

Cultura Moderna e Contemporânea – 6

Ideologia e Política na Imprensa do Exílio

"O Portuguez"

(1814-1826)

José Augusto dos Santos Alves



Ideologia e Política
na Imprensa do Exílio

Cultura Moderna e Contemporânea — 6

Ideologia e Política na Imprensa do Exílio

O Portuguez (1814 - 1826)

José Augusto dos Santos Alves



Instituto Nacional de Investigação Científica

Centro de História da Cultura
da Universidade Nova de Lisboa

1992

TÍTULO

Ideologia e Política na Imprensa do Exílio

O Portuguez (1814-1826)

1.ª edição 1992

Série — Cultura Moderna e Contemporânea - 6

ISBN 972-667-116-7

AUTOR

José Augusto dos Santos Alves

EDIÇÃO

Tiragem: 1000 exemplares

Instituto Nacional de Investigação Científica

Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa

CAPA

Arranjo gráfico de Mário Vaz segundo a «Alegoria à Constituição de 1822», pintura de Domingos António Sequeira (1822) — Museu Nacional de Arte Antiga

COMPOSIÇÃO E IMPRESSÃO

Tipografia Guerra — Viseu

Contribuinte n.º 500 295 697

DISTRIBUIÇÃO

Imprensa Nacional / Casa da Moeda

Rua Marquês Sá da Bandeira, 16 — 1000 Lisboa

Depósito legal n.º 43986/92

Copyright © José Augusto dos Santos Alves

TRABALHO PREPARADO NO CENTRO DE HISTÓRIA
DA CULTURA DA UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA.
DIRECÇÃO CIENTÍFICA DO PROF. J. S. DA SILVA DIAS

INSTITUTO NACIONAL DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA
CENTRO DE HISTÓRIA DA CULTURA
DA UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

PUBLICAÇÕES EM CIRCULAÇÃO (LIVROS OU ARTIGOS):

CULTURA — HISTÓRIA E FILOSOFIA

Vol. I — 1982

Vol. II — 1983

Vol. III — 1984

Vol. IV — 1985

Vol. V — 1986

Vol. VI — 1987

ARTIGOS / SEPARATAS

1. J. S. da Silva Dias:
 - a) *Pombalismo e Teoria Política*, 1982;
 - b) *Pombalismo e Projecto Político*, 1983-1984;
 - c) *O Cânone Filosófico Conimbricense (1592-1606)*, 1985.
2. João F. de Almeida Policarpo, *Deveres de Estado e pensamento social n.º «A Palavra». Uma interpretação*, 1982; *Os Círculos Católicos de Operários. Sentido e fontes de inspiração*, 1986.
3. Maria Luísa Braga, *A Inquisição na época de D. Nuno da Cunha de Ataíde e Melo (1707-1750)*, 1982-1983; *A polémica dos Terramotos em Portugal*, 1986.
4. Mário Sotto Mayor Cardia, *O pensamento filosófico do jovem Sérgio*, 1982.
5. Fernando Gil, *Um caso de inovação conceptual. A formação da teoria kantiana do espaço (1746-1768)*, 1983.
6. Manuel Maria Carrilho, *O empirismo analítico de Condillac*, 1983; *A «Ideologia» e a transmissão dos saberes*, 1986.
7. Piedade Braga Santos, *Actividade da Real Mesa Censória. Uma sondagem* (1983).
8. João Sâágua, *O problema do fundamento nas «Investigações Lógicas» de Husserl*, 1983.
9. Graça Silva Dias, *O Pré-Deísmo. Esboço de uma interpretação*, 1983.
10. João Paulo Monteiro, *Ideologia e economia em Hobbes*, 1984.
11. José Esteves Pereira, *Kant e a «Resposta à pergunta: o que são as Luzes?»*, 1984; *Pensamento filosófico em Portugal. Conhecimento, Razão e Valores nos séculos XVIII e XIX*, 1986; *A ilustração em Portugal*.
12. Luís Filipe Barreto, *O tratado da esfera de D. João de Castro*, 1984; *Introdução à sabedoria do Mar*, 1986; *Introdução ao pensamento técnico de Fernando Oliveira: em torno do «Livro da Fábrica das Naus»*.
13. Maria Luísa Couto Soares, *A linguagem como método nas Prelações Filosóficas de Silvestre Pinheiro Ferreira*, 1984.
14. Ana Maria P. Ferreira, *«Mare Clausum, Mare Liberum»*. Dimensão doutrinal de um jogo de tensões políticas, 1984.
15. Diogo Pires Aurélio, *O «Mos Geometricus» de Thomas Hobbes*, 1985; *A racionalidade do possível, de S. Tomás a Leibniz*, 1986.
16. António Marques, *A teoria da causalidade na terceira crítica de Kant*, 1986.
17. Zília Osório de Castro, *Constitucionalismo Vintista. Antecedentes e pressupostos*, 1986; *O regalismo em Portugal. António Pereira de Figueiredo*.
18. Maria Ivone de Ornellas de Andrade, *Razão e Maioridade. Séculos XVII e XVIII*, 1985; *Sete reflexões sobre o Marinheiro*, 1986; José Sebastião da Silva Dias. *História da Cultura e Cultura da História*.
19. Maria Laura Araújo, *Júlio de Matos e a Psicologia do Séc. XIX*.
20. A. Coxito, *Para a História do Cartesianismo e do Anticartesianismo na Filosofia Portuguesa (Séc. XVII-XVIII)*.
21. Joaquim Ferreira Gomes, *Alguns Vícios da Universidade de Coimbra no Século XVII, segundo a Devassa de 1619-1624*.
22. Nicolau de Almeida Vasconcelos Raposo, *Alguns Aspectos da Teoria das Formas Substanciais de António Cordeiro*

23. Luís Reis Torgal, *Passos Manuel e a Universidade. Do Vintismo ao Setembrismo*.
24. José Manuel Teixeira dos Prazeres, *D. Francisco Manuel de Melo e a Sociedade do seu tempo (1608-1666)*.
25. Maria Laura Pimenta Henriques Simões, *Da Orgânica do Estado*.
26. Júlio Gonçalves Barreto, *O Vintista perante os problemas da Educação e do Ensino*.
27. Olímpia Silva Oliveira Valença Rebelo, *O Conceito da Liberdade em Joaquim António de Aguiar*.
28. Ilda da Conceição Ferreira Saldanha, *D. Francisco Alexandre Lobo e as Reformas dos Estudos*.
29. Manuel Alberto de Carvalho Prata, *Reforma Pombalina da Universidade. Faculdade de Filosofia*.
30. Maria Helena Pais de Sousa, *Reformas Escolares. Ensino Primário e Secundário*.
31. Maria Manuela Tavares Ribeiro, *A Imprensa Portuguesa e as Revoluções Europeias de 1848*.
32. Fernando Catroga, *Laicização e Democratização na Necrópole em Portugal (1756-1911)*.
33. Rosa Esteves, *Diálogos sobre a Justiça. Almeida Garrett, Louis-François Raban e Victor Hugo*.
34. Isabel Nobre Vargues, *Do «Século das Luzes» às «Luzes do Século»*.
35. José Henrique Dias, *A Carta Constitucional Prometida*.
36. Norberto Cunha, *A Ilustração de José da Cunha Brochado*.
37. Fátima Nunes, *Notas para o estudo do periodismo científico: «Annaes das Scienciais das Artes e das Letras» (1818-1822)*.
38. Ana Maria Pina, *Fidelidade e Suspeita*.
39. José Augusto dos Santos Alves, *O Portuguez e o Discurso do Saber / Poder*.
40. Francisco Contento Domingues, *A Oração da Abertura da Academia das Ciências de Lisboa. Aspectos de uma polémica*.
41. João Pedro Rosa Ferreira, *A Proposta Constitucional do Correio Braziliense*.
42. João Luís Lisboa, *Imagens de Ciência na Leitura Comum em Portugal*.

LIVROS — CULTURA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

1. Maria de Fátima Nunes, *O Liberalismo em Portugal. Ideários e Ciências. O Universo de Marino Miguel Franzini (1800-1860)*. 1 volume
2. José Henrique R. Dias, *José Ferreira Borges. Política e Economia*. 1 volume
3. Ana Maria Ferreira Pina, *De Rousseau ao Imaginário da «revolução» no discurso constitucional das cortes de 1820-1822*. 1 volume
4. Maria Benedita Cardoso Câmara, *Francisco Soares Franco no período de 1804-1823. O pensamento crítico*. 1 volume
5. Zília Osório de Castro, *Cultura e Política. Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*. 2 volumes
6. José Augusto dos Santos Alves, *Ideologia e Política na Imprensa do Exílio, «O Portuguez» (1814-1826)*, 1 volume.

PUBLICAÇÕES NO PRELO

CULTURA — HISTÓRIA E FILOSOFIA, VOL. VII (1988)

1. J. F. de Almeida Policarpo, *O pensamento social do grupo católico de «A Palavra» (1872-1913)*. 2 volumes de 600 pp. (previstas).
2. João Pedro Rosa Ferreira, *O Jornalismo na Emigração. Ideologia e Política no «Correio Braziliense» (1808-1822)*. 1 volume de 400 pp. (previstas).
3. José S. da Silva Dias, *O (novo) Erasmismo e a Inquisição em Portugal no século XVI*, 2 volumes, no total de 700 pp. (previstas); *A Inquisição e os textos pedagógicos de Erasmo*. 1 volume de 120 pp. (previstas).
4. Graça Silva Dias, *Do deísmo ao teísmo: José Anastácio da Cunha e o seu círculo*. 1 volume de cerca de 550 pp. (previstas).
5. Júlio J. da Costa Rodrigues da Silva, *Teses em confronto nas Cortes Constituintes de 1837-1838*. 1 volume de 350 pp. (previstas).

A MEU PAI (IN MEMORIAM)
A MINHA MÃE
E
AOS MEUS FILHOS

PREFÁCIO

O presente trabalho teve a sua origem no âmbito do Mestrado em História Cultural e Política da Universidade Nova de Lisboa e na dissertação que se lhe seguiu.

Produto da simbiose de conhecimentos então adquiridos com novas pesquisas e novos estudos, pensamos não ter sido em vão o tempo até aqui decorrido e, provavelmente, não teríamos passado da fase primeira se não fora a clarividência, a orientação e o estímulo do Prof. Doutor José Sebastião da Silva Dias. Gostaríamos, pois, de lhe testemunhar especialmente a nossa gratidão e homenagem, pela compreensão, ajuda e afeição com que nos honrou, permitindo ultrapassar dificuldades, dúvidas e desânimos. A sua direcção científica, a sua presença incentivadora e esclarecida foram para nós de um valor incalculável.

Queremos, também, aqui deixar o nosso muito sincero agradecimento ao Prof. Doutor José Esteves Pereira. A postura intelectual e a autoridade de investigador que tem imprimido aos seus trabalhos, bem como o grande rigor científico dos seus ensinamentos foram sempre, para nós, de grande importância.

Também os comentários e as críticas manifestadas pelo Prof. Doutor Luís Reis Torgal, aquando da discussão pública da dissertação de Mestrado, foram da maior utilidade na reformulação de aspectos menos claros ou correctos. Aqui fica, pois, a nossa gratulação.

É, ainda, impossível exprimir adequadamente a nossa dívida de gratidão para com aqueles amigos e colegas cujo estímulo e sugestões nos ajudaram na feitura deste trabalho. No entanto desejamos exprimir o nosso reconhecimento a quem, pela sua colaboração, nos ajudou na revisão e na organização do original.

Finalmente, queremos expressar o nosso agradecimento à Instituição cujos préstimos permitiram que este livro se tornasse realidade.

Lisboa, Abril, 1988

Il reste que l'homme vit, prend parti, croit à une multiplicité de valeurs, les hiérarchise et donne ainsi un sens à son existence par des options qui dépassent sans cesse les frontières de sa connaissance effective.

Jean Piaget

Sagesse et Illusions de la Philosophie

Embora o periódico que é o objecto do nosso trabalho não nos fosse totalmente desconhecido, o facto é que constituiu uma novidade pela riqueza do seu conteúdo e o pensamento do seu redactor — o todo inextricável de um modo de estar, que tem a sua expressão não só em *O Portuguez*, mas ainda em outras actuações ou escritos a que aludiremos. Um jornal, um homem e uma função são tópicos que podemos definir como globalidade fenoménica ao iniciarmos este trabalho sobre *O Portuguez*, base do nosso estudo.

Neste sentido, não poderíamos, sob pena de uma visão mutilada esquecer as diferentes intervenções do seu redactor, Rocha Loureiro, e isso para as integrarmos no complexo em que procuraremos dividir da aprendizagem do homem à função do periódico ⁽¹⁾, da teia de rela-

(1) A acção da imprensa na época em que se enquadra *O Portuguez* deve ser vista ainda na perspectiva do conceito de «esfera pública» liberal que tomamos de empréstimo a Habermas. Na realidade a «esfera pública» deve ser entendida como o processo de mediação entre as práticas sociais e políticas e a estrutura do poder político do Estado. A «esfera pública» liberal é o espaço social e histórico no qual se formula a mediação entre a Sociedade e o Estado, mais especificamente, entre o poder de Estado absolutista e a crescente consolidação da sociedade burguesa na base dos interesses individuais e privados. Trata-se de fundamentar um princípio de legitimação que, com base no uso da razão e da publicidade, no sentido de tornar públicos os actos do poder, racionalize e universalize uma forma de organização e de domínio social (Cfr. Jürgen Habermas, *L'Espace Public — Archéologie*

ções das liberdades ao saber, da «virtude» do «ideólogo» ao discurso de poder. Tudo, uma concatenação em que o impulso vital do desejo de afirmação de um imaginário nos conduz à mobilidade permanente entre a sociedade real e a sociedade imaginada.

Jogo de continuidades e descontinuidades, de amplificação e de superação, que pretende encontrar o seu modo de realização numa filosofia de querer/poder, quando o querer se torna histórico, quando o poder se investe no agir que o realiza, quando a «virtude» se torna política consciente e acto concreto.

Tais instrumentos funcionam em *O Portuguez* como nova forma ético-política, geradora de novas iniciativas, contribuindo, não para uma ruptura abissal de volta à estaca zero, mas antes para a ruptura com as continuidades aparentemente invencíveis parecendo querer responder, ao mesmo tempo, às necessidades e às possibilidades da sociedade num dado momento do seu desenvolvimento.

Era uma necessidade metodológica que se impunha e permitiu uma análise global, um mais demorado olhar sobre o ideário de *O Portuguez* e de Rocha Loureiro, bem como a sua projecção nas ideias do tempo.

Consciência possível de uma emigração que lhe serviu de suporte, *O Portuguez* é-o e principalmente de uma geração, fornecendo consciência de si à primeira e tornando histórica a segunda.

de la Publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Paris, 1978, Payot, pp. 38, 63-67, 139 e 141). A importância das normas culturais e políticas é, doravante, pública; o desenvolvimento do espaço público, enquanto legitimação de novas estruturas normativas e de novas relações sociais adquire presença histórica. O interesse normativo em conceptualizar o funcionamento da «esfera pública» liberal surge precisamente num momento de desagregação do espaço público, isto é, a ausência do uso público da razão e do diálogo potencializada pela restrição da publicidade dos actos do poder. São a análise e a crítica constantes que vão transformar a natureza do poder chamado a prestar contas perante o fórum público (Cfr. *Idem, ibidem*, p. 70). É o princípio da publicidade por meio de uma imprensa como função crítica indiscutível face às práticas secretas do Estado, mas ainda a formação, para a discussão, de uma vontade capaz de pôr fim à dominação (Cfr. Jürgen Habermas, *Théorie et Pratique 1*, Paris, Payot, 1975, pp. 35-36). Sobre este tema ver ainda Juan Mozzicafredo, «Liberalismo, Política e Democracia», in *Revista de Comunicação e Linguagens*, N.º 2, Dezembro, 1985, pp. 49-67; Keith Michael Baker, «Politique et opinion publique sous l'Ancien Régime» e Sarah Maza, «Le Tribunal de la nation: les mémoires judiciaires et l'opinion publique à la fin de l'Ancien Régime», in *Annales* (E.S.C.) N.º 1, Jan/Fev. 1987.

Neste sentido o seu redactor promove uma abertura à criação como obra onde os outros estão sempre presentes, e isto tem de ser visto num contexto mais vasto, não só do vintismo e do liberalismo, como do carácter de uma ideia que se anuncia como universal, se quisermos, a emergência de uma força social portadora ao mesmo tempo de soluções históricas concretas e de exigências de universalidade, que não deixa de impulsionar influências e consequências na movimentação das mentalidades, do ideário, em suma, na História das Ideias e no seu desenrolar.

Uma proposta inicial se exige quanto aos instrumentos conceptuais utilizados que vão ou procuram ir no sentido globalizante, para não dizer totalizante — na acepção da capacidade de tentar visionar as correlações ligando a história passada, as realidades actuais e as virtualidades futuras, procurando precisar todas as mediações e contradições ⁽²⁾ — de uma grelha/síntese que, partindo de saberes historiográficos e filosóficos, tenta apreender, compreender e explicar, não como simples possibilidade de conhecimento e dos modos de consciência, os meios de actualização e elucidação.

Deste modo, o recurso a conceitos, de proveniência vária, tem tão-só a finalidade de explicar o pensamento que se assimila em complexidade crescente [pensamento ao serviço da crítica do seu tempo respondendo à provocação do instante histórico ⁽³⁾]. O homem moderno, que parte à descoberta de si mesmo, dos seus segredos e das suas verdades escondidas, utilizando o efeito ilocutório da linguagem, mas ainda, o que procura inventar-se, o homem coagido a produzir-se ele próprio, utilizando o efeito perlocutório da linguagem, para articular uma inteligência da situação susceptível de o levar à acção.

Queremos com isto dizer que, se, por um lado, obedecemos, nesta construção conceptual, à filosofia da História, por outro, não deixamos de a fazer coincidir (por confronto ou convergência) com uma filosofia da Linguagem, não apenas como conjunto instrumental para a

⁽²⁾ Cfr. Martin Jay, *L'Imagination Dialectique — Histoire de l'École de Francfort (1923-1950)*, Paris, 1977, Payot, p. 222.

⁽³⁾ «O presente autêntico é (...) o lugar onde se entrecruzam tradição e inovação (...) o espírito da época incendeia-se na colisão do pensar histórico e utópico» (Jürgen Habermas, «A Nova Opacidade: a crise do Estado-Providência e o esgotamento das energias utópicas», in *Revista de Comunicação e Linguagens*, N.º 2; Dezembro, 1985, pp. 115-116).

experiência do mundo e a comunicação dessa experiência, mas num sentido mais essencial como qualquer coisa de histórico.

Trata-se de uma construção completada por uma problemática psico-histórica. Poderemos dizer, também uma tentativa de análise do homem profundo — no âmago, o cimento psicológico da sociedade que pode explicar, muitas vezes, o inexplicável. Pretende passar além da dissimulação, ir até ao imperceptível, visando uma historicidade radical do homem, que transita pelo exame da estruturação da pessoa e da existência social do homem.

É um conceito de História que não deixando de acariciar o arquétipo do progresso, a cumulação de saberes, êxitos e continuidades, privilegia ainda os malogros, as lacunas, as descontinuidades, as rupturas e o incerto onde pontua o sinuoso da aproximação à verdade.

Avançaríamos que a grelha conceptual a utilizar vai no sentido de colher dos sistemas ou pensadores que servem de suporte, aquilo que aí encontramos de positivo e importante (o que não exclui discordâncias). A ressonância interpenetrada de vários saberes e pensares⁽⁴⁾, a corporização de um modo de ver a História que, como afirma Habermas⁽⁵⁾, não exclui o olhar educado pelas verdades eternas prolongando-se no detalhe do momento decisivo, explodindo sob a pressão das possibilidades do futuro que antecipamos no advento do instante.

Obviamente que a utilização é feita com a consciência de tais desvios. Fazer coincidir e convergir, em muitos pontos, a estruturação e a genealogia dos sistemas de conhecimento utilizados, apropriar conceitos numa outra acepção — enriquecê-los, se possível, com outras significâncias — é um processo permanente sem o qual, julgamos, não pode

(4) «Les concepts généraux qui sont le fondement de la théorie sociale ne peuvent être saisis dans leur sens véritable qu'en liaison avec les autres concepts de la théorie, particuliers ou généraux, c'est-à-dire comme des moments d'une certaine structure théorique» (Max Horkheimer, «Autorité et famille», in *Théorie Traditionnelle et Théorie Critique*, Paris, 1974, Gallimard, p. 244). A este propósito veja-se ainda J. S. da Silva Dias, «Recensão — José Luis Abellán, *Historia critica del pensamiento español*, Madrid, 1979-1981, Espasa-calpe, in *Cultura — História e Filosofia*, Vol. II, Lisboa, 1983, INIC, pp. 535 e 546, *Pombalismo e Projecto Político*, Lisboa, Centro de História da Cultura da U.N.L., pp. 1 e 2 e «Questões sobre a Cultura Portuguesa» in *ICALP*, N.ºs 2 e 3, Agosto-Dezembro, Lisboa, 1985, Instituto da Cultura e Língua Portuguesa, pp. 47-50.

(5) Cfr. Jürgen Habermas, «Une flèche dans le coeur du temps présent», in *Critique*, Agosto-Setembro, 1986, n.º471-472, p. 796.

haver clarificação, progresso cultural e História. A modernidade ⁽⁶⁾ é disso testemunha ao fazer combinar e afluir, em muitos pontos, a estruturação dos sistemas de saber utilizados.

Nesta introdução queremos chamar a atenção para essa apropriação que procura contribuir para uma síntese conceptual e operativa envolvente de todo o trabalho.

Aceder ao «interior» do fenómeno discursivo, às práticas discursivas que se projectam nas não-discursivas, filtrar as «coisas» manipuladas pela mediação das palavras, fazer História das Ideias que se apresenta e assume como tal, não esquecendo a História como constituição fundiária do espírito humano que não vê tudo de um só golpe, mas toma consciência da sua própria situação histórica, é o nosso propósito.

Não podemos nunca exprimir totalmente o que queremos dizer, particularmente numa linguagem que pretende ser expressão de um modo de pensar, com todos os matizes e ritmos, no seu encandeamento com algo que tem uma afinidade, muito particular, com momentos teóricos ⁽⁷⁾.

Vão neste sentido alguns dos conceitos utilizados e muito particularmente o de «exercício da virtude» (fulcral na elaboração deste trabalho), que aqui tentaremos clarificar bem como concretizar ao longo da matriz textual.

