esta regra. E os casos do Patriarca e de Carlota Joaquina ilustram bem a importância política que era conferida aos juramentos. Não cabe nos propósitos deste trabalho analisar a evolução dos múltiplos formulários recitados para se solenizar as adesões à nova ordem. Contudo, em quase todos vigorará o simultâneo apelo a três instâncias que, desde o seu início, o vintismo se propôs respeitar (a Igreja, a Casa de Bragança e a Constituição). Trilogia que define bem o quadro em que os "regeneradores" portugueses pretendiam situar as fidelidades e a mediação do sentimento de pertença à *patria communis* e que mostra como o "antigo" se casava com o "novo" na construção de uma religião cívica simultaneamente secular e católica-regalista, herança que, porém, devia ser liberalizada. Como facilmente se compreende, esta coabitação aparecia, aos olhos dos tradicionalistas, como sacrílega, ou melhor, como "uma das mais fortes alavancas de que se servem os revolucionários para arrastarem o povo crédulo a tomar parte nos seus atentados; e por isso jamais se vê uma revolução que não venha logo os juramentos"⁽¹²⁴⁾.

No movimento, estes tiveram múltiplas expressões, a partir do célebre juramento de Santo Ovídio, na cidade do Porto, em 24 de Agosto de 1820, passando pelos que foram exigidos, aos corpos tradicionais, durante o período pré-constitucional, até se chegar aos aprovados pelas Cortes Gerais e Extraordinárias. E se, na maior parte dos formulários recitados, a caução religiosa está prioritariamente avocada, não aparece menos, explícita ou implicitamente, "a soberania do povo" a ocupar o lugar, segundo os críticos, da "soberania legítima dos nossos reis"⁽¹²⁵⁾. Como exemplo do que ficou escrito, atente-se no texto que D. João VI leu como termo de aceitação e de fidelidade ao novo sistema representativo. Disse: "*Eu D. João VI pela graça de Deus e pela Constituição, rei do Reino de Portugal, Brasil e Algarve. Juro aos Santos Evangelhos manter a Religião Católica Apostólica Romana, observar e fazer observar as Bases da Constituição decretadas pelas Cortes Gerais, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa, e a Constituição que elas*

⁽¹²³⁾ Isabel Nobre Vargues, *ob. cit.*, pp. 139-141.

⁽¹²⁴⁾ José Acúrsio das Neves, *ob. cit.*, p. 138.

⁽¹²⁵⁾ *Idem, ibidem*, p. 139.

fizerem e ser em tudo fiel à mesma Nação"⁽¹²⁶⁾. Por ele, reconhecia-se a dupla fonte de onde promanava o poder monárquico - a divina e a soberania nacional -, faceta que a Carta Constitucional explorará. Por sua vez, os juramentos mostram, também, que o indivíduo não aparecia somente como o indivíduo-cidadão.

No entanto, não haja confusões, pois basta sopesar as exigências feitas à fidelidade eclesiásticas e as limitações que a Constituição de 1822 criou ao poder régio para se perceber em que contexto surgia essa coexistência de princípios. Posicionamento que, no essencial, se manterá na versão definitivamente constitucionalizada do formulário. Com efeito, de acordo com o art. 126º daquele texto, no futuro, "O Rei antes de ser aclamado prestará perante as Cortes nas mãos do Presidente delas o seguinte juramento: *"Juro manter a Religião Católica Apostólica Romana, ser fiel à Nação Portuguesa; observar a Constituição política decretada pelas Cortes extraordinárias e constituintes de 1821, e as leis da mesma Nação, e prover ao bem geral dela, quanto em mim couber"*. Como se vê, a lógica tinha sido invertida: não era tanto a nação que devia ser fiel ao monarca; este é que teria de jurar fidelidade à nação e obedecer às suas leis. E só num juramento o papel do monarca seria mais relevante: o feito pelos ministros. Explica-se. Embora irresponsável, ele era o chefe do poder executivo. Daí que, antes de tomarem posse, os governantes dessem "nas mãos do Rei juramento de manter a Religião Católica Apostólica Romana; observar a Constituição e as leis; ser fiéis ao Rei; e aconselhá-lo segundo suas consciências, atendendo somente ao bem da Nação" (art. 166º).

Assinalou-se, ainda, que era frequente o juramento sobre os Evangelhos. Ora, se isto significava o reconhecimento da superioridade do poder espiritual em matéria dogmática, não valia para os assuntos profanos, plano em que a prioridade pertencia ao pacto social e à soberania nacional. E não foi ingénuo o modo como o poder legislativo organizou as sessões de juramento para selar a aprovação definitiva da nova Constituição. A sequência dos dias de pompa foi esta: primeiro, juraram-na, em nome dos cidadãos, os deputados a 30 de Setembro de 1822; porém, para o rei, marcou-se o dia 1 de Outubro (data da fusão, em 1820, do movimento revolucionário do Porto com o de Lisboa). E o facto de não se ter dado a

⁽¹²⁶⁾In Isabel Nobre Vargues, *ob. cit.*, p. 153.

primazia ao monarca, mas aos representantes da nação, é sintoma de que se desejava vincar a subordinação do princípio monárquico à soberania nacional. Todavia, é igualmente verdade que o modo como a lei de 11 de Outubro de 1822 mandou jurar a nova Constituição ainda continha mediações de cariz corporativo⁽¹²⁷⁾, ao mesmo tempo que as sanções revelam o desejo de se impor um conceito quase rousseauiano de nação, onde os proscritos não seriam os ateus, mas os que se recusavam a jurar uma dada Constituição, tida por expressão única do contrato social. Consequentemente, para se intensificar a sua interiorização, impunha-se sacralizá-la.

