

## LIBERDADE — PONTO DE CHEGADA DE UMA CRIAÇÃO CONTÍNUA: *O PORTUGUEZ* (1814-1826)

*Freedom as the point of arrival of a continuous creation:  
O Portuguese(1814-1826)*

**José Augusto Dos SANTOS-ALVES**  
Universidade Nova de Lisboa  
jsalves@fcsh.unl.pt

### **Resumo**

Razão de uma escolha: a importância do periódico *O Portuguese* e do seu redactor João Bernardo da Rocha Loureiro no desencadear da Revolução Liberal portuguesa de 1820, que deu início ao processo que colocou fim à monarquia absoluta e desencadeou a desconstrução do Antigo Regime em Portugal. Nesta panorâmica, e tendo como horizonte de chegada a fruição da liberdade, pode dizer-se que, enquanto sistema de significações colectivas, o imaginário do redactor Rocha Loureiro parece actuar como reacção ao poder dissolvedor da inteligência, como regulador que satisfaz a busca apaixonada de um grupo ou sociedade que persegue a sua identidade da qual a liberdade é elemento constituinte, fundamental e fundamentador. A liberdade define-se pela ausência de limitação às garantias necessárias para o harmonioso desenvolvimento do indivíduo. Antes de mais a liberdade é, na sua essência, uma ausência de limitação, sendo simultaneamente uma determinação positiva e espontânea da vontade de liberdade em que cada um procura atingir o fim racional de que está possuído. O indivíduo deseja a liberdade com vista a alcançar o melhor possível do seu ser. Na essência, a vontade de liberdade de cada um confunde-se com a vontade colectiva que encontra a sua expressão no poder político.

**Palavras-chave:** *O Portuguese*, Liberdade, Igualdade, Revolução de 1820, Poder Político.

### **Abstract**

A Reason of a choice: the importance of the journal *O Portuguese*, and of its

redactor João Bernardo da Rocha Loureiro in the beginning of the Portuguese Liberal Revolution of 1820, has started the process which put an end to absolute monarchy, and triggered the deconstruction of the Ancient Regime in Portugal. In this overview, and having as horizon the arrival, and the enjoyment of freedom, it can be said that, while the collective meanings system, and the imaginary of the redactor Rocha Loureiro seems to act, as a reaction to the melted power of his intelligence, and as a regulator that satisfies the passionate pursuit, of a group or society, that pursues its own identity, from which freedom is an essential element component. Liberty is defined by the lack of the restraining guarantees that are necessary for the harmonium's development of the human being. First of all, freedom is, in its essence, a lack of limitation, which could be at the same time a positive and a spontaneous determination, of freedom desire, in which, each one seeks to achieve the rational purpose, that owns. The human being, wants the freedom, in order to achieve the best possible of his own being. In its essence, the desire for freedom of each one is entangled with the collective will, which finds its expression in the political power.

**Key words:** *O Portuguez*, Liberty, Equality, Revolution of 1820, Political Power.

Razão de uma escolha: a importância do periódico *O Portuguez* e do seu redactor João Bernardo da Rocha Loureiro no desencadear da Revolução Liberal portuguesa de 1820, que deu início ao processo que colocou fim à monarquia absoluta e desencadeou a desconstrução do Antigo Regime em Portugal.

Nesta panorâmica, e tendo como horizonte de chegada a fruição da liberdade, pode dizer-se que, enquanto sistema de significações colectivas, o imaginário do redactor Rocha Loureiro parece actuar como reacção ao poder dissolvidor da inteligência, como regulador que satisfaz a busca apaixonada de um grupo ou sociedade que persegue a sua identidade da qual a liberdade é elemento constituinte, fundamental e fundamentador.

A liberdade define-se pela ausência de limitação às garantias necessárias para o harmonioso desenvolvimento do indivíduo. Antes de mais a liberdade é, na sua essência, uma ausência de limitação, sendo simultaneamente uma determinação positiva e espontânea da vontade de liberdade em que cada um procura

atingir o fim racional de que está possuído. O indivíduo deseja a liberdade com vista a alcançar o melhor possível do seu ser. Na essência, a vontade de liberdade de cada um confunde-se com a vontade colectiva que encontra a sua expressão no poder político.

Contradição não resolvida, pois se, por um lado, o desejo de afirmação da liberdade individual opõe o cidadão ao Estado, por outro, o mesmo cidadão ou o colectivo deseja que esse Estado seja a expressão e garante dessa mesma liberdade.

### **Liberdade civil e política**

*O Portuguez* não foge a esta contradição, sem que daí releve incoerência. Pugnando por um Estado de direito, não permite nesse afrontamento que esse mesmo Estado deixe de realizar as exigências e postulados dos princípios liberais, em que a noção de Estado surge intimamente ligada às liberdades. Estado e liberdade são sinónimos, donde dizer Estado é dizer liberdade e direito e dizer liberdade e direito é dizer Estado [Péritch: 310].

É uma concepção que parte da ideia do *Contrato Social* [Rousseau: 21-2, 26], cujo exemplo jurídico mostra excelentemente que a liberdade arbitrária se torna “justa e liberdade arrazoadá” [*Portuguez (O)*, VIII, XLVIII: 401] logo que os dois “quereres” se afrontam a propósito das coisas, por exemplo, pela sua apropriação, trocam as suas posições, reconhecem-se mutuamente e produzem um querer comum; empenhando-se assim uma em relação à outra, as duas vontades ligam-se e tornam-se livres num sentido novo, que não é mais o poder fazer não importa o quê, mas o poder de se tornar independente dos seus próprios desejos e reconhecer uma norma, tendo por referente a verdade que só pode ser estabelecida pela razão.

Afastar-se da via da razão é sinónimo de injustiça. O respeito pela razão implica o respeito pela liberdade. A vontade de cada um gera a vontade geral, «a soma das felicidades individuais compõem a felicidade pública, único fim da lei» [*Portuguez (O)*, IV, XXIV: 510]. A teoria do Estado tem relação com a teoria da liberdade na medida exacta em que se articulam aí a relação da vontade à vontade, a relação do arbitrário à regra e a relação da intenção à obra.

Com efeito, o poder do Estado, e em geral da sociedade, aparece em primeiro lugar a cada um como transcendente, estranho e hostil, quando se incarna na figura do tirano. Uma filosofia da liberdade, compreendida no sentido da acção judiciosa, não se completa se não puder incorporar no campo da razão, no campo da realização da liberdade, o nascimento do poder político, que se insere num conjunto mais vasto de virtude e felicidade.

É a busca do excelente que põe em jogo toda uma série de relações. Relação de pessoa a pessoa posta em evidência por todas as virtudes, como se vê facilmente nas virtudes de justiça e de liberdade; relação com a norma ou a regra, que se exprime em cada virtude como busca do padrão; a promoção da razão, que é a própria inteligência em acção, em suma, o percurso ético/político com o qual se identifica a problemática da «liberdade arrazoada».

Aristóteles [Polin: 16, 105, 175], não sem razão, chamava «política» [Aristote: 20-2] a todas estas considerações sobre a felicidade, a virtude e as virtudes. Não será também por acaso que *O Portuguez* se lhe refere [*Portuguez (O)*, IX, LI: 235; Dias 1977: 420-5], e se exprime sobre os antigos de maneira tão clara:

Tácito, sobre todos os escritores antigos e modernos, é o grande modelo, que se deve propor a quem de todo não perdeu os sentimentos naturais da liberdade; [...] a virtude estóica recebe tanta honra da sua moral, como da sua pena eloquente, e o crime e a tirania, pintados por ele ao natural com as cores as mais feias, são hoje retratos tão odiosos a quem os vê, como o podiam ser, há 18 séculos [...]; leiam Tácito os que desejem fortalecer as inclinações da natureza livre, quebrantadas pelo hábito da opressão e dura necessidade [...] cobrindo os princípios com o sagrado escudo de Minerva contra os tiros dos sofismas, disparados pela corrupção [*Portuguez (O)*, IV, XX: 107-8].

