

Discursos de poder na transição do antigo regime para o liberalismo. A emergência do paradigma igualitário

Hugo Carvalho de Matos Fernandez

Doutorando em Sociologia Política pela Universidade de Évora.



Antes de mais, quero agradecer à organização deste IV Congresso Histórico de Guimarães a oportunidade que me dão de expor algumas ideias sobre um tema tão importante – e, na minha perspectiva, tão actual – como é o da transição “Do Absolutismo ao Liberalismo”.

Quero agradecer em particular ao Prof. Doutor Luís Reis Torgal por ter aceite integrar esta comunicação na 2.ª secção (pela qual é responsável), elaborada por alguém que é oriundo da Sociologia e, mais concretamente, da Sociologia Política.

Julgo, no entanto, que uma atitude de inicial estranheza se desvanecerá, se tivermos em conta que a presente comunicação visa avaliar algumas das mudanças operadas no período que decorre entre os finais do século XVIII e o primeiro quartel do século XIX e cotejar as principais dicotomias existentes ao nível dos paradigmas de organização social e política e dos *discursos do poder*, ou seja, “Ideologias, Política, Estado”, que constitui, precisamente, a temática geral desta 2.ª secção. Situar-me-ei, assim, na perspectiva transversal do que podemos designar por Sociologia Histórica do Político. Espero que me perdoem esta *ousadia*.

Começaria por constatar aquilo que parece ser uma evidência do nosso quotidiano, um dado empírico incontestado; o facto de alguém perguntar sobranceiramente a outro “e tu quem és?”, sobretudo se esse *alguém* ocupar uma posição social claramente mais vantajosa do que aquele a quem se dirige, é de mau gosto. *Marcar as diferenças* é considerada, de uma forma geral, uma atitude socialmente ofensiva e, por isso, reprovada. O *socialmente correcto* ripostará de imediato com a interpelação “quem é que ele pensa que é?”, procurando indagar-se referências pessoais com outro tipo de perguntas, como “o que fazes?” ou “onde moras?” em vez do arrogante “e tu quem és?”.

Ora esta atitude socialmente tão enraizada e que já entrou no domínio do senso comum tem cerca de duzentos anos de existência. Nasceu, enquanto *discurso do poder*, com o final do Antigo Regime e a implantação do Liberalismo na Europa e na América (embora os seus pressupostos já fossem objecto de reflexão e de produção teórica desde o século XVII). O que está verdadeiramente em causa quando se censura o “*marcar as diferenças*”? Pressupõe-se a emergência de um *paradigma igualitário* na consideração social de direitos e deveres e uma matriz de poder e de organização da sociedade radicalmente distinta daquela que existia anteriormente. Pressupõe-se, portanto, uma ruptura com a ordem estabelecida.

Com efeito, este *paradigma igualitário*, expresso no princípio verdadeiramente estruturante de que “*a lei é igual para todos*” (conforme, aliás, consta do art.º 9.º da Constituição Política da Monarquia Portuguesa de 1822, primeira Constituição portuguesa e texto fundador do

Liberalismo no nosso país), inverte a lógica *aristocrática* da harmonia da sociedade assente no princípio do privilégio, da distinção social e da hierarquização corporativa¹. À discriminação do nascimento opõe-se, assim, a consideração igualitária da cidadania. Claro que o *paradigma igualitário* a que aqui fazemos referência é entendido não com um sentido de nivelamento de qualidades e necessidades ou uma uniformização de caracteres individuais – uma espécie de igualdade dos *homens*, de resto absurda, porque obviamente impossível de concretizar – mas uma igualdade dos *cidadãos*, expressa numa *igual* consideração social e na *igualdade* de direitos e deveres cívicos. Aquilo que se postulou designar por “igualdade civil”. Como se sabe, este constitui, ainda hoje, o paradigma político dominante.

Também em Portugal, no curto triénio de 1820-23 que marca o nosso primeiro período liberal, se estabeleceu a ideia de que a “boa ordem social” residia na igualdade dos cidadãos. O poder político, sendo igualmente exercido no contexto de uma sociedade desigual – não haja qualquer dúvida sobre isso – é exercido segundo uma lógica e base de legitimação completamente diferentes, desta feita com carácter universal e igualitário. A revolução de 1820 significa, por isso, um profundo corte com o passado e é, também por esse facto, um acontecimento precursor de ideais democráticos futuros. A instauração, ainda que efémera, do Liberalismo no nosso país e de uma nova lógica de legitimação do poder, representou o passo inicial da modernidade política em Portugal. E se só em décadas posteriores do século XIX as reformas liberais vão começar a ter a sua consecução prática, o momento da ruptura político-ideológica já tinha sido vivido nesse período. Empregando uma linguagem da contemporaneidade, aquilo que era inconcebível passou a ser “*politicamente correcto*”.