A Constituição como o novo laço unificador da *patria communis*

Com efeito, aconsciência da sua fraca base de apoio e do cariz mais abstracto e despersonalizado das fidelidades que reclamavam são razões que explicam, em boa parte, os esforços dos liberais para sacralizarem os valores constitucionais e a própria Constituição. O texto caditiano confirma esse propósito, ao declarar que todo o espanhol estava obrigado "a ser fiel a la Constitución, obedecer las leyes y respetar las autoridades establecidas" (art. 7º). Seguia-se o exemplo dos seus émulos franceses, que já tinham feito "de la Constitution un objet de culte; ils souhaitent en effet que l'adoration populaire, se détournant peu à peu de la personne du roi, se porte sur le 'Code sacré'"⁽¹²⁸⁾. Requisitos que, por sua vez, os deputados vintistas traduzirão deste modo: todo o português devia "obedecer à Constituição e às leis" e "respeitar as autoridades públicas". E, ao unir-se esta estratégia à proliferação de sintagmas ligados ao ideal de pátria ("altar da pátria", "pátria sagrada", "pais da pátria", "filhos da pátria", "mãe pátria", etc.), constata-se que eles, no plano imediato,

(127) ^{para o caso} caditiano, veja-se Marta Lorente, "El juramento constitucional", Carlos Corrigan e Marta Lorente, *Cádiz, 1812. La Constitución Jurisdiccional*. Epílogo de Bartolomé Clavero, Madrid, CEPC, 2007, pp. 73-118..

(128) J.-R. Aymes, *La Guerre d'indépendance espagnole (1808-1814)*, Paris, Bordas, 1973, p. 80.

seguiram os seus antecessores caditianos⁽¹²⁹⁾, sem, contudo, deixarem de citar os "antigos"⁽¹³⁰⁾.

Tal linguagem denota uma certa sacralização do profano. Porém, continuava-se a convocar a sacralidade transcendente, bem como a função social que o catolicismo devia desempenhar na nova sociedade. Este, desde que reformado, mas com a sua crença num Deus transcendente, na imortalidade da alma e, sobretudo, no Juízo Final, cumpriria, de um modo mais verdadeiro, os postulados que Rousseau, no horizonte de uma religião civil deísta, considerava cruciais para que uma sociedade pactuasse ganhasse consenso, isto é, fizesse do contrato social, igualmente, um contrato sentimental⁽¹³¹⁾. Mas, a este nível, tinha-se sobretudo em mente popularizar a ideia de *patria civitatis* e o ideal *res publicano* de *virtü*, numa revalorização que desaguará na própria constitucionalização do dever de se amar a pátria e de a defender. Empolamento que não pode ser negligenciado, nomeadamente porque ele parecia vir ao encontro dos postulados que tinham dado mais vida à "liberdade dos antigos", do que aos princípios em que assentava a "liberdade dos modernos".

Com o que ficou escrito, não se defende que essas expressões só então emergiram - ao contrário, tinham séculos de vida⁽¹³²⁾ -, ou que eram um património exclusivo da linguagem liberal. Nos inícios do século XIX, elas também faziam parte do património do ideal de monarquia patriótica,

(129) Acerca dos tipos de linguagem política então utilizada, leiam-se Maria Cruz Seone, *El Primer Lenguaje constitucional espanhol (Las Cortes de Cadiz)*, Madrid, Editorial Moneda y Credito, 1968; Maria Teresa García Godoy, *Las Cortes de Cádiz y América. El primer vocabulario español y mexicano (1810-1814)*, Sevilla, Deputacion de Sevilla, 1998.

(130) Esta presença foi bem detectada por Teimo dos Santos Verdelho em *As Palavras e as ideias na revolução liberal de 1820*, Coimbra, INIC, 1981, pp. 69,114,121, 145, 197, 200-204, 214, 234, 258, 316.

(131) Sobre as características e funcionalidade das religiões civis modernas, leia-se Fernando Catroga, *Entre deuses e césores. Secularização, laicidade e religião civil*, Coimbra, Almedina, 2006, pp. 95-272.

(132) Para uma boa síntese sobre o conceito aqui em causa, veja-se, por todos, Maurizio Viroli, *Per Amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2001, e *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1999. Nós próprios tratámos da historicidade desta conceptualização em Fernando Catroga, "Pátria, nação, nacionalismo", in AAVV., *Comunidades imaginadas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2008, pp. 9-32.

ou do das fidelidades tradicionais às pequenas pátrias (*patria loci*), em particular no quadro da resistência contra o invasor francês⁽¹³³⁾. Termos como "pátria", "patriotismo", "amor da pátria", "pai da pátria", "pátria comum" foram utilizados, na Península Ibérica, quase como amuletos contra os que, como Anti-Cristos, profanavam igrejas e conventos e se comportavam como usurpadores⁽¹³⁴⁾; o que, dentro das velhas teses escolásticas sobre o tiranicídio, tornava lícita a rebelião contra o novo César. Por isso, mesmo no horizonte das fidelidades tradicionais, não só aquelas expressões tiveram um grande uso, como não se deixou de recorrer, como arquétipos de virtude, aos valores e aos heróis plutarquianos do patriotismo greco-romano, não obstante a finalidade pagã dos seus sacrifícios, incluindo o da própria vida.