Liberdade é um conceito importante, mas difícil de abordar no espaço e no tempo, e disso não fica isento, como já afirmámos, *O Portuguez*. Configurando o seu pensamento pelo de Locke [1754: 28-29], afirma: “A natureza não pôs a nossos espíritos e corações outros limites, que não fossem os da natureza física e moral, aquela só conhece as raiais do possível, esta só tem os limites do justo, útil

e honesto; querê-los estreitar é tirania. Raças privilegiadas não vos conhecemos!” [Portuguez (O), IV, XX: 104].

A “*Lusitana Antiga Liberdade* [...] escrita no código da natureza” [Portuguez (O), X, LIX: 345], sendo difícil e de carácter abstracto, conduz-nos a uma liberdade a realizar num sistema de direito, isto é, uma liberdade que permeie e penetre o conjunto das instituições políticas, jurídicas, económicas e morais, por meio das quais a liberdade deixa de ser um sentimento abstracto para se tornar uma realidade possível, protagonizada e não entidade apenas interiorizada.

A liberdade torna-se essencialmente um poder de afirmação no mundo. Ser livre é para o liberalismo não uma indiferença interna, mas uma independência externa e, sobretudo, uma independência em relação aos constrangimentos pessoais muito mais do que em relação aos constrangimentos das coisas [Vachet: 194].

O domínio do direito é o espiritual em geral, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino; o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo [Hegel: 27].

Realizar a liberdade num mundo de cultura é o papel da filosofia do direito. O primeiro limiar da liberdade realizada é a relação do contrato que liga uma vontade a outra vontade numa relação recíproca. A vontade solitária que se limita a apoderar-se das coisas é ainda uma vontade arbitrária. Com o contrato, cada vontade renuncia à sua particularidade e reconhece outra vontade como idêntica a ela própria no acto de troca.

Só uma vontade submetida à objectivação nas obras é capaz de se reconhecer a ela própria como o autor responsável pelos seus actos. A liberdade não é somente actualizada nas coisas, enquanto coisas possuídas, mas nas obras e nas acções que a representam no mundo, na História:

[A] causa da liberdade está certa e segura de interessar os votos de todo o mundo e até dos escravos, que nunca podem apagar este letreiro, que a mão da natureza gravou na lâmina do coração – *o homem nasceu para ser livre* [...], Portugal e Espanha são vivo exemplo de que um povo,

por maiores que sejam as forças do tirano, há-de ficar por fim emancipado e livre, uma vez que o queira ser [*Portuguez (O)*,V, XXV: 59].

Não há projecto efectivo sem esta prova da realidade, sem este julgamento exercido pelos outros homens. A liberdade aparece então como uma dialéctica alargada entre uma exigência infinita, que reflecte o seu poder ilimitado de auto-afirmação, e o papel da auto-realização numa realidade finita. A individualidade não é outra coisa senão esta confrontação entre o infinito da reflexão e a finitude da actualização.

Esta objectivação da liberdade individual na família, na sociedade civil e finalmente no Estado realiza uma filosofia da liberdade individual que será, ao mesmo tempo, uma filosofia política.

Nem Estado, nem filosofia política sem esta equação entre uma soberania do Estado e o poder da liberdade individual.

O Estado que não seja uma vontade objectivada ficará uma vontade estranha e hostil. O mesmo será dizer que o homem tem deveres concretos, virtudes concretas, somente quando é capaz de se situar a ele próprio no interior de comunidades históricas, nas quais reconhece o sentido da sua própria existência [Ricoeur 1980: 983].

*O Portuguez*, na adaptação de um momento liberal ao direito aragonês, não deixa de afirmar:

Nós, que somos, cada um, tanto, como tu, e todos juntos podemos mais do que tu, fazemos-te nosso Rei, sob condição de guardares nossos foros e privilégios, senão não [...]; a história do estabelecimento das sociedades civis e o fim razoável a que se elas propuseram, eis aqui as fontes aonde se devem ir beber os argumentos, que sejam anátema de governos despóticos e fundamento do direito dos povos. A renúncia por ser contra os fins da sociedade, que é instituída para conservação dos direitos essenciais, nunca se presume, e ainda que fosse expressamente estipulada, era uma loucura, que não obrigava o estipulante, quanto mais o seu descendente [*Portuguez (O)*, VI, XXXII: 157-159].

Não ficando por uma concepção de liberdade como essencialmente pessoal, o redactor Rocha Loureiro liga-se de imediato ao conceito de solidariedade de modo a assim conjugar indivíduo e sociedade por meio de corpos sociais. Os princípios fundamentais volvem-se éticos, existenciais, pragmáticos, centralizados na ideia de ipseidade, que é dizer da construção de si por si. É uma concepção de Estado que lhe motiva a emancipação da sociedade civil, nas suas linhas, o que se contrapõe é o Estado por um lado e o indivíduo por outro, pólos indissolúveis, não trazendo o primeiro a anulação do segundo. A liberdade não só pode ser “minha” ou “tua”, mas “nossa”; assim:

Uma de duas; ou Portugal quer continuar o sistema em que tem vivido, sem verdadeiro comércio, sem indústria nacional, sem nobreza, sem carácter, feudatário das outras nações ou pelo contrário quer ressurgir e acordar do seu letargo, fazer-se comerciante, industrial, livre e independente, temido e respeitado das outras nações [...]; deve o Governo Português começar por sacudir os ferros da nação estrangeira, formando leis comerciais de acordo com o estado, que convém a todos os outros ramos da nossa administração; deve adiantar e favorecer quanto possa a agricultura, fomentar a indústria, reformar as leis, extirpar os abusos, finalmente montar a máquina de outro modo, dar uma pátria aos Portugueses, isto é, fazê-los livres que é o 1.º passo sem o qual nada pode adiantar [*Portuguez (O)*, I, III: 247].

O sistema de direito será aquele em que o objectivo primeiro é a realização e garantia dos direitos individuais e do valor supremo da sociedade política que é a liberdade, imprimindo até ressonâncias sacralizadas ao discurso, transmitindo-lhe uma força acrescida, pondo-a de acordo com o dogma cristão, quando subscreve que todos os homens receberam os seus direitos políticos de Deus “não como simples favor ou uma graça dos Príncipes, porém como dívida sagrada, que nenhuma força humana pode amortizar” [*Portuguez (O)*, III, XIII: 16]. O jornalista dá a entender, deste modo, a ideia de uma legislação superior ao direito positivo, que podemos associar a uma espécie de pathos da verdade liberal/comunicacional

postulada, tomando, neste caso, acentos teológicos, como se Deus tivesse morrido para dar lugar à hipóstase do liberalismo.

É um mecanismo que tende a colocar todos os órgãos do poder político sob o domínio do Direito, constituído não só pelas leis positivas, mas também, e sobretudo, pelas leis naturais decorrentes do dogma da liberdade individual originária [Caetano: I, 282]:

O Direito civil tem consagrado, em toda a parte, este axioma de Direito natural – quem usa de seu direito a ninguém faz ofensa (*qui jure suo utitur neminem injuria laedit*), o direito natural e civil tem por fundamento este princípio cardeal: – direitos e obrigações, são sempre relativos, não pode algum ter um direito que não sejam obrigados os outros a respeitá-lo [Portuguez (O), IV, XXIV: 600].