É certo que a implantação do *paradigma igualitário* e a apologia universal da cidadania, plasmada desde logo na normatividade constitucional, parece circunscrever a acção liberal ao domínio jurídico-político. E ainda que, nos momentos iniciais, isso possa ter acontecido, também não é menos certo que, apesar de parco em resultados imediatos ou em transformações sociais e económicas decisivas – condizentes com a alteridade dos propósitos proclamados – o discurso jurídico-político não deixa de ser uma dimensão fundamental na estruturação das sociedades. Com efeito, qualquer sociedade depende de um aparato conceptual que a organize e lhe dê sentido. E se o conjunto de regras e princípios que sustentam a vida social são enformados por essa mesma realidade – sem os quais, aliás, dificilmente poderiam existir – essa vivência

¹ Utilizamos a designação de *aristocrático* não no sentido etimológico grego clássico de *aristoi* – os melhores – mas para designar aqueles que sobressaem na ordenação social e dominam a organização política do Antigo Regime. *Aristocrático* tem aqui o significado de *nobiliárquico* e, por isso, está muito mais ligado ao conceito de *oligarquia* – no sentido do governo de poucos – do que no sentido do governo dos melhores. E certamente esta última estava longe de ser a nobreza natural que advém da *virtude*, de que falava Verney.

acaba também, dialecticamente, por decorrer da normatividade que engendra. O que isto significa é que, através de um processo de influências mútuas, “o normativo é co-constitutivo do social”². É mesmo chave essencial para a sua plena inteligibilidade. Sendo a vida social um conjunto organizado de interacções entre os indivíduos e entre colectividades humanas, acabam por ser as regras estabelecidas (enquanto emanação necessária das idiossincrasias da própria sociedade) que dão pleno significado à conduta humana. As leis fixam as relações da vida colectiva e o entendimento do mundo, possibilitando aquilo que Kant sugestivamente designava por “coexistência dos árbitrios”.

A consideração igualitária dos cidadãos passa, assim, a constituir a matriz essencial da normatividade liberal. É a universalidade de direitos e deveres que subjaz a todo o novo discurso jurídico-político. A abstracção, generalidade e igualdade da norma jurídica são, aliás, os critérios que definem com mais propriedade a lei e a distinguem do privilégio. Tornam mesmo as duas noções antitéticas. Ora, a proibição do arbítrio implica o princípio da igualdade, ou seja, da generalidade na aplicação da lei. Por isso, a generalidade da lei é indissociável do princípio da igualdade. Se a lei é *para todos* e *todos* se devem submeter às suas regras – princípios da universalidade e abstracção – daqui logicamente decorre a consideração igualitária dos indivíduos. Da antiga aplicação discricionária de regras desiguais a indivíduos considerados diferentes, passa-se à aplicação universal de regras iguais a indivíduos igualitariamente considerados, embora reconhecidamente distintos. As imunidades, privilégios e regalias são substituídos pelos direitos, liberdades e garantias, plasmados na lei.

O texto constitucional, que a filósofa do direito Simone Goyard-Fabre designa sugestivamente por “escritura necessária do poder”³, vai consagrar a alteridade da nova ordem e a urgência das transformações pretendidas. Daí o protagonismo que as Constituições tiveram neste processo e o carácter demiúrgico da sua elaboração. Daí também, *a contrario*, a viva rejeição que provocaram em todos aqueles que defendiam o anterior “estado das coisas” e que consideravam que esta intromissão inusitada da vontade humana no desenrolar tradicional da vida social e da ordem política, traria seguramente consequências *catastróficas* para aquilo que então se entendia como perene. Como proclamava na época José Acúrsio das Neves “Para que serviria agora mudar a nossa forma de governo e dar uma nova constituição? Para melhorar a sorte da nação? Não é preciso, estamos muito bem com a constituição que temos e todas as mudanças de governo são perigosas.”⁴

² João Baptista Machado, *Introdução ao Direito e ao Discurso Legitimador*, Coimbra, Almedina, 2002, p. 24.