Não tentamos fazer deste conceito um simples conjunto de hipóteses, mas qualquer coisa de coerente. Não procuramos confirmar ou infirmar a teoria pelos nossos resultados, mas inferi-la sem que isso exclua uma armadura teórica: a sua adequação, mobilidade e funcionalidade operativas. É das questões concretas que é necessário julgar no seu valor intrínseco e que devem ajudar a esclarecer as estruturas psico-sócio-políticas do redactor de *O Portuguez*. Diríamos que é um conceito que se apodera do seu conteúdo, dos seus momentos

⁽⁶⁾ Entendida na acepção de Henri Lefebvre: «... la modernité c'est une situation et nom pas une essence. C'est la situation mondiale aujourd'hui: transition, mutation, vers un horizon ouvert et peut-être béant, vers des possibilités sans limites mais mal déterminées» (*Le langage et la société*, Paris, 1966, Gallimard, p. 329, nota 1).

⁽⁷⁾ É uma situação que não deixa de estar associada à «violência teórica» de que fala Jean Baudrillard, isto é, a posição especulativa infinita onde tem lugar a radicalização de todas as hipóteses (Cfr. *L'échange Symbolique et la mort*, Paris, 1976, Gallimard, p. 13).

negativos como dos seus momentos positivos, que abraça o potencial e o actual ⁽⁸⁾.

De algum modo, e passando à prática apropriativa de que atrás falámos, vemos no conceito de «exercício da virtude», como visionamos em outros conceitos, uma espécie de «bioquímica» através da qual as reacções nucleares dos conceitos encaminham de um conceito ao outro pela reacção essencial no seu interior. Instrumentos esses da História das Ideias, no sentido da reconstituição comunicativa/explicativa dos acontecimentos responsáveis pela nossa existência, que poderemos denominar de «balizamentos úberes» dentro de um princípio de complexidade e enriquecimento crescentes do homem e da sua História.

Assim sendo, o «exercício da virtude» ou «a virtude» devem ser vistos como uma forma de *saber* e de *poder*: *saber* no sentido do que uma época pode dizer (os seus enunciados) e ver (as suas evidências), uma concepção que impregna e mobiliza todos os limiães, identificando, num discurso possível, os objectos do investimento intelectual, prático e afectivo; *poder* visionado como mais exercido que detido, mais criativo que repressivo, coexistensível ao todo social já que não está localizado em parte alguma, um poder que provoca e estimula tanto quanto interdita.

Mas a «virtude» tem de ser vista ainda como princípio de ordem, instrumento epistemológico útil que se constitui em «microfísica do poder», vertente de justificação económica, na génese da qual reside a vontade de tornar o homem tão utilizável quanto possível, um meio de ordenar sem proibir, visando a realização da melhor ordem possível, isto é, o progresso.

É um ordenamento que contradiz ou afronta, pelo menos aparentemente, uma outra constatação: a do carácter subversor da «virtude», ou seja, a subversão pela «virtude» tende a dar-lhe uma nova significância, uma maior «virilidade», subversão que introduz o homem num outro epistème de poder, subversão ainda porque dessolidariza o «eu» dos valores instituídos.

O «exercício da virtude» é um *não* à «virtude» existente (se quisermos um *não* da virtude «pagã» à virtude «cristã», sem excluirmos entrosamentos mútuos que têm a ver com a genealogia do pensamento e as suas raízes cristãs nas formas de saber e pensar), um *não* criador, uma

⁽⁸⁾ Cfr. Martin Jay, *op. cit.*, p. 295.

ética/estética que produz valores. O subvertimento da sociedade ou da formação ideológico-política inicia-se quando a «virtude» começa a produzir valores, quando o exercício «virtuoso» se torna criador.

O *não* é um não criador que tenta assegurar a transição da «transcendência vertical» para a «transcendência horizontal» (que se explica pelo reconhecimento público, o veredicto público por parte do Outro ⁽⁹⁾, inseridos num sistema de valores), a necessidade de um substituto que é também, à sua maneira, uma «religião» que assegure a transição ⁽¹⁰⁾.

Deste modo, a «virtude» surge como escala de valores úteis e concebíveis já que se trata de construir os alicerces que possam servir de fundamento ao ideário liberal, ao seu Estado e à sua Sociedade.

É uma vontade de «virtude» que é vontade de liberdade e vontade de poder, pretensão ao poder para o transmutar, substituir-lhe as forças, a acção de colocar a «virtude» e a liberdade no poder e defendê-las, coincidindo com a afirmação doutrinal da razão.

Neste contexto, a «virtude», objecto de um discurso de poder, legitima um ideário político, económico e social, fazendo costas com o carácter justificador de uma ordem a estabelecer, ideal de superioridade na regulação societal, algo que tem ainda a ver com a regulação espontânea da «virtude», com carácter teleológico eudemonista, que se encontra no fundamento do liberalismo económico, um mito desenvolvido pela burguesia triunfante, radicando no optimismo de classe, equação feliz de virtude e sucesso, a harmonia optimista e pagã de prosperidade e virtude.

(9) «La vrai essence de l'homme se présente dans son visage où il est infiniment autre qu'une violence à la mienne pareille, à la Mienne opposée et hostile et déjà aux prises avec la mienne dans un monde historique où nous participons au Même système» (Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini-essai sur l'extériorité*, Haia, 1961, Martinus Hiphoff, p. 266).

(10) Transcendência vista em termos da natureza e extensão do poder científico, político e filosófico da humanidade sobre ela própria. A transcendência não é mais a do além vertical mas o horizonte da acção humana, o homem como existência e projecto. Nesta acepção, a «virtude» introduzida sob a forma de dever tem, em termos de obediência ética e política, um carácter de «transcendência horizontal» que pretende assegurar o universalismo do poder, mas simultaneamente manifesta-se como um humanismo da imanência que devolve o homem a si próprio dando-lhe consciência de que a liberdade é sua tarefa, na qual deve estar interessado, ser eficaz e determinante.

Mas neste discurso de poder a «virtude» deve ser vista também como a vontade de poder individual, a *arétè* clássica (o dever de engrandecimento da sua própria perfeição e amor e respeito perante os outros), e como vontade de poder, uma «virtude» produzindo e fazendo produzir justiça, saber, coragem, etc., salvaguarda da existência que inclui o axioma kantiano: sem acto moral (ético) a liberdade não pode ser postulada, sem liberdade o acto moral não existe. Dito de outro modo, não se compreende a liberdade sem lhe juntar outros ideais, não se compreende a função utilitária do «exercício da virtude» sem a sua fecundação pela inteligibilidade de uma imagética.

Podemos afirmar que, neste sentido, o conceito operativo de que nos servimos ao longo deste trabalho é um complexo de questões que passam pelo princípio de actuação dos homens de Estado, pela natureza e função da propaganda política, pela crise de valores tradicionais e por um ideal de realização humana, deixando claro que, se o saber justifica a posse e o exercício do poder, ainda que a um poder absoluto corresponda a um saber absoluto para ser exercido justamente, essa vontade e esse desejo de dominação, esse saber que é poder tem o seu limite: a actualidade.

Deste modo, o conceito de «virtude» deve ser encarado como conceito-chave no pensamento expresso em *O Portuguez* enquanto a coloração «espartana», mas também jansenista, que aí detectamos se alimenta, ao mesmo tempo, de imagens neo-clássicas de uma antiguidade ideal e de «recorrências» históricas muito antigas, os trocos conjuntos de uma historiografia e de uma ideologia, visando a via pedagógica para propor a galeria dos heróis ou dos eventos fundadores, a sua legitimidade e o seu sistema de valores ⁽¹¹⁾, onde coabitam registos bíblicos com o Jesus Cristo «libertador».

A pedagogia da história, com os seus degraus mais elementares ampara, não apenas os heróis ou acontecimentos de antanho mas justifica ainda o processo revolucionário de 1820. No discurso que é, em muitos momentos, desenvolvimento de um mito nacionalista, de um recitativo sobre as origens da nacionalidade, se vemos, por um lado,

(11) Num registo idêntico também os homens da Revolução Francesa viram aí a pedra angular do carácter heróico e a última justificação (Cfr. Michel Vovelle, *La mentalité révolutionnaire — Société et mentalités sous la Révolution Française*, Paris, 1985, Messidor/Éditions Sociales, p. 134).

a infiltração de um imaginário, por outro, parece claro que o redactor de *O Portuguez* não consegue escapar ao imaginário da época em que vive, sistematizando uma nova forma de mitologia sem que, contudo, esqueçamos a função liberalizadora da memória ⁽¹²⁾, e que a busca de um futuro liberto passa através do esforço para nos tornarmos donos do passado.

Ponto de partida para a formação de uma ideia de nação, o discurso de *O Portuguez*, surge como forma de reconhecimento da nacionalidade ao serviço de um ideal e de uma ideia, neste caso, da verdade ⁽¹³⁾ e da liberdade. A lembrança é o inimigo da dominação; a restauração da memória nos seus direitos, enquanto veículo de libertação, é um dos papéis mais nobres do pensamento ⁽¹⁴⁾. O processo de emancipação é, em parte, concebido como desenvolvimento da consciência de si e ressurreição do passado.

É a tentativa desmesurada de propor aos homens do seu tempo um modelo ético e estético comuns, uma etocracia. Para o nosso redactor, 1820 e toda a carga político-ideológica que transporta são o suporte e a expressão de uma nova sensibilidade e de uma mensagem, ao mesmo tempo muito antiga e muito renovada pela diagonal que atravessa a exaltação da «virtude» e a reabilitação do sentimento, no quadro de uma sensibilidade colectiva que se quer modificada.

Se a felicidade, segundo a fórmula de Saint-Just «é uma ideia nova da Europa» ⁽¹⁵⁾, então este «exercício da virtude» surge com um novo conteúdo que, em derradeira instância, não deixa de apontar, por via transversa, para a ideia de felicidade e com o mesmo carácter ordenador ⁽¹⁶⁾.

(12) Cfr. Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, 1976, Gallimard, caps. sobre psicanálise.

(13) «La vérité d'une doctrine, elle dépend de la mesure dans laquelle elle est l'incarnation de la liberté concrète et de la dignité humaine, elle dépend de sa capacité de contribuer au plus grand développement possible de toutes les potentialités humaines. On ne peut donc décider du degré de vérité atteint par une doctrine (...) qu'en fonction de son développement historique et de son contexte concret (F. Neumann, «Types of Natural Law», in *The Democratie and the Authoritarian State: Essay in Political and Legal Theory*, New York, 1957, prefácio de Herbert Marcuse, p. 72, apud Martin Jay, *op. cit.*, p. 173).

(14) Cfr. Martin Jay, *op. cit.*, p. 302.

(15) Michel Vovelle, *op. cit.*, p. 25.

(16) Cfr. Robert Mauzi, *L'Idée du Bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, 1965, Armand Colin, 2.^a ed., p. 634.

Emerge assim a proposta de uma nova «religião» para uma sociedade conforme à idade industrial, sociedade fundada sobre a competência e a eficácia, ancorada numa ideia de liberdade que não é, obviamente, igualitária: modifica as hierarquias, funda-as sobre outros critérios, mas excusa-se de as abolir. Rapidamente adapta-se ao século e põe à luz do dia as suas concepções políticas, onde cada um será classificado segundo a sua «nobreza», a sua capacidade e as suas obras, instituindo uma espécie de transparência integral de raiz platónica que coloca os melhores no poder e beneficia, também, aqueles que aí não podem estar.

Neste sentido, e pelo que ficou dito, não será ousado propor que em *O Portuguez* a virtude é «ideologia» e política — na acepção de uma metapolítica do utopianismo, um utopianismo que visa a política —, ou seja, a «ideologia» realiza-se na política, a «virtude» cumpre-se na «ideologia», a política verifica-se na «virtude».

O redactor de *O Portuguez* pode e deve ainda inscrever-se numa antiga e forte tradição, a dos pensadores cujas perspectivas utópicas⁽¹⁷⁾ eram fontes de distanciamento crítico em relação às condições dominantes, surgindo como homem-fronteira, produto da junção de dois séculos, em transição e evolução ele próprio, em desenvolvimento, também, o seu liberalismo.

Sendo um dos «chefes-de-fila» do vintismo, considera-se depositário da cultura anterior ao chamado Antigo Regime e, investindo-se na confrontação, tenta servir de ponte entre o passado cultural e o período liberal.

Criticando a sociedade sem abandonar em bloco os valores tradicionais, mostrando que fazer desses valores qualquer coisa de absoluto conduz, inevitavelmente, a traí-los (tradição sim, viva também, mas mediatizada com o presente e fecundada pelo futuro), parece querer dizer ainda que a «intelligentsia» está no cerne do que deve ser transformado e que ela própria deve nascer e criticar, fazendo do indivíduo crítico, herdeiro das forças sociais do progresso.

Senhor de autoridade interior autêntica que resulta da tentativa de integração do ideal cultural e do método pedagógico, ideal e método

(17) «Il n'y a jamais d'histoire sans cet élément utopique qui (...) leur fait totalement défaut» (Carta de Horkheimer a Lowenthal, 2 de Dezembro de 1943, apud Martin Jay, *op. cit.*, p. 313).

que persegue ao longo das muitas páginas de *O Portuguez* e de todos os seus escritos, o nosso redactor avoca um viver que espera, a qualquer momento, a renascença, desenvolve uma consciência crítica que é também crítica da consciência liberal — não uma crítica exterior, mas autocrítica no âmago do sistema —, assumindo ainda uma marginalidade cultivada, condição e consequência da sua lucidez e da sua visão do mundo.

Pesquisar *O Portuguez* e o seu imaginário, mas ainda a sua projecção em toda a primeira metade do século XIX, melhor, a capacidade do seu redactor em influenciar ou não a política e as ideias do seu tempo, bem como o eco que encontra o seu discurso de poder nas variadas circunstâncias em que o propõe, é o nosso objectivo. Procuraremos, ainda, para além da sua importância contributiva para a economia da coalizão das forças de mudança, caminhar no sentido de uma análise que deseja aprofundar a dinâmica de um ideário que pode tornar-se condição de possibilidade para o homem colectivo, condição de possibilidade de uma revolução política prene de uma revolução intelectual e moral de onde emerge um homem que toma consciência do seu saber, do seu querer e do seu poder, da sua mundanização e temporalidade, e da sua humanidade.

Este trabalho não pretende cobrir todo o campo do qual ensaiámos, em poucas palavras, fixar os limites. O texto constituído por três partes, a que juntamos um Apêndice de cartas inéditas — importantes pelo que reflectem da personalidade de Rocha Loureiro — tenta, por um lado, uma reflexão sobre a liberdade interpenetrada a uma aprendizagem e, por outro, caminha no sentido do aprofundamento do discurso de poder e do poder da «virtude» veiculados em *O Portuguez*, não sem antes ter abordado a dinâmica consciente que o seu redactor lhe incute e o meio no qual aprendeu e bebeu influências. Voo necessariamente restrito a alguns temas que nos parecem decisivos (outros existem) e à volta dos quais se articula, pelo menos em parte, o conjunto da problemática do vintismo e, mais largamente, do liberalismo.

Inútil será acrescentar que muito fica por dizer e por fazer, outros tópicos poderiam ser abordados com igual interesse. Entendemos, contudo, que esta escolha pode fornecer elementos para a compreensão dos requisitos da construção de um bloco intelectual e moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual do conjunto e não somente dos raros grupos de intelectuais que se dão conta da necessidade de mudança.

PARTE I

O PORTUGUEZ E O SEU REDACTOR

João Bernardo da Rocha Loureiro

CAPÍTULO I

O PORTUGUEZ — «ARMA» CONSCIENTE DA MUDANÇA

«... dai-me num Governo despótico imprensa livre e vereis como esta, em pouco tempo, lhe muda a natureza. A pena é a alavanca que desejava Arquimedes....».

Carta do Ilustre Deputado João Bernardo da Rocha in *O NACIONAL*, N.º 338 de 2 de Janeiro de 1836.

A vinda à luz de *O Portuguez* ⁽¹⁾ era anunciada em Londres através de um aviso que exprimia o desejo de «...escrever mensalmente

(1) Publicado em Londres entre Abril de 1814 e Outubro de 1826 num total de 89 números. Não existe em Portugal nenhuma colecção completa de *O Portuguez*. Neste momento, graças aos serviços de permuta da Biblioteca Nacional de Lisboa e Biblioteca Pública Municipal do Porto, faltam à colecção existente nas duas bibliotecas, apenas do número 72 ao 75, isto acreditando na existência de apenas 15 volumes, informação de algum modo contrariada pelo próprio redactor de *O Portuguez* na *Apologia do Chronista do Reino*, Coimbra, 1938, Imprensa da Universidade, P. 7 e em *Carta do Sr. João Bernardo da Rocha* in *A Revolução de Setembro*, N.º 416 de 14 de Abril de 1842, onde informa da existência de 16 volumes. Na Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Sala Joaquim de Carvalho, existem os 12 primeiros volumes. Também a existência de uma colecção completa (15 volumes) no British Museum — Londres, sob a cota PP 3675, não condiz com informação daí recebida, segundo a qual *O Portuguez* existe, mas apenas até ao número 63. Finalmente, o Institut d'Études Portugaises et Brésiliennes, da Universidade de Paris III, possui do I ao XIV volumes. Para mais informações sobre a publicação de *O Portuguez* remeto para a obra de Georges Boisvert, *Um Pionnier de la Propagande Libérale au Portugal: João Bernardo da Rocha Loureiro (1778-1853)*, Paris, 1982, Fundação Calouste Gulbenkian e João Bernardo da Rocha Loureiro, *Memoriais a Dom João VI*, (édition et commentaires par Georges Boisvert), Paris, 1973, Fundação Calouste Gulbenkian.

um periódico (...) em o qual se abrangerão, adaptados às circunstâncias, os pontos de maior proveito em política, comércio e literatura, donde possa esperar-se que venha algum bem do Estado e à Nação, que mais que muito o necessitam (...). O nosso periódico terá por divisa «J'appelle un chat un chat et un Rollet un fripon» (2).

Completava este desejo com um convite: «Nós convidamos todos os homens de letras e amigos da humanidade, a que nos ajudem com suas luzes, avisos e conselhos, enviando-nos seus planos, sistemas e comunicações».

Deste modo o redactor abria caminho ao primeiro número de *O Portuguez*, datado de 30 de Abril de 1814, cuja introdução clarifica de imediato o seu posicionamento perante as lutas do século, definindo espírito público como «...fundado nos direitos da razão e da natureza (...) árbitro supremo da moral dos povos e primeiro moral das grandes revoluções» (3). Para João Bernardo da Rocha Loureiro, redactor de *O Portuguez*, nascido em Gouveia no ano de 1778 (4), a pressentida «batalha» da mudança em Portugal, entrava em fase importante, na qual ele e o seu periódico queriam ser parte inteira, porque escrever livremente «... é e será sempre o grande baluarte da liberdade das nações».

A liberdade de imprensa é princípio sagrado da constituição e independência dos povos livres da Europa; «infeliz o Governo (...) que pretende lançar ferros ao pensamento, à língua e à escritura, que são tão

(2) Publicado no final do volume XII do *Correio Braziliense*, Londres, 1814, Impresso por W. Lewis e também antecedendo o número I de *O Portuguez*, Londres, 1814, Impresso por W. Lewis.

(3) *O Portuguez*, vol. I, p. 7. Actualizada a ortografia e a pontuação.

(4) Para uma biografia de João Bernardo Loureiro, consultar Georges Boisvert, *Un Pionnier de la Propagande Libérale au Portugal*, Cap. I e II. Entretanto gostaríamos de acrescentar alguns elementos, sobre as suas candidaturas (cfr. *Idem*, ibidem, p. 50) ao lugar de professor: em 1803, por despacho de 16 de Maio, é aceite para a Cadeira de Gramática e Língua Latina em Lamego; em 1805, por despacho de 29 de Abril, é opositor à Cadeira de Latim do Funchal, oferecendo para isso o exame que já fez; em 1806 é opositor à Cadeira de Filosofia de Bragança, por despacho de 19 de Dezembro, e em 1807 pede para ser examinado para a Cadeira de Filosofia em Lisboa, por despacho de 22 de Maio (ANTT — *Relação dos Manuscritos que devem ser transferidos do arquivo do Ministério da Administração Interna para o Arquivo Nacional da Torre do Tombo referentes ao Ministério do Reino — Ministério do Interior*. Trabalho realizado pelo 2.º Conservador Dr. Alcino Manuel Silva, 1977, Liv.º N.º 177, f. 172v e f. 265v, e Liv.º N.º 178, f. 167v e f. 207).

livres como o ar que respiramos» (5). O enfoque da imprensa e da sua liberdade, como arma de transformação (6) política, social, económica e ideológica surge imanente nesta introdução ao primeiro número de *O Portuguez*.

Poderoso facto de divulgação de informações, de ideias, de sentimentos, *O Portuguez* atingia forçosamente um público restrito, com certa cultura, preparação e apetência. Por sua vez, exercia também uma larga influência à sua volta, «les zones obscures d'une massivité sociale où quelques-uns lisent pour beaucoup d'autres» (7). Era o «mão-a-mão», o ler e o ouvir, transmitindo informação por alargamento em círculos concêntricos, o impacto desejado (8).

A receita para atingir os seus objectivos tinha-a Rocha Loureiro: «O segredo para bem escrever é ter uma fecunda e viva imaginação e um sentir profundo, que então lembram logo as palavras, apreendidas em bons livros, para com elas se vestirem as ideias» (9). Reivin-

(5) *O Portuguez*, vol. I, N.º I, p. 10.

(6) A este propósito registre-se «... o grande merecimento e serviços que está fazendo ao P.R. Nosso Senhor, e à Nação toda, o sábio e erudito Redactor do outro jornal *O Portuguez* — que fez tanta honra ao seu País de Portugal, como proveito aos seus habitantes (...) com as suas luzes e conhecimentos para que eles se conheçam a si e conheçam as outras nações com as suas qualidades boas e más ...» (*Microscopio de verdades ou oculto singular*, Londres, 1814, Impresso por W. Lewis, vol. I, p. 5).

(7) Vários, *Livre et Société dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, 1965, Mouton & Co., p. 189.

(8) «... as trevas se dissiparam ao romper a aurora das ciências, propagadas pela arte divina da imprensa» (*O Portuguez*, vol. I, N.º I, p. 25): «A imprensa, invento quase divino, no sentir de Pope é hoje o veículo propagador da opinião liberal (...). Essa voz do povo, propagada ao longe e ao perto por caracteres impressos, só se diferencia das conversações por seu maior poder de extensão» (João Bernardo da Rocha Loureiro, *Revista de Portugal*, Lisboa, 1851, Tipografia da Rua da Bica, p. 25). Interessante também, porque complementar, a definição de «periódico», citada por um jornal próximo de Rocha Loureiro: «Um periódico é o espelho da opinião pública, não seu fundador original ou fundamental, porém o seu distribuidor munificente. Qualquer pode estar muito aborrecido da política, do comércio e de outros objectos, porém, o periódico reclama o seu ouvido como presa sua, e sem remorsos o seguirá por toda a parte (...). O Periódico vai com ele, esconde-se onde quizer, 'o Periódico' vai achá-lo, é o sineiro da sua existência social, a sua sombra, o seu familiar, em uma palavra, não há meio de lhe escapar» (*Sunday Paper*, apud «*O Nacional*», N.º 146 de 7 de Maio de 1835).