Para os portugueses continuarem independentes será imperioso serem livres; portanto, “é necessário montar a máquina política sobre reparos e rodas, que assegurando a *liberdade civil*, lhe dêem a maior força e duração, que possa ser” [Portuguez (O), I, I: 14, *italico* meu]. E *O Portuguez*, num outro passo, acrescenta ainda:

A lei deve ser uma para todos [...], o Príncipe deve obrar por modo que não pareça superior às leis; o povo seguirá o exemplo, que ele der, em uma palavra o povo, esta massa visível e forte (que é tratada como se fosse um ente abstracto ou quimérico), o povo deve ser livre, deve ser livre, pois a liberdade individual afiança a liberdade nacional e a independência de cada um a da nação [Portuguez (O), I, I: 55-6; Groethuysen: 191].

### **Liberdade e igualdade**

Organizando o discurso em torno da liberdade, Rocha Loureiro tem em vista combater as desigualdades; quando caminha para a liberdade civil, não deseja senão o caminho da igualdade, à qual fornece quando necessário um vigor idêntico ao da liberdade.

Presentindo que a igualdade é inseparável da liberdade, parece querer fugir, como os enciclopedistas, às quimeras igualitárias:



Os homens são iguais por natureza; isto sabe todo o mundo [...], não havendo até aqui os Cirurgiões podido achar diferença nos cadáveres dos Reis, que embalsamem e nos malfeitores, que anatomizam. Isto seja dito quanto aos elementos primitivos, que entram na composição da natureza humana, porque se atendermos aos acidentes, tão desiguais são os homens por natureza como por condição da sociedade civil. Quantos não saem das mãos daquela com imbecilidade física e moral? Ainda mais: quem poderá descobrir nos vastos reinos da natureza dois indivíduos tão sem discrepância que se possam dizer os *mesmos*? Todavia nem por isso essa desigualdade *accidental* da natureza destrói a igualdade *essencial* da natureza, que se a destruía, o poder do mais forte seria bom direito, a ardileza do mais astuto sã justiça, haveria contínua luta entre os homens e no jogo e embate das paixões flutuaria de contínuo o poder, passando sucessivamente às mãos do mais forte, que só o seria por pouco tempo [*Portuguez (O)*, XV, LXXXV: 78-9, *italico* meu; Jaucourt: 85-6].

O carácter hobbesiano [Hobbes: 159] e simultaneamente lockiano [Locke 1772: 179-80; 1754: 1-2] do discurso remetem também para Montesquieu [I, 230] e Condorcet [225-6], mas ainda para o pacto de Rousseau [29]: “Daí derivam os fundamentos da sociedade civil e bem se colhe o porquê os homens consentiram obedecer a instituições da lei, que não foi senão para corrigir a desigualdade accidental da natureza pondo freio às demandadas paixões do forte e protegendo a liberdade e mais direitos naturais do fraco” [*Portuguez (O)*, XV, LXXXV: 79-80].

Daqui decorre que a desigualdade no liberalismo é exclusivamente política, estabelecendo em direito a identidade universal entre os homens.

Em consequência, a igualdade, no direito à liberdade, no direito ou no poder de se distinguir e fazer prevalecer as diferenças individuais, deixa intacta e confirma mesmo a vontade de poder dos indivíduos e válida, ao mesmo tempo, o seu direito a receber em seguida da competição vital as recompensas devidas. A entrada em sociedade, fazendo por um lado perder ao homem a sua igualdade natural e a sua liberdade natural, ganha por outro uma igualdade

perante a lei. O carácter formal da igualdade não é suprimido, mas absolutizado sob um modo jurídico [Vachet: 212-216]:

Se a liberdade, como derivada da igualdade de nascimento, é morgado de natureza e tombo desse morgado é o pacto social, a que vieram os homens, porque fatalidade sucede que poucos deles tenham esse morgado no preço que merece? [...] Todas estas dúvidas, em verdade, farão grande peso em espíritos fracos, pouco confirmados no amor da liberdade e mais entregues ao desordenado *amor de si*, porém, o certo é, que por isso não descorçoará de seus intentos o homem puro, mais enlevado nos princípios e dignidade de sua natureza [...], mais guiado por a bússola da razão que arrebatado pelo remoinho dos sucessos infelizes [*Portuguez (O)*, XV, LXXXVI: 81-2, *italico* meu].

Ao pessimismo que perpassa por este trecho escrito em 1825, quando o campo liberal se encontra disperso, opõe o nosso jornalista também o optimismo carregado pela convicção de que a liberdade aparece como consequência inseparável da igualdade como a matéria o é da sua forma. Se há regras eternas de moral, é preciso aprendê-las e o homem falta muitas vezes a elas.

Todos os homens são semelhantes, porque em todos mora uma vontade livre, todos os homens são diferentes porque a sua razão é um centro de actividade capaz de desenvolvimento próprio.

A ideia de igualdade repousa sobre a ideia de liberdade. Os homens são iguais não porque tenham faculdades ou necessidades iguais, mas porque são pessoas morais, cujo pensamento fundado sobre a razão, “como natureza e ser moral” [*Portuguez (O)*, XV, LXXXVI: 78], lhes permite serem dotados de vontade autónoma. A verdadeira igualdade consiste em realizar igualmente em todos a autonomia da vontade, fazer de todos pessoas morais.

Há uma igualdade essencial de todos os homens a que deve corresponder uma igualdade jurídica, por cima de todas as desigualdades acidentais nas condições de vida; a promulgação da lei natural não é outra coisa senão a voz da razão, que se exprime na igualdade de todos os cidadãos. O privilégio não pode governar contra a «lei da natureza, porque das mãos desta (como fica dito) saem todos os homens iguais» [*Portuguez (O)*, XV, LXXXVI: 91].

Em *O Portuguez*, o conceito de igualdade é simultaneamente teórico e operativo na ordem moral e na ordem jurídica. Teórico, quando afirma que o género humano nasce todo igual; operativo na ordem moral, quando apregoa o preceito natural da igualdade e amor mútuo que se estende a todos, ao universal; operativo na ordem jurídica, porque não se contenta com a exigência da lei natural, antes necessita de um direito que dirija e ordene os homens na sociedade.

Trata-se de uma igualdade, “marca” de nascença, que se deve realizar para o melhoramento individual e colectivo dos homens, que a consciência impõe necessariamente aos indivíduos, mas completando-as com leis e instituições jurídicas que cubram as deficiências do “desordenado amor de si”, e se oponham ao privilégio.

Polemizando, em 1820, com Hipólito José da Costa, redactor do *Correio Braziliense* [*Correio Braziliense*, XXIV, 143: 447-8; 145: 610], sobre se deve ou não existir Câmara dos Pares em Espanha, Rocha Loureiro, opondo-se ao bicameralismo, não nega o direito do lugar aos nobres nas Cortes, mas não em nome de “fantásticos direitos”. “Sem dúvida, os nobres de Espanha, por sua qualidade e riquezas, e boas maneiras de educação, devem ter o seu quinhão de influência nas eleições, porém nem por isso daí supomos que será exclusivo, e que deixarão de ter o seu as riquezas, talentos e virtudes do Povo”. Apenas lhe deve ser reconhecido o direito de homens livres sem “considerações distintas do demais Povo”, além de que a “Nobreza não é chamada por a Constituição para representar como Ordem distinta no Estado, nem aí se faz necessária” [*Portuguez (O)*, XI, LXI: 70-4].