³ Simone Goyard-Fabre, *Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno*, São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 95.

⁴ Cit. em António Pedro Mesquita, *O Pensamento Político Português no Século XIX*, Lisboa, INCM, 2006, p. 285.

O conjunto de conceitos e valores em discussão fornecer-nos-á um quadro mais claro da ruptura que o Liberalismo significou em relação ao Antigo Regime. Desde logo, na contradição entre a inevitabilidade hereditária – o *acaso* do nascimento – e a contingência *vivencial* – o esforço de cada um – ou, se quisermos, entre o estatuto herdado e o estatuto adquirido. Também na oposição entre os constrangimentos *estamentais*⁵ e corporativos face à liberdade contratual e ao voluntarismo das opções individuais. A oposição entre a matriz aristocrata e burguesa de organização social baseia-se, assim, na dicotomia fundamental entre *status* e mérito, constrangimento corporativo e liberdade individual, hierarquização rígida e mobilidade social. Mas principalmente naquilo que, como referimos, consideramos ser a verdadeira matriz da nova normatividade liberal: a consideração igualitária dos indivíduos, isto é, a substituição, como se lhe refere o antropólogo Louis Dumont, do *homo hierarchicus* pelo *homo aequalis*. Esta é, na nossa opinião, o factor decisivo que induz e sustenta a mudança do paradigma de poder então verificada e empresta o mais profundo dos significados à passagem da condição de *súbdito* à condição de *cidadão*.

Como vimos, o privilégio é a razão de ser da condição nobre. A apologia da desigualdade e da distinção social marcada pelo nascimento e aquisição de títulos, percorre todo o edifício social e é o sustentáculo político-ideológico do Antigo Regime, constituindo a ideia-força da legitimação do poder aristocrata. As formas de privilégio eram variadas e mais ou menos compensatórias, mas definiam com precisão os direitos e deveres de cada um na sociedade, o seu lugar e o seu poder face aos outros. Títulos, cargos, ocupações e divertimentos, indumentária, símbolos, linguagem e formas de tratamento, tudo separa a nobreza do resto da sociedade. A “ordem” ou “estado” – e também, a própria corporação – radicam na acção convergente de duas lógicas: por um lado, assegurar a máxima identificação e comunhão de interesses dos seus membros e, por outro lado, garantir a máxima diferenciação destes em relação a todos os outros – *incluir-se para excluir*. Uma lógica estritamente discriminadora e desigualitária e um rígido constrangimento hierárquico, constituíam assim a essência da organização social e política do Antigo Regime.

Este sentimento de diferenciação social estava tão enraizado e era levado a tal ponto, que alguns exemplos serão suficientes para o demonstrar. Os criados domésticos que viviam junto da nobreza e dos cortesãos não eram considerados verdadeiramente pessoas. É curioso e ao mesmo tempo sintomático o exemplo que nos dá o sociólogo e historiador Norbert Elias quando, citando Longchamp (secretário de Voltaire) descreve a seguinte cena passada com Madame de Chatelêt: “Certa vez, a marquesa deixou o criado de quarto profundamente perturbado ao

⁵ Perdoe-se o *castelhanismo*.

apresentar-se a seus olhos completamente nua, durante o banho. Isso não a impediu de o censurar em tom displicente por ser descuidado e não a salpicar convenientemente com a água quente.”⁶ A falta de pudor que este episódio reflecte, assenta na profunda convicção de que a hierarquia da sociedade de Antigo Regime colocava a criadagem tão baixo na escala social, que perdia mesmo a sua condição humana. O próprio pudor do desnudamento não fazia sentido perante pessoas de “nível inferior”, como os criados, que asseguravam toda a higiene dos seus senhores e estavam presentes em momentos de assinalável intimidade. Como conclui Norbert Elias, “Há então pessoas diante das quais se sente vergonha e outras diante das quais se não sente. O pudor é aqui nitidamente uma função social, modelada de acordo com a estrutura da sociedade.”⁷

A desigualdade e discriminação eram encaradas com naturalidade, assumindo o estatuto de evidências. A ordem social considerada justa implicava distinções hierárquicas bem definidas, consagradas pela tradição e postulando, pelo instituto do privilégio, a necessária diferenciação social. Já nas *Ordenações Afonsinas*, publicadas em 1446, se afirmava que “Quando Nosso Senhor Deos fez as criaturas assim razoaveis, como aquellas, que carecem de razom, non quis que duas fossem iguaes, mas estabeleceo, e hordenou cada hua sua virtude, e poderio de partidos, segundo o grao em que as pôs”⁸.