(9) João Bernardo da Rocha Loureiro, *Apologia do Chronista do Reino*, Coimbra, 1838, Imprensa da Universidade, p. 22.

dicando-se de uma corrente de pensamento, *O Portuguez* irá, efectivamente, pôr-se ao serviço de uma causa, de uma visão do mundo e de uma «geração». Entendemos aqui, por esta última, as pessoas que em determinado momento «estalam» com a acalmia e a rotina, abrindo-lhes brechas e abalando-as eficazmente, situando-se no campo em que os factores e motivações de ordem vária se entroncam e se conjugam com vista a uma intervenção, a uma função na cena da História: a opção e a escolha.

Falamos de «geração» enquanto acto (re)produtor em que de alguma coisa se faz impulso fomentador de novas formas culturais, políticas e sociais, e de novas visões do mundo, aproximando-se, assim, daquilo a que se chama consciência possível⁽¹⁰⁾ e da «... *synthèse du passé et l'avenir, de l'ancien et du nouveau, mais une synthèse qui n'est pas un compromis timoré ou réactionnaire, mais, au contraire, une reprise de valeurs humaines et réelles du passé dans la perspective des forces nouvelles qui créent l'avenir*»⁽¹¹⁾.

Uma tradição que não é repetição, uma tradição autêntica completada pela necessidade de uma cultura de diálogo para a afirmação de existências livres e criadoras.

Se Rocha Loureiro via na imprensa «a alavanca que desejava Arquimedes», os homens da sua «geração» não a viam menos, conforme o afirmavam alguns anos mais tarde, já em plena liberdade⁽¹²⁾. Estes homens, animados por um espírito revolucionário, desejavam contribuir, com os meios da sua arte, para modificar, em profundidade, a sociedade em que viviam.

No seu espírito, a transformação radical das estruturas, passava pelo «discurso» e pela «ciência» que devem ser revestidos de um poder, não só de convicção, mas também libertador:

«As ciências ainda assim lutaram muito para derrubar o espírito do fanatismo e substituir-lhe o amor da liberdade, que é hoje o

⁽¹⁰⁾ Cfr. Lucien Goldmann, *Recherches Dialectiques*, Paris, 1980, Éditions Gallimard, p. 149.

⁽¹¹⁾ *Idem*, ibidem, p. 59.

⁽¹²⁾ «Qualquer embaraço oferecido à Liberdade de Imprensa, é uma ofensa à nossa Nação e à razão universal (...). É preciso (...) considerar a Liberdade de Imprensa (...) como o fogo do céu, arrebatado por Prometeu para animar a beleza» (Margiochi, *Diario das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portugueza*, Sessão de 15 de Fevereiro de 1821, vol. I, p. 107).

espírito público dominante; sua marcha foi vagarosa porque tinha muitos estorvos para vencer; todo o mundo era escravo, até em as opiniões literárias de mera especulação; os erros em esta matéria tinham a força do despotismo, seguiam-se por hábito; ninguém ousava examiná-los, ou, se a tanto se atreviam, ninguém ousava proclamar as novas verdades, pelo receio de escandalizar os ouvidos com a novidade: mas alguns engenhos afoitos, havendo primeiro dissipado os erros pelo exame da análise e da meditação, proclamaram a liberdade de pensamento e levantaram o estandarte da verdade (...) os povos foram pelas ciências libertados do despotismo dos seus chefes, como o tinham sido da tirania teocrática; os sábios estudaram o homem físico e moral, deram parte ao mundo dos seus conhecimentos e logo soou por todo ele, o grito geral dos oprimidos: nós somos livres! nós somos livres!» (13).

O sistema a que se opõem tornou inteiramente inúteis as tentativas de problematização das grandes questões no seio dos aparelhos e órgãos institucionais.

«... queremos dizer que se devem escolher os homens para os cargos e não buscarem-se os cargos para os homens (...) a lei deve ser uma para todos (...); o mesmo Príncipe deve obrar por modo que não pareça superior às leis; o povo (...) deve ser livre, deve ser livre, pois a liberdade individual afiança a liberdade nacional e a independência de cada um e da Nação (...), deve cuidar-se na política dos povos, reformarem-se todos os abusos de administração (...), proclamar a liberdade de imprensa, que advirta o Governo do que há-de obrar» (14)

A redução da vida política a uma lógica clientelista do poder condena a reflexão e o debate de ideias donde a necessidade premente de não poupar os «... que têm levado a nossa Pátria à ruína e à perdição; nós os arrastaremos com execração e os denunciaremos publicamente ao tribunal da opinião pública» (15).

«Enquanto, segundo o espírito público do nosso tempo, as grandes revoluções se têm obrado na Europa, só o Governo Portu-

(13) *O Portuguez*, vol. I, N.º I, pp. 8-9.

(14) *Idem*, *ibidem*, pp. 55-56.

(15) *Idem*, *ibidem*, p. 14.

guês (...) não quer ouvir falar em reformas; e cuida ter acautelado tudo, alevantando por toda a extensão da raia um muro impenetrável às luzes, que nos possam vir dos vizinhos como se estas fossem contrabando!» (16)

Libertar um núcleo formativo de opinião, espaço de pensamento protagonizado, mas também um veículo de mensagens e de reflexão de várias proveniências é o objectivo de *O Portuguez*, activo e consciencioso, inserindo e difundindo as «luzes», propondo a inversão dos valores incorporados e enraizados na sociedade: «... que vergonha! dura há sete séculos a nossa monarquia e parece que está na sua infância: este estado de coisas não pode durar: *Reforma, Reforma*» (17).

Agarrando a si numerosos partidários, que podendo não estar intelectualmente ao nível do seu redactor ou da elite a que pertence, a ele se podem prender, por causa da sua novidade, das suas tendências políticas, preenche *O Portuguez* o seu papel de órgão de difusão tanto mais necessário quanto a difusão das «luzes» era interdita no espaço nacional e de difícil apreensão no espaço mental.

«... escreviamos ali [Lisboa] um periódico [*Correio da Península ou Novo Telegrapho*] — 1809-10 quando as Cortes [Cádiz] se instalaram com vistas de formar a sua constituição e logo fomos avisados pelo nosso Censor, que ele tinha ordens do Governo, para que não passasse artigo algum sobre os decretos políticos das Cortes (...). Saiu impressa a constituição Espanhola e nós, e alguns outros tentaram traduzi-la em Português, mas a ninguém se deu licença para o fazer; e vimos até com escândalo o redactor da Gazeta do Governo de Lisboa fazer em o seu papel pardo mesquinhos discursos (...) em os quais dissuadia os Espanhois de arranjar uma Constituição....» (18).

Em jeito de auto-afirmação Rocha Loureiro não deixará, mais tarde, de afirmar: «E também posso dizer, salva a modéstia, que esse

(16) *Idem*, ibidem, p. 11-12.

(17) *Idem*, ibidem, N.º II, p. 133.

(18) *Idem*, ibidem, N.º I, p. 12, Nota *. Em 1810 escreverá também: «Agora conheço quanto é perigoso o navegar por um mar semeado de baixos, escolhos e cachopos, não se podendo governar o leme com o vento que sopra contrário» (*Correio da Península ou Novo Telegrapho*, N.º 15, 19 de Fevereiro de 1810, p. 109).

Portuguez deu boa ajuda, senão concorreu mui principal, para se entre nós estabelecer Governo livre....» (19). O redactor e o seu periódico participam ao mesmo tempo no destino colectivo, na história que escrevem e em que se inscrevem.

Estes espíritos, podendo não modificar o mundo tangível, modificam a visão das coisas, possibilitando um olhar novo sobre os outros e os seus actos, fazendo escutar os maiores sábios na «... crítica e Filosofia, Adisson e Pope, e em as ciências morais e especulativas, o divino Locke, Newton, Hume, Robertson, etc. [mais] Shakespeare, Milton, [e] Thompson, mas também (...) Leibnitz, Wolf e infinitos outros sábios....» (20).

Preparava, deste modo, a divulgação das «luzes» no seu país acreditando que a filosofia moderna é útil a todo o mundo e aplicada a todos os domínios conduzirá, infalivelmente, a uma difusão ilimitada das «luzes» e um crescimento indefinido de perfectibilidade, mas também à libertação.

«Todos os fenómenos da natureza dependem (pensamos nós) de um princípio simplicíssimo; em política acontece o mesmo; a história presente de todas as sociedades, que se dizem nações e vivem debaixo de um Governo regular, pode explicar-se pelos graus de liberdade, que há nesses Governos e pela sua gradual perfeição» (21).

A transformação e a mudança só serão possíveis com «... o patriotismo reunido às luzes de toda a nação» (22). *O Portuguez*, num dis-

(19) João Bernardo da Rocha Loureiro, *Apologia...*, p. 15; Em apoio da sua afirmação cita, ainda, Manuel Fernandes Tomás, recorrendo ao testemunho de José da Silva Carvalho: «Porém, ainda que assim não fora por direito, é menos verdadeira a ignorância de facto, porque ElRei lia *O Portuguez*. Quantas representações lhe não fez em lingua de fogo esse jornal? Denunciou-lhe com grande liberdade todos os crimes cometidos em Portugal, e o estado de perdição a que tinhamos chegado....» (*Apologia...*, p. 16).

(20) *O Portuguez*, vol. I, N.º II, p. 183; «... já existia, (desde o tempo de Locke) a grande estrada, que encaminhava à verdade e é o método natural da análise, que nos guia gradualmente, desde os mais simples conhecimentos até aos mais intrincados labirintos das ciências....». (Idem, vol. II, N.º VII, p. 32).

(21) *Idem*, vol.; I, N.º III, p. 213. Nota *

(22) *Idem*, ibidem, N.º II, p. 162.

curso aberto a todas as influências e correntes de uma Europa em mutação, é ele próprio, desta maneira, um mundo aberto ao e para o leitor, fenómeno de interacção, fusão conflitual (jornal e leitor), ponto subversivo da ordem existente ⁽²³⁾.

⁽²³⁾ Cfr. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Paris, 1983, Editions du Seuil, Tomo I, p. 120.

CAPÍTULO II

JOÃO BERNARDO DA ROCHA LOUREIRO — APRENDIZAGEM E INFLUÊNCIAS

1. Trazendo à colação as diversas opiniões sobre Rocha Loureiro, não será ousado afirmar que não foi por casualidade ⁽²⁴⁾ que «l'éloquent rédacteur du *O Portuguez* ⁽²⁵⁾, «écrivain d'un mérite supérieur» ⁽²⁶⁾, prestou «importantes serviços à causa da liberdade» ⁽²⁷⁾.

Problematizar o «meio» onde fez a sua aprendizagem pode ser um dos caminhos para explicar e compreender as qualidades e o prestígio

⁽²⁴⁾ «La situación dual de la identidad de yo no refleja sólo el doble aspecto cognoscitivo-motivacional del desarrollo del yo, sino también una interdependencia de sociedade y naturaleza que se hace sentir hasta en las propias entrañas de la formation de identidad» (Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1938, Taurus Ediciones, S.A., p. 82); «... se o isolamos do seu contexto cultural e social, torna-se impossível compreender o homem, mesmo sob o único aspecto das suas determinações naturais...» (Adam Schaff, *História e Verdade*, Lisboa, 1974, Editorial Estampa, p. 76).

⁽²⁵⁾ Adrien Balbi, *Essai Statistique Sur le Royaume de Portugal et D'Algarve*, Paris, 1822, Chez Rey et Gravier, Libraires, vol. I, p. 474; ainda: «Le Troisième journal, connu sous le nom de *O Portuguez*, avait paru à Londres dès l'anée 1814, où il avait été rédigé par João Bernardo da Rocha; la pureté du langage, l'énergie du style, la profondeur des idées et surtout l'esprit d'indépendance de son auteur, lui ont acquis une grand célébrité» (Adrien Balbi, *ob. cit.*, vol. II, p. CLXXXI).

⁽²⁶⁾ Jérémie Bentham, *Essais de Jérémie Bentham sur la Situation Politique de L'Espagne, sur la Constitution et sur le Nouveau Code Espagnol, sur la Constitution du Portugal, etc., etc.*, Paris, 1823, Librairie de Brissot-Thivars et Bossaue Frères, Libraires, p. 241.

⁽²⁷⁾ Marques Gomes, *Lutas Caseiras — Portugal de 1834 a 1851*, Lisboa, 1894, Imprensa Nacional, Tomo I, p. 290.

que lhe atribuem os seus contemporâneos ⁽²⁸⁾, a força que imprime ao seu ideário, o acrisolamento moral mas também espiritual que permeia a estrutura e essência do seu discurso.

O Portuguez desempenha, em nosso entender, um papel proeminente no fluxo das ideias, organizadas num corpo ideológico, num período de mutação da sociedade portuguesa, transformando-se numa força e contribuindo para uma assunção colectiva ao mesmo tempo que imprime uma dinâmica à trajectória da mutação ⁽²⁹⁾.

Ao iniciarmos este tema apenas abordaremos uma das suas vertentes por nos parecer que ela tem a ver com a postura perante a vida, mas também com aquilo a que chamamos em Rocha Loureiro, o «exercício da virtude», algo fecundado pelo apuramento moral e espiritual possivelmente interiorizado na sua passagem pelos oratorianos, que pode não andar longe de uma eventual influência jansenista, vista também como uma das condicionantes da regeneração, para onde conflui ainda a herança dos antigos, isto é, o como e porquê o quadro neo-clássico

⁽²⁸⁾ «.... vejo que Am.º João Bernardo Apostillou a sentença do Moreira, Perestrello e outros mais desgraçados e bem desejo tenho de ver isso, porém será quando comodamente V.S.as o possam fazer» (Carta de J. a Manuel e José da Silva Passos, Laval, 30 de Maio de 1829, Ms. N.º 11 do Apêndice ao Catálogo dos Documentos sobre a Patuleia», in *A Patuleia* — Catálogo dos documentos manuscritos que pertenciam a José da Silva Passos e que foram oferecidos à Real Biblioteca Pública Municipal do Porto por D. Ana Luisa Rodrigues de Freitas, Porto, 1909, Real Biblioteca Municipal do Porto); ainda: «Que me dizem ao nosso Patriarca. Que diabrites, que escandalosa murmuração se tem levantado contra ele! Que dirá João Bernardo!» (Carta do Marechal Saldanha a José Manuel da Silva Passos, Cartaxo, 22 de Outubro de 1833, Ms. N.º 25, *Idem*, ibidem). O autor da primeira carta, que não conseguimos identificar (várias hipóteses de levantam), refere-se ao opúsculo de Rocha Loureiro, *Apostillas à enormíssima sentença condenatória que sobre o suposto crime de rebelião, sedição e motim, foi proferida em Lisboa aos 26 de Fevereiro de 1829 e aí executada no dia 6 de Março seguinte*, publicado em Londres sem data, impresso na oficina de L. Thompson.

⁽²⁹⁾ «Mas tornando ao assunto de que tratávamos é preciso considerarmos que se não fosse a liberdade de Imprensa da Inglaterra, os dois Periódicos, *O Portuguez* e o *Campeão*, não teriam tido lugar para expôr a verdade à Nação Portuguesa e apressar a nossa feliz regeneração — fizeram-nos este serviço e podem continuar a fazer-nos mais e seria injusta qualquer disposição, da qual se lhes seguisse detrimento» (Sarmiento, *Diário das Cortes*, sessão de 9 de Maio de 1821, vol. I, p. 850).

se torna suporte privilegiado e eficaz do novo simbólico, mas mais profundamente ainda, da nova ética e da visão do mundo:

«Ainda que o estado público seja hoje muito outro do que foi há 25 séculos, ainda que o espírito público não seja hoje, na Europa, favorável ao estabelecimento de verdadeiras repúblicas, todavia não pode o escritor político deixar de, a cada momento, passar em revista por sua imaginação e a cada página, lançar sobre o papel os grandes exemplos da antiga história da liberdade, que lhe fornecem Grécia e Roma; a estes dois grandes nomes estão anexas todas as memórias saudosas de toda a força, poder, honra, glória e prosperidade nacional, e seus virtuosos filhos podem hoje dizer-se os ascendentes e progenitores de todas as heróicas virtudes dos tempos modernos, a tal ponto, que talvez, se não tivessem existido Bruto e Trasíbulo, também não teria havido Washington» (30)

Deixemos, entretanto, claro que não ousamos assegurar que é à educação que recebeu dos oratorianos que Rocha Loureiro deve os sucessos ou insucessos tão numerosos como variados que obteve durante a sua longa carreira, mas tão só afirmá-la como uma das vertentes, a nosso ver importante, no brotar da sua consciência perante a história que escreve e em que se inscreve.

A tese da influência jansenista em Portugal está ainda por demonstrar, se bem que apoiada por alguns autores (31), é uma investigação por fazer, mas também não é este o nosso propósito. Queremos, contudo, salientar haver traços específicos, elementos comuns às situações

(30) *O Portuguez*, vol. III, N.º XVIII, p. 532, Nota *

(31) José Sebastião da Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia (Séculos XVI a XVIII)*, Coimbra 1953, Coimbra Editora., Sep. da «Biblos», Vol. XXVIII, pp. 136 e ss. Veja-se, ainda, do mesmo autor «A Congregação do Oratório. Sua traça primitiva», in *Colóquio*, N.º 44, Lisboa, Junho de 1967 e *O Ecletismo em Portugal no século XVII — Génesis e destino de uma atitude filosófica*, Coimbra, 1972, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. «Se adoptarmos a divisão entre jansenismo teológico e jansenismo canónico-jurisdicional, e se as características deste último forem a reacção anti-jesuítica, a reacção anti-escolástica e anti-cúria romana, não se pode duvidar de que este tipo de jansenismo vigorou entre nós» (Cândido dos Santos, «António Pereira de Figueiredo, Pombal e a Aufklärung — Ensaio sobre o Regalismo e o Jansenismo em Portugal na 2.ª metade do século XVIII», in *Revista de História das Ideias*, Vol. IV, Tomo I, Coimbra, 1982, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras, pp. 186-187).

históricas, sua repercussão na maneira de encarar a sua expressão nas obras dos pensadores jansenistas e liberais, ascese, pureza, vida intramundana ou extramundana com o mesmo objectivo: aspirar à perfeição ⁽³²⁾.

Apenas desejamos problematizar a questão, embora os dados existentes possam conduzir a um cripto-jansenismo em Portugal eventualmente mediatizado, num momento do processo, por via oratoriana.

Penetrar, se possível, os locais de aprendizagem do redactor de *O Portuguez* para melhor compreendermos a sua maneira de estar no mundo, além de abordar indícios que nos conduzam para a problemática da questão atrás referida, é o nosso objectivo.

É durante a última década do século XVIII que Rocha Loureiro faz os seus estudos pré-universitários em Viseu, na Congregação do Oratório ⁽³³⁾.

Pertencendo a um meio familiar com recursos, não deixa de aí ser influenciado, necessariamente, por um extracto social instruído e aberto a novas ideias, como era a burguesia local onde os seus familiares se inseriam.

«Bem verde era a nossa idade quando (haverá 30 anos [1793]), caíu em nossas mãos o livro de Mirabeau, *Ensaio sobre o Despotismo Oriental*, e desde então, a todo e qualquer despotismo, ficámos com ódio entranhável ⁽³⁴⁾.

⁽³²⁾ «Il en a éclairci la Morale contre ceux qui en alteroient la pureté. Il a découvert les illusions de la fausse priété, et a donné des règles et des principes sûrs et incontestables de la véritable» (Pierre Nicole, *Instructions Théologiques et Morales, sur l'oraison dominicale, de Salutation Angelique, la Saint Messe et les autres prières de l'Eglise*, Paris, 1723, Chez Charles Osmont, prefácio); cfr. ainda Nicole, *Oeuvres Philosophiques*, Paris, Hachette, 1845, «De la grandeur», Chap. III, p. 394-395, apud Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*, Paris, 1979, Gallimard, p. 172.

⁽³³⁾ Cfr. Georges Boisvert, *ob. cit.* pp. 13 e segs. e *Un Pionnier de la Propagande Libérale au Portugal: João Bernardo da Rocha Loureiro (1778-1853) — Notes Biographiques*, Lisboa, 1974, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, p. 16. Também não descortinamos, à época, outra instituição de ensino que Rocha Loureiro pudesse frequentar na sua passagem por Viseu.

⁽³⁴⁾ *O Portuguez*, Vol. XIII, N.º LXXIV, p. 192, apud. Georges Boisvert, *Un Pionnier de la Propagande Libérale au Portugal: João Bernardo da Rocha Loureiro (1778-1853)*, Paris, 1982, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 19.

Se parecem não subsistir dúvidas acerca das leituras que influenciaram a consciência política do então adolescente redactor de *O Portuguez* neste período vestibular de acesso à Universidade de Coimbra, também a influência oratoriana deve ter deixado as suas «marcas» através da aprendizagem, não só da gramática e língua latina, retórica e poética, filosofia racional e moral e humanidades⁽³⁵⁾, mas também de autores como Bacon e Newton⁽³⁶⁾, em suma, uma educação dirigida no sentido da modernidade⁽³⁷⁾;

«Hoje, pela manhã, repassei pelos olhos um discurso de Hume sobre a povoação da antiga Roma, o qual havia eu lido há bem 20 anos [1797] a esta parte....»⁽³⁸⁾; «Quando na adolescência o engenho feliz se acompanha de indole generosa, efeito é muito natural que as histórias ingénuas de Gregos e Romanos, pareçam oferecer aos espíritos bem-nascidos, óptima escola de costumes públicos e até o melhor sistema e política de governo. Ao ler a vida de tantos heróis que duram, por assim dizer, embalsamados nas páginas de Lívio e Plutarco, ao ver de quão fracos princípios cresceram pequenas Repúblicas até assombrar ou cobrir o mundo, alvoraçam-se os ânimos bem dispostos, alarga-se o peito com o calor da virtude, transborda o coração com afectos religiosos da veneranda antiga liberdade e dá invejas o repúblico aldeão, que se cobria diante dos Reis com o gorro da liberdade e dizia: *eu sou Cidadão Romano*. Em verdade, ainda em maduros anos custa a lançar da ideia essas agradáveis imagens, apesar dos contínuos desenganos com que nos está batendo à porta o tempo de agora e não pode entrar em dúvida que esses antigos alevantaram a natureza humana a tal ponto de excelência que hoje parecem fabulosos»⁽³⁹⁾

(35) Cfr. A. de Vasconcelos, «Escolas do ensino primário e secundário criadas em todo o país, fiscalizadas e dirigidas pela Universidade» in *Revista da Universidade de Coimbra*, Vol. I, N.º 4, Dezembro de 1912, pp. 641-647.