É a manifestação clara da “ideia de outra legitimidade do Poder que não [...] a emanada do direito histórico, e de outra estrutura de sociedade ou do Estado que não [...] a sedimentada pelos séculos” [Dias 1980: I, II, 589].

Se a liberdade e igualdade políticas estão patentes, decorre ainda que, na nova ordem, o poder de Estado integra nessa ordem a antiga sociedade de ordens, o poder paralelo deixa de ter raiz legal, é a exigência de uma sociedade integrada que substitui uma sociedade atomizada no longo processo de significação da ideia de Estado.

Desde logo apenas existem deputados iguais entre si, em que cada um, qualquer que tenha sido o seu modo de eleição, representa a nação na totalidade. Assim, encontra-se suprimido o estatuto privilegiado, reconhecido a certas categorias sociais, que estavam isentas de impostos e gozavam perante os seus concidadãos de prerrogativas tanto mais escandalosas quanto não representavam qualquer contrapartida de serviços prestados à comunidade [Gusdorf: 219].

As desigualdades, longe de ferirem de qualquer forma a igualdade civil dos cidadãos, vincam-lhe a marca do seu significado legítimo, ou seja, perante o Estado cada cidadão tem o direito a viver a sua existência pessoal, tem direito à justiça que não cale as leis para uns e se sirva delas para punir outros, direito ao mérito e à virtude das recompensas que lhe são devidas, direito a ser governado com o apoio da sua vontade, da sua pessoa e da sua liberdade de cidadão.

A legitimidade do estabelecimento de toda a autoridade e a extensão do seu poder deverão depender do consentimento de cada um dos cidadãos; a igualdade identifica-se com a liberdade e não a ultrapassa; cada um fica em posição de desenvolver as suas próprias virtualidades. A igualdade natural identifica-se, conseqüentemente, à autonomia do indivíduo na afirmação da sua originalidade [Vachet: 215].

É um princípio de igualdade de todos os seres humanos na sua condição civil [Polin: 172] e na sua condição política. Cada um goza, em particular, da mesma liberdade perfeita que todos os outros e encontra-se em relação aos outros num patamar de perfeita igualdade. Esta igualdade encontra a sua expressão na perfeita reciprocidade das relações entre os homens, segundo a natureza.

*O Portuguez* opõe a igualdade de direitos civis e políticos à “desigualdade accidental da natureza”, como princípio que não se torne instrumento de injustiça, mas da justiça de reconhecer e respeitar as desigualdades e as diferenças. É uma igualdade que se opõe ao privilégio e não às desigualdades. A igualdade tem por objectivo consagrar e não anular as diferenças actuais entre os indivíduos; os homens devem ser livres no interior dos seus próprios direitos e iguais perante a lei.

É o reconhecimento explícito das diferenças económicas e sociais que surge da identidade dos homens aos olhos da lei; a igualdade perante a lei é a condição formal necessária que torna possível o livre desenvolvimento do poder dos indivíduos [Ruggiero 1959: 71; 1984: 74-5].

A igualdade essencial, ou seja, a igualdade humana, é a base de todas as desigualdades individuais, como a natureza é a base de todas as individualidades diversas, igualdade fundada sobre a identidade da natureza.

O homem é assim sempre igual, mas com uma igualdade que, ao realizar-se no mundo físico, irá adquirindo diferenças que o distingam do seu semelhante. Apesar desta diferenciação, o direito reclama para todo o homem uma igualdade de proporcionalidade; ante a lei e a justiça todos são iguais [Habermas 1983: 257]. A nação é uma estrutura de consciência que satisfaz pelo menos dois imperativos: em primeiro lugar torna conciliáveis subjectivamente as estruturas formalmente igualitárias do direito privado burguês (e mais tarde da democracia política) no interior das estruturas particularistas da auto-afirmação dos Estados soberanos face ao exterior, e em segundo lugar permite um elevado grau de mobilização social da população (pois todos participam na consciência nacional).

Em derradeira instância, trata-se da igualdade do sujeito perante uma mesma lei moral, o direito de ser cidadão, ou seja, o direito de se achar num estado de igual fraternidade perante uma lei comum, a liberdade como homem. A defesa e o respeito destes direitos inalienáveis são o fundamento de toda a ordem legítima, que manda a política estar subordinada à moral e ao direito.

### **Liberdade, razão e vontade**

É um discurso que fala de liberdade e igualdade realizadas e do seu império, que é o sistema do direito, introduzindo um princípio de ordem (não uma ordem qualquer) que dá carácter objectivo à liberdade, segundo os ditames da razão que se aplica a produzir uma realidade segundo a liberdade.

É uma liberdade cuja universalização pela lei acede a um projecto de realização da qual a escala é mais vasta que o próprio corpo: o seu teatro é o mundo da cultura; é nas obras, nos gestos e nas condutas que ela se inscreve. É a história do homem que ela quer inflectir, em suma, é uma liberdade que quer mudar o mundo: “Enquanto entre nós houver escravos, os que se dizem homens livres não o poderão ser, não pode entre nós haver educação de liberdade, quando temos diante a escravidão” [*Portuguez (O)*, VII, XXXVIII: 840].

Perante um tema caloroso do vintismo como é a libertação dos escravos, a afirmação de liberdade é peremptória, apresentando de imediato um valor explosivo. Para o redactor Rocha Loureiro, a liberdade deve estar reduzida à prática:

Não há senão um caminho para uma nação (no estado actual do mundo) chegar ao cume do poder: este é a *liberdade civil*, que é natural, pois a razão e a natureza o está apontando a todos os povos; é essa a estrada real da política, por onde só podem os governos caminhar sem princípio. Orestes, quanto hei dito até aqui pode aplicar-se a Portugal, como a outros estados, pois em toda a parte a falta de liberdade, ou (por melhor dizer) a escravidão, ainda em tempos ordinários de paz e tranquilidade, é doença mortal de consumpção, que extingue o patriotismo, dá garrote na indústria e acaba por tirar lentamente a vida ao corpo político [*Portuguez (O)*, III, XV: 221-2, *itálico meu*]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Um esclarecimento necessário. “Orestes” é uma *personagem* a quem Rocha Loureiro se dirige e endereça várias Cartas, que têm o início da sua publicação num periódico em língua portuguesa que se publica em Londres [*Espelho*, Carta 1.ª, n.º 11, 13 Jul. 1813]. A publicação destas Cartas, num total de cinquenta e uma, é depois continuada, nos mesmos moldes, em *O Portuguez*. Segundo alguns autores, “Orestes” é Nuno Álvares Pereira Pato Moniz (1781-1826), amigo e colaborador do redactor de *O Portuguez* em vários opúsculos e num periódico lisboeta [*Correio da Península*]. Esta atribuição de identidade carece de confirmação. Obviamente, uma questão se coloca: quem é este “Orestes”, “metade da minha alma” [*Portuguez (O)*, II, VIII: 131]? Em minha opinião, “Orestes” é ou pode ser um símbolo da intelectualidade portuguesa, a *personagem* escolhida para desferir na monarquia absoluta a apetecida “pedrada no charco”. Com efeito, em todo o discurso polémico, através de um leitor de boa-fé é o adversário que é visado, é a ele que se trata de convencer, mesmo que na prática não se espere qualquer mudança de atitude [Angenot: 147]. Se “Orestes” é a imaginação e o imaginário de Rocha Loureiro, investido na

Decorre daqui que é livre aquele que se conduz pela razão, pela vontade de liberdade. A vontade está subordinada à liberdade, que, por sua vez, está ligada à razão e através dela à regra do bem [Vachet: 197].