Aliás, para evitar dúvidas, António de Villas Boas e Sampaio escreve na *Nobiliarchia portugueza. Tratado da nobreza hereditária e política*, publicado em 1676 (e que constitui, como se sabe, um dos tratados de nobreza mais conhecidos e citados em Portugal), que “a verdadeira nobreza há-de ser herdada, e derivada dos Pais aos filhos (...) E se algumas pessoas de nascimento humilde chegam nos povos a ser avaliados por nobres por acções valerosas, que obraram, por cargos honrados, que tiveram, ou por alguma preeminência, ou grau, que os acrescente, não é esta nobreza verdadeira derivada pelo sangue, e herdada dos avós, mas pertence à classe da nobreza Civil, e Política, que se adquire pelos cargos, e postos da República, e servir-lhe-ão estes, e os feitos gloriosamente obrados de os constituir nos princípios da nobreza *de sorte que verdadeiramente se não pode dizer deles que são nobres, se não que o começam de ser*” [itálicos meus], para concluir, de forma taxativa, que “a verdadeira nobreza não pode da-la o Príncipe por mais amplo que seja o seu poder.”⁹

⁶ Norbert Elias, *A Sociedade de Corte*, Lisboa, Estampa, 1987, p. 25.

⁷ Norbert Elias, *O Processo Civilizacional*, 2 Vols., Lisboa, Dom Quixote, 1989-1990, Vol. I, p. 180.

⁸ Cit em António Manuel Hespanha; Ângela Barreto Xavier, “A Representação da Sociedade e do Poder”, in António Manuel Hespanha, coord., *O Antigo Regime*, Vol. IV *História de Portugal*, José Mattoso, dir., 8 Vols., Lisboa, Estampa, 1993, p. 130.

⁹ Cit. em António Manuel Hespanha, coord., *O Antigo Regime*, Vol. IV *História de Portugal*, José Mattoso, dir., 8 Vols., Lisboa, Estampa, 1993, p. 335. A referência seguinte é da mesma obra, p. 208.

Era o que se passava também, por exemplo, em relação a uma questão tão decisiva como a da tributação. Neste sentido, não é de estranhar que Damião de Faria e Castro afirme na sua *Política Moral*, publicada em 1749, que “a nobreza, se se vê tributaria, exaspera-se; porque sem distinção dos plebeos, se lhe igualaão os privilégios, que merece a virtude, e herdou o sangue.”; acrescentando expressivamente que, “A soberba das nossas Hespanhas não sofre estas igualdades”.

Visitando uma cidade do Antigo Regime, não seria aliás difícil identificar os vários estratos sociais – e, mesmo, grupos profissionais – apenas pelo olhar. Era mesmo esse o objectivo. A regulamentação sumptuária impunha os limites e marcava a etiqueta. Exibindo-se as diferenças sociais, todos estavam rotulados. Esta ordem *natural* devia ser prontamente reconhecida pela sociedade. Os diferentes poderes e níveis hierárquicos viviam dessa visibilidade e imediato reconhecimento. A distinção social era exibida ostensivamente. A própria noção de dignidade humana tinha significado muito distinto daquele que costumamos atribuir-lhe. Distanciava-se muito, em qualquer caso, de qualquer ideia de igualdade de condição. Como refere o sociólogo Richard Sennett, “As convenções de estratificação da sociedade europeia dos inícios da modernidade separavam os seres humanos em tantos e tão díspares compartimentos que eles perderam o senso de pertencerem à mesma espécie.”¹⁰ Cita, para o efeito, o caso de Madame de Sévigné, nobre cordata e compassiva para com aqueles que pertenciam ao seu nível social e que, perante os que eram de condição inferior, tinha o hábito abjecto de assistir a enforcamentos e se comprazer com a agonia dos miseráveis. Parece claro que não lhes reconhecia sequer a sua condição humana.