O patriotismo local

Na verdade, é indiscutível que, para boa parte da população, a figura sacralizada do monarca continuava a ser o ponto nodal das fidelidades à pátria comum, ao mesmo tempo que se mantinham fortes os laços comunitaristas para com as pequenas pátrias. E esta mistura não será muito alterada com o advento do sistema representativo, exceptuando, no fundamental: o lugar sobredeterminante que os liberais queriam dar à soberania nacional. Sem postergarem as suas raízes geográficas, locais e municipais, nem prescindirem da assunção positiva do melhor do passado nacional - com os seus mitos de origem e de destino -, eles pretendiam pôr no posto de comando, como nexos da *patria communis* refundada

⁽¹³³⁾Um bom exemplo do que se afirma encontra-se no conteúdo dos manifestos e actas profusamente redigidos aquando das sublevações que visaram "restaurar" o poder do Regente D. João VI e expulsar as tropas napoleónicas. Alguns destes textos podem ser lidos em José Viriato Capela, Henrique Matos, Rogério Borralheiro, *O Heroico patriotismo das províncias do Norte. Os concelhos na restauração de Portugal de 1808*, Braga, Casa Museu de Monção-Universidade do Minho, 2008: Para o caso espanhol, leia-se Ricardo García Cárcel, *El Sueño de la nación indomable. Los mitos de la Guerra de la Independencia*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 2007.

⁽¹³⁴⁾De urna perspectiva tradicionalista, esta tese encontra-se bem explicitada na obra de José António de Sá, *Defeza dos direitos nacionaes e reaes da Monarchia Portuguesa*, Lisboa, Na Impressão Regia, 1816.

pelo contrato social, o novo "patriotismo constitucional", tradução moderna da ciceriana *patria civitatis*. E este aflorará nos chamados "afrancesados" e virá à tona em muitos dos que se envolverão na conjura de Gomes Freire de Andrade (1817), embora o ponto alto da sua afirmação se dê com o movimento vintista. Porém, nem mesmo nesta conjuntura as acepções mais comunitaristas e historicistas foram negadas.

Uma análise mais cuidada da linguagem dos vintistas permite captar um uso polissêmico do vocábulo "pátria", não raro na pena e na boca do mesmo interveniente. Sinal claro de que o novo se misturava com a sobrevivência de sentidos mais literais e antigos, pois continuarão a ser frequentes os que apontavam para o lugar de origem. É assim que, Xavier de Carvalho, ao indicar a terra de onde era natural um outro liberal - Francisco de S. Luís⁽¹³⁵⁾ - escrevia: "passou pelo Porto de volta para Ponte de Lima, *sua Pátria*"⁽¹³⁶⁾. E, nas Cortes Gerais e Extraordinárias, eleitas para regenerar a nação, seria de esperar uma menor ocorrência das referências localistas e provinciais. A denotação de terra de origem e terra dos pais emerge, contudo, em vários contextos e não faltaram raciocínios do tipo analógico, em que a pátria é comparada à estrutura e aos afectos familiares.

Estas sobreposições semânticas aparecem, por exemplo, numa intervenção feita por um deputado açoriano acerca da situação, ainda despótica, em que a sua Ilha e o seu Arquipélago se encontrariam. Assumindo a dualidade que provinha das suas fidelidades locais e regionais de pertença e das exigências decorrentes do cariz nacional da representação que recebera dos eleitores, esclarecia: "Entretanto, Senhores, eu antes de pertencer à grande família dos Portugueses como cidadão, pertenci pelos vínculos da Natureza à minha família, ligado a deveres de sangue para com meu Pai, Mãe e Irmãos, esta Lei natural gravada no meu coração pelo Autor da Natureza". Em simultâneo, considerava-se "Filho da Ilha Terceira", que caracterizava como a "minha sempre amada Pátria", ou melhor, como a "*minha Pátria Natálica*", e reiterava que ele e os seus "compatriotas"

⁽¹³⁵⁾ Importa salientar que este liberal erudito foi o primeiro a registar, no *Glossário* que escreveu a pedido da Academia das Ciências, e que saiu em 1812, a recente penetração do neologismo (de origem inglesa e francesa) "patriotismo".

⁽¹³⁶⁾ Xavier de Carvalho, *A Revolução de 1820. Memórias*, Lisboa, Caleidoscópio, 2006, p. 27. Os itálicos são nossos.

terceirenses se afirmavam em simultâneo, "Portugueses" e "legítimos *Patriotas Constitucionais*"⁽¹³⁷⁾. Confissão que revela a coexistência das polissemias do vocábulo, desde a que ia da "patria chica" ou "pátria natállica", até à noção mais abstracta de "patriotas constitucionais".

A coabitação assinalada aparece em outros documentos e intervenções, como na saudação que foi dirigida ao Congresso pela deputação da Ilha da Madeira antes de voltar "para a *sua Pátria* [...], levando em suas mãos as bases do sagrado Código que os Pais da Pátria há pouco sancionaram"⁽¹³⁸⁾; ou como naquela outra que foi ouvida quando se discutia o critério de promoção dos oficiais de armas e em que um deputado alertou para o facto de cada promovido, ao ser obrigado a sair da "terra do seu nascimento", poder vir a "perder, em primeiro lugar, o amor e aferro àquela terra em que está costumado a habitar" e, portanto, "parte daquele sentimento e modo de pensar que constitui o amor da Pátria"⁽¹³⁹⁾.