De qualquer modo, a liberdade não se pode comparar ao arbitrário e à indiferença. A vontade, enquanto poder activo, não passa de um instrumento, de um intermediário. O verdadeiro poder activo é a liberdade, que é o poder de agir segundo a nossa vontade. Esta liberdade assim definida releva da ordem das perfeições. Em caso algum ela se confunde com o capricho e não pode justificar a liberdade de agir insensatamente: “Senhor não pense V. M. que os seus Portugueses lhe pedem uma liberdade, que venha a destruir o trono e confunda todas as ordens e todas as classes; Oh! não, isso não é liberdade (e dar-lhe esse nome é prostituir o nome da virtude, aplicando-o a fins profanos) esse estado é o de licenciosidade” [*Portuguez (O)*, VII, XXXVII: 717].

Vontade e inteligência, poder de liberdade e razão são faculdades inseparáveis. A liberdade do homem, isto é, a capacidade de agir segundo a sua vontade está fundada sobre o facto de ele ser dotado de razão. O poder é, no seu princípio, poder de liberdade. E esta liberdade é uma liberdade para a felicidade, uma liberdade para a felicidade da razão [Polin: 169-70].

As ideias políticas dos povos podem vacilar com exemplos (Revolução Francesa) onde se viu reinar, “em lugar da República, a licenciosidade militar, o orgulho e a impudência de uma plebe sem freio, o ódio dos partidos, a anarquia e a confusão [...], caindo-se primeiro em anarquia e passando depois a um agigantado despotismo (extremos sempre funestos às nações)” [*Portuguez (O)*, II, III: 16-7]. Paz, harmonia dos homens, segurança pessoal, segurança dos bens: eis, numa palavra, a felicidade. Eis o verdadeiro meio onde se vão situar os poderes humanos da vontade e da

---

personagem de “Pilades”, duas figuras, cuja amizade é proverbial, que o nosso jornalista recria a partir da tradição clássica [Pereira 1980: I, 347-55, 371-5], uma conclusão é indubitável: “Nas Cartas a Orestes, o redactor pretende expender as boas doutrinas liberais e fustigar os governos de Lisboa e Brasil sem piedade” [Arriaga: I, 486]. Seja como for, “Orestes” é uma *personagem* que marca o periodismo da época em que este estudo se enquadra e surge, a meu ver, como metonímia do pensamento liberal mais radical [Alves: 13-71].

liberdade, de onde a necessidade do corpo político estar indissolavelmente ligado à liberdade, à razão, na procura da felicidade dos homens em geral, sem as quais o poder perecerá: “As leis em geral são instituídas em sociedade para reger, modelar e guiar para bom fim as paixões animais da natureza, nunca todavia para as extinguir e sufocar, pois elas são o móvel dos grandes feitos e sem elas ficamos estúpidos escravos e brutos irracionais” [*Portuguez(O)*, I, IV: 283].

O poder político torna-se a própria expressão da liberdade; liberdade definida como um poder externo, sinal e instrumento do homem na sua afirmação perante o universo. Liberdade que é correlato da razão, instrumento de análise e construção, liberdade que é concreta, isto é, social, política e económica, desaguando nas diversas liberdades.

Tudo deve ser feito pela liberdade de cada um e de todos, liberdade na lei e segundo a lei, não esquecendo os direitos naturais e imprescritíveis do homem, que têm a sua expressão na “Lusitana Antiga Liberdade”, uma constante dotada de uma verdade ontológica, tendo como referente anterior e acima o direito natural, “arqui-ideia” onde têm a sua matriz todas as outras liberdades.

### **A “Lusitana Antiga Liberdade”**

As “leis fundamentais da *Lusitana Antiga Liberdade*” [*Portuguez (O)*, XV, LXXXVII: 241] são a expressão da vontade livre, um dos bens essenciais do livre arbítrio, não como dom de Deus mas da natureza, prova de liberdade substancial: “Nós já fomos livres, a liberdade não será coisa nova entre nós; só o despotismo é novidade estranha (como é o caso na história de todos os Povos) e contudo, se os nossos Pais, que deram mando Real ao 1.º Afonso, tivessem sido escravos, nem por isso o deveriam ser os netos” [*Portuguez (O)*, X, LIX: 344-5].

A decadência de Portugal tem as suas causas, porque, mantendo-se as antigas qualidades, algo releva da ausência de “liberdade, que é a única fonte e origem da força nacional e das mais puras virtudes patrióticas e à qual deveram em tempos antigos a glória e o ceptro do mundo Grécia e Roma” [*Portuguez (O)*, I, VI: 480, nota\*], e sem a qual não “crescerão nossa indústria, riqueza e poder” [*Portuguez*



(O) ,I, VI: 481]. É a “liberdade, dote e bem precioso da natureza, única consolação da má fortuna, único princípio de honra e brio nos indivíduos, como o é da grandeza e prosperidade das nações” [Portuguez (O), I, VI: 501].

É uma definição de liberdade que se aplica universalmente, remetendo para a “Lusitana Antiga Liberdade”, espécie de liberdade filosófica na qual a sociedade possui o seu verdadeiro sentido, a sua legitimidade e o seu princípio. Aprofunda assim a noção de liberdade, encontra-a no fundo e mostra que ser livre é para cada homem obedecer, por uma escolha voluntária, à regra que a sua razão, supondo-a suficientemente esclarecida, concebeu como a melhor possível.

Mas a liberdade é uma exigência própria e para todos os outros:

É dever de todo o bom Português, que ama a sua pátria, contribuir para tão santo e louvável fim [...]; escrevemos não com a mira em sórdido interesse e nem ainda por amor da glória ou celebridade de nome; um sentimento ainda mais nobre nos anima, é o amor da pátria e da verdade [...]. Possam os nossos trabalhos ser de algum proveito a estes dois ídolos do nosso coração – *Pátria*<sup>2</sup>e *Verdade* [Portuguez (O), I, I: 14];

quando se trata de ser livre de restaurar a consideração política perdida, o comércio, as artes e indústria não há sacrifícios, por grandes que sejam, que devam parecer desmedidos [Portuguez (O), VI, XXXIV: 361-2].

A liberdade realizada tem, para *O Portuguez*, a Inglaterra como modelo, onde brilha “o sol da liberdade”, país no qual:

[A] palavra, que não ofenda os direitos dos cidadãos, pode pronunciar-se ou escrever-se sem medo ou receio de que

---

<sup>2</sup>“Patrie. Le rhéteur peu logicien, le géographe qui ne s’occupe que de la position des lieux, et le lexicographe vulgaire, prennent la *patrie* pour le lieu de la naissance, quel qu’il soit; mais le Philosophe sait que ce mot vient du latin *pater*, qui représente un père et des enfants, et conséquemment, qu’il exprime le sens que nous attachons à celui de *famille*, de *société*, d’*état libre*, dont nous sommes membres, et dont les lois assurent nos libertés et notre bonheur. Il n’est point de *patrie*, sous le joug du despotisme” [Jaucourt: 179].

por isso se seja deportado ou sumido em horrorosos calabouços; aqui a propriedade é sagrada e tida como fundamento inviolável da sociedade civil, todos pagam na verdade, à proporção dos seus teres, para as necessidades do estado, mas pagam o que eles proprietários hão determinado em o Parlamento (suas Cortes) e estão certos que verão as contas do quanto e como se gastam; todos contribuem gostosos em despender em seu proveito ou benefício o que dão para a causa pública, pois estão seguros de que, encontram na perfeição do governo e no patriotismo dos seus naturais, os socorros de suas primeiras necessidades; em uma palavra aqui sabem guardar-se todos os direitos, que nasceram com o homem, são necessários em sociedade ou não a prejudicam e os quais não podem ser tolhidos ou atalhados aos homens sem injúria. Eis aqui, meu amigo, o elixir ou remédio universal, o bálsamo salúífero, que só pode curar os homens livres, que em nosso Portugal tem enfermado da crónica e terrível moléstia despotismo; [...] e os cidadãos contentes (porque são livres) [fazem] deste território o país da liberdade, da abundância, das artes e das ciências [*Portuguez (O)*, I, III: 196-7].