(36) «Les oratoriens, essaient de faire pénétrer au Portugal, Bacon, Newton, d'habituer leurs élèves à la critique, au jugement personnel» (Roland Mousnier et Ernest Labrousse — *Le XVIII Siècle — L'Époque des «Lumières» (1715-1815)*, Histoire Générale des Civilisations, Paris, 1967, P.U.F., 5.ª ed., Tomo V, p. 84.

(37) Cfr. J. S. Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*, p. 137.

(38) *O Portuguez*, Vol. VI, N.º XXXIV, p. 359.

(39) João Bernardo da Rocha Loureiro, *Apostillas...*, Proémio, p. 9.

Verifica-se, assim, que apesar da vigilância sobre o ensino ⁽⁴⁰⁾, as ideias ⁽⁴¹⁾ e as consciências ⁽⁴²⁾, que punham em causa o Estado absolutista cujo aparelho tudo fazia no sentido de obstaculizar à mudança,

⁽⁴⁰⁾ Em consonância com decreto de extinção do Tribunal da Mesa da Comissão Geral sobre o exame e a censura dos livros é publicada, com a mesma data, 17 de Dezembro de 1794, a Carta Régia que cria a Junta da Directoria Geral dos Estudos e Escolas do Reino com «... exclusiva autoridade e jurisdição sobre tudo o que pertence ao importante objecto dos Estudos públicos das Primeiras Letras e Humanidades, plantadas e estabelecidas neste Reino (...), Sou servida transferir para essa Universidade a inspecção, governo e direcção dos referidos Estudos, com todo o poder, autoridade e jurisdição para este fim cometida ao referido Tribunal e por ele, até agora exercitada, sobre os mesmos Estudos e sobre os Professores e Mestres empregados no ensino e educação pública da mocidade nas Escolas deste reino» (Teófilo Braga, *História da Universidade de Copimbra* (1700-1800), Lisboa, 1898, Typographia da Academia Real das Sciencias, Tomo III, p. 737).

⁽⁴¹⁾ O Decreto de 17 de Dezembro de 1794, que abole, por inútil, o Tribunal da Real Mesa Censória da Comissão Geral sobre o Exame e Censura dos Livros, não deixa de articular, com causas e embaraços anteriores «... a extraordinária e temível Revolução Literária e Doutrinal que nestes últimos anos e, actualmente, tem tão funestamente atentado contra as opiniões estabelecidas, propagando novos, inauditos e horrorosos princípios e sentimentos Políticos, Filosóficos, Teológicos e Jurídicos, derramados e disseminados para a ruína da Religião, dos Impérios e das Sociedades; toda a Prudência Religiosa e Política exige que, para reparação do Pretérito e precaução para o Futuro, se recorra a outros meios e providências que possam, com maior vigor e eficácia, ocorrer a tantos males e ruínas» (*Collecção da Legislação Portuguesa desde a última compilação das ordenações redigidas pelo desembargador António Delgado da Silva*. (Legislação de 1791 a 1801), Lisboa, 1828, Typographia Maignense, p. 194); «O absolutismo defendia-se (...) as ideias revolucionárias, entretanto, iam lavrando, escoando-se subtilmente pelo torrão português, a despeito do cordão sanitário mental, estendido e bem apertado nas malhas em toda a fronteira. De facto, os livros *sediciosos*, *libertinos*, cá entravam por contrabando e não foi pequena surpresa a que manifestaram alguns oficiais franceses, no período tormentoso da invasão napoleónica em Portugal, quando descortinaram, nalgumas livrarias das províncias, livros de declaração apologética às ideias da Revolução! (...). O facto positivo é que esses livros sediosos haviam galgado fronteiras e entrado nas livrarias provinciais (...) apesar da actividade incansável de Argos, as notícias da grande convulsão de Paris (...) acorriam ao coração do país, formando principalmente o assunto e o tema obrigado das conversações....» (José Timóteo da Silva Bastos, *História da Censura Intelectual em Portugal*, Coimbra, 1926, Imprensa da Universidade, pp. 275-276).

⁽⁴²⁾ O Decreto de 26 de Janeiro de 1793, contra os perigos que vão correndo a religião oficial, convidava à denúncia ao Santo Ofício de todo o cristão baptizado que «... haja dito ou feito alguma coisa contra nossa Santa Fé Católica, haja duvidado ou sentido mal alguns dos Artigos dela (...) ou contra a sua impiedade com

isso não impedia os livros e as ideias contrabandeados através do «cordão sanitário», nem leituras mais avançadas no âmbito da filosofia racional e moral, veiculadas também ao que podemos supor pelo próprio Oratório (a anterior sanha pombalina contra os oratorianos teria apenas a ver com posições regalistas ou anti-regalistas no interior da Congregação?), que escapava à vigilância.

2. A IMPORTÂNCIA DA MUTAÇÃO DE SENSIBILIDADE RELIGIOSA

Antes de uma abordagem do que seria o Oratório em Viseu, sejam-nos, entretanto, permitida uma pequena digressão, a nosso ver importante, sobre o longo processo do pensamento religioso em Portugal e do qual o Oratório é um momento entre um montante e um juzante, «pico» de uma sensibilidade religiosa que se manifesta na procura da pureza, da ascese e dos valores de cristianismo primitivo, não longe de uma corrente mística, tendência latente de toda a espiritualidade, suscitando correntes iluministas que a hierarquia eclesiástica condenou sempre de forma estereotipada sem deixar ver a especificidade de cada grupo.

Escolhemos para esta digressão dois momentos significativos desta sensibilidade ou pensamento religioso: Frei Valentim da Luz e a corrente humano-evangelista, e o movimento da jacobéa, o primeiro no século XVI, o segundo no século XVIII.

O Oratório, embora congregação reconhecida pela autoridade papal, e o eventual jansenismo em Portugal surgem, quanto a nós, apesar do hiato da ocupação filipina, paralelos e na sequência duma «corrente subterrânea» que não deixou de influir e condicionar o pensamento religioso em Portugal mas que também questiona, por simpatia, a própria postura social:

«O ajornamento organizativo e moral do catolicismo passava, segundo as ideias de Valentim, pela desqualificação do aparelho

o nome de filosofia ou de espírito forte ou com outro qualquer, desprezando a revelação e pretendendo governar-se só pelos ditames da razão natural (...). Que tenha ou haja tido por boas as seitas de Lutero e Calvino, e de outro qualquer Heresiarca dos antigos e modernos condenados pela Igreja» (*Supplemento á Collecção De Legislação Portuguesa do desembargador António Delgado da Silva, Anno de 1791 a 1820, Lisboa, 1847, Typ. de Luiz Correia da Cunha, pp. 27-28*).

eclesiástico e pela reconversão ético-pastoral do clero. Implicava o fim de, pelo menos o retraimento do sacerdócio, enquanto classe dominante e enquanto suporte das estruturas sociais vindas da Idade Média. Exigia ou atraía, portanto, uma mudança na sociedade» (43).

Não é nossa intenção aprofundar as diferenças existentes nesses momentos e movimentos, naquilo a que poderemos chamar «correntes subterrâneas» de sensibilidade religiosa, mas tão só detectar as semelhanças e paralelismos de modo a podermos enquadrá-los numa necessidade que surge como comum: modificar um estado de coisas tendo como referentes valores e objectivos que, apesar da diversidade, os aproxima.

Em todos eles, também, uma contestação aberta ou encapotada das estruturas organizativas e funcionais da hierarquia (44), se quisermos, da moral do poder que dimana da Cúria Romana, subvertendo no interior a Igreja Católica Apostólica Romana sem contudo pôr em causa a continuidade do catolicismo (45).

Em nosso entender, estes momentos aproximam evangelismo, jacobus, jansenismo e oratório (por que não a consagração oficial do retorno a uma Igreja mais pura e autêntica? Por que não a integração, como a Igreja tantas vezes fez, numa dissidência no seu seio, como forma de controlo?), independentemente do espaço e tempo em que florescem.

«A crise de consciência europeia, em processo desde os fins do século XIV com a explosão religiosa da Reforma e a explosão cultural do humanismo cristão, teve correspondências e incidências importantes no nosso País» (46).

A ultrapassagem da crise clerical nacional pressionada do exterior passa pela regeneração dos costumes eclesiásticos, quer dizer, pelo acri-

(43) J. S. Silva Dias, *o Erasmismo e a Inquisição em Portugal — O Processo de Frei Valentim da Luz*, Coimbra, 1975, Universidade de Coimbra, p. 49.

(44) Cfr. *Idem*, *ibidem*, p. 47.

(45) Cfr. *Idem*, *Seiscentismo e Renovação em Portugal no século XVIII — Estudo de um Processo Inquisitorial*, Coimbra, 1961, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Sep. de «Biblos» — XXXVI, p. 59.

(46) *Idem*, *O Erasmismo ...*, p. 15.

solamento ético, cultural e apostólico, pela retoma do cristianismo dos tempos primitivos ⁽⁴⁷⁾.

Paradigmática, neste processo de ultrapassagem, a personagem de Frei Valentim da Luz (1526-1562), exemplar até de uma sensibilidade religiosa que percorre os séculos XVI a XVIII, umas vezes às claras, outras subterraneamente (os «picos» desta sensibilidade não surgem por geração espontânea), defendendo valores e inserindo-se em correntes conotadas com o misticismo.

Frei Valentim e o processo inquisitorial de que é alvo, é bem o exemplo do veículo dum pensamento que se opunha a manifestações hipócritas de piedade e à pompa cultural exterior, defendendo e privilegiando a autenticidade da piedade religiosa bem como expressões interiorizadas de religiosidade. «A visão e a prática essencialistas do cristianismo fundiam-se na mensagem religiosa de Frei Valentim. O sentido que lhes imprimia apontava para a superação dos esquemas teológicos, espirituais e éticos em vigor entre os católicos» ⁽⁴⁸⁾.

O evangelismo, apesar de simples movimento de intelectuais, desejando erradicar os esplendores culturais, substituindo-os por Deus e os homens, vinha prenhe de correcção, modernização e mudança.

Esta corrente de contestação, no fundo, à hierarquia religiosa, como é óbvio, não se movia à vontade e a oposição era, não só indirecta, por via da manutenção das práticas que criticava, mas também directa.

Acusar de cúmplice de luteranismo e de iluminismo era coisa fácil à hierarquia da contra-reforma, o que implicava afrouxamento do desejado acrisolamento dos eventuais partidários desta corrente de retorno ao cristianismo primitivo, levando-os novamente aos actos exteriores de culto e esbatendo a vivência religiosa interiorizada.

Apesar dos hiatos, pensamos que esta «corrente subterrânea», desejosa de purificação religiosa, mas também de purificação social, não deixou nunca de circular e de se infiltrar, se não foi mesmo facilitada ⁽⁴⁹⁾.

Não se estranhe, portanto, as erupções periódicas, com maior ou menor intensidade, onde se confundem as seitas e movimentos atribuin-

⁽⁴⁷⁾ *Idem*, *ibidem*, p. 16.

⁽⁴⁸⁾ *Idem*, *ibidem*, p. 45.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. *Idem*, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI e XVIII)*, Coimbra, 1960, Universidade de Coimbra, p. 457.

do-lhes parentesco, pelo menos no julgamento oficial ⁽⁵⁰⁾, como é o caso dos jacobeus e sigilistas no tempo de Pombal.

Independentemente dos factores político-religiosos que estarão por detrás da perseguição ao movimento da jacobéa, o problema passa, mais uma vez, pela ultrapassagem da crise de consciência do século XVIII.

Os jacobeus eram «... um movimento ou partido religioso (...) *maximalista e rigorista* em oposição ao minimalismo e laxismo duma fé tibia e toda exterioridade, como era da religião oficial na primeira metade do século XVIII» ⁽⁵¹⁾, posição que projectavam para a sociedade civil como necessária à regeneração, reivindicando um ideal de ascetas e místicos visando uma purificação dos costumes, uma interiorização da piedade religiosa, na essência a correcção dos homens.

Verifica-se, assim, mais uma manifestação da crise espiritual que, desde o século XVI, agita a Europa em combinação com o Renascimento e a Reforma, manifestação que se insere na vida religiosa nacional ⁽⁵²⁾, com altos e baixos, e nomes representativos como Valentim da Luz, Tomé de Jesus, António das Chagas, Bartolomeu do Quental e Francisco da Anunciação.

Versão portuguesa ou não de outros movimentos religiosos que alastravam pela Europa, o facto a registar é a íntima simpatia, enquanto sintoma de coragem religiosa e moral, entre essas sensibilidades religiosas, nas quais incluímos o jansenismo, sua eventual influência em Portugal e a Congregação do Oratório, o que não quer dizer adopção simultânea ou maioritária de teses, não evitando até confrontos, ainda que encapotados, entre essas sensibilidades ⁽⁵³⁾.

Um problema se poderá pôr, ainda, ao nível destas sensibilidades religiosas e que tem a ver com um atribuído conservadorismo ⁽⁵⁴⁾, aquilo que parece ser uma oposição à marcha ascensional do «século das luzes».

⁽⁵⁰⁾ Cfr. L. Cabral de Moncada, *Mística e Racionalismo em Portugal no século XVIII — Uma página de história religiosa e política*, Coimbra, 1952, Casa do Castelo Editora, p. 4.

⁽⁵¹⁾ *Idem*, ibidem, p. 7.

⁽⁵²⁾ Cfr. *Idem*, ibidem, p. 25.

⁽⁵³⁾ *Idem*, ibidem, p. 47.

⁽⁵⁴⁾ *Idem*, ibidem, p. 93; ainda, Lucien Golmann, *Recherches dialectiques*, P. 351.

Em nosso estender, duas perguntas devem ser feitas: se a denúncia do laxismo espiritual e moral da religião não é simultaneamente a denúncia de uma formação social caduca? Como explicar a reivindicação do cristianismo dos tempos antigos, a moralização da religião ⁽⁵⁵⁾, simultânea com a dos costumes, da política, em suma, a exigência de um homem novo, feita pelos liberais?

Pensamos que não há inovação sem tradição; o que está em causa não é a conservação do passado, antes a realização das esperanças do passado; por maioria de razões também o misticismo não exclui o racionalismo.

3. O JANSENISMO

Se a nível teológico não está demonstrada a influência do jansenismo em Portugal, o mesmo não se poderá dizer ao nível da ascética e moral jansenistas que parecem ter influído na espiritualidade portuguesa no período pré-pombalino ⁽⁵⁶⁾.

Aliás, não será por casualidade que todo o movimento de renovação e interiorização do sentimento religioso que percorre a Europa no «século das luzes», é enquadrado sob o nome de jansenismo na vizinha Espanha ⁽⁵⁷⁾.

⁽⁵⁵⁾ «Igualmente seria bem útil para a polícia dos povos e até para a religião de Jesus Cristo, que acabassem estes rosários garganteados de noite em os oratórios das ruas, por onde se não pode passar sem pôr joelho em terra e levar grande distância a cabeça descoberta (...). Mais deveriam acabar os terços nocturnos e diurnos, em que se pede *para o Senhor da boa morte, Senhor dos aflictos etc.* e na verdade só se pede para os quartilhos (...). Muito cuidado também se deveria pôr em expurgar as nossas procissões de tudo aquilo que pode cheirar a superstição e fanatismo ou desdizer da majestosa simplicidade da nossa religião; assim, se deviam proibir certos adornos e emblemas, que nas procissões levam os santos e são abusivos e histórias incríveis de suas lendas» (*O Portuguez*, Vol. II, N.º VII, p. 13).

⁽⁵⁶⁾ Cfr. J. S. Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia...*, p. 140.

⁽⁵⁷⁾ Cfr. Joël Sangnieux, «Magisterio y Predication en el siglo XVIII; el afan renovador de los jansenistas y sus límites», *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo* (Ponencias e Comunicaciones), II, Oviedo, 1983, Catedra Feijoo, p. 283.

O mesmo não aconteceu em Portugal, talvez pela particularidade dos movimentos aqui existentes, o que não impede a analogia ⁽⁵⁸⁾.

«Le jansénisme est dans son exigence profonde une revendication de purification dans l'Église et procède, comme d'autres mouvements antérieurs, d'une nostalgie de la 'primitive Église', telle qu'il était habituel de se la représenter» ⁽⁵⁹⁾.

Também *a Lógica* de Port-Royal ou *a arte de pensar* consiste na reflexão do homem sobre as operações de conceber, julgar, raciocinar e ordenar ⁽⁶⁰⁾, afirmando assim a sua originalidade numa conjugação de preocupações científicas, morais e cristãs.

Sendo o jansenismo um movimento complexo ⁽⁶¹⁾, multiforme no tempo e no espaço, onde a fase final de Port-Royal se reivindica episcopalista e galicana, atenta aos problemas pedagógicos, sociais e políticos, não é na teoria da graça que devemos procurar a continuidade.

São os dados de ordem humana e moral que asseguram a sua projecção, já que julga o mundo opondo-lhe um rigorismo religioso sem concessões, combate o argumento da autoridade opondo-lhe os direitos imprescritíveis da consciência pessoal, a sua autonomia e inviolabilidade, preparando assim o aparecimento da consciência moderna.

Um dos seus principais pensadores, Pascal, é representativo de um dos grandes momentos da *ratio moderna*. A *ratio moderna* está em oposição à *ratio antiga* e à *ratio mediaevalis*, suprimindo-as, completando-as e superando-as. É uma razão que se deseja científica e crítica ⁽⁶²⁾.

O jansenismo, para além do debate teológico, surge como um conceito alargado sobre a postura perante a vida, uma mentalidade e

⁽⁵⁸⁾ «O ponto de partida e as semelhanças da evolução histórica no conjunto da situação espiritual, religiosa e política da Europa, entre meados do século XVII e final do XVIII, e o que de idêntico há sempre nas reacções mais profundas da alma humana perante estas crises nas mais diversas situações é que imprimem uma relativa identidade a todos estes movimentos, incluída no seu número também a nossa Jacobéa» (L. Cabral de Moncada, *Mística e Racionalismo...*, p. 94).

⁽⁵⁹⁾ Robert Mandrou, *Des Humanistes aux hommes de science (XVI^e et XVII^e siècles)*, Paris, 1973, Éditions du Seuil, p. 182.

⁽⁶⁰⁾ Cfr. J. S. Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia...*, p. 137.

⁽⁶¹⁾ *Idem*, ibidem, pp. 138 e ss.

⁽⁶²⁾ Cfr. Manuel Antunes, «Pascal e os tempos modernos», in *Brotéria*, Lisboa, 1962, Vol. LXXV, p. 280.

uma corrente de opinião persuadida que defende a verdade. Não é por acaso que eles próprios se designam por «amigos da verdade» até ao século XIX.

«Sans doute, pour Pascal(...) aucune difficulté extérieure ne saurait jamais infirmer l'espoir fondamental. (...) Seulement que le procès de la réalisation des valeurs est lent, et qu'une vie humaine compte à peine devant l'histoire ou devant l'éternité.(...) et l'homme individuel peut tout au plus, en s'attachant au corps et à la matière, sauvegarder son âme (Pascal) ou la dignité de ses valeurs» (63); «... la grandeur spirituelle *présente* de l'homme réside en ce qu'il cherche une grandeur totale, spirituelle et corporelle, dans l'avenir ou dans l'éternité» (64).

Pensamos não ser arriscado pugnar por uma infiltração jansenista em Portugal (65) que se projecta no próprio discurso das Cortes vintistas: «Queria que à palavra = Igreja = se acrescentasse = Universal = porque, aliás, dizendo simplesmente = definidas pela Igreja = pode dar-se ocasião a haver perseguições e injustiças, tais como as que se fizeram aos Teólogos de Porto Real» (66).

A «doença» do jansenismo era de fácil penetração (67), e não será difícil pensar na sua introdução em Portugal.

(63) Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*, p. 211.

(64) *Idem*, *ibidem*, p. 211, Nota 1.

(65) Compulsando autores jansenistas, editados nos séculos XVII e XVIII, existentes na Biblioteca Nacional de Lisboa, verificámos a existência de um número apreciável de exemplares das obras de Pascal, Arnauld, Nicole, Quesnel, Saint-Amour, além de obras de Jansénio incluindo o *Augustinus*. Registe-se, ainda, a existência da *Bula Unigenitus* em 3 Tomos, dotado o primeiro de 1717, o segundo de 1719 e o terceiro de 1721. Ver no fim a nota A.

(66) Serpa Machado, *Diário das Cortes*, Sessão de 10 de Maio de 1821, Vol. I, p. 861.

(67) «Its is not long since the Gentleman of the Party have taken pains to send whole Chester of Jansenist Books even into China some Thousands of Miles off, and amongst several others 60 volumes against the Constitution Unigenitus» (Ruth Clark, *Strangers and Sojourners at Port Royal*, Cambridge, 1932, University Press, p. 177).

4. INFILTRAÇÕES JANSENISTAS NO ORATÓRIO

Duas obras ⁽⁶⁸⁾ do P.^e José Morato podem ser um indício do que afirmamos, não só porque o autor se refere objectivamente aos jansenistas, mas também porque refuta o censor Lucas Tavares ⁽⁶⁹⁾, além de contestar António Pereira de Figueiredo ⁽⁷⁰⁾. Curiosamente, qualquer dos três teve passagem pelo Oratório, o que, em nosso entender, não deixa de ser sintomático.

Aqui se torna mais clara, quanto a nós, a possível afinidade entre jansenistas, Oratório e Rocha Loureiro.

Em *Conheça o Mundo os Jacobinos ...*, Morato parece não deixar dúvidas acerca da infiltração jansenista em Portugal e, eventualmente, no Oratório, que pode ser subentendido como inserido no «partido Anti-Jesuístico» ⁽⁷¹⁾. Também a analogia simultânea de jansenismo com a Academia das Ciências e António Pereira de Figueiredo, e com o Tribunal da Censura e Lucas Tavares, nos parece por demais evidente.

⁽⁶⁸⁾ *Conheça o Mundo os Jacobinos que ignora ou Exposição das Verdades Catholicas, contra Artigos Fundamentais do Sistema Anarquico dos Theologos Regalistas do século XVIII e do Presente*, Londres, 1812, Impresso por W. Lewis; *Peças Justificativas da Doutrina, e Autor do Livro intitulado, Conheça o Mundo os Jacobinos que ignora, etc. ou Segunda Reputação do Novo Teologismo coligado com o Novo Filosofismo para ruina do Atlas, e do Trono: Dedicada ao Exmo. e Rmo. Sr. Cardeal da Cunha, Patriarca de Lisboa, etc., etc., etc.*, Lisboa, 1823-1824, Typographia de António Rodrigues Galhardo.

⁽⁶⁹⁾ «Conversando eu acerca deste Lucas Tavares com o falecido padre António Recreio também ex-congregado do Oratório (o qual não se lhe dava ter sido, como o seu confrade, por um decidido *jansenista* e zeloso defensor dos direitos da *regalia*)....» (*Diccionario Bibliographico Portuguez*, Estudos de Innocencio Francisco da Silva, aplicáveis a Portugal e ao Brasil, 23 Vol., Lisboa, 1858-1975, Ed. Imprensa Nacional, Vol. V, p. 205).