Frederico II da Prússia (curiosamente um dos monarcas considerados como expoente máximo do chamado “despotismo iluminado” ou “esclarecido”) vai mesmo censurar as “abomináveis peças de Shakespeare” com os seus “desvios extravagantes” e insurgir-se contra a mistura das condições sociais que aí se expõem. Como diz, “aparecem carregadores e coveiros, que têm conversas dignas deles; em seguida, vêm príncipes e rainhas. Como pode essa excêntrica mistura de baixeza e de grandeza, de bufonaria e de tragédia, comover e agradar?”¹¹ Perante isto, Norbert Elias, questiona: “Como havia ele de compreender e aprovar uma produção dramática e literária que se concentrava exactamente na luta contra as diferenças de ordem, uma produção que pretendia mostrar que também as dores dos que estão no fundo da escala social têm a sua grandeza e o seu trágico, e não apenas as dos príncipes, dos reis e da aristocracia

¹⁰ Richard Sennett, *O Declínio do Homem Público: As Tiránias da Intimidade*, São Paulo, Schwarcz, 1988, p. 127.

¹¹ Cit. em Norbert Elias, *O Processo Civilizacional*, 2 Vols., Lisboa, Dom Quixote, 1989-1990, Vol. I, p. 68. As restantes referências deste parágrafo são da mesma obra, respectivamente pp. 70 e 137.

da corte?”. Aliás, pode ler-se num manual de civilidade de Calviac, datado de 1560, este trecho verdadeiramente ilustrativo: “É uma grande imundície a criança oferecer uma coisa depois de a ter roído, ou aquilo que ela própria desdenha comer, a não ser que seja ao seu criado.” [itálicos no original].

Muitos outros exemplos se poderiam dar. Aqueles que citamos, cobrindo épocas, países e situações tão diversas, permitem comprovar amplamente o princípio da discriminação subjacente à ordem sócio-política do Antigo Regime. Trata-se, com efeito, de um *padrão social* coerente que deriva da matriz *desigualitária* da sociedade de então e que se reflectia em todos os aspectos da vida quotidiana.

Difícilmente a consciência contemporânea podia tolerar as desigualdades flagrantes que pareciam outrora uma necessidade inelutável. O *paradigma igualitário* é, deste modo, a grande novidade que nos apresenta a matriz de organização social e política do liberalismo oitocentista e que continua a enformar a nossa sociedade. É esta a grande diferença face à sociedade de Antigo Regime. Ainda hoje, em França, se conta a propósito desta nova “visão do mundo” – e em jeito de anedota – as desventuras do Marquês de Saint-Cyr durante a Revolução Francesa. Sendo interpelado na rua por uma patrulha de revolucionários que lhe pedem a identificação, este responde “Marquês de Saint-Cyr”, ao que aqueles contestam “Já não há marqueses!”. O primeiro emenda, então, o seu nome para “Saint-Cyr”, ao que os revolucionários respondem “Já não há santos!”. Por fim, o interpelado diz “Cyr”, ao que o grupo de interpelantes, confundindo o nome com a designação inglesa da aristocracia, afirmam “Já não há Sire’s”. O marquês responde então: “Deixem-me V. Senhorias seguir, já que ninguém sou.”¹² Esta pequena história acaba por ser reveladora do que estava em jogo. A desigualdade de condição, hierarquia de estatuto e dependência dos laços de consanguinidade, postulava-se a igualdade de direitos, a mobilidade social e a meritocracia individual do desempenho. Ainda quando a defesa da propriedade privada e a liberdade económica provocavam evidentes desigualdades sociais, a via da prosperidade estava, pelo menos de maneira formal, aberta a todos e não estava dependente do que se designava na época por “qualidade de nascimento”. Face a desenvolvimentos posteriores, nem sempre se teve, aliás, em devida conta, a importância desta matriz *igualitária* na génese do pensamento e sociedade liberais.