É uma liberdade que tudo funda e fecunda, por ela passam todas as actividades fundamentais da vivência humana, na sua humanização da natureza e naturalização do homem. É a liberdade princípio e fim, forro de todos os vínculos, com vários níveis de leitura, liberdade e razão, liberdade e ordem, liberdade e saber, liberdade e poder, liberdade e virtude, liberdade e igualdade, liberdade e progresso, liberdade e civilização, sinónimos e expressões indissociáveis, que passam pelo «patriotismo reunido às *Luzes* de toda a nação, que ama a casa reinante e a sua pátria [...], socorro eficaz e baluarte inconquistável da nação [sem o qual] tudo está perdido» [*Portuguez (O)*, I,II: 162].

Na sua afirmação de liberdade, o redactor Rocha Loureiro faz vincar intensamente o seu sentir e pensar:

*Antes quero* (dizia um Palatino de Polónia), *antes quero umaliberdade perigosa, do que uma escravidão sossegada; nós somos dos sentimentos e opinião deste virtuoso*

Palatino e por isso, se nos perguntassem, qual escolheríamos, se o viver em Babilónia sob o reino pacífico do despótico Assuero, se às margens do Tibre nas eras tempestuosas da república romana, um só momento não hesitaríamos em preferir rixas bem-nascidas pela causa da liberdade (que podem perder indivíduos, mas trazem consigo a pública salvação) ao governo de um déspota [...]. A paz, que o déspota concede, é como o silêncio medonho e a paz fúnebre, que reina em torno dos sepulcros e cemitérios, ou melhor (para dizer com Tácito) quando os tiranos têm reduzido a deserto os povoados, chama a isto paz: *et cum solitudinem faciunt, pacemappelant* [Portuguez (O),II, VIII: 110-1, nota\*]; provera a Deus (outra vez o dizemos) que ainda hoje vivesse Pombal! Mas este ministro foi cônsul sem colega, nem lhe ficou sucessor. Todas estas misérias (como por vezes temos clamado) provêm da nossa falta de liberdade [Portuguez (O), II, IX: 260-1]<sup>3</sup>.

### **Liberdade e recorrência**

Para além da liberdade cuja ausência é fonte de todos os males, é a reivindicação do pombalismo que podemos integrar num conceito de recorrência:

É verdade que noutro tempo os Portugueses eram industriosos, filantrópicos e amigos das boas instituições, assim no-los mostra a história das suas imensas descobertas e os nossos escritores a cada passo fazem menção dos nossos descobridores [...] porém hoje se vê minguado o amor da pátria e da humanidade e só vemos crescer de monte a monte a enchente do egoísmo [Portuguez (O), II, IX: 270, nota\*].

---

<sup>3</sup> Ainda sobre a reivindicação do pombalismo ouçamo-lo: “que estrondo não fez entre nós a administração e que saudades não deixou a memória do Marquês de Pombal; foi uma grande época, na verdade, em toda a história da nossa monarquia e a maior depois da restauração de 1640 [...], depois do seu tempo, só no ministério se há visto ignorância, corrupção, fatuidade, separadas ou todas juntas num só peito, e nunca depois dele, se há visto zelo unido com saber e probidade” [Portuguez (O),VII, XLII: 1208]; “Oh! Pombal! tu não deixaste sucessores” [Portuguez (O), II, VII: 68].

É um conceito de recorrência que tem a ver com idades de ouro, ausência de desenvolvimento científico e de cortes epistemológicos, a busca do quando..., espécie de discurso do paraíso perdido. Contudo, não é um retorno ao passado que aqui ou noutras passagens subjaz, nem o visionar na história o caminho para a decadência, o que implicaria o recuo a momentos de felicidade e perfeição, à idade do ouro, isenta de corrupções e delírios, mas antes o fazer da história ulterior o objectivo da história anterior, a realização das esperanças do passado.

Bebendo em Condorcet [304], não deixa de afirmar que os conselheiros do monarca vivem nos tempos feudais “em espírito, imaginação e pensamentos, e são tão capazes de esquecer o passado (ainda que no passado nunca tirem lições de proveito) como o são de examinar o presente ou daí tirar induções para o futuro” [*Portuguez (O)*, XII, LXVII: 25]; os monarcas parecem esquecer “o axioma, tão verdadeiro em política – o presente está prenhe do futuro” [*Portuguez (O)*, IV, XX: 256].

A ilação a tirar parece transparente: é preciso, para chegar a um conhecimento positivo do homem, apostar à partida no carácter significativo da história, e isto quer dizer partir de um acto de “fé”, fundamento da epistemologia liberal, aposta sobre uma significação imanente, uma aposta sobre o êxito das acções, “fé” em valores fundados na realidade objectiva, relativamente cognoscível que supõe essa realidade como valor supremo.

Digamos que o discurso implica a conjugação de um momento de continuidade e outro de novidade. Sem o segundo não haveria história, sem o primeiro também não a haveria, apenas sucessão de estados cognitivos sem nenhuma conexão entre si.

Deste modo, todos os factos humanos têm sempre o carácter de estruturas significativas, que implicam a sua compreensão e explicação inseparáveis para um estudo de uma realidade que se quer constituir. A passagem do esquema circular ao esquema longitudinal implica uma renovação da perspectiva histórica. A recapitulação do passado desagua sobre uma história do futuro [Gusdorf: 54].

A história é concebida constituindo-se em memória colectiva da humanidade, que possibilitaria tanto o aproveitamento de todas as

conquistas do passado, como inferência de lições morais para não incorrer nos erros que tinham provocado em diversas épocas a blocagem da sociedade.

A crença no progresso é claramente afirmada neste conceito de recorrência, que, sendo uma denúncia que acentua o atraso e arreigamento ancestrais, é ao mesmo tempo uma via que facilita a crítica da sociedade existente.

O favor dado à História pelo pensamento do redactor Rocha Loureiro é a releitura da tradição no sentido de a tornar num elemento justificativo da mudança e transformações pretendidas, mas é também o julgamento do passado, alimento do “presente prenhe do futuro”, o historicamente negativo, construindo desde o passado actualizado e actuante, o historicamente útil.

Se de um ponto de vista jurídico-político podemos aceitar a releitura da tradição como meio de encontrar continuidades onde elas não existem e encobrir as rupturas do Antigo Regime [Hespanha: 63 ss.], em *O Portuguez* a concepção “progressista” da História é associada à “história do liberalismo”, em nosso entender, uma conceptualização de sentido dinâmico com base no real histórico, onde concilia o antigo com o moderno, projecto de um mundo melhor, reactivando o ímpeto revolucionário encerrado na tradição com a certeza de que na humanidade a esperança é o mais elementar impulso, esperança que não pode falar sem razão como a razão não pode afirmar-se sem esperança.