⁽⁷⁰⁾ «Os únicos oratorianos a quem se pode culpar de cumplicidade no jansenismo canónico são José Clemente e *Pereira de Figueiredo*. Mas este não foi apenas cúmplice: foi o seu grande porta-voz, prestando-se de boamente aos caprichos doutrinários de Pombal» (J. S. Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*, p. 142, sublinhado nosso).

⁽⁷¹⁾ «É possível que os padres de S. Filipe Néri, por espírito de opposição à Companhia de Jesus, se inclinassem para o Cristianismo austero de Port-Royal» (*Idem*, *ibidem*, p. 140).

Das obras de Morato que aqui citamos releva ainda a sinonímia de jansenismo, regalismo, filosofia, maçonaria ⁽⁷²⁾ e revolução ⁽⁷³⁾.

Convém recordar que o P^e José Morato fez parte dos néris, entre 29 de Setembro de 1777 e 22 de Março de 1777 e 22 de Março de 1796 ⁽⁷⁴⁾, tempo suficientemente amplo, que implica conhecimento interno da Congregação e das facções que no seu interior tomavam posição a favor do episcopalismo e do regalismo, ou do curialismo, bem como dos seus mentores. Passemos-lhe a palavra:

«Unidos segundo o testemunho ímpio d'Alembert os Filósofos do século XVIII, com os Teólogos Jansenistas do mesmo século para procurarem e realizarem a extinção da Companhia de Jesus, e recebendo por prémio da extinção a entrada franca nas Academias principais da Europa e nos mesmos Tribunais da Censura, pelo princípio político, de que ninguém melhor que eles sustentaria, como se pretendia, o partido Anti-Jesuístico (...) começam desde então a pregar e introduzir sem reboço o sistema revolucionário, que faz e fará gemer a Europa, e o mundo todo (...). Era a intenção destes ímpios introduzir (...) a anarquia eclesiástica e o despotismo oriental, como quem sabia que mudada substancialmente a Constituição existente das duas Grandes Autoridades, extinta estava a Ordem Religiosa e Política, que existia no Mundo, e os homens pela mesma privação dela entrados na desordem presente. Era necessário, portanto, fabricar um novo Direito e um novo Evangelho» ⁽⁷⁵⁾; «É na verdade pesado ao espírito humano ter que lutar de novo com erros já condenados, e muitas vezes pela Igreja, mas quando eles se renovam, que remédio se não tornar a clamar. Os novos regalistas negam à Igreja o poder legislativo e coactivo, ou toda a jurisdição externa; este é o mesmo erro que ensinou Marsilio de Pádua e os hereges, que se lhe seguiram; (...) ora a verdade

⁽⁷²⁾ «Mas também não ignoro, que as Universidades da parte da Europa afligida pela cruel Seita dominante, foram as forjas onde se fabricou este Sistema infernal, onde se adoptaram, fomentaram e pregaram os erros que produziram os novos Teólogos, Filósofos ou os Mações, com todas as subdivisões de carvoeiros, calceteiros, comuneros, etc.» (José Morato, *Peças Justificativas...*, «Peça Justificativa N.º 6», p. 100).

⁽⁷³⁾ Cfr. *Idem*, ibidem, «Peça Justificativa N.º 8».

⁽⁷⁴⁾ *Diccionario Bibliographico Portuguez*, Vol. XIII, p. 147.

⁽⁷⁵⁾ José Morato, *Conheça o Mundo ...*, pp. III-IV.

e perpetuidade da Fé, exigem que o que uma vez foi erro o seja sempre. Portanto, se Laborde, se Camus, se o concílio de Pistóia, se Jannoni, etc., sentirem com Marsilio, o seu sentimento será tão errado, como o de Marsilio, e eles tão católicos ou hereges como Marsilio» (76); «Sabem todos que a nova comunidade dos regalistas é a mesma, que antes de novas edições, se chamou de jansenistas. Eles mesmo o confessam e se gloriam disso, e baste para prova (...) que nenhum regalista fala jamais sem louvor e recomendação em *Quesnel* ou nas suas obras condenadas....» (77).

Nas *Peças Justificativas...*, num total de oito, para além de reafirmar posições anteriores, visa (78), claramente, o censor Lucas Tavares (79) associando-o (80) também a António Pereira de Figueiredo do qual irá criticar a *Tentativa Theologica* (81).

(76) *Idem*, ibidem, p. 91. Acerca do concílio de Pistóia (defensor da leitura das obras de Quesnel) e da Confirmação de Frei Joaquim Santa Clara para arcebispo de Évora, Rocha Loureiro não deixa de criticar e lamentar «... a repugnância da Cúria Romana em o confirmar, por causa de ser *suspeita* a doutrina do novo Arcebispo e por ele reconhecer canónico o Concílio de Pistóia (grande pecado para a Sé de Roma)....» (*O Portuguez*, Vol. VI, N.º XXXV, p. 494). Mais adiante a conotação com Frei Joaquim Santa Clara e implicitamente com o Concílio de Pistóia é patente na apologia ao autor do *Elogio Funebre ao Marquez de Pombal*: «O novo Arcebispo eleito de Évora, o Senhor Frei Joaquim Santa Clara, era Lente de Teologia em a Universidade, mas não puramente Teólogo, pois havia cultivado com proveito as belas letras, Filosofia e até Matemáticas; assim, instruído em Humanidades e ciências exactas, estava perto de não ser avaliado por a Cúria Romana como ultramontano (...) e eis aí a razão, porque nos parece que, se não fosse a sua avançada idade (...) era ele muito bem escolhido para o ministério de Pastor de um grande rebanho....». (*Idem*, ibidem, p. 496).

(77) José Morato, *Conheça o Mundo...*, p. 142. Assinale-se uma breve referência a Quesnel, oratoriano e jansenista, prenunciativa da influência da Port-Royal em Portugal, a propósito da divulgação das suas ideias pelo Bispo do Porto (Cfr. *O Portuguez*, Vol. XVII, N.º LXVIII, p. 159).

(78) Cfr. José Morato, *Peças Justificativas...*, Peça Justificativa N.º 4».

(79) *O Investigador Portuguez*, de algum modo, associa-se à polémica ao publicar o parecer de Lucas Tavares sobre *Conheça o Mundo os Jacovinos...*, onde o censor parece ter considerações que revelam, sem equívoco, as ideias: «porque reconhecemos a Divina Autoridade dos Bispos e fixamos os Limites do Primado, somos Luteranos. Porque dizemos que os bens Eclesiásticos são bens do Estado e sujeitos ao Domínio Eminente dos Soberanos, somos usurpadores dos Direitos da Igreja. Porque afirmamos que as Imunidades Eclesiásticas não são do Direito

Sobre o primeiro, entre outras observações sintomáticas da polémica, afirma:

«Tenho à vista o Voto manuscrito do Insurgente espiritual *Lucas Tavares*, que remeteu ao Ministro dos Negócios Estrangeiros, *Silvestre Pinheiro* ⁽⁸²⁾(...). Não tem este voto nada que exceda a profissão dos actuais Sectários. Ele nega o Primado de Jursdição ao Pontífice Romano....» ⁽⁸³⁾

Sobre o segundo não deixará de afirmar:

«Já *Pereira* na *Tentativa Theologica*, na *Análise da Fé*, etc. tinha constituído a cada Bispo independente do Papa pela máxima, que dava a cada Bispo um poder incircunscrito e ilimitado por Direito Divino nos seus Bispados....» ⁽⁸⁴⁾; «As máximas, que *Pereira* tem estabelecido e que negam o Papa seja preciso na Igreja ou pela maioria do seu poder ou como centro da Unidade Católica, junta *Pereira* que o Papa é um perturbador da paz entre o Sacerdócio e Império(...), o Flagelo de Reis e de Bispos, o Tirano dos direitos

Divino, somos ímpios. Porque juramos, enfim, não sofrer o jugo da Cúria Romana, abrimos a porta à anarquia Eclesiástica. Mas nada há tão extravagante e pueril, como dizer, que sendo nós realistas e dando aos reis o Pontificado e a Supremacia Espiritual, somos revolucionários e infiéis ao Trono. A heresia, enfim, *Augusto Príncipe*, a impiedade, o jacobinismo, a infidelidade e V.A.R.! são as negras Cores, com que o A. nos mostra ao Público e com que pretende infamar na memória da posteridade aqueles que agora se desvelam em sustentar as augustas verdades da Religião, a legítima Disciplina da Igreja e a estabilidade, o respeito e o decoro do Trono. Duas vezes violou a Lei de 30 de Julho de 1795» (*O Investigador Portuguez*, Londres, 1813, Impressor Bridge-Street, Vol. VI, N.º XXIV, Junho de 1813, p. 505).

⁽⁸⁰⁾ Cfr. *José Morato*, *Peças Justificativas...*, «Peça justificativa N.º 4», p. 203.

⁽⁸¹⁾ *Idem*, *ibidem*, «Peça Justificativa N.7».

⁽⁸²⁾ «Em 1798, mercê da sua posição diplomática, ajudou ainda o Oratório relativamente a um envio de livros da Holanda para as Necessidades. Em carta de 1811, ainda há o ressoar de uma saudade que o compreende como filho espiritual da casa que o preparara intelectualmente» (*José Esteves Pereira*, *Silvestre Pinheiro Ferreira — o seu pensamento político*, Coimbra, 1974, Universidade de Coimbra, p. 3). Se outra inferência não se pode tirar, pelo menos, a do poder pedagógico do Oratório, se não até a do «espírito de corpo».

⁽⁸³⁾ *José Morato*, *Peças Justificativas...*, «Peça Justificativa N.º 6», p. 72.

⁽⁸⁴⁾ *Idem*, *ibidem*, «Peça Justificativa N.º 7», p. 59.

destas duas autoridades(...), o destriudor daquela mesma ordem que a Igreja estabelecera em muitos séculos e por muitos Concílios gerais....» (85); «E saiba que Pereira entre as Nações só foi alguma coisa no Partido Jansenista dessas Nações e nunca perante os Católicos delas, que o leram com náusea e refutaram com solidez e energia» (86).

Como se verifica, na óptica de Morato, não existem dúvidas quanto à filiação jansenista de Lucas Tavares e Pereira de Figueiredo. É uma posição que só se pode compreender em função duma lógica interna que José Morato imprime ao seu discurso, já que parece dispor de elementos que lhe permitem identificar a outra corrente do Oratório, defensora do regalismo, com a corrente jansenista.

As referências de Morato parecem querer dizer do vigor com que o regalismo se afirma no século XVIII e princípios do século XIX, ao criticar acerbamente os jansenistas e visando mais claramente o censor do opúsculo e Pereira de Figueiredo, ex-oratorianos, que se mantiveram fiéis a certas ideias, O testamento de Morato é tanto mais importante quanto associa jansenismo e oratorianos, se bem que por via transversa, isto é, respondendo à censura de Lucas Tavares e criticando a *Tentativa Theologica*. Na essência, quanto a nós, é o confronto entre a velha ordem eclesial e o Oratório, por onde medeia o jansenismo, mas também a oposição entre visões do mundo, que ultrapassa a que-rela entre regalismo e curialismo (87).

Curiosamente, o redactor de *O Portuguez* exprime, de modo claro, a sua opinião sobre as três personagens da polémica, o que não deixa de ser elucidativo.

Se para Morato utiliza a crítica e a oposição com tom irónico e jocoso (88), a adesão a Lucas Tavares (89) e Pereira de Figueiredo (90)

(85) *Idem*, ibidem, p. 68.

(86) *Idem*, ibidem, pp. 78-79.

(87) Cfr. Robert Mandrou, *ob. cit.*, pp. 232-233.

(88) «Para suceder (...) em Governador do Reino, deve buscar-se um varão de Ciência e piedade consumada e este será (se ainda é vivo) o Padre Morato, autor da obra imortal que se intitula — *Conheça o Mundo os Jacobinos* — obra de tanto merecimento, que foi defeso de ser impresso em Portugal» (*O Portuguez*, Vol. VI, N.º XXXI, pp. 42-43).

(89) «... muito nos contenta o ver, entre os Mestres do Colégio [Colégio de São João Baptista], ter lugar o Senhor Lucas Tavares, que é muito hábil Retórico

não deixa dúvidas. A polémica, podendo ser sintoma de infiltração jansenista ⁽⁹¹⁾, testemunha também as dificuldades da Igreja em enquadrar as elites.

Não é concerteza por casualidade que as posições galicanas do jansenismo se projectam na administração, no vintismo, enfim, nos que se opõem a posições ultramontanas, defendendo a soberania real, e consequentemente nacional, dentro das fronteiras do catolicismo:

«Não podemos negar (...) que os Franceses, não querendo em tempo algum admitir o antropófago tribunal da inquisição (...) e aceder a outras tirânicas pretensões da Corte de Roma, adquiriram especiais liberdades e privilégios para a Igreja galicana e a conservaram o mais pura que podiam das imundas fezes da superstição» ⁽⁹²⁾.

5. A CONGREGAÇÃO DO ORATÓRIO

Se a oposição entre jansenistas e jesuítas é um facto, ela não parece ser menor entre os últimos e os oratorianos, já que, mais do que a concorrência entre dois modelos educativos ⁽⁹³⁾, é a revelação de duas posi-

e Teólogo bom e tolerante, assim como tem o espírito ornado de muitos outros vários e úteis conhecimentos. Eis aí um Varão sábio e prudente, de quem o Governo bem se podia ajudar, quando tratasse de fazer a reforma das Ordens Religiosas, que é lá de grande necessidade» (*Idem*, Vol. IX, N.º LI, p. 289).

⁽⁹⁰⁾ «Já eu não quero falar da boa ocasião, que perdeu o Governo Português, durante o cativo do Papa, de se libertar de muitas vexações papistas e melhor afirmar a autoridade real (...), mandar os bispos que por si usassem do direito divino, que têm, de dar todas as dispensas sem reserva e reduzir a disciplina eclesiástica o mais próximo, que pudesse, dos primitivos séculos da igreja, cujas reformas o povo e o clero está muito propenso a abraçar e se não o estivessem tanto, devia o Governo prepará-lo pelas doutrinas da Universidade e mandando escrever e publicar alguns livros de feição e estilo da *Tentativa Theologica...*» (*Idem*, Vol. II, N.º VIII, p. 120).

⁽⁹¹⁾ Cfr. J. S. Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia ...*, pp. 139-143.

⁽⁹²⁾ *O Portuguez*, Vol. II, N.º VII, p.7.

⁽⁹³⁾ «A renovação do instituto jesuítico, por sua antiga fama, celebridade e poder, nos merece algumas particulares reflexões. (...) eles tiveram alguns sábios, ilustres no seu tempo (...), porém os muitos e secretos votos do seu instituto, o monopólio das ciências, que todas corriam por sua mão, afim de governarem a

ções antagónicas, uma defensora da mais rigorosa tradição ortodoxa e outra pugnando pela abertura ao trabalho científico ⁽⁹⁴⁾.

«.... nem o zimbar das árvores corpulentas nos passeios Ingleses me podem apagar da ideia aqueles antigos sons, os hábeis Mestres, que desbarataram minha rudeza e me nutriram com o leite profícuo da ciência, um parente, que me habilitou para ser filho do alcaçar de Minerva, os amigos que me valeram e acudiram prestadios, são memórias estas, que a beneficência abriu com buril indelével na lâmina do coração....» ⁽⁹⁵⁾.

Julgamos entender aqui, para além da referência ao meio familiar que o acolhe em Viseu, o eco da passagem de Rocha Loureiro pelo Oratório, o que não deixa de ser significativo pelas ressonâncias que lhe imprime.

Em Maio de 1688 entravam em Viseu os primeiros nérís e em Junho de 1688 era criada, oficialmente, a Congregação de Viseu, mais de um século depois da fundação do Oratório em Roma aprovada por Gregório XIII em 1575 ⁽⁹⁶⁾.

Se é importante o papel do seu fundador em Portugal, Bartolomeu de Quental, importa aqui salientar que o Oratório se diferencia pela sua essência doutras instituições religiosas anteriores. «Os seus dirigentes tinham num alto conceito a liberdade de opção, não apenas física, mas psíquica, nos assuntos de ordem espiritual e religiosa» ⁽⁹⁷⁾.

Completava esta postura uma interiorização da piedade religiosa, a oposição à solenidade dos actos cultuais e a ruptura com as ligeirezas do laxismo espiritual e moral, levantando suspeitas de heterodoxia e de filiação jansenista, o que, podendo ser verdade, não tem aplicação

opinião pública e se fazerem despóticos, as imensas riquezas, que grangearam (nem sempre legitimamente) sua ambição desmedida em se introduzirem nas cortes e gabinetes, dirigindo as consciências dos Reis e até a dos povos por abusos de religião, máximas e soutrinas pestilentas, tudo isto são razões e exemplos, para que os governos escarmentem, nem admitam mais os Jesuítas em seus estados» (*Idem*, Vol. I, N.º V, pp. 444-446).

⁽⁹⁴⁾ Cfr. Robert Mandrou, *ob. cit.*, p. 224.

⁽⁹⁵⁾ *O Portuguez*, Vol. V, N.º XXIX, p. 430.

⁽⁹⁶⁾ Cfr. J. M. Cunha Saraiva, «Notícias da Congregação do Oratório de Viseu», in *Beira Alta*, Viseu, 1943, Ed. Junta de Província, Ano II, N.º 2, pp. 95-134.

⁽⁹⁷⁾ J. S. Silva Dias, *A Congregação do Oratório. Sua traça primitiva*, p. 66.

à totalidade da Congregação ⁽⁹⁸⁾ como parece ter ficado claro da problemática levantada pela polémica atrás referida.

Dois vectores essenciais permeiam a organização do Oratório: a salvação individual e a ajuda ao próximo com conseqüente implicação no enaltecimento do homem como tal, inserido num antropocentrismo cristão, tendencialmente na via dum aperfeiçoamento individual.

A sua filantropia tem a ver com a sua visão do mundo onde se regista uma preocupação, não só pastoral, mas também pedagógica:

«Dos estatutos sobreditos se vê com quanto desvelo os nossos Congregados se hão de applicar ao proveytamento dos proximos, convertendo [14r] os peccadores à vida da graça, e encaminhando os convertidos pelo caminho da vida espiritual, e sancta Oração, fazendo-se com a graça de Deos muito capazes desta divina sciencia, quiando a todos pelo caminho mays seguro, sustancial, e lhano, livre de todo o perigo de illusões, e sendo em publico, e em particular acerrimos defensores desta vida, e dos que a seguem, que tantos contrarios tem contra sy» ⁽⁹⁹⁾.

Não se estranhe, portanto, a preferência das populações pela Congregação já que a dignificação do congregado passava por um comportamento modelar, um acrisolamento espiritual e moral de coloração jansenista ⁽¹⁰⁰⁾, que os tornava diferentes dos outros, respondendo, deste modo, às exigências dos novos tempos:

«Cada Comunidade viveu sempre em autonomia completa, existindo, por isso, só uma em cada cidade, embora tenham mantido entre si relações, quase sempre de amizade, ao longo de toda a sua existência. O governo de cada uma pode definir-se como democrático, no sentido clássico do termo. A rotatividade dos cargos de maior responsabilidade administrativa, a sua flexibilidade em função das condições de tempo e lugar, permitiam-lhe uma adap-

⁽⁹⁸⁾ Cfr. *Idem*. ibidem.

⁽⁹⁹⁾ *Idem*, *A Congregação do Oratório de Lisboa — Regulamentos Primitivos*, Coimbra, 1966, Universidade de Coimbra, Estatutos N.º 17 (foi respeitada a ortografia e a pontuação).

⁽¹⁰⁰⁾ Cfr. *Idem*, ibidem, Meditação quinta, Quarto Ponto, pp. 225-232.

tação permanente, evitando, por outro lado, a prepotência ou o abuso do poder» (101).

Embora com uma relativa independência, todas as Casas do Oratório funcionavam em moldes semelhantes e «os cursos oratorianos do norte parece terem estado sempre abertos aos alunos externos, eclesiásticos ou leigos» (102), marcando com a sua influência e formação intelectual os que por aí passaram.

Duma fase em que não concorreu com os jesuítas, passam a uma situação diferente pelo prestígio e a qualidade do seu ensino. Associando «a ignorância ao erro e a ciência à virtude», defendendo que «o homem cultivado é naturalmente virtuoso» (103), o Oratório abre as portas à modernidade (104). «Não foi por coisa nenhuma que as insinuações de jansenismo e cartesianismo andaram no ar nas polémicas dos jesuítas com os néris» (105).

Não será ousado afirmar que os Oratorianos, tal como os Jansenistas (106) representam bem uma mutação de ideias e de sensibilidade que tem a ver com uma exigência de rigor e de uma nova ordem. Os seus mestres paradigmáticos não deixaram de influenciar toda uma concepção e visão do mundo:

«Os elementos da liberdade são estes: poder legislativo nacional, responsabilidade dos ministros, liberdade de imprensa, perpetuidade e independência dos juizes, direito livre de consciência e uso sagrado de qualquer propriedade; combinem-se estes elementos, como se julgar mais a propósito, dê-se-lhes a forma que parecer mais conveniente e será o resultado uma constituição livre» (107).

O Oratório era um exemplo de sociedade religiosa, que implicava um «transfert» para a sociedade civil. Perante um modelo de sedimen-

(101) Eugénio dos Santos, *O Oratório no Norte de Portugal — contribuição para o estudo da história religiosa e social*, Porto, 1982, I.N.I.C., p. 144.

(102) *Idem*, ibidem, p. 301.

(103) *Idem*, ibidem, p. 103.

(104) Cfr. J. S. Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*, pp. 155-162.

(105) *Idem*, *O Ecletismo em Portugal ...*, p. 8.

(106) Cfr. Robert Mandrou, *ob. cit.*, p. 192.

(107) *O Portuguez*, Vol. III, N.º XVIII, p. 533, Nota *

tação e inovação, de métodos abertos de funcionamento organizativo, de exigência de uma moral e de um mundo moralizado, complementado por uma pedagogia racionalista, não será se estranhar a interiorização consciente ou inconsciente destes valores, pelo redactor de *O Portuguez* e outros, bem como a sua projecção na formação social em que se inserem.

A aprendizagem tinha «bons» começos. Os oratorianos, ao fazerem funcionar a instituição deste modo, estavam a introduzir factores de transformação e mudança no seio da sociedade portuguesa, se bem que de resultados limitados a curto prazo pela diminuta frequência de alunos laicos, embora posteriormente a sua influência se fizesse sentir por alargamento concêntrico.