Quais as implicações desta universalidade dos direitos? Antes de mais o facto dos homens reconhecerem os seus semelhantes na humanidade em geral e não apenas na sua casta ou ordem, como acontecia no Antigo Regime. Por isso, a uma “compreensão aristocrática” da

¹² Cf. Paulo Ferreira da Cunha, *Constituição, Direito e Utopia*, Coimbra, Coimbra Editores, 1996, p. 401.

sociedade, assente num princípio hierárquico de diferenciação e desigualdade, percepcionado como eterno e decorrendo da ordem “*natural*” das coisas, imutável e incontestável – e, por essa circunstância, aparentando não depender da capacidade de coerção dos dominantes ou do consentimento dos dominados, proveniente de leis e acções humanas, conforme postula o “princípio convencional” – se vai contrapor uma “compreensão democrática” em que as hierarquias consideradas legítimas só podem resultar de pactos entre os membros igualitariamente considerados da sociedade e assumir um carácter contingente e, nesse sentido, *histórico*. Daí a profunda ruptura que representou o emergir do *paradigma igualitário*. Com a implantação do Liberalismo, o que antes parecia perene e era entendido como a “ordem natural das coisas” – e, por isso, se apresentava como inevitável – passava a estar no domínio dos assuntos humanos e na determinação problemática de diferentes modelos de organização da sociedade. O que antes parecia pertencer ao domínio do *imanente*, passou a ser do domínio do *contingente*. Convenhamos que se trata de uma alteração radical na percepção da realidade e com implicações gnosiológicas e *civilizacionais* definitivas.

Neste sentido, o quadro conceptual apresentado, em artigo recente, pelo historiador brasileiro José d’Assunção Barros¹³ pode, com propriedade, ser aplicado ao estudo da transição do Antigo Regime para o Liberalismo e ajudar-nos a entender o significado profundo da alteração de paradigma de poder e de organização social então verificada. Para este autor, o conceito de *igualdade* opõe-se, na sua essência, à ideia de *diferença* e não, como seríamos tentados a pensar, à noção de *desigualdade*. Porque é que esta alteridade é entendida assim? Porque se tratam de modalidades contrárias de *ser*. Como diz Assunção Barros, “Quando se considera o par “*igualdade x diferença*” (ou “*igual*” x “*diferente*”), tem-se em vista algo da ordem das essências: uma coisa ou é igual a outra (pelo menos em um determinado aspecto) ou então dela difere.” É o que ocorre, por exemplo, com os aspectos sexuais, geracionais, raciais ou étnicos, que pela sua *essência*, constituem características dificilmente alteráveis. Em contrapartida, *igualdade* e *desigualdade* são noções contraditórias, mas circunstanciais. Por isso são modalidades de *estar* ou *ter*. Neste caso, não se trata de aspectos *essenciais*, opostos por “contrariedade”, mas de circunstâncias fortuitas da existência e de situações sociais específicas, próprias de um determinado contexto histórico. Foram, aliás, estas circunstâncias específicas no acesso à riqueza e ao poder das armas que levaram a nobreza ao domínio social, convertendo-a, ao longo do processo histórico subsequente, numa *exclusividade* aristocrática, derivada do nascimento e, por isso, numa diferenciação *essencial* em relação a todos os outros. Como uma

¹³ Cf. José d’Assunção Barros, “Igualdade, Desigualdade e Diferença : em Torno de Três Noções”, *Análise Social*, n.º 175, 2005, pp. 345-366. As próximas referências não especificadas são do mesmo artigo, respectivamente pp. 345 e 356.

casta, a marca distintiva da nobreza era, assim, o nascimento. Esse era o seu maior privilégio. Era essa a sua *diferença* em relação ao resto da população. Nascia-se nobre. E por esse facto, a distinção social situava-se ao nível ontológico, ao nível da própria *essência* do ser. Por isso, mais do que *desigual* era-se *diferente*. É claro que esta *diferença* resultava numa situação de profunda *desigualdade*. Mas, encarada desta forma, a alteridade enunciada assume contornos muito mais *dramáticos* e decisivos.

É também este, aliás, o sentido da *dessacralização* da figura do rei e da contestação do seu poder absoluto, na sequência das revoluções liberais. Como diz José d’Assunção Barros, “o movimento revolucionário só pôde remover o monarca de sua posição absolutista quando desconstruiu o seu misterioso halo de diferença, regrado a direito divino, e passou a ler a figura régia como a de um agente instaurador de desigualdade – um tirano! Não é possível cortar a cabeça de um rei diferenciado de todos os homens pelo próprio Criador, mas facilmente se decapita um tirano que fora alçado ao poder por mecanismos de desigualdade inventados pelos próprios homens.” O autor conclui: “Destituído da diferença e declarada a sua desigualdade, o rei facilmente perde a cabeça.”