Não foi mecânica a tomada de consciência de que a nova representação se afastava da prática do *mandato imperativo* tradicional, facto que levou Manuel Fernandes Tomás a lembrar aos deputados, aqui e ali, que eles representavam a soberania nacional e não os interesses particulares das províncias que os elegeram. E era este estado de coisas, ainda muito presente no seio das populações, que gerava a necessidade de a inoculação da ideia de nação una e indivisível ser acompanhada pela constitucionalização do amor da pátria, conceito que, a este nível, só podia ser sinónimo de uma pátria comum, agora mediada, em última análise, pelo patriotismo cívico. Mais concretamente, o Congresso vintista seguiu, neste campo, o exemplo da Revolução Francesa e de Cádiz.

⁽¹³⁷⁾ DCGENP, n.º 66, 26 Abr. 1821, p. 710. Os itálicos são nossos.

⁽¹³⁸⁾ *Ibidem*, n.º 40, 22 Mar. 1821, p. 331. O texto refere-se às Bases da Constituição e os itálicos são nossos.

⁽¹³⁹⁾ *Ibidem*, n.º 222, 10 Nov. 1821, p. 3032. Nas Cortes, revela-se, ainda, a nomeação de uma província, não como "pátria", mas, de acordo com a tradição francesa, como "país". Foi o caso do Barão de Molelos, ao qualificar a Beira neste termos: "ninguém duvida que naquele país, cortado pelas suas estradas militares foi onde a guerra [contra os franceses] mais se ateou".

A moral e a política

O dever de se amar a pátria é exigência antiga. Mas, pergunta-se: seria tal assunto constitucionalizável ou, tão só, matéria do domínio da moral e do foro íntimo das consciências? E a decisão não iria colidir com os valores liberais que a própria Lei Fundamental vinha consagrar? Como facilmente se entende, num tema tão controverso, os constituintes dividiram-se.

Respondendo aos que opinavam que a questão pertencia ao domínio do "catecismo moral", o deputado Anes de Carvalho não tinha dúvidas: a sua interiorização e propagação não se esgotava no ensino e nas escolhas individuais, já que tinha por "indubitável, que compete ao Congresso inculcar o mais que for possível aos cidadãos os seus deveres". Para aí apontavam, em sua opinião, não só as Constituições modernas (como a francesa, de 1791, e a espanhola, de 1812), mas, sobretudo, as da velha Grécia, onde "Atenas e Lacedemónia, juntavam às suas leis os princípios da moral. Esta era a prática observada pelos antigos legisladores, combinar a moral com a política, e não vejo que daqui resultasse mal aos cidadãos; ao contrário, resultava-lhes bem"⁽¹⁴⁰⁾. De onde concluía que os constituintes, ou melhor, "os Pais da Pátria", tinham a obrigação de falar aos seus concidadãos "como os Patriarcas, e não limitar-se à política, senão pelo contrário inculcar-lhes são princípios de moral, e de virtude"⁽¹⁴¹⁾.

Significa isto que a Lei Fundamental não devia separar, radicalmente, a moral da política, modo indirecto de se pressupor, ainda que sem se subsumir o cariz pactual da nação, alguma das lições da história do comunitarismo cívico de matriz clássica, e de se recuperar a intrínseca geminação da virtude com o patriotismo, entendido como sinónimo de *res publica*. Assim sendo, parece óbvio que, na linha dos clássicos da antiguidade, bem como de Maquiavel, Montesquieu e Rousseau, os defensores desta orientação não perfilhavam, pelo menos nesta matéria, um "liberalismo negativo" e radicalmente individualista. Mostra-o o posição de Soares Franco. Recorria ao preceito *historia magister vitae*, quer para salientar que "o amor da pátria era entre os Gregos, e os Romanos,

<140> DCGENP, n.º 134, 23 Jul. 1821, pp. 1625-1626.

(141) *Ibidem*.

o primeiro de todos os deveres, e do qual nasceram grandes virtudes"⁽¹⁴²⁾, quer para recordar que foi aquele sentimento, conjugado com o exaltação da honra, da glória e da fama, que os mobilizou para a voluntária fusão da virtude com a sua prova máxima: aceitar - agora em equidade - o *pro patria mori*. E, se foi assim com os "antigos", também podia ser com o novo ordenamento político, dado que não existiria qualquer antítese entre os interesses dos indivíduos e os da sociedade, porque "o amor da pátria, sendo bem dirigido, resolve-se no amor que cada um tem a si mesmo: logo a Constituição que faz o bem de cada um, está ligada com o amor da pátria"⁽¹⁴³⁾.

A inteligibilidade deste diálogo entre o "antigo" e o "moderno" também convida a que se sublinhe o que mudou. Como afirmava outro deputado, em Roma e na Grécia, a glória tinha sido o único móbil dos corações humanos. Mas, tanto a natureza humana e as instituições como os homens, já não seriam "o que eram nesses tempos famosos"; "os homens hoje movem-se por outras molas", enquanto que, "naqueles tempos as relações de famílias umas com as outras não estavam nas circunstâncias em que estão hoje pelo comércio. A glória é que fazia mover os homens, e assim não admira que pelo amor da pátria perdessem tudo"⁽¹⁴⁴⁾. Tese não estranha a pensadores como Adam Smith e Constant, pensadores para quem o desenvolvimento de uma economia comercial teria contribuído para a diluição das formas comunitaristas tradicionais e para o enfraquecimento das justificações historicistas. Afirma-o, por todos, Manuel Fernandes Tomás. Embora não lhe repugnasse a constitucionalização do amor da pátria, alertava, nestes termos, para os perigos do excessivo recurso a exemplos históricos: "bem aviados estávamos nós se fizessemos Constituição como os Gregos e os Romanos. Nós estamos alguma coisa mais adiantados"⁽¹⁴⁵⁾. Portanto, ter-se-ia de perceber que, postulado o pacto social e a moral utilitária, são "os povos que devem concorrer para a defesa do Estado, por seu interesse, por sua conservação, por seu próprio bem; pois do bem do todo resulta o bem de cada um"⁽¹⁴⁶⁾.