Na essência, o Oratório cumpria aquilo que poderá chamar-se a substância do cristianismo, isto é, transportar no seu ventre o Estado e a liberdade modernas, e a graça que se transmuta em virtude:

«Ora pois (...) entregue meus pensamentos à escritura (...) pondo todos os meus cuidados em que o meu pincel, ainda que tosco seja, pelo menos faça os retratos parecidos com os originais, o que se poderá obter, escrevendo a verdade; assim Deus me ajude a acabar uma obra que tenho entre mãos (...); nele verão um compêndio, Orestes, as vidas de todos os homens públicos (...) desde 1777 até à época em que vivemos (...), mas ainda no caso de que essa obra não influa na política reforma, que tanto há mister, todavia ao menos servirá à história de monumento de justiça imparcial, no louvor à virtude benemérita (que é bem rara) e na maldição ao crime (...); todo o meu prémio seja o sincero aplauso da consciência — *escreveste a verdade*» ⁽¹⁰⁸⁾

6. A UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Finalmente uma breve referência à passagem de Rocha Loureiro pela Universidade de Coimbra, que frequenta de 1800 a 1805 ⁽¹⁰⁹⁾.

Momento de crise política e pedagógica não deixou de fazer sentir as suas influências.

⁽¹⁰⁸⁾ *Idem*, ibidem, N.º XIV, pp. 110-111.

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. Georges Boisvert, *ob. cit.*, (1982), pp. 19 e ss.

De um controlo e vigilância pedagógica ⁽¹¹⁰⁾, de uma mediocridade apontada por uma figura representativa ⁽¹¹¹⁾, a uma situação equívoca e ambígua, não só quanto aos mestres, mas também quanto às matérias, a Universidade de Coimbra continuava com o seu tradicional conservadorismo ⁽¹¹²⁾.

Apesar do plano de Garção Stockler ⁽¹¹³⁾, visando a renovação dos métodos e das matérias, logo censurado por Ribeiro dos Santos ⁽¹¹⁴⁾, a inflexível disciplina de José Monteiro da Rocha ⁽¹¹⁵⁾, na prática o res-

⁽¹¹⁰⁾ «Uma censura severa, um Tribunal de Inquisição, sempre terrível para os escritores, bastam para extinguir todo o ardor pelo estudo» (Link, apud Teófilo Braga, *ob. cit.*, Tomo III, p. 743).

⁽¹¹¹⁾ Cfr. Carta de António Ribeiro dos Santos, sobre decadência dos estudos académicos, apud, *Idem*, *ibidem*, pp. 725-726.

⁽¹¹²⁾ Cfr. *Idem*, *ibidem*, p. 751.

⁽¹¹³⁾ O redactor Rocha Loureiro não deixa de exprimir a sua opinião, se bem que externa ao plano, pouco favorável a Francisco de Borja Garção Stockler, «... esse volta-casacas, antigamente inimigo capital dos Reis, só porque governavam e hoje em dia, acérrimo defensor do antigo despotismo....» (*O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXIX, p. 230).

⁽¹¹⁴⁾ «António Ribeiro dos Santos opôs-se, em consciência, a intenções ‘de Inquisição, Inconfidência, Ignorância e Indigência’ nos tempos do rigorismo’ mariano, mas não se escusou a um papel de apologeta, voltado contra o pensamento enciclopedista e deísta, materialista e sensualista, aborrecendo os ‘filósofos’ e os ‘libertinos’. Esta profissão de fé, não se exime mesmo a um tom de discurso autoritário, situado equidistantemente da recuperação das ideias do Portugal velho, barroco, casuístico e escolástico, e do mundo novo que acrescidamente se tornava receptivo ao filosofismo» (José Esteves Pereira, *O Pensamento Político em Portugal no século XVIII — António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, 1983, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 122-124); assinale-se, ainda, a apreciação crítica que João Bernardo da Rocha Loureiro faz de Ribeiro dos Santos, enquanto literato: «Em verdade, nunca faltaram homens doutos em Portugal, os quais estudavam e sabiam os nossos Clássicos; esses literatos escreviam com pureza, a assim, em meio das trevas e geral barbaridade, conservavam aceso o puro fogo Vestal em honra da linguagem. Tais se amostraram sempre os Desembargadores, António Ribeiro dos Santos (...) e alguns outros. O defeito no estilo desses Escritores, certo não é a falta de pureza (que nisso foram correntes) mas o pouco nervo, o demasiado artifício de alinhos e atavios, e sobretudo, a ruim escolha dos autores que emitavam. Ribeiro dos Santos, como em Poesia tinha a Ferreira por avantajado a Camões, assim, na prosa era todo de Jacinto Freire, tido em conta de Clássico por a degeneração de nossos últimos escritores» (*Apologia ...*, p. 21).

⁽¹¹⁵⁾ «O dito Monteiro (tão famoso em Portugal, como desconhecido entre as nações estrangeiras) tem escrito uma oração em latim e umas traduções matemáticas do Abade Maria e de Besout, que nem dão prova de grande saber, nem são títulos legítimos e justos, para lhe grangear o nome e fama, que ele gozou em Portugal e a qual nós só atribuímos ao miserável estado das letras» (*O Portuguez*, Vol. I, N.º VI, p. 473, Nota *).

ponsável máximo pela Universidade, fazia sentir-se, não impedindo, contudo, a penetração das novas ideias:

«[A] Filosofia de Kant [e] as obras de Kant (...) em nosso tempo de Coimbra andaram em mãos de todos os estudantes, que as podiam entender....» (116); «[as] Obras de Jeremias Bentham sobre Jurisprudência Criminal, quando cursámos a Universidade de Coimbra, andavam nas mãos de todos os alunos, que se desejavam aproveitar e no Congresso há Deputados, que as liam, do nosso tempo, com grande veneração....» (117).

Diríamos que neste momento de viragem e encruzilhada, de crise de fim de século, a passagem do redactor de *O Portuguez*, por Coimbra, enriquece-lhe o espírito crítico.

Se outras contribuições não tivesse, teria a de uma confirmação da sua anterior aprendizagem feita por paralelismo e contraste que então lhe foi possível estabelecer:

«Em Portugal, se se exceptua o divino Brotero e Tomé Rodrigues de Sobral, Lentes de Coimbra e algum outro, as ciências da natureza são necromancias e artes diabólicas para os clérigos, que nem as entendem, nem as querem entender. (...) e se alguém quer explicar (...) descartam-se com o chamarem ímpio, irreligioso e encharcado nas doutrinas de Rousseau e de Voltaire» (118).

(116) *Idem*, Vol. X, N.º LVIII, p. 260.

(117) *Idem*, Vol. XI, N.º LXVI, p. 460. Também em 1823 o P.º José Morato opinava: «Enquanto à Universidade de Coimbra, ela foi (...) o fortíssimo baluarte da nova Seita e com horror ouvimos autorizar as opiniões mais sacrílegas e revolucionárias, que nas Cortes foram produzidas pelos alunos desta, com autoridade a doutrina da mesma. Deve ser portanto reformada de tal modo, que ensine contra o que ensinou e pregue o contrário do que pregou» (*Peças Justificativas...*, «Peça Justificativa N.º 6», p. 115).

(118) *Espelho Político e Moral*, Londres, 1813-1814, Impresso por W. Lewis, N.º 13, 27 de Julho de 1813, p. 99. Anos mais tarde, Herculano escrevia «Quanto mal ela pode produzir — e é incontestável que no estado actual da instrução pública aquela academia pode gerar, e talvez gera já, graves danos sociais — tudo isto nasce não da essência do instituto, mas da falta de filosofia política que tem presidido a todas as reformas até agora feitas no ensino público. Quando a Universidade representar tanto em extensão como em intensidade, o máximo grau de progresso científico (...) então o influxo daquele instituto será de muitos modos benéficos....» (Alexandre Herculano, *Opúsculos*, Lisboa, s.d., Antiga Casa Bertrand — José Bastos e C.ª Editores, 2.ª ed., Tomo VIII, p. 290).

Em derradeira análise, a ilação a tirar passa pelo meio familiar, os Oratorianos e a Universidade: a criação de uma vontade esclarecida em oposição a um ensino tradicional, a exigência de um homem novo que deixe a claro a precaridade das instituições e a necessidade da sua contestação, a recusa dos princípios ortodoxos e, porque não, da regra e dos considerandos que a justificam.

Em nossa opinião, Rocha Loureiro constitui-se como produto e porta-voz da dialéctica família — Oratório (Jansenismo?) — Universidade. No seu corpo e no seu ser psíquico tem o discurso das «marcas» deste seu caminhar, do qual não é produto passivo das «trocas» e do «diálogo», mas sujeito que interioriza e resvala para o indivíduo que assegura por meio de um sistema de significação colectivas, um imaginário.

PARTE II

LIBERDADE — O PONTO DE CHEGADA DE UMA CRIAÇÃO CONTÍNUA

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 dum 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.

CAPÍTULO I

LIBERDADE CIVIL E POLÍTICA

1. *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, onde 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 ⁽¹⁾.

É uma concepção que parte da ideia do Contrato Social ⁽²⁾, cujo exemplo jurídico mostra excelentemente que a liberdade arbitrária se torna «justa e liberdade arrazoada» ⁽³⁾ logo que os dois «quereres» se afrontam a propósito das coisas, por exemplo, pela sua apropriação, trocam as suas posições, se reconhecem 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

(1) J. M. Péritch, «La Notion de 'Rechtsstaat' et le Principe de Légalité», in *Boletim da Faculdade de Direito*, Vol. XXV, Coimbra, 1950, Universidade de Coimbra, p. 310.

(2) «Cada um de nós põe em comum a sua pessoa e todo o seu poder sobre a suprema direcção da vontade geral; e recebemos colectivamente cada membro como parte indivisível do todo»; «Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça, contudo, senão a si mesmo e permaneça tão livre como antes»; «Para além do que foi dito, poderíamos acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, que é a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, pois o impulso apenas do apetite é escravatura e a obediência à lei que o próprio prescreveu é liberdade» (Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social*, Lisboa, 1981, Publicações Europa-América, pp. 21-22 e 26).

(3) *O Portuguez*, Vol. VIII, N.º XLVIII, p. 401.

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» (4).

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,

(4) *Idem*, Vol. IV, N.º XXIV, p. 510. «El contrato social, que sella la ruptura con el estado natural, significa un nuevo principio social: el principio de la regulación del comportamiento, mostrando las vías a través de las cuales en el comportamiento (de las personas) la justicia puede ocupar el lugar del instinto. Aquella situación en la que el individuo 'se transfiera totalmente' a la comunidad, con todos los derechos que espontánea y naturalmente le corresponden, sintetiza las condiciones desde las que sólo podem fingir como legítimas aquellas regulaciones que expresan un interés común o, más claramente, la voluntad general...» (Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1983, Taurus, pp. 251-252); «The 'General Will' is a will which is normally in all those who the political society, it expresses a unanimity among its members, and the individual man is obeying himself when he obeys it. This may seem paradoxical, but it is really common sense, for without some such unanimity a human society is impossible. The whole society may be wrong, but the general will is always right, that is, Rousseau might have added, that the individual man is free, for he is obeying himself when he obeys it» (A. J. Carlyle, *Political Liberty, a history of the conception in middle ages and modern times*, Oxford, 1941, Clarendon Press, p. 217).

em suma, o percurso ético-político com o qual se identifica a problemática da «liberdade arrazoada».

Aristoteles ⁽⁵⁾, não sem razão, chamava «política» ⁽⁶⁾ a todas estas considerações sobre a felicidade, a virtude e as virtudes. Não será também por acaso que o *O Portuguez* se lhe refere ⁽⁷⁾, 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» ⁽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 ⁽⁹⁾, 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 raias do possível, esta só tem os limites do justo, útil e honesto;

⁽⁵⁾ Cfr. Raymond Polin, *La politique Morale de John Locke*, Paris, 1960, P.U.F., pp. 16, 105 e 175.

⁽⁶⁾ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Paris, 1965, Garnier-Flammarion, pp. 20-22.

⁽⁷⁾ Cfr. *O Portuguez*, Vol. IX, N.º LI, p. 235. Sobre Aristóteles, vide J. S. Silva Dias, «Aristotelismo», in *Grande Dicionário da Literatura Portuguesa e de Teoria Literária*, Vol. I, Dirigido por João José Cochofel, Lisboa, 1977, Iniciativas Editoriais, pp. 420-425.

⁽⁸⁾ *O Portuguez*, Vol. IV, N.º XX, pp. 107-108.

⁽⁹⁾ «La liberté naturelle de l'homme, c'est de ne reconnaître aucun pouvoir sur la terre, et de n'être point assujetti à la volonté ou à l'autorité législative de qui ce soit, mais de suivre seulement ses Loix de la Nature.(...) la liberté de la nature consiste à n'être soumis à aucunes autres Loix, qu'à celles de la nature» (John Locke, *Du Gouvernement Civil*, Bruxelles, 1754, pp. 28-29).

querê-los estreitar é tirania. Raças privilegiadas não vos conhecemos!» (10).

A «*Lusitana Antiga Liberdade* (...) escrita no código da natureza» (11), 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. «Pouvoir interne et téléologique, mais aussi surtout pouvoir externe (...) la liberté devient essentiellement un pouvoir d'affirmation dans le monde. Être libre, c'est pour le libéralisme, non une indifférence interne mais une indépendance externe et surtout une indépendance par rapport aux contraintes personnelles beaucoup plus que par rapport aux contraintes des choses» (12).

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 (13).

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

(10) *O Portuguez*, Vol. IV, N.º XX, p. 104.

(11) *Idem*, Vol. X, N.º LIX, p. 345.

(12) André Vachet, *Lª Idéologie Libérale — l'individu et sa propriété*, Paris, s.d. Édition Anthropos, p. 194.

(13) Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*, Lisboa, 1976, Guimarães & C.ª Editores, p. 27.

coisas possuídas, mas nas obras e nas acções que a representam no mundo, na História:

«(...) 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» (14).

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 (15).

O Portuguez, na adaptação de um momento liberal ao direito aragônês, 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 esta-

(14) *O Portuguez*, Vol. V, N.º XXV, p. 59.

(15) Cfr. Paul Ricoeur, «Liberté», in *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 9, Paris, 1980, p. 983; «Si la vie politique est cette médiation alors la dialectique entre la liberté individuelle et le pouvoir de l'État est au coeur du problème de la liberté, c'est cette médiation qui finalement commande tout le discours sur l'action sensée» (*Idem*, *ibidem*),

belecimento 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»⁽¹⁶⁾.

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 so 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»⁽¹⁷⁾.

O sistema de direito será aquele em que o objectivo primeiro é a realização e garantia dos direitos individuais e do valor supremo da socie-

⁽¹⁶⁾ *O Portuguez*, Vol. VI, N.º XXXII, pp. 157-159.

⁽¹⁷⁾ *Idem*, Vol. I, N.º III, p. 247.

dade 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» (18). 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/postural, 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 (19):

«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» (20).

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» (21). 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

(18) *Idem*, Vol. III, N.º XIII, p. 16.

(19) Cfr. Marcelo Caetano, *Curso de Ciência Política e Direito Constitucional*, Vol. I, Coimbra, 1959, Coimbra Editora, 3.ª ed., p. 282.

(20) *O Portuguez*, Vol. IV, N.º XXIV, p. 600.

(21) *Idem*, Vol. I, N.º I, P. 14, sublinhado nosso.

afiança a liberdade nacional e a independência de cada um a da nação» (22).

2. 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 saiem 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 destruira, o poder do mais forte seria bom direito, a ardileza do mais astuto sã justiça, haveria contínua luta entre

(22) *Idem*, *ibidem*, pp. 55-56; «... l'homme ne dépend pas de l'homme, mais seulement de la loi impersonnelle (...). C'est dans la souveraineté constante de la loi s'exerçant sur tous sans exception qu'il semble d'abord qu'on puisse concilier l'idéal de l'unité de l'État et les revendications exigeant qu'aucun homme ne dépende d'un autre, et que tous les hommes soient égaux en droit (...). A la place de la domination de l'homme, on veut mettre celle de la loi. L'homme libre ne peut obéir à un autre homme, il ne peut se soumettre qu'à la loi. Il doit être complètement indépendant de toute puissance, sauf de celle de la loi. Il n'y a devant la loi aucune exception, aucun privilège. Tous doivent être égaux devant la loi (...). Un tout collectif, uniquement réglé par la loi excluant tout arbitraire personnel (...). Chacun aura alors la conscience d'être égal à tout autre homme, parce qu'il est, comme tout autre homme, soumis à la loi commune» (B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution Française*, Paris, 1956, Editions Gonthier, p. 191).

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» (23).

O carácter hobbesiano (24) e simultaneamente lockeano (24) do discurso remete também para Montesquieu (24) e Condorcet (24), mas ainda para o pacto de Rousseau (24):

«Daí derivam os fundamentos da sociedade civil e bem se colhe o porquê os homens consentiram obedecer a instituições da lei, que

(23) *O Portuguez*, Vol. XV, N.º LXXXV, pp. 78-79, duplo sublinhado nosso. «ÉGALITÉ NATURELLE est celle qui entre nous les hommes par la constitution de leur nature seulement. Cette *égalité* est le principe et le fondement de la liberté. L'*égalité naturelle ou morale* est donc fondé sur la constitution de la nature humaine commune à tous le hommes, qui naissent, croissent, subsistent et meurent de la même manière. Puisque la nature humaine se trouve la même dans tous les hommes, il est clair que selon le droit naturel chacun doit estimer et traiter les autres comme autant d'êtres qui lui sont naturellement égaux, c'est-à-dire, qui sont hommes aussi bien que lui.(...) Enfin pour dire plus, je fonde sur le principe incontestable de l'*égalité naturelle* tous les devoirs de charité d'humanité et de justice auxquels les hommes sont obligés les uns envers les autres, et il ne serait pas difficile de le démontrer. (...) Cependant, qu'on ne me fasse pas le tort de supposer que par un esprit de fanatisme j'approuvasse dans um État cette chimère de l'égalité absolue, que peut à peine enfanter une république idéale; je ne parle ici que de l'*égalité naturelle* des hommes; je connais trop la nécessité des conditions différentes, des grades, des hommes, des distinctions, des prérogatives, des subordinations qui doivent régner dans tous les gouvernements; et j'ajoute même que l'*égalité naturelle ou morale* n'y est point opposée. Dans l'état de nature, les hommes naissent bien dans l'égalité» («Égalité Naturelle», de Jaucourt, in *Textes Choisis de l'Encyclopédie*, introdução e notas por Albert Souboul, Paris, 1962, Éditions Sociales, pp. 85-86).

(24) Por comodidade de arrumação do texto inserimos numa só nota as remissões para Hobbes, Locke, Montesquieu, Condorcet e Rousseau; «Nature path made men so equal, in the faculties of the body and mind; as that, though there be found one man sometimes manifestly stronger in body or of quicker mind than another, yet when all is reckoned together, the difference between man and man is not so considerable, as that one man thereupon claim to himself benefit, to which another may not pretended as well as he. For as to the strength of body, the weakest has strenght enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others that are in the same danger with himself» (Thomas Hobbes, *Leviathan* in «*The English Philosophers from Bacon to Mill*, introdução e notas por Edwin A. Bentt, New York, 1939, the Modern Library, p. 159); «The *state of nature* has a law of nature to govern it, wich obliгер everyone: and reason which is that law, teaches all mankind, who will but consult it, that being all *equal and independent*,

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» (25).

Daqui decorre que a desigualdade no liberalismo é exclusivamente política, estabelecendo em direito a identidade universal entre os homens. «Égalité donc dans le droit à la liberté, dans le droit ou le pouvoir de se distinguer et de mettre en oeuvre les différences individuelles, elle

no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions; (...). And if any one in the state of nature may punish another for any evil his has done, every one may do so: for in that *state of perfect equality*, where naturally there is no superiority of jurisdiction of one over another, what any may do in prosecution of that law, every one must need have a right to do» (John Locke, *Two Treatises of Government*, Londres, 1772, pp. 179-180); «Pour bien entendre en quoi consiste le Pouvoir Politique, et connoître sa véritable origine; il faut considérer dans quel état tous les hommes sont naturellement. (...) Cet état est un état aussi d'égalité; en sorte que tout pouvoir et toute jurisdiction est reciproque, un homme n'en ayant pas plus qu'un autre. Car il est très évident que des Créatures d'une même espèce et d'une même ordre, qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la Nature, qui ont des mêmes facultés, doivent pareillement être égales entre elles, sans nulle subordination ou sujettion» (John Locke, *Du Gouvernement civil*, Bruxelas, 1754, pp. 1-2); «Autant que le ciel est éloigné de la terre, autant le véritable esprit d'égalité l'est-il de l'esprit d'égalité extrême. Le premier ne considère point à faire en sorte que tout le monde commande ou que personne ne soit commandé mais à obéir et à commander à ses égaux. Il ne cherche pas à n'avoir de maîtres, mais à n'avoir ses égaux pour Maîtres. Dans l'état de nature, les hommes naissent bien dans l'égalité; mais ils n'y sauraient rester. La société la leur faire perdre, et ils ne redeviennent égaux que par les lois» (Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Tomo I, Londres, 1772, p. 230); «... les publicistes sont parvenus à connoître enfin les véritables droits de l'homme, à les déduire de cette seule vérité, qu'il est un être sensible, capable de former des raisonnemens et d'acquérir des idées morales. (...) Ils ont vu que le maintien de ces droits étoit l'objet unique que la réunion des hommes en sociétés politiques, et que l'art social devoit être celui de leur garantir la conservation de ces droits avec la plus entière égalité comme dans la plus grande étendue» (Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique du Progrès de l'Esprit Humain*, Gênes, 1798, Ives Garnier Libraire, 4.^a edição, pp. 225-226); «... é que, em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, pelo contrário, por uma igualdade moral e legítima, o que a natureza tinha produzido como desigualdade física entre os homens, e que, apesar de poderem ser desiguais em força ou em génio, se tornam todos iguais por convenção e de direito» (Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social*, Lisboa, 1981, Publicações Europa-América, p. 29).

(25) *O Portuguez*, Vol. XV, N.º LXXXV, pp. 79-80.

laisse intacte et même confirme la volonté de puissance des individus et légitime leur droit à recevoir à la suite de la compétition vitale les récompenses qui les partagent» (26).

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 (27).

«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» (28).

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» (29), 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.

(26) André Vachet, *ob. cit.*, p. 212.

(27) «Le caractère formel de l'égalité n'est pas supprimé, mais absolutisé sous un mode juridique» (André Vachet, *Idem*, *ibidem*, p. 216).

(28) *O Portugal*, Vol. XV, N.º LXXXVI, pp. 81-82, sublinhado nosso.

(29) *Idem*, *ibidem*, p. 78.

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) saiem todos os homens iguais» (30).

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 com Hipólito José da Costa em 1820 (31) sobre se deve ou não existir Câmara dos Pares em Espanha, Rocha Loureiro, opondo-se ao bi-camaralismo, 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» (32).

É a manifestação clara da «ideia de outra legitimidade do Poder que não (...) a emanada do direito histórico, e de outra estrutura

(30) *Idem*, *ibidem*, p. 91.

(31) Cfr. *Correio Braziliense ou Armazem Literario*, Londres, 1808-1822, Vol. XXIV, N.º 143, pp. 447-448, e N.º 145, p. 610.