É algo que fala mais profundamente, uma carga utópica que tem a ver com a crença ingénua no progresso em que o redactor Rocha Loureiro se inscreve, propondo, quanto a nós, uma espécie de utópico-concreto na concepção blochiana [Bloch et al: 141; Rider], ou seja, a esperança que chegou à maturidade unida ao possível real, a consciência possível, onde o espírito utópico não interrompe o seu ímpeto e nunca se contenta com nenhuma forma definitiva de sociedade, tendo por aspiração última o sincretismo do homem com a natureza, ao serviço da construção da utopia, isto é, harmonia com as leis naturais, convívência e não violação.

Neste contexto, a reivindicação do pombalismo é a readequação contra a inércia nos seus aspectos políticos, sociais, económicos e jurídicos inconcebíveis fora do projecto pombalino. Em Pombal, os

liberais viam os códigos, civil, comercial e marítimo, institutos necessários à sociedade, sem os quais as leis não funcionam, codificação tanto mais premente porque é fulcral para a passagem do arbitrário do poder ao império da lei, igual para todos e garante da liberdade de cada um. Quando Pombal subiu ao poder “levava consigo [...] um diversificado e aprofundado projecto político. Um projecto político alternativo em relação ao *status quo* preexistente – um projecto de mudança, como tantos desejavam” [Dias 1984: 258].

### **O “Logocentrismo” da ideia liberal**

O discurso de *O Portuquez* impõe uma descodificação, entre várias, um dar voz ao subjacente ou mesmo ao inconsciente [Pereira 1983: 553-60] que radica no desejo de um destino histórico diferente, transformado e transformável.

Entre o discurso do subentendido e o discurso do compreensível existente unicamente uma diferença de léxico, que se joga sempre numa cena dupla entre o sentido que comenta. Será precisamente no movimento que vai do subentendido ao compreensível, do metafórico ao especulativo, que a análise, indagando em todo o sentido, faz emergir, não apenas um outro sentido mais compreensível, mas a sua referência, ou seja, a visualização dos objectivos que aponta e pretende.

Queremos com isto dizer que a fixação da via do liberalismo não deve ser exclusiva e redutoramente interpretada à luz de uma ideologia de liberdade, nas suas diversas vertentes.

A liberdade, com efeito, é já uma reelaboração segunda que recobre, em nosso entender, algo mais primário e essencial: a resistência/oposição do indivíduo a uma determinação e a um funcionamento de ordem biológica, social e política que tem a ver com o modo como o biológico é funcionalizado e integrado numa estrutura.

Resistência a uma estrutura cuja ordem vertical é dotada duma consistência ontológica: o poder imanente de Deus na pessoa do soberano patrocinava uma estrutura imemorial garantida pela sobrevivência.

Resistência a uma estrutura cuja ordem colocava o indivíduo desde a sua nascença no lugar que provinha da sua hereditariedade, que assumia por sua vez no jogo social o papel assumido pelos seus antepassados.

Resistência a uma estrutura cuja ordem transcendente se submetia às finalidades impostas pela vontade divina, em que toda a intenção do progresso, toda a veledade de mudança, pareceria não só inútil como blasfema.

A resistência/oposição é, assim, entre o sujeito (indivíduo, estrato ou classe) e a própria estrutura que o refunde do ponto de vista do colectivo e do conjunto, que unifica e apaga a clareza da distinção.

O que se infere do discurso de *O Portuguez* é a questão da diferenciação do indivíduo anterior à própria estrutura, situando-se na oposição do indivíduo à sua própria figura institucional e ao conjunto que a institucionaliza.

Os verdadeiros direitos do homem são direitos anteriores às instituições sociais e que, longe de serem fundados por elas, as fundam, são fundamentais e fundamentadores. “Les coutumes, les moeurs et tout ce que Hegel plaçait sous le titre de la substance éthique, de la *Sittlichkeit*, préalable à toute Moralität d’ordre réfléchi, prennent ainsi le relais de codes génétiques” [Ricoeur 1983: 93].

Surge assim o valor telúrico do primado da ideia liberal, não de uma determinada ideia, mas daquilo a que se poderá chamar “arqui-ideia”, ou seja, a projecção de um sistema de «marcas» (condições de possibilidade da própria consciência e do seu “querer dizer”), remetendo para uma intuição ou evidência cuja presença à consciência, ao “querer dizer”, seria pensável fora e antes do processo de significação da ideia liberal.

Diríamos que parte da falta de liberdade e da simultânea existência no seu espírito da ideia de perfeita liberdade, para provar que a liberdade existiu e existe. Para a falta de liberdade no homem, o termo de comparação encontra-se num estado anterior e perdido de perfeita liberdade (diferente da liberdade natural), imediato à formação da sociedade. É o carácter ontológico, transhistórico e, porque não, sagrado da “Lusitana Antiga Liberdade”.

### **Onde desagua este tipo de discurso?**

Na desincorporação da sociedade, isto é, na emergência do indivíduo como realidade básica e não o inverso, contra uma ordem política que é pensada como um cosmos no qual não há lugar vazio, e na defesa do estabelecimento das normas convencionais estabelecidas, o que supõe um Estado limitado relativamente à esfera de indivíduos, da sociedade, conciliando a integração com o respeito pelo indivíduo.

A força com que afirma o ideário liberal leva a reconhecer no redactor Rocha Loureiro uma espécie de “logocentrismo” [Derrida 1979: 11 ss., 21-4, 63-4; 1975: 63-75] do liberalismo, ou seja, uma concepção de verdade, uma transparência de significado à consciência, anterior de direito a qualquer doutrina política.

### **Conclusão**

Existe aqui uma problemática central e também subsistem dificuldades de abordá-la de frente. Apropriando-nos do pensamento de Habermas [1973: xxix-xxx], poderemos ver nesse “logocentrismo” como um indefinível do sistema, um ideosofema [Dias 1983: 545] reportando a um real ideosófico, ou seja, um real qualitativo que serve para definir conceitos ideosóficos, num sistema historiosófico [Dias 1983: 535; 1985: 47-50; 1984: 1-2], mas não pode ser, ele próprio, tematizado senão dificilmente e de maneira indirecta.

De modo consciente ou não, o jornalista de *O Portugal* problematiza uma prática de liberdade, no sentido englobante, mais rico, mais geral, uma moral-prática, palavra com uma conotação dialéctica de ancestralidade e modernidade, dimensão ética de uma regra de conduta, neste impacto prático que é tradicionalmente esperado da teoria [Habermas 1973: XXIX].

Diríamos que Rocha Loureiro, ao escrever, teoriza praticando, num conceito com valor operatório que se vai carregando de significado com o desenrolar do discurso no qual está contido e subentendido.

Aqui se poderá inserir também a pretendida legitimação da “história do liberalismo”, sincrónica com a fundação da



nacionalidade e a contribuição dos grandes impérios da antiguidade clássica, quadro de referentes universais.

Numerosos são os escritores da época que crêem ao mesmo tempo na superioridade do antigo e no progresso, o que, em nosso entender, não é incompatível: o primeiro serve de arquétipo ao segundo, servindo-se os autores de uma vasta indução histórica da qual tiram a necessidade de progresso futuro.

É um fenómeno de mimetismo, cuja essência é tributária duma visão do mundo radicando nos filósofos da *Encyclopædia*, que promove um discurso projectivo no espaço nacional/mental, particularmente nesta busca simbiótica de passado com progresso, reprodução de um modelo adaptado às condições concretas, de onde nas fontes da antiguidade correrem as águas de Roma e Atenas conjuntamente com as glórias do passado nacional.