⁽¹⁴²⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁴³⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁴⁴⁾ *Ibidem*, n.º 141, 1 Ago. 1821, p. 1737.

⁽¹⁴⁵⁾ *Ibidem*, n.º 124, 23 Jul. 1821, p. 1626.

⁽¹⁴⁶⁾ *Ibidem*.

Apesar de tudo, a maioria da constituinte vintista - povoada de "pais da pátria" e seus beneméritos "regeneradores" - inclinou-se para a não cesura entre a moral e a política, posição consignada no artigo 19º da nova Lei Fundamental que, taxativamente, determinava: "Todo o português deve ser justo. Os seus principais deveres são venerar a Religião; amar a Pátria; defendê-la pelas armas quando for chamado pela lei; obedecer à Constituição e às leis; respeitar as autoridades públicas; e contribuir para as despesas do Estado". Os liberais portugueses não inventavam nada de novo. Para além da herança antiga, acolhiam a doutrina que, neste domínio, havia vencido em Cádiz, ainda que colocassem o valor aqui em análise - o amor da pátria - em imediata conjugação com os demais.

Frise-se que o texto de Cádiz (1812), mais do que a sua principal referência (a francesa, de 1791), já tinha articulado os direitos do cidadão com os seus deveres, ousando aprovar algo que nem os jacobinos introduziram, directamente, na sua nunca aplicada Constituição: a constitucionalização do "amor da pátria". Assim, a par do catálogo dos deveres de cidadania que entroncavam nas Declarações Universais dos Direitos do Homem (respeitar a Constituição e as leis, pagar impostos proporcionais), em Espanha, aprovou-se que "El amor de la Patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles, y asimismo el ser justos y benéficos" (art. 6º). E, a par da exigência de fidelidade à Constituição, cada cidadão estava ainda obrigado a contribuir "en proporción de sus haberes para los gastos del Estado" (art. 8º), bem como a "defender la Patria, con las armas cuando sea llamado por la ley" (art. 9º).

Logicamente, a disposição respeitante ao amor pátrio supunha a *virtù* como o ideal supremo que devia nortear a acção dos indivíduos no seu empenhamento na *coisa pública*. Porém, não é somenos o facto de as duas Leis Fundamentais ibéricas o terem postulado como uma "obrigação", sinal de que os legisladores também encaravam esse imperativo como uma norma que queria ser instituinte e construtora da nova realidade política, embora se soubesse que o Estado teria dificuldades para punir o seu desrespeito. Mas isto também revela que, à sua maneira, elas ambicionavam ser Constituições "dirigentes" (J.G. Canotilho), pelo menos no que tange às "infra-estruturas" ético-cívicas e jurídicas que seriam necessárias para a edificação e reprodução de uma sociedade alicerçada, em última análise, num átomo que, entregue a si mesmo,

penderia para o egoísmo e para a insociabilidade - o indivíduo. Com esta ilação, sugere-se que elas denotam a presença de uma espécie de "liberalismo positivo", orientação que confirma, a este nível, a presença, no seu articulado, de uma mais forte influência de origem francesa do que anglo-saxónica. Logo, não será descabido defender que a enfatização do "amor da pátria" dava actualidade à sua outra e ancestral face: o *pro patria mori*. Dever, aliás, bem explicitado no título VIII do texto espanhol e integrado na panóplia dos enunciados no art. 19º da Constituição portuguesa de 1822. Pelo que se pode afirmar que este ditame seria um componente essencial para a concretização dos objectivos perseguidos pela religião civil do nascente liberalismo político.

A valorização da ideia de pátria obriga a que igualmente se releve algo comumente esquecido: aqueles dois documentos pretendiam legalizar duas revoluções nascidas de guerras contra um invasor externo (Espanha), ou contra a influência estrangeira (Portugal), aqui agudizada pela sediação da Corte no Rio de Janeiro desde 1808, acontecimento cujos efeitos políticos, económicos e psicológicos tornarão o país não só numa espécie de protectorado britânico, mas também numa colónia da sua colónia, mais a mais economicamente prejudicado com a perda, desde 1808-1810, do monopólio do comércio marítimo com o Brasil.

Explica-se, assim, que as tendências liberais tenham ganho hegemonia no uso e abuso dos vocábulos e sintagmas derivados de "pátria"⁽¹⁴⁷⁾ - estes, a par dos tocantes a "nação", ocorrem mais de três centenas de vezes no debate da constituinte, superando os ligados a "Estado" -, situação que exasperava os que perfilhavam ideias mais tradicionais. Prova inequívoca de que as lutas político-ideológicas da época também se reflectiram numa pugna semântica que se saldou na equiparação de patriota a liberal. Sinal disso mesmo é o facto de o termo ser escolhido para

⁽¹⁴⁷⁾Embora a palavra "nationalisme" tivesse sido posta a circular pelo Abade Barruel desde 1798, o certo é que ela não teve curso nas décadas seguintes em qualquer região europeia e americana que viveu movimentos patrióticos. Prova evidente de que as várias acepções de pátria ainda não eram confundidas com o conceito, já corrente, de nação, e de que o patriotismo, mormente o ligado à ideia de pátria comum, tinha, sobretudo, um significado ético (pois remetia mais para a prática da virtude) do que étnico, ao invés do que virá a acontecer quando os nacionalismos começarem a reivindicar, para si, o exclusivo do autêntico patriotismo.