(32) *O Portuguez*, Vol. XI, N.º LXI, pp. 70-74.

de sociedade ou do estado que não (...) a sedimentada pelos séculos» (33).

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. «Il n'y a plus désormais que des députés egaux entre eux, dont chacun, quel qu'ait été son mode d'élection, représente la nation tout entière (...). Ainsi se trouve supprimé le statut privilégié reconnu à certaines catégories sociales, qui etaient exemptées d'impôts et jouissaient à l'égard de leurs concitoyens de prérogatives exorbitantes, d'autant plus scandaleuses qu'elles ne représentaient aucunement la contrepartie de services rendus à la communauté» (34).

As desigualdades, longe de ferirem em 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 de 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. «La légitimité de l'établissement de toute autorité et l'étendue de son pouvoir devront dépendre du consentement de chacun des sujets; l'égalité s'identifie avec la liberté et ne la dépasse pas; chacun est en position de développer ses propres virtualités. L'égalité naturelle s'identifie donc à l'autonomie de l'individu dans l'affirmation de son originalité» (35).

É um princípio de igualdade de todos os seres humanos na sua condição civil (36) e na sua condição política.

O Português opõe a igualdade de direitos civis e políticos, à «desigualdade accidental da natureza», como princípio que não se torne ins-

(33) Graça e J. S. Silva Dias, *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal*, Vol. I, Tomo II, Lisboa, 1980, Instituto Nacional de Investigação Científica, p. 589.

(34) Georges Gusdorf, *La Conscience Révolutionnaire — Les Idéologues*, Paris, 1978, Payot, p. 219.

(35) André Vachet, *ob. cit.*, p. 215.

(36) «Chacun jouit en particulier, de la même liberté parfaite que tous les autres et se trouve, par rapport à eux sur un pied de parfaite égalité. Cette égalité trouve son expression dans la parfaite réciprocité des relations entre les hommes, selon la nature» (Raymond Polin, *ob. cit.*, p. 172).

trumento de injustiça, mas da justiça de reconhecer e respeitar as desigualdades e 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.» (C'est) la reconnaissance explicite des différences économiques et sociales qui émerge de l'identité des hommes aux yeux de la loi... l'égalité devant la loi n'est que la condition formelle nécessaire qui rend possible le libre développement de la puissance des individus» (37).

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 (38). Igualdade como 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.

3. 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

(37) Guido de Ruggiero, *The History of European Liberalism*, Boston, 1959, Beacon Press, p. 71, apud André Vachet, *ob. cit.*, p. 218; cfr. ainda a versão italiana *Storia del liberalismo europeo*, Roma, 1984, Editori Laterza, pp. 74-75.

(38) «La nación es una estructura de conciencia (...) que ha de satisfacer al menos dos imperativos. En primer término hace conciliables subjectivamente las estructuras formalmente igualitarias del derecho privado burgués (y más tarde de la democracia política) en el interior con las estructuras particularistas de la autoafirmación de los Estados soberanos hacia el exterior, y en segundo lugar permite un elevado grado de movilización social de la población (pues todos participan en la conciencia nacional)» (Jürgen Habermas,, *La reconstrucción del materialismo ...*, p. 257).

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» (39).

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» (40).

(39) *O Portuguez*, Vol. VII, N.º XXXVIII, p. 840.

(40) *Idem*, Vol. III, N.º XV, pp. 221-222, sublinhado nosso. «Orestes» é uma personagem a quem Rocha Loureiro se dirige, à qual endereça várias cartas, que têm o início da sua publicação no *Espelho Político e Moral*, Londres, 1813-1814, (Carta 1.ª, n.º 11 de 13 de Julho de 1813), continuada depois em *O Portuguez*. Segundo Inocêncio (Vol. III, p. 328), «Orestes» é Nuno Alvares Pereira Pato Moniz (1781-1826), amigo e colaborador do redactor de *O Portuguez* em vários opúsculos (cfr. Inocêncio, Vol. VI, p. 310), mas ainda no *Correio da Península ou Novo Telegrapho*, Lisboa, 1809-1810. Esta afirmação de Inocêncio carece de confirmação, e podemos afirmar que *O Portuguez* continua a publicar «Cartas de Orestes», depois de Pato Moniz ter sido degredado para Cabo Verde onde acabará por falecer (Cfr. *O Portuguez*, Vol. XIII, N.º LXXVII, pp. 356-380; Vol. XIV, N.º LXXIX, pp. 84-101 e

Decorre daqui que é livre aquele que se conduz pela razão, pela vontade de liberdade. «La volonté est subordonnée à la liberté qui, à son tour, est liée à la raison et par elle à la règle du bien» (41).

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

n.ºs LXXX e LXXXI, pp. 207-223 e Vol. XV, N.º LXXXIV, pp. 13-31). Podemos entender esta publicação como uma tentativa de não identificação de Pato Moniz com «Orestes»; contudo, num outro momento, Rocha Loureiro deixa perceber uma outra hipótese que pode ser verosímil: «Sabemos que os Maniques e mandões andam areados, e mui caridosos têm feito diligências por saber quem seja este Orestes com que nos carteamos; nós por satisfazer sua inquieta curiosidade, aqui lho vamos descobrir e declarar; Orestes, nosso bom amigo, é irmão gémeo da formosa e sem par Dulcinea del Tobloso, vive no meio de S. Exas. sem se dar a conhecer e está reservado para ser o alferes mor que leva a bandeira, quando chegar Elrei D. Sebastião. Aqui o têm mui bem às claras e sem reбуço (...). Ora é boa curiosidade a sua, mui excelentes Senhores! Para que se importam com este *bicho da terra tão pequeno* ou com as suas mesquinhas fantasias e caprichos? (...) pois saibam, que o nosso amigo Orestes mora só nos palácios encantados da nossa imaginação e tem a mesma realidade do Orlando de Aristo e da Tétis, Juno e Baco de Camões» (*Idem*, Vol. II, N.º X, pp. 352-353, nota *). Obviamente uma questão se põe: quem é este «Orestes», «metade da minha alma» (*Idem*, ibidem, N.º VIII, p. 131)? Em nossa opinião, há ou pode haver vários «Orestes», de cujo número não excluimos Pato Moniz. «Orestes» é ou pode ser o símbolo da intelectualidade portuguesa. As «Cartas a Orestes» ou as «Cartas de Orestes» (em número irrelevante, quando comparadas com as primeiras), são o produto da variada troca epistolar, de e com todos os «Orestes», que fazem parte do círculo de amizades de Rocha Loureiro e estão na mesma linha de pensamento, unificando-os depois, debaixo de uma só personagem; «Dans tout discours polémique (...) à travers un lecteur de bonne foi, c'est enfin l'adversaire même qui est visé, c'est lui qu'il s'agirait de convaincre, même si dans la pratique on n'attend de lui aucun changement d'attitude» (Marc Angenot, *La Parole Pamphlétaire typologie des discours modernes*, Paris, 1982, Éditions Payot, p. 147). Se «Orestes» é a imaginação e o imaginário de Rocha Loureiro é investido na personagem de «Pilades», duas figuras, cuja amizade é proverbial, que o nosso jornalista recria a partir da tradição clássica (Cfr. Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, Vol. I, Lisboa, 1980, Fundação Calouste Gulbenkian, 5.ª edição, pp. 347-355 e 371-375), 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» (José d'Arriaga, *História da Revolução Portuguesa de 1820*, Vol. I, Porto, 1886, Livraria Portuense Lopes e C.ª Editores, p. 486). Uma interrogação queremos aqui deixar: «Orestes», sinédoque do pensamento liberal mais avançado? É uma hipótese que não excluimos.

(41) André Vachet, *ob. cit.*, p. 197.

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» (42).

Vontade e inteligência, poder de liberdade e razão são faculdades inseparáveis. «La liberté de l'homme, c'est-à-dire, la capacité d'agir selon sa volonté est fondée sur le fait qu'il est doué de raison. (...) Le pouvoir est, dans son principe, pouvoir de liberté. Et cette liberté est une liberté pour le bonheur, une liberté pour le bonheur par la raison» (43).

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 impudência de uma plebe sem freio, o ódio dos partidos, a anarquia e a confusão (...) caindo-se 1.º em anarquia e passando depois a um agigantado despotismo (extremos sempre funestos às nações)»(44).

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 liberdade, donde a necessidade do corpo político estar indissolúvelmente 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 movel dos grandes feitos e sem elas ficamos estúpidos escravos e brutos irracionais» (45).

(42) *O Portuguez*, Vol. VII, N.º XXXVII, p. 717.

(43) Raymond Polin, *ob. cit.*, pp. 169-170.

(44) *O Portuguez*, Vol. II, N.º III, pp. 16-17.

(45) *Idem*, Vol. I, N.º IV, p. 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.

4. A «LUSITANA ANTIGA LIBERDADE»

As «... leis fundamentais da *Lusitana antiga liberdade*»⁽⁴⁶⁾ 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»⁽⁴⁷⁾.

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...»⁽⁴⁸⁾, e sem a qual não «crescerão nossa indústria, riqueza e poder»⁽⁴⁹⁾. 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»⁽⁵⁰⁾.

(46) *Idem*, Vol. XV, N.º LXXXVII, p. 241.

(47) *Idem*, Vol. X, N.º LIX, pp. 344-345.

(48) *Idem*, Vol. I, N.º VI, p. 480 nota *.

(49) *Idem*, ibidem, p. 481.

(50) *Idem*, ibidem, p. 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 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* ⁽⁵¹⁾ e *Verdade*»⁽⁵²⁾; «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»⁽⁵³⁾.

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 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 proprietá-

(51) «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» («Patrie», de Jaucourt, in *Textes Choisis de L'Encyclopédie ...*, p. 179).

(52) *O Portuguez*, Vol. I, N.º I, p. 14..

(53) *Idem*, Vol. VI, N.º XXXIV, pp. 361-362.

rios hão determinado em o parlamento (suas cortes) e estão certos que verão as contas do quanto e como se gastam; todos contribuem gostosos em dispendem 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 1.^{as} 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 a bálsamo salutífero, 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»⁽⁵⁴⁾.

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»⁽⁵⁵⁾.

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 uma liberdade 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 sal-

⁽⁵⁴⁾ *Idem*, Vol. I, N.º III, pp. 196-197.

⁽⁵⁵⁾ *Idem*, *ibidem*, N.º II, p. 162.

vação) 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 sepúlcros e cemitérios, ou melhor (para dizer com Tácito) quando os tiranos tem reduzido a deserto os povoados, chama a isto paz: *et cum solitudinem faciunt, pacem appetant*»⁽⁵⁶⁾; «Provera a Deus (outra vez o dizemos) que ainda hoje vivesse Pombal! Mas este ministro foi consul sem colega, nem lhe ficou sucessor. Todas estas misérias (como por vezes temos clamado) provêm da nossa falta de liberdade....»⁽⁵⁷⁾.

5. 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»⁽⁵⁸⁾.

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 implica-

⁽⁵⁶⁾ *Idem*, Vol.II, N.º VIII., pp. 110-111, nota *.

⁽⁵⁷⁾ *Idem*, ibidem, N.º IX, pp. 260-261. 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» (*Idem*, Vol. VII, N.º XLII, p. 1208); «ó Pombal! tu não deixaste sucessores» (*Idem*, Vol. II, N.º VII, p. 68).

⁽⁵⁸⁾ *Idem*, ibidem, N.º IX, p. 270, nota *.

ria 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⁽⁵⁹⁾, 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»⁽⁶⁰⁾; os monarcas parecem esquecer «o axioma, tão verdadeiro em política — o presente está prenhe do futuro»⁽⁶¹⁾.

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. «La passage du schéma circulaire au schéma longitudinal implique un renouvellement de la perspective historique (...). La recapitulation du passé débouche sur une histoire du futur»⁽⁶²⁾.

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

(59) «Si l'homme peut prédire, avec une assurance presque entière, les phénomènes dont il connoit les lois; si lors même qu'elles sont inconnues, il peut d'après l'expérience du passé, prévoir avec une grande probabilité les évènements de l'avenir; pourquoi regarderoit-on comme une entreprise chimérique; celle de tracer avec vraisemblance le tableau des destinées futures de l'espèce humaine, d'après les résultats de son histoire» (Condorcet, *ob. cit.*, p. 304).

(60) *O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXVII, p. 25.

(61) *Idem*, Vol. IV, N.º XXI, p. 256.

(62) Georges Gusdorf, *ob. cit.*, p. 54.

quistas 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 ⁽⁶³⁾ 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 ⁽⁶⁴⁾.

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 ⁽⁶⁵⁾, 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

⁽⁶³⁾ Veja-se a este propósito «Suplemento ao Diálogo dos Mortos» (*O Portuguez*, Vol. III, N.º XVI, pp. 317 e ss.). Trata-se de um diálogo alegórico e historicizante entre Nun'Alvares Pereira e o P.º António Vieira, duas personagens e duas épocas marcantes e paradigmáticas da sociedade portuguesa, onde perpassa o vector «progressista» do passado, com as virtudes a seguir e os erros a evitar. É o contraste de duas épocas com essência bem diferente, como o texto do diálogo faz notar. Se quisermos, uma é a «história do liberalismo» pela voz de um «libertador», outra a «história da opressão» à inteligência, ao saber e à razão, pela voz de um perseguido e deserdado. Utilizando uma forma diferente de prosa põe a história a «falar», através do diálogo entre duas das suas personagens e aquilo que carregam, mas que antes de mais é um «diálogo solitário» e altamente crítico do nosso jornalista com os poderes constituídos.

⁽⁶⁴⁾ Cfr. Augusto Costa Dias, *Discursos sobre a Liberdade de Imprensa-1821*, Lisboa, 1966, Portugália Editora, p. XXXIX.

⁽⁶⁵⁾ Cfr. António Manuel Hespanha, «O progresso institucional do tradicionalismo reformista um projecto de Constituição de Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato (1823)» in *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, Vol. I, Lisboa, 1982, Sá da Costa Editores, pp. 63 e ss.

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 ingénuo no progresso em que o redactor Rocha Loureiro se inscreve, propondo, quanto a nós, uma espécie de utópico-concreto na concepção blochiana ⁽⁶⁶⁾, 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 sinergismo 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' préexistente — um projecto de mudança, como tantos desejavam»⁽⁶⁷⁾.

6. O «LOGOCENTRISMO» DA IDEIA LIBERAL

O discurso de *O Portuguez* impõe uma descodificação, entre várias, um dar voz ao subjacente ou mesmo ao inconsciente ⁽⁶⁸⁾ que radica

⁽⁶⁶⁾ Cfr. Ernst Bloch e outros, in *Realismo Materialismo Utopia*, selecção, introdução e notas aos textos de João Barrento, Lisboa, 1978, Moraes Editores, p. 141, e Jacques Le Rider, «Ernst Bloch entre Marx e o Romantismo — uma defesa da utopia» in suplemento «Ler/Escriver» N.º 72 — *Diário de Lisboa*, 2 de Agosto de 1982.

⁽⁶⁷⁾ J. S. Silva Dias, *Pombalismo e Projecto Político*, Lisboa, 1984, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, p. 258.

⁽⁶⁸⁾ Veja-se a este propósito, a sugestiva recensão de José Esteves Pereira à obra de Rudolph Binion, *Introduction à la psycho-histoire*, Paris, 1982, P.U.F., in *Cultura — História e Filosofia*, Vol. II, Lisboa, 1983, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, pp. 553-560.

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, onde 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 *sittich-*

-keit, préalabe à toute Moralität d'ordre réfléchi, prennent ainsi le relais de codes génétiques»⁽⁶⁹⁾.

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, por que 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»^(69bis) do liberalismo, ou seja, uma concepção de verdade, uma transparência de significado à consciência, anterior de direito a qualquer doutrina política.

Existe aqui uma problemática central e também existem dificuldades de abordá-la de frente.

Apropriando-nos do pensamento de Habermas⁽⁷⁰⁾, poderemos ver nesse «logocentrismo» como um indefenível do sistema, um ideoso-

⁽⁶⁹⁾ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Paris, 1983, Éditions du Seuil, p. 93.

^(69bis) Sobre o conceito de «logocentrismo», cfr. Jacques Derrida, *De La Grammatologie*, Paris, 1979, Les Éditions de Minuit, pp. 11 e ss., 21-24 e 63-64, e *Posições — Semiologia e Materialismo*, Lisboa, 1975, plátano Editora, pp. 63-75.

⁽⁷⁰⁾ Cfr. Jürgen Habermas, *La technique et la science comme «idéologie»*, Paris, 1973, Éditions Gallimard, pp. XXIX-XXX.

fema ⁽⁷¹⁾, reportando a um real ideosófico, ou seja, um real qualitativo que serve para definir conceitos ideosóficos, num sistema historiosófico ⁽⁷²⁾, 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 ⁽⁷³⁾.

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 Enciclopédia, 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, donde nas fontes da antiguidade cor-

⁽⁷¹⁾ «Os ideosofemas de um século, de uma fase cultural, de uma sociedade, não se identificam com uma série de filosofemas ou com sistema filosófico. Expressam ideários e mentalidades, com ressonâncias e conotações filosóficas, integradas por vários factores culturais, sociais, políticos e, até económicos, científicos, estéticos ou religiosos» (J. S. Silva Dias, «Recensão — José Luis Abellán, *História crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1981, in *Cultura-História e Filosofia*, Vol. II, Lisboa, 1983, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, p. 545).

⁽⁷²⁾ Cfr. *Idem*, *ibidem*, pp. 535; ainda do mesmo autor, «Questões sobre a Cultura Portuguesa», in *ICALP*. N.ºs 2 e 3, Agosto-Dezembro, Lisboa, 1985. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp. 47-50, e *Pombalismo e Projecto Político*, Lisboa, 1984, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, pp. 1-2.

⁽⁷³⁾ Cfr. Jürgen Habermas, *La technique...*, p. XXIX.

rerem 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 nossa 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 importados, 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 Portuguez* o 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.

CAPÍTULO II

LIBERDADE DE IMPRENSA

1. Parece fora de dúvida o valor que *O Portuguez* atribui à liberdade na transformação e na revitalização de todos os sectores de actividade, que deseja para Portugal, valor que não deixa de afirmar amiudadamente desde o início da sua publicação:

«Seja o que for (...) nós assentamos em nossa consciência que enquanto não se favorecer com ampla liberdade as pessoas dos cidadãos, seus direitos inocentes, a agricultura, as artes, a indústria, a navegação e o comércio dos nossos naturais, nunca nos alevantaremos do abatimento em que jazemos, nunca teremos verdadeiro comércio e navegação, nunca agricultura, nunca indústria nacional (...), seremos sempre os feudatários ou escravos de qualquer nação que seja»⁽⁷⁴⁾.

Esta independência entendida como uma espécie de liberdade material e política não esgota todo o conteúdo da liberdade. Esta tanto é identificada como liberdade humana, como com o exercício dos direitos políticos e de soberania, ou ainda como o direito de pensar, de dizer e de escrever:

«Acaso os Príncipes podiam ignorar (...) quantos bens e proveitos derivam (...) da liberdade de Imprensa? (...) Como se pode conceber liberdade de constituição sem liberdade da imprensa? Eu não pretendo agora, querido Orestes, fazer para contigo de campeão da liberdade de imprensa, assunto fecundo, que há sido tratado por melhores penas; além disso que poderia eu dizer-te de

⁽⁷⁴⁾ *O Portuguez*, Vol. I, N.º IV, pp. 333-334.

novo? A liberdade de imprensa (mui bem o sabes) é tão natural direito como a liberdade de falar, modificado pelo aparato da escritura e da imprensa, portanto bem se vê que o governo, às mãos dos escritores pondo as algemas da censura prévia, também à língua e boca poria um freio e mordação se pudera; por tal censura meu Orestes, só se põe a mira na ignorância absoluta do povo acerca da economia interior e do estado público, na dispersão da opinião pública. na flutuação do espírito do povo, na inconsistência e instabilidade do caracter nacional»⁽⁷⁵⁾.

O princípio da liberdade de imprensa é, no liberalismo, um dos mais essenciais ⁽⁷⁶⁾, do mesmo modo que a liberdade de opinião, a liberdade religiosa, o direito de oposição ⁽⁷⁷⁾ e o direito de crítica.

Entre o liberalismo e a liberdade de imprensa, há, evidentemente, correlações estreitas tanto na teoria como na prática, e independentemente das relações ambíguas entre poder e imprensa, esta acaba por se tornar num contra-poder, ilação que claramente ressalta da actividade de *O Portuguez*:

«.... a liberdade de imprensa, junta com as luzes do tempo, é uma vedeta, que metida na sua atalaia observa sempre alerta as disposições e movimentos do inimigo, dá rebate a tempo e aconselha quanto se deva fazer por lhe atalhar as medidas ou frustrar-lhe os desígnios encobertos. Sempre a liberdade de imprensa é companheira da liberdade constitucional, uma não pode ir sem a outra, mas se pudesse dar-se o caso em que a 1.^a existisse sem a 2.^a em breve se veria criado por aquela um espírito público de liberdade com um fundamento constitucional»⁽⁷⁸⁾.

⁽⁷⁵⁾ *Idem*, Vol. ,II N.º XII, pp. 493-494.

⁽⁷⁶⁾ «É a primeira Lei de um Povo, que deseja ser livre; é a primeira garantia dos meus bens, da minha pessoa e da minha indústria. Sem liberdade de Imprensa longe de esperarmos protecção devemos esperar espoliação. Esta lei salutar até dá um carácter e uma energia democrática aos Governos que o não são nas suas formas». (José Joaquim Ferreira de Moura, *Diccionario d'Algibeira Filosofico, Politico Moral que dá de Certas Palavras a sua Noção Verdadeira*, Madrid, s.d. Officina Junta Apostólica, p. 31).

⁽⁷⁷⁾ «A oposição, que nasce da real ou suposta contrariedade de interesses, é o efeito natural de todo o governo equilibrado e representativo, ela por isso mesmo é necessária» (*O Portuguez*, Vol. IV, N.º XXII, p. 287, Nota *).

⁽⁷⁸⁾ *Idem*, ibidem, p. 284.

Seguindo o implícito no raciocínio do redactor, a verdade não pode ser detida por qualquer poder constituinte pois ela pertence somente aos constituintes porque é imanente à razão individual. O que funda o espírito público é a livre deliberação dos cidadãos esclarecidos. Deste modo, interditar a palavra ou um escrito, é impedir a razão de caminhar, além de que a livre circulação da palavra escrita tende à política justa.