É um tipo de análise que funciona com um carácter essencialmente prático, porque determina ou pretende determinar com mais exactidão o sentido de significações colectivas na procura da verdade. É que, em minha opinião, não se pode esquecer, na estruturação do pensamento liberal, o valor da antiguidade clássica e, de algum modo, a reprodução deste modelo, na antiguidade do espaço nacional: – a antiguidade nacional mediatiza para a época as categorias da antiguidade clássica, as antiguidades funcionam por simpatia, espécie de organicidade de uma ideogonia liberal.

Temos deste modo, por um lado, o modelo clássico que se adapta universalmente, por outro, o modelo nacional/clássico que se adequa ao espaço nacional, traçando o primeiro como que um sistema categorial de valor universal, que tem a sua especificidade num modelo particular/nacional, se quisermos a mistura de elementos indígenas e elementos alienígenas, o refazer de categorias universais, que desaguam na ideia de liberdade, virtude, progresso e perfectibilidade no espaço nacional.

Se existe obsessão do passado como lugar de legitimação do presente e em *O Português* presente “vampiriza” o passado e o passado “vampiriza” o presente, o “logocentrismo” do liberalismo, subjacente a todo o discurso sobre a verdade, ou que se pretende como tal, muitas vezes deslizando até para uma certa “logologia”, ou seja, discurso sobre discurso, é quanto a nós, uma forma de dar

fé à própria proposta política na viabilização de um projecto de sociedade.

Neste sentido, a eficácia do discurso de Rocha Loureiro tenta, também, pôr definitivamente termo aos comportamentos culturais que no século XVI nos separaram da Europa, e ao voluntário desconhecimento da vida e pensamentos alheios, discurso onde ainda é permanente um ressentimento de marginalizados pela Europa rica e séria. No seu espírito, a transformação caminha a par com a palavra, investida de um poder e de uma convicção que tende a uma libertação de atitude, porque faz emergir o homem do esmagador contexto organicista da sociedade portuguesa\*.

## Fuentes

### Periódicos

*Correio Braziliense ou Armazem Literário*. Londres: 1808-1822.

*Correio da Península ou Novo Telegrapho*. Lisboa: Na Impressão Regia, 1809-1810.

*Espelho Político e Moral*. Londres: Impresso e publicado por W. Lewis, 1813-1814.

*Portuguez (O); ou, Mercurio Politico, Commercial, e Literário*. Londres: 1814-1822 e 1823-1826.

## Bibliografía

ALVES, JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS. 2009. *Nas origens do periodismo moderno: Cartas a Orestes de João Bernardo da Rocha Loureiro*. Coimbra: Minerva Coimbra.

ANGENOT, MARC. 1982. *La Parole Pamphlétaire: Typologie des discours modernes*. Paris: Éditions Payot.

ARISTOTE. 1965. *Éthique de Nicomaque*. Paris: Garnier-Flammarion.

ARRIAGA, JOSÉ D'. 1886. *História da Revolução Portuguesa de 1820*. Porto: Livraria Portuense Lopes e C.<sup>ª</sup> Editores.

BLOCH, ERNST et al. 1978. *Realismo Materialismo Utopia*. Selecção, introdução e notas aos textos João Barrento. Lisboa: Moraes Editores.

CAETANO, MARCELLO. 1959. *Curso de Ciência Política e Direito Constitucional*. 3.ª ed. Coimbra: Coimbra Editora.

CARLYLE, A. J. 1941. *Political Liberty, a history of the conception in middle ages and modern times*. Oxford: Clarendon Press.

CONDORCET, MARQUIS DE. 1798. *Esquissés d'un Tableau Historique du Progrès de*

---

\*Início de avaliação: 29 jul. 2013. Fecha de aceptación: 27 nov. 2013.

*l'Esprit Humain*. 4º ed. Gènes: Ives Garnier Libraire.

- DERRIDA JACQUES. 1975. *Posições – Semiologia e Materialismo*, Lisboa: Plátano Editora.
- . 1979. *De la Grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DIAS, GRAÇA E J. S. SILVA. 1980. *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- DIAS, J. S. SILVA. 1977. "Aristotelismo". Cochofel, João José, dir. *Grande Dicionário da Literatura Portuguesa e de Teoria Literária*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- . 1983. "Recensão – Abellán, José Luís. 1979-1981. *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid: Espasa-Calpe". *Cultura – História e Filosofia*. Vol. II. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- . 1984. *Pombalismo e Projecto Político*. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- . 1985. "Questões sobre a cultura portuguesa". *ICALP*, 2-3, Ago.-Dez. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- GROETHUYSEN, B. 1956. *Philosophie de la Révolution Française*. Paris: Editions Gonthier.
- GUSDORF, GEORGES. 1978. *La Conscience Révolutionnaire – Les Idéologues*. Paris: Payot.
- HABERMAS, JÜRGEN. 1973. *La technique et la science comme idéologie*. Paris: Éditions Gallimard.
- . 1983. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- HEGEL. 1976. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Guimarães & C.ª Editores.
- HESPANHA, ANTÓNIO MANUEL. 1982. "O progresso institucional do tradicionalismo reformista um projecto de Constituição de Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato (1823)". *O Liberalismo na Península Ibérica na Primeira Meta de Século XIX*. Vol. I. Lisboa: Sá da Costa Editores.
- HOBBS, THOMAS. 1939. *Leviathan in The English Philosophers from Bacon to Mill*. Introd. and notes Edwin A. Bentt. New York: the Modern Library.
- JAUCOURT, DE. 1962. "Égalité naturelle"; "Patrie". *Textes Choisis de l'Encyclopédie*. Introd. et notes Albert Soboul. Paris: Éditions Sociales.
- LOCKE, JOHN. 1754. *Du Gouvernement civil*. Bruxelles: s. n.
- . 1772. *Two Treatises of Government*. London: J. Whiston.
- MONTESQUIEU, CHARLES-LOUIS DE SECONDAT. 1772. *De l'Esprit des Lois*. London: s. n.
- PEREIRA, JOSE ESTEVES. 1983. "Recensão – Binion, Rudolph. *Introduction à la psycho-histoire*. Paris, 1982, PUF". *Cultura– História e Filosofia*. Vol. II. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.

José Augusto Dos SANTOS ALVES

- PEREIRA, MARIA HELENA DA ROCHA. 1980. *Estudos de História da Cultura Clássica*. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PERITCH, J. M. 1950. "La Notion de 'Rechtsstaat' et le Principe de Légalité". *Boletim da Faculdade de Direito*, XXV, Coimbra: Universidade de Coimbra.
- POLIN, RAYMOND. 1960. *La Politique Morale de John Locke*. Paris: PUF.
- RICOEUR, PAUL. 1980. «Liberté». *Enciclopædia Universalis*. Paris: Enciclopædia Universalis.
- . 1983. *Temps et Récit*. Paris: Éditions du Seuil.
- RIDER, JACQUES LE. 1982. "Ernst Bloch entre Marx e o Romantismo – Uma defesa da utopia". *Diário de Lisboa*, 2 Ago. 1982: Suplemento "Ler/Escriver", 72.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. 1981. *O Contrato Social*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- RUGGIERO, GUIDO DE. 1959. *The History of European Liberalism*. Boston: Beacon Press.
- . 1984. *Storia del liberalismo europeo*. Roma: Editori Laterza.
- VACHET, ANDRE. s. d. *L'Idéologie Libérale – L'individu et sa propriété*. Paris: Édition Anthropos.