baptizar sociedades políticas e publicações periódicas antiabsolutistas. E, como testemunho da reacção a esse domínio, pode citar-se este desabafo de José Agostinho de Macedo feito a Frei Fortunato de S. Boaventura e lavrado, já depois do movimento vintista, contra os pensadores que semearam o liberalismo político: "estes filósofos o aturdirão sempre com a repisadíssima palavra *patriotismo*; mas a que ideia corresponderá esta palavra? Pelo que eles fazem vemos que esta palavra é sinónimo de revolução, porque não conhecem outro amor da pátria que não seja isto; na sucessão de tantos séculos de existência da monarquia portuguesa não conhecem outros homens ilustres e dignos de se lhes perpetuar a memória em uma patriótica biografia, que não sejam aqueles que parece haverem descido da mais remota região dos ares em 1820 para levarem a cabo a regeneração e a salvação de Portugal"⁽¹⁴⁸⁾ 149.

A necessidade de se constitucionalizar o amor da pátria não foi estranha a este embate. Decisão que, porém, também pode ser vista como um sinal de debilidade. Ter a hegemonia ao nível dos participantes activos na vida política não significava, só por si, ocupar um lugar privilegiado no coração dos afectos populares. Neste contexto, ter-se-á de perguntar: afinal, de que conceito de pátria se tratava? E quais as suas relações com as fidelidade às "pátrias locais", assim como com os tradicionais (a Igreja, a Monarquia) polarizadores da *patria communis*¹⁴⁹? Perguntas necessárias, nomeadamente quando não se pode desconhecer que houve muita colaboração com o invasor francês, e sabe-se que não existia uma plena coincidência entre os sentidos de pátria e patriotismo usados pelos sublevados de 1808 e, depois, pelos que se envolverão no derrube do absolutismo.

Por outro lado, não restam dúvidas de que, nos dois textos em análise, o sintagma "amor da pátria" seria o sangue quente do novo pacto social que, trazendo a liberdade e a cidadania, conseguiria congregar, sem dependências, os portugueses de "ambos os hemisférios", fornecendo a substancialidade afectiva e religadora que daria vida à nação cívica. Percebe-se, assim, por que é que, também em Portugal (e no Brasil), ganhou curso a expressão "patriotismo constitucional", cuja referência principal seria, não a Igreja e o rei, mas a soberania nacional, ou melhor,

⁽¹⁴⁸⁾ Em Teimo dos Santos Verdelho, *ob. cit.*, p. 203.

⁽¹⁴⁹⁾ Questões que foram já equacionadas por António Manuel Hespanha, *ob. cit.*, p. 185 ss.

a própria Constituição, suporte positivo não só dos direitos individuais, mas também de um Estado que se queria uno e indivisível.

Pensando bem, esta era a principal finalidade que a constitucionalização do amor pátrio perseguia: criar e activar a devoção aos princípios que salvaguardavam a lei e o direito, através do fomento de sentimentos de pertença que encaixassem os de âmbito mais local no mais abstracto ideal de *patria communis*, agora definido, não por fidelidades e sujeições de cariz pessoal, mas pela adesão a um corpo político pautado por uma *isonomia* que, apesar de restritiva, extraía a sua legitimidade da soberania nacional. E esta prioridade impor-se-ia, igualmente, aos egoístas e parcelares interesses individuais e corporativos, incluindo, logicamente, os do rei e da casa dinástica, bem como os da Igreja na esfera dos seus interesses não dogmáticos. Em suma: o novo pacto social não podia ser confundido com o velho *pactum subjectiones*.

Em termos mais concretos, a pátria constitucionalizada seria o regaço unificador da nação como corpo moral (Rousseau; Sieyès) já que, sobre ela, se procurava erguer, tanto a nova "nação cívica", como a sua máquina jurídico-racional e administrativa, isto é, o Estado uno e indivisível, modelo de organização e de gestão centralista que, entroncando na matriz "jacobina"⁽¹⁵⁰⁾, acabará por enformar, nos cem anos subsequentes, os processos de modernização política dos países do Sul da Europa e, em particular, de Portugal, Espanha e Itália. Modo de dizer que, para esta corrente vencedora, a descentralização e a federação, enquanto meios conducentes ao *self-government*, não eram vistas como as soluções mais capazes de compatibilizar a governação moderna com o ideal antigo de *virtii*, perspectiva que, com os olhos postos nos emergentes EUA, alguns sectores, no entanto, começavam a valorizar.

Também se defende que, com frequência, o enaltecimento do "constitucional patriotismo" caditiano e vintista aparecia inseparável do intento de se solidificar a unidade dos respectivos países nos seus territórios europeus⁽¹⁵¹⁾. Ora, apreciações deste jaez só são parcialmente

⁽¹⁵⁰⁾ Na acepção que lhe foi dada por Pierre Rosanvallon, *Le Modèle politique française. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2004, *passim*.