2. LIBERDADE DE IMPRENSA E O SABER

Se a liberdade civil é o inextrincável das outras liberdades, a liberdade de imprensa é nuclear para a sua realização, «ponto arquimédico» da mudança, do saber e do poder. A liberdade de imprensa funciona em *O Portuguez* como motor de transformação que vai directamente ao cerne da liberdade, fundamento de toda a libertação e progresso:

«Agora, quando as ciências, propagadas pela via da imprensa com a velocidade da luz que rompe as trevas da noite, vão ganhando terreno, vitoriosas da ignorância e superstição dos bonzos, do despotismo dos mandões; (...) hoje com a arte divina da imprensa, é mais fácil ou (para o dizer melhor) é menos impossível o cortar a Europa da Ásia, do que o tolher e apartar a circulação das luzes, graças aos benefícios que elas derramam com a sua enchente! Elas têm produzido um espírito público universal, que faz ter a ignorância como boa só para um punhado de monopolistas e pelo contrário a sabedoria como proveitosa a todo o género humano (...). O resplendor das ciências, raiando aos olhos de todo o mundo, tem excitado um sentimento mais ou menos profundo de uma justa e arrazoada liberdade, e mal podem os soberanos resistir a este sentimento do povo, que ora é a opinião pública das nações. As ciências aplicadas a outros objectos da economia política, vão esclarecer todos os governos, fazer aproveitar todos os recursos da força pública, e lavrar de modo mais proveitoso todas as minas da riqueza nacional, a mesma generalidade das luzes, na forma que se vêm espalhadas por todo o mundo, obriga os governos (...) a que não percam um só dos recursos nacionais (...). Estas verdades singelas, gravadas pela natureza no coração de todos os povos, não tem ainda podido trepar os degraus do trono de Espanha e Portugal,

donde os mandões se arredam cuidadosos (...). Porém elas são plantas medicinais e só elas possuem a virtude de curar os achaques mortais de que adoecemos, elas dão-se bem em todos os países, aonde as querem cultivar; é necessário plantá-las e fazer uso delas, o tempo insta, a doença há tomado um carácter perigoso, ameaça morte infalível e não sobre dilações (79).

Na dimensão dada às ciências, exactamente porque passaram a explicar o que antes era inexplicável, substituindo-se ao Deus ontológico, que surgia sempre que a cadeia de casualidades eficientes chegava ao termo sem causa ou sem fim, há que realçar o papel da imprensa e sua liberdade em todo este processo onde está implícita uma componente importante, que tem a ver com as relações entre saber e poder.

Indo mais longe, o redactor de *O Portuguez*, imbrica, em nosso entender, a liberdade de imprensa com a ciência-saber, a liberdade, a verdade, a virtude, a realização material e consequentemente poder. Conhecer é interpretar, interpretar é querer, querer é saber, saber é multiplicar o poder.

Mais geralmente, a política é um lugar de mediação entre os valores da tradição e as exigências que transportam as informações científicas. Correlativamente, o movimento contínuo de tradução e retro-tradução entre a linguagem científico-técnica e a terminologia tradicional da política é a ocasião duma hermenêutica de elucidação recíproca onde se poderá ver uma dialéctica de comunicação entre os cidadãos: a dialéctica do saber e do poder desaguando sobre uma dialéctica do poder e do querer (80). «De par les conséquences socio-culturelles imprévues du progrès technique, l'espèce humaine s'est elle-même mise au défi non seulement de provoquer la destinée sociale qui esta la sienne mais encore d'apprendre à la maîtriser. Et il n'est pas possible de relever ce défi lancé par la technique avec les seules ressources de la technique. Il s'agit bien plutôt d'engager une discussion, débouchant sur des conséquences politiques, qui mette en rapport de façon rationnelle et obligatoire le potentiel dont la société dispose en matière de savoir et de pouvoir techniques avec notre savoir et notre vouloir pratiques. D'une part, une telle discussion pourrait éclairer les acteurs de la vie politique, dans le cadre

(79) *Idem*, Vol. II, N.º X, pp. 340-342.

(80) Cfr, Jürgen Habermas, *La technique...*, p. XXIII.

de ce qui est techniquement possible et 'faisable', sur la conception que les intérêts auxquels ils ont affaire se font d'eux-mêmes, telle qu'elle se trouve déterminée par la tradition. D'autre part, à la lumière des besoins ainsi articulés et ré-interprétés, ils pourraient juger par rapport à la pratique dans quelle direction et dans quelle mesure nous désirons développer notre savoir technique dans l'avenir»⁽⁸¹⁾.

Perante o totalitarismo do antigo regime e a inércia que lhe é inerente, *O Portuguez*, propõe uma interpretação liberal da ciência, funcionando esta como instrumento de libertação, uma vez que o processo de tradução que se instaura entre ciência e política, reenvia uma derradeira instância para dar um sentido à história.

3. LIBERDADE DE IMPRENSA E A RAZÃO

Esta atitude «cientista» do nosso jornalista permite iniciar a destruição das contra-verdades que eram massivamente possuídas pelos poderes tradicionais do absolutismo, atitude que se exprime até na invenção de uma nova máquina impressora;

«[Por] isso mais fácil ainda se torna a propagação das luzes. Ah! morcegos e toupeiras políticas! estoirais de dor, ao saber que a encente das luzes vai ferir as trevas da ignorância e iluminar a quem tem para isso a disposição, que vos falta»⁽⁸²⁾.

Não será difícil ver nesta «propagação das luzes», um pensamento em progresso, uma filosofia do progresso, que mergulham fundo na razão, contra o irracional, fonte do obscurantismo do antigo regime, razão que fecunda um pensamento que tem por objectivo trazer à imaginação o apoio do saber e libertar o mundo da magia. «De même que l'Aufklärung exprime le mouvement réel de la société bourgeoise dans sa totalité sous l'aspect de son idée incarnée par des personnages et des institutions, de même la vérité n'est pas seulement la conscience rationnelle, mais aussi la forme que prend celle-ci dans la réalité»⁽⁸³⁾.

⁽⁸¹⁾ *Idem*, ibidem, p. 95.

⁽⁸²⁾ *O Portuguez*, Vol. II, N.º VIII, p. 178.

⁽⁸³⁾ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, Paris, 1974, Éditions Gallimard, p. 16.

O racionalismo das «luzes» no qual Rocha Loureiro está envolvido, estava permeado por uma «razão decidida», se quisermos corajosa e não aséptica, e esperava ainda o benefício filosófico dum progresso moral e político. Kant, na *Resposta à Pergunta: O Que são as luzes?*, parte do velho princípio, «*Sapere Aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento. Eis a divisa das luzes. (...) Para aceder à luzes de que se fala tudo quanto se precisa é *liberdade*. E, na verdade, a mais inofensiva das liberdades — liberdade para fazer *uso público* da razão de cada um em todas as matérias»⁽⁸⁴⁾.

O racionalismo é também um conjunto de qualidades morais e uma atitude da humanidade, é uma aposta e um combate pela liberdade e pelos Direitos do homem: a razão deseja o advento da razão. Há um interesse da razão e já aqui conhecimento e interesse coincidem.

O que está em questão é uma emancipação da humanidade que tem a dupla vocação de libertar os indivíduos e aclarar os espíritos. A «razão decidida» é a razão crítica, ela toma partido contra o dogmatismo mantendo inseparáveis razão e decisão ⁽⁸⁵⁾.

Digamos que o redactor Rocha Loureiro, utilizando diferenciadas vias de reescrita, faz prevalecer no seu discurso, não só uma «mística», mas também o reconhecimento da irrazoabilidade do poder na sociedade portuguesa.

Deste modo e de uma forma progressiva, afirma a marca do trabalho (do escritor), da reflexão e da consciência que tem da censura e das limitações que sobre ele imperam e sobre a sociedade portuguesa, que deseja no caminho da mudança. Contudo, se a escrita é a margem de liberdade possível, então o discurso de *O Portuguez*, que a encerra e descobre, contém e refere o esforço do escritor circunscrito à representação do ideário que defende, mas é uma circunscrição que não existe encerrada sobre si, antes se afirma para além da última margem de liberdade possível em que o excesso contido e a censura não conseguem impedir, no próprio acto da feitura, que livremente se materialize o seu imaginário e a sua justiça de afirmação da razão, da verdade, da virtude, do conhecimento e da libertação.

⁽⁸⁴⁾ Immanuel Kant, *Resposta à Pergunta: O Que são Luzes?*, Apresentação, tradução e notas de José Esteves Pereira in *Cultura-História e Filosofia*, Vol. III, Lisboa, 1984, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, pp. 153-168.

⁽⁸⁵⁾ Cfr. Jürgen Habermas, *La technique...*, pp. XXV e XXVI.

O interesse prático da razão pertence à própria razão: no interesse pela independência do eu, a razão realiza-se na mesma medida em que o acto da razão como tal produz a liberdade. A auto-reflexão é ao mesmo tempo intuição e emancipação, compreensão e libertação da dependência dogmática ⁽⁸⁶⁾.

Como Habermas refere, é «la vertu émancipatoire de la réflexion dont le sujet fait l'expérience dans la mesure où il devient transparent à lui-même dans sa genèse. L'expérience de la réflexion s'articule pour le contenu au concept de processus de formation; pour la méthode, elle conduit à un point de vue d'où résulte spontanément l'identité de la raison et la volonté de raison. Dans l'autoréflexion, une connaissance pour l'amour de la connaissance elle-même vient à coincider avec l'intérêt que pousse à l'émancipation (...) car l'accomplissement de la réflexion se sait mouvement d'émancipation. La raison est soumise en même temps à l'intérêt pour la raison. Nous pouvons dire qu'elle obéit à *un intérêt de connaissance émancipatoire* qui vise à l'accomplissement de la réflexion comme telle» ⁽⁸⁷⁾

4. A IMPRENSA E O UNIVERSALISMO DA IDEIA LIBERAL

Neste papel fulcral da interconexão das liberdades com a liberdade de imprensa, o redactor Rocha Loureiro não recusa mesmo integrar no próprio discurso, outros de luminosos princípios «e o quanto é de esperar que com eles se firme a liberdade nascente»⁽⁸⁸⁾, integração tanto mais importante pelo «transfert» que promove e pelo que lhe está subjacente, ou seja, a libertação do ser humano de todos os tempos e quadrantes. Passemos à transcrição que faz do *El Independiente* de Buenos Aires ⁽⁸⁹⁾:

«Ora, se todo o homem. como cidadão, deve contribuir com todas as suas forças para a felicidade dos seus compatriotas, o que só

⁽⁸⁶⁾ *Idem, Connaissance et Intérêt*, Paris, 1976, Éditions Gallimard, p. 241.

⁽⁸⁷⁾ *Idem*, ibidem, pp. 231-232.

⁽⁸⁸⁾ *O Portuguez*, Vol. VI, N.º XXXIV, p. 362.

⁽⁸⁹⁾ *El Independiente* N.º 6), de Buenos Aires, publicou o seu primeiro número em 12 de Setembro de 1815 e continuou a sua publicação no ano de 1816, ao qual pertence o número citado. Era seu redactor Pedro José Agrelo, veterano da imprensa revolucionária, que também foi redactor da *Gaceta* de Buenos Aires (Cfr. Bartolomé Mitre, *História de Belgrano Y la Independencia Argentina*, Vol. II, Buenos Aires, 1927, Libreria «La Facultad», pp. 333-338).

se pode conseguir sabendo-se a verdade, logo, é claro que está obrigado a dizê-la. Portanto quem pergunta se deve verdade a seus concidadão, é o mesmo que perguntar, se deve ser virtuoso ou se deve fazer bem a seus semelhantes (...). No corpo político, como no corpo humano, há-se mister um certo grau de fermentação para se conservar movimento e vida ⁽⁹⁰⁾. A indiferença para a glória e para a verdade produz estagnação nas almas e nos espíritos. Todo o povo que por a forma do seu governo ou estupidez de seus administradores, chega a este estado de indiferença é tão estéril de grandes talentos, como de grandes virtudes (...). Mal conhece os efeitos da ignorância e erro quem os considerar favoráveis e úteis ao governo, certo que ignora as lições da história, ignora que até o erro, que é útil no momento, vem depois a ser germe das maiores calamidades (...). O erro é de mil espécies, a verdade, pelo contrário, é uma e simples (...). Não serão sobejos os desvelos do legislador em sufocar as sementes do erro, excitando os homens à indagação da verdade. Todo o vício (dizem os filósofos) é um erro de espírito; *Crimes e preocupações* são irmãos, assim como são irmãs

(90) Rocha Loureiro integra aqui o pensamento de Rousseau, no qual o corpo político é, em paralelo com o corpo humano, um corpo organizado, vivo e semelhante, ou seja, o discurso analógico, da natureza com o corpo político, o rigor e a harmonia naturais, numa linguagem fisiologista, transpostos para a análise social, política e económica, se quisermos cultural. Aliás, todo o trecho que o nosso jornalista subscreve, e neste caso enriquece, se ressentido dessa visão, e neste sentido o próprio comentário do redactor de *O Portuguez* e a citação que se segue, falam por si: «Costume é mui usado e antigo antre os políticos o comparar o corpo político ao corpo humano; de todos os autores que assim os comparam, temos por mais arrazoado e engenhoso o paralelo de J. J. Rousseau e o que ele faz no seu *Discurso sobre a Economia Política*: — O corpo político, tomado individualmente, pode ser considerado como um corpo organizado, vivo e semelhante ao do homem. O poder soberano representa a cabeça; as leis e os costumes são o cérebro, princípio dos nervos e assento da inteligência, da vontade e dos sentidos, dos quais são órgãos os Juizes e os Magistrados; o comércio, a indústria e a agricultura são a boca e o estômago, que preparam a subsistência comum: as rendas públicas são o sangue, ao qual uma sábia economia, fazendo as funções do coração, manda distribuir por toda a parte do corpo o sustento e a vida; os cidadãos são o corpo e os membros, que fazem mover, viver e trabalhar a máquina, a qual não pode ser ferida, ainda que o seja levemente, sem que a dor se faça sentir no cérebro, uma vez que o animal esteja no estado de saúde, etc.» *O Portuguez* (Vol. VI, N.º XXXIV, p. 364, Nota *); a este propósito veja-se J. J. Rousseau, *Discurs sur l'Économie Politique*, Amsterdã, 1763, p. 11.

verdades e virtudes; porém qual será a matriz da verdade? é a *contradição* e a *disputa*. Portanto, deverão todos os governos fecundar essa matriz por o meio de todos o mais seguro, que é a liberdade de imprensa (...). Se tirais essa liberdade, que de erros, consagrados pelo tempo, serão citados como axiomas incontestáveis! O que se diz da física é aplicável à Moral e à Política. Quando algum quiser certificar-se em suas opiniões, deve promulgá-las, a contradição é a pedra de toque, aonde se elas devem provar, portanto deve a imprensa ser livre. O Magistrado, que intenta cingir ou limitar o uso da imprensa, opõe-se à perfeição da Moral e da Política, peca contra a sua nação, sufoca a semente das ideias úteis, que teria produzido a liberdade (...). Por toda a parte aonde está em ferros esta liberdade, a ignorância, como noite tenebrosa, se estende sobre os espíritos; então, ainda quando indaguem a verdade, arreceiam os filósofos descobri-la; conhecem que, uma vez descoberta, lance forçoso será ou encobri-la ou disfarçá-la cobardemente ou expor-se a uma perseguição (...). Se sempre é interesse público o conhecer a verdade, nem sempre o dizê-la é do interesse particular (...). Não há pretextos especiosos, com que a hipocrisia e despotismo não tenham corado seu desejo de impor silêncio aos homens ilustres, e todavia, nesses vãos pretextos nenhum cidadão virtuoso descobre motivo legítimo para se calar. A revelação da verdade não pode ser odiosa senão aos impostores, aos quais, de ordinário, os Príncipes dão ouvidos e deles escutam, que é faccioso o povo iluminado e dócil a nação embrutecida»⁽⁹¹⁾.

Por aqui se vê a importância que *O Portuguez* atribui à transcrição. Ao integrar discursos no seu próprio discurso, fá-lo com o objetivo de ir mais além na busca da verdade, da virtude e das liberdades, que se projectam para além da realidade nacional, nem que para isso se tenha de recorrer até às inovações violentas ⁽⁹²⁾, porque «... ao homem livre se franqueiam outras tantas pátrias, quantas são as regiões, conquistadas para a liberdade»⁽⁹³⁾, donde o desejo que «... a liberdade se arreigue nas imensas regiões do país de Colombo, (...) pátrias que

(91) *O Portuguez*, Vol. VI, N.º XXXIV, pp. 364-367.

(92) Refere-se concretamente ao processo independentista sul-americano.

(93) *O Portuguez*, Vol. VII, N.º XXXIV, pp. 361-362.

poderão adoptar os homens livres esmagados por o despotismo europeu....»⁽⁹⁴⁾.

Importa aqui salientar que o nosso redactor recupera e reintegra notícias sobre o processo independentista da América, para delas se servir como debate e propaganda política, realizando a partir daí um processo catártico contra o absolutismo, que tem o «seu» expoente máximo em Fernando VII ⁽⁹⁵⁾, algo a ver com a concepção antropomórfica do sistema, que deseja ver ultrapassado.

Consciente de que aquela luta só sobreviverá pelas razões de duas potências que têm uma palavra a dizer — E.U.A. e Grã-Bretanha — não deixa contudo de dirigir e aproveitar a situação para a reincorporar no processo de crítica política e económica em Espanha, mas que visa bem mais longe: a crítica político-económica num âmbito geográfico que abarca o continente europeu.

Dá-se conta da relação orgânica do despotismo, bem como do mesmo processo em relação ao liberalismo, espécie de princípio osmótico ou de vasos comunicantes; sem uma conjuntura política favorável, a liberdade torna-se mais difícil que aconteça em Portugal e não só.

Decorre daqui um princípio de internacionalismo liberal que não deixa de afirmar noutras ocasiões:

«Nossos leitores adivinharão facilmente que não limitamos só essa parte do mundo o desejo, de ver acabada a opressão»⁽⁹⁶⁾.

Neste sentido, Rocha Loureiro faz um enquadramento de todos os povos, que lutam pela liberdade, de que é exemplo o caso grego «.... uma nação que ora torna à vida, ressurgindo da sepultura onde jazera enterrada por dois mil anos!», daí os seus votos pela «liberdade da Grécia e do género humano»⁽⁹⁷⁾.

Pela libertação de uns passa também e ainda a libertação dos outros, isto é o carácter dinâmico de um movimento que deseja alargado e caminhando de maneira irreversível. Não é só a liberdade da Grécia, é também a do género humano; implícito no discurso um desejado movimento internacional consagrando todos os movimentos de povos e nações

⁽⁹⁴⁾ *Idem*, ibidem, N.º XXXV, p. 536.

⁽⁹⁵⁾ Cfr. *Idem*, ibidem, pp. 526 e ss.

⁽⁹⁶⁾ *Idem*, Vol. VII, N.º XXXVII, p. 775.

⁽⁹⁷⁾ *Idem*, Vol. XIV, N.ºs LXXX e LXXXI, pp. 271-272.

contra a «internacional do absolutismo» na sua expressão de Santa Aliança, preludiando de algum modo o movimento da «jovem Europa», «Santa Aliança dos Povos».

O Portuguez solidarizou-se sempre com todas as manifestações de liberdade dos povos, seja na Grécia, seja na Itália, seja na América do Sul. Só não o faz tão claramente com o Brasil (os assomos também são visíveis), mas isso é a contradição do seu próprio caminhar, que se insere no do vintismo, a cujas contradições, obviamente, não escapa.

Nesta solidariedade se inscreve a crítica à Inglaterra pela «lei da neutralidade», que impede os cidadãos britânicos de auxiliarem os gregos em luta pela «liberdade política, civil e religiosa», tanto mais que tem «essa lei o carácter contrário à liberdade, polícia e comércio de tão ilustre Povo....»⁽⁹⁸⁾.

5. A IMPRENSA E A LEI

Coerente com as ideias que vem exprimindo em tempo de opressão e perseguição, Rocha Loureiro, já depois de 1820, reafirma esses propósitos aquando da elaboração da lei sobre a liberdade de imprensa ⁽⁹⁹⁾.

No anseio de garantir a maior liberdade de expressão possível, põe a tónica no perigo que representa uma lei que sobrecarregue as penas a aplicar por abuso de liberdade de imprensa. Num estado livre, as penas aos libelos não devem ultrapassar certos parâmetros, muito particularmente quando criticam a forma do governo representativo, libelos que não encontrarão eco, se a prática governativa a isso não der motivos, isto é, se o Governo for justo:

«Deverão as Cortes legislar para um Governo justo e legítimo, como são, e não para um, como o passado era, Governo de facto e não

⁽⁹⁸⁾ *Idem*, Vol. XV N.º LXXXV, pp. 121-123.

⁽⁹⁹⁾ A discussão sobre esta lei tem o seu início com a apresentação às Cortes de um projecto de lei sobre a liberdade de imprensa, pelo deputado Francisco Soares Franco, na sessão de 5 de Fevereiro de 1821. Este projecto será seguido dos quesitos à mesma lei apresentados pela Comissão de Legislação e por um novo projecto de lei, na sessão de 28 de Abril de 1821 (Cfr. *Diario das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portuguesa*, Vol. I, pp. 40-44 e 713-716). A lei será aprovada com data de 4 de Julho de 1821 (Cfr. *Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens das Cortes Geraes, Extraordinarias e Constituintes da Nação Portuguesa*, Coimbra, 1822, Na Imprensa Nacional, pp. 122-128).

de direito e opinião, que se fosse possível o irem as Cortes por a esteira do Governo destruído, então nenhuma lei penal poderia tolher que tivessem o mesmo paradeiro, e Deus o quisesse e essa boa obra haveríamos nós ajudar, quanto em nós estivesse, quando vissemos os Representantes da Nação tornados em tiranos e inimigos dela, em vez de censores. Enfim temos dito tudo com esta máxima filantrópica: o Governo de Lei, como o nosso é, quer a emenda e não a morte do pecador»⁽¹⁰⁰⁾.

Para o redactor Rocha Loureiro a imprensa surge, deste modo, e sejam quais forem as circunstâncias, mais um a vez, como forma de contra-poder. O direito emerge aqui como uma soma de direitos e não de interdições. O problema é o exercício dos princípios e das virtudes neles inscritas. O exercício daqueles tornará inofensiva qualquer veleidade de crítica ou oposição, já que o exercício do poder passa primordialmente, neste caso, por uma função preventiva e não curativa.

No mesmo modo, discorda das penas que se apliquem a quem injuriar o Congresso, o que motiva a sua posição crítica:

«... será justiça que se tolha à opinião pública a expressão do sentimento nacional donde possa vir reforma, correcção e melhoramento? O Congresso, por vida nossa, legislou nessa parte para outro Congresso que não é, legislou como se fosse o de Hannover, aonde não há sombras de liberdade (...). O caso é que os nossos Deputados (...) são homens, em quem o amor próprio é natureza, que muito custa a se renunciar e além dessa infirmitade natural, sobreveio outra, que é o espírito de corporação»⁽¹⁰¹⁾.

Se por um lado a apreciação é aguda, contra um eventual espírito corporativo do Congresso, por outro está implícita uma proposta de atitudes morais para a elite dirigente — a devoção e o desinteresse, um egoísmo esclarecido, já que a arte do legislador na