A assunção social desta ruptura não foi, porém, fácil. Dois exemplos suficientemente significativos do nosso primeiro período liberal bastam para o confirmar. Referimo-nos, em primeiro lugar, à discussão que se estabeleceu a propósito da felicitação apresentada ao Parlamento vintista pela “camara, clero, nobreza, e povo da villa de Espozende”¹⁴, na sessão do dia 17 de Junho de 1822. De imediato, o deputado Manuel Gonçalves de Miranda pediu a palavra para alegar que “não se oppunha a que fosse recebida com agrado a felicitação, mas sim reprovava a linguagem anticonstitucional, que nella se observava, *pois já se não devia usar de distincção de classes, porque tudo era povo, todos erão cidadãos.*” [italico meu]. Também Fernandes Tomás vai reiterar esta posição, exigindo a emenda dos termos utilizados, com a justificação de que “só ElRei não he povo: dahi para baixo tudo he povo, não ha mais nada”. E apesar de José António Guerreiro, deputado que apresentou a dita felicitação, chamar a atenção para o facto de que

“A nova ordem de cousas não reconhece clero, nobreza, e povo, como uma classe separada, mas nós temos nobreza, povo e clero”, Fernandes Tomás, em resposta, é peremptório: “Antigamente tinha lugar essa denominação, porque havia esses tres estados; hoje estão confundidos (...); por conseguinte não existão de facto desse modo, já que de direito não existem (...); ha clero, nobreza, e povo, como ha militares, alfaiates, e çapateiros etc., todos compõem a sociedade”.

¹⁴ *Diário das Cortes Geraes, Extraordinarias e Constituintes da Nação Portuguesa*, 9 Vols., Lisboa, Imprensa Nacional, 1821-22, Vol. VIII, p. 467 (bem como para as restantes referências do presente parágrafo).

Também por ocasião da morte de D. João VI em 1826, os vereadores da cidade do Porto, na cerimónia municipal de quebra e levantamento dos escudos, fizeram a proclamação tradicional: “Chorai Nobres! Chorai povo! A morte do nosso mui alto e mui poderoso Imperador e rei, o senhor D. João VI”¹⁵. Não consta que tivessem sido admoestados. Aconteceu o mesmo, de resto, pela morte de D. Maria II, já em 1853.

A enorme resistência às mudanças propostas e o peso de tradições ancestrais fez com que, como se sabe, a vida dos nossos liberais tivesse sido cheia de percalços. Foi, quanto a nós, na radicalidade da afirmação do *paradigma igualitário* no discurso do poder liberal, que verdadeiramente podemos encontrar a explicação para as inflamadas reacções provocadas pela instauração fugaz do Liberalismo em Portugal de 1820 a 1823. Se outra prova fosse necessária, aí está a ferocidade da contra-revolução miguelista para o comprovar, com as perseguições, exílios e a brutal guerra civil que varreu o país até 1834. O texto do Decreto de 18 de Junho de 1823, assinado por D. João VI na sequência do golpe contra-revolucionário da *Vilafrancada*, que abole a Constituição de 1822 e põe fim à nossa primeira experiência liberal, atesta bem o grau e extensão da ruptura que a revolução de 1820 introduziu e é sintomático do que na altura estava em causa. Considera o monarca que “a constituição de 1822, fundada em vãs theorias, incompatíveis com os antigos hábitos, opiniões e necessidades do povo português, (...) era contradictoria com o principio monarchico, que aparentemente consagrava, impropria para conciliar e manter os direitos e interesses das diferentes classes do estado, e incapaz de produzir a união dos animos de todos os cidadãos”, classificando-a como “triste experiencia dos sinistros intentos da facção desorganizadora (...) reconhecida inexequível e absurda.”¹⁶

Esta posição reflecte simultaneamente um temor e expressa uma perplexidade. Por um lado, os alegados intentos *desorganizadores* dos vintistas reflectiam com clareza a alteridade daquilo que o liberalismo propunha, pondo em causa o equilíbrio da sociedade tradicional e “os direitos e interesses das diferentes classes do estado”, bem como a própria *ordem* monárquica, conforme era usualmente entendida.

Por outro lado, a novidade do paradigma político emergente era difícil de aceitar para quem vivia nos quadros de pensamento do passado e duma matriz de poder e de organização social aristocrática-corporativa. O apego àquilo que era considerada a “ordem natural das coisas” – espécie de ordenamento supremo ditado pela Providência divina – e a apologia da tradição

¹⁵ Cit. em Magda Pinheiro, *O Liberalismo nos Espaços Públicos*, Oeiras, Celta, 2000, pp. 20-21.