⁽¹⁵¹⁾ Para o caso espanhol, já é clássico, sobre este tema, o estudo de José Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, p. 119 ss.

verdadeiras, já que as duas revoluções compartilharam a intenção de constitucionalizarem os respectivos impérios, pois almejavam envolver a "reunión" (caso espanhol) ou a "reunião" (terminologia portuguesa)⁽¹⁵²⁾ dos seus cidadãos em "ambos os hemisférios". E tudo isto acontecia num contexto em que o patriotismo constitucional, elevado a âncora da *patria communis*, seria o cimento da nação cívica, instância que, simultaneamente, o conexionava com a sua faceta jurídico-política, encarnada pelo novo Estado que se impunha construir. E foi esse o projecto que, em 25 de Setembro de 1822, e apesar dos acontecimentos brasileiros, Manuel Fernandes Tomás explicitou a D. João VI quando lhe apresentou a nova Lei Fundamental. Solicitou-lhe, então, que, "em nome e da parte de todos os habitantes do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves", se dignasse aceitá-la e jurá-la, fazendo-a "cumprir e mandar que se cumpra e execute nas quatro partes do mundo pelas quais se acha dilatado o Império Português"⁽¹⁵³⁾.

De facto, parece evidente que, em Espanha, a revolução de Cádiz e, em Portugal, a de 1820-1822, tiveram em vista sedimentar um Estado uno, indivisível e centralista, necessidade talvez ainda mais forte no país vizinho, devido à memória das suas divisões internas em *fueros* e reinos. No entanto, habitualmente se esquece que, ao mesmo tempo, essa estratégia estava inscrita na constitucionalização dos respectivos impérios, cujos territórios não tinham sequer contiguidade, e cujas populações multi-étnicas e multi-religiosas eram chamadas a unirem-se à volta do amor a uma abstracta pátria comum, quando elas tinham dificuldades em libertar-se das fidelidades pessoais e de imaginar outra geografia política que não fosse a do domínio patrimonialista e o da metrópole. Para se justificar o ideal, insinuava-se alguma similitude com a experiência histórica do império romano, onde, como ensinou Cícero, cada cidadão tinha duas pátrias (a *patria loci* e a *patria civitatis*), embora na escolha da prioridade dos afectos, esta última devesse ser o laço unificador da *patria communis*. Seja como for, como poderia o plano ter êxito quando, mesmo ao nível das elites politizadas, começavam a ser manifestas as tendências separatistas nas colónias americanas, impulsionadas, igualmente, por ideais de pátria e de patriotismo que iam desde as

⁽¹⁵²⁾ Esta diferença encerra algum significado político-ideológico que, porém, aqui não poderá ser desenvolvido.

⁽¹⁵³⁾ In José Acúrsio das Neves, *ob. cit.*, p. 147.

suas inserções locais até aos desejos de constitucionalização de novas pátrias comuns⁽¹⁵⁴⁾?

Se esta situação foi comum às primeiras experiências liberais de ambos os países, a portuguesa ocorreu, ainda, dentro de um outro horizonte que a Espanha não conheceu. Mesmo à luz do direito internacional, a nação portuguesa, sob a égide do absolutismo régio, reunia, pelo menos, dois reinos unicéfalos sem contiguidade territorial. Numa certa perspectiva, o seu âmbito não se cingia ao espaço europeu da nação, mas ao Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, com capital no Rio de Janeiro, entidade política criada por D. João VI, em 1815. E a revolução vintista não a contestou⁽¹⁵⁵⁾. Somente procurou constitucionalizá-la, recentrando a sua sede em Lisboa, em ordem a que a metrópole deixasse de ser colónia da sua colónia, como de certa maneira passou a sê-lo depois da transferência da Corte para o Brasil. Abolido o poder absoluto e diminuída a força carismática da figura régia, acreditava-se que o novo pacto, atado pelo patriotismo constitucional⁽¹⁵⁶⁾, poderia reunir algo que se começava a dividir, apesar de alguns, dos dois

⁽¹⁵⁴⁾ Para uma análise comparativa dos processos, vejam-se: Marc Belissa e Bernard Cottret (dir.), *Cosmopolitismes, patriotismes. Europe et Amérique. 1723-1802*. Rennes, Les Perséides, 2005; Raymonde Monnier (dir.), *Revolte et révolutions en Europe (Russie comprise) et aux Amériques de 1773 à 1802*, Paris, Ellipses Éditions, 2004.

⁽¹⁵⁵⁾ Cf. Ana Cristina Nogueira da Silva, *A Cidade dos trópicos. O Ultramar no constitucionalismo português (1820-C.1880)*, Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2004, p. 93 ss. (exemplar mimeografado).

⁽¹⁵⁶⁾ No Brasil, imediatamente antes do aceleração do processo de ruptura, um bom exemplo de teorização do ideal de pátria cívica, de fundo ciceriano, que devia estar subjacente ao Reino Unido encontra-se no discurso de Frei Caneca, escrito nos inícios de 1822 e publicado com o título *Dissertação sobre o que se deve entender por pátria do cidadão e deveres deste para com a mesma pátria*. Cf. Frei Joaquim do Amor Divino Caneca. Organização e introdução de Evaldo Cabral de Mello, São Paulo, Editora 34, 2001 pp. 53-100. Acerca de posicionamentos políticos tomados em nome do "patriotismo constitucional", em algumas regiões do Brasil, que o invocavam contra o absolutismo e outras formas de despotismo que podiam emergir tanto na metrópole como no reino americano, leia-se a bem informada obra de Denis Antonio de Mendonça Bernardes, *O Patriotismo constitucional: Pernambuco, 1820-1822*, São Paulo-Recife, Aderaldo & Rothschild Editores, 2006, p. 259 ss.

lados do Atlântico, continuarem a pugnar, até Agosto dentro, pela sua continuidade em bases não coloniais, isto é, mais dignas e subordinadas à reciprocidade e equidade entre as duas partes contratantes do pacto social em elaboração.