¹⁶ Cit. em Clemente José dos Santos, *Documentos para a História das Cortes Geraes da Nação Portuguesa*, Tomo I, Lisboa, Imprensa Nacional, 1883, pp. 779-780.

como único princípio orientador da conduta dos homens e das sociedades, não permitiam outra atitude. Por isso, a primeira Constituição portuguesa era apelidada de “absurda” e considerada “inexequível”. Por isso, também, se considerou que assentava “em vãs theorias, incompatíveis com os antigos hábitos, opiniões e necessidades do povo português”. De resto, já enquanto príncipe regente, D. João VI tinha tornado muito claras as suas concepções de *mudança*. Na Carta Régia de 1810, que foi por muitos considerada como um sinal da receptividade do poder a reformas económicas (nomeadamente na intenção de libertar a agricultura portuguesa do excesso de tributos a que estava sujeita), este adverte “que tudo deve fazer-se lentamente, para que de taes operações resulte todo o bem sem se sentir inconveniente algum”¹⁷.

Tal postura imobilista e profundamente conservadora era, aliás, apanágio de toda uma corrente reaccionária e anti-liberal que, na altura, se manifestava com particular virulência. A expressão última do apego à ordem estabelecida e ao conformismo social, proclamando a ilegitimidade de qualquer transformação, está bem expressa nestas palavras de Faustino José da Madre de Deus: “Admitindo até que um Rei seja na verdade mau (o que não é impossível), os povos não devem por esse motivo ser rebeldes; por terem um Rei mau não hão-de os povos também ser maus; o mal não deve imitar-se. Sofram os povos com paciência esse mau Rei, que Deus, porque não pode deixar de premiar a virtude, premiará a paciência dos povos.”¹⁸ Era preciso, portanto, assumir uma postura subserviente e ter sobretudo “paciência”, mesmo perante reconhecidas iniquidades. Dificilmente hoje aceitaríamos esta atitude de total passividade.

De forma ainda mais explícita, o corifeu do pensamento contra-revolucionário, José Agostinho de Macedo, é peremptório quando afirma no periódico *O Desengano* de 13 de Setembro de 1830, que “Todo o transtorno da ordem estabelecida é uma desgraça verdadeira; toda a mudança repentina é perigosa e *muito mais quando se passa de um estado a outro estado diametralmente oposto.*” [itálicos meus].¹⁹ Parece evidente que, mesmo os contemporâneos, estavam conscientes da radicalidade da mudança proposta em 1820.

*

¹⁷ Cit. em Maria Margarida Sobral Neto, “A Desagregação das Estruturas do Antigo Regime: alguns indicadores”, in Fernando Marques da Costa, Francisco Contento Domingues e Nuno Gonçalo Monteiro, *Do Antigo Regime ao Liberalismo 1750-1850*, Lisboa, Vega, 1989, p. 256.

¹⁸ Cit. em António Pedro Mesquita, *O Pensamento Político Português no Século XIX*, Lisboa, INCM, 2006, p. 306.

¹⁹ *Idem*, op. cit., p. 307.



Há cerca de duzentos anos, como vimos, o *paradigma igualitário* foi consagrado na lei. A universalidade dos direitos e deveres dos indivíduos, assumida como matriz de organização da sociedade e afirmada enquanto *linguagem do poder*, marcou uma ruptura com a ordem social anterior. É neste sentido, aliás, que podemos entender a conhecida afirmação do presidente da Convenção, o conde Boissy d'Anglas, feita a propósito da Revolução Francesa: "Vivemos seis longos séculos em apenas seis anos". De facto, podemos dizer que com a implantação do Liberalismo se viveram momentos decisivos na história da humanidade, desses "événements qui font date", na expressão do sociólogo Pierre Bourdieu²⁰. Nada voltou a ser como dantes. A normatividade liberal significou um enorme *salto civilizacional* e introduziu uma modernidade de que continuamos a ser herdeiros. É que, como lembra Richard Sennett, o século dezanove ainda não acabou.

²⁰ Cit. em Alain Gras, *Sociologie des Ruptures*, Paris, PUF, 1979, p. 165.



Conservadismo e vanguardismo católicos A propósito do (re)lançar do movimento católico último quartel do século