Não por acaso, sob o impacto das notícias que chegavam do Brasil e das atitudes dos seus representantes nas Cortes, foi para o conceito de *patria communis* que alguns deputados metropolitanos se voltaram para contestar os separatistas⁽¹⁵⁷⁾. Disse-o, por todos, Manuel Fernandes Tomás, ao lembrar aos representantes do outro lado do Atlântico que eles tinham aderido aos princípios do movimento vintista, pelo que soava a perjúrio terem passado a defender a ruptura política, mesmo que isso requeresse, como um deles afirmou, "morrer pela minha Pátria"⁽¹⁵⁸⁾. Para o líder da revolução, proclamações como estas pressuporiam que o Brasil fosse uma nação, o que não aconteceria. Quando muito, o reivindicado direito à independência basear-se-ia, tão-só, no *jus solis* ou no *jus sanguinis*, princípios que seriam insuficientes porque se esqueciam que o território brasileiro era "da Nação inteira", e que, uma vez garantida, pela constituição, a sua representatividade política - o mesmo não teria acontecido no caso dos Estados Unidos da América em relação ao parlamento inglês -, não faria sentido apresentá-lo como uma "pátria separada". Como se vê, para que o conceito de "pátria constitucional" funcionasse, também o de nação teria de ultrapassar os seus significados etimológicos e mais tradicionais, em ordem a envolver territórios e populações unidas pela adesão ao pacto de índole jurídico-político.

A controvérsia é relevante. Para Manuel Fernandes Tomás, a Constituição consagrava uma visão homogénea, unitária e indivisível de soberania, mesmo sem contiguidade de território, perspectiva coerente com a pretensão utópica de se erguer, num contexto imperial e escravista, uma nação cívica do Minho a Timor, tendo como raiz o indivíduo-cidadão. Nesta óptica, percebe-se que a tendência que levará à introdução de reformas de pendor centralista e piramidal se tenha igualmente plasmado na ideia de império, tese que teve a

⁽¹⁵⁷⁾ Sobre as várias vertentes do processo de ruptura, consulte-se István Jancsó (org.), *Formação do Estado e da Nação*, São Paulo-Ijuí, Editora Hucitec, 2003, e *Independência: história e historiografia*, São Paulo, Editora Hucitec, 2005.

⁽¹⁵⁸⁾ DCGENP, n.º 44, 1 Jul. 1821, p. 649.

sua primeira prova de fogo com o choque brasileiro. Daí, o significado da resposta que deu a esta sua pergunta: "Dizem os brasileiros, o Brasil é nosso, não podeis legislar para cá. Porquê? Pois podemos legislar para a Beira, Minho, Trás-os-Montes, e não podemos legislar para o Brasil?"⁽¹⁵⁹⁾ Como quem diz: sendo a nação una, também única devia ser a sede da manifestação da sua vontade. Pelo que não faria sentido instalar-se um centro legislativo no Rio de Janeiro.

De uma maneira distinta pensavam os opositores. Um deles - o baiano Lino Coutinho, um dos deputados que, ainda antes do fecho das Cortes, se evadiu para Inglaterra - precisou, deste modo, a sua interpretação do conceito de pátria, enfatizando o de *patria naturæ*: seria motivo de "escândalo para o Sr. Fernandes Tomás [...] julgarem os Brasileiros que a sua Pátria é diferente de Portugal, porque segundo as suas ideias não há senão uma só e única para todos os Portugueses quer europeus, quer americanos: mas pergunto eu ao honrado Membro *onde está essa Pátria comum, e este ponto único em que todos nasceram?* Pergunto eu se ele algum dia disse ou dirá para o diante que a sua Pátria é o Brasil?"⁽¹⁶⁰⁾.

Como se vê, imediatamente ressaltou a tomada de consciência de que a nova ideia de patriotismo constitucional, se, por um lado, parecia adequar-se ao propósito de renascimento do Reino Unido no quadro de uma monarquia "temperada" mas de centração portuguesa, lisboeta e colonial, por outro lado, não conseguiria subsumir os sentimentos decorrentes dos patriotismos de origem. Além do mais, estes, ligados à própria ideia de pacto social (que teria de assentar na liberdade dos contratantes) podiam servir de ponto de partida para a construção de novas nações. De onde a invocação da especificidade da pátria natália brasileira, mesmo que a sua geografia demarcasse quase um Continente, e que a ideia de "pátria constitucional" viesse também a ser, após o 7 de Setembro de 1822, uma necessidade imposta pela unificação de um novo país territorialmente extenso e com uma população multi-étnica e multi-religiosa, e onde existiam fortes patriotismos locais. Talvez, por isso, a sua construção, a par dos valores de inspiração constitucional, tenha passado, nas suas primícias, por tensões separatistas contraditadas, porém, pelo culto de fidelidades interpessoais, que tinham no cume a figura do Imperador

⁽¹⁵⁹⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁶⁰⁾ *Ibidem*, n.º 44, 1 Jul. 1821, p. 653. Os itálicos são nossos.

e pela própria ideia de império⁽¹⁶¹⁾. Analisar este dilema, bem como a incidência, em Portugal, decorrente da afirmação da supremacia do princípio monárquico através a outorga da Carta Constitucional, são problemas a que prometemos voltar em outra oportunidade. * *

⁽¹⁶¹⁾Cf. Juandir Malerba (org.), *A Independência Brasileira, Novas dimensões*, Editora Fundação Getúlio Vargas, 2006; José Murillo de Carvalho (org.), *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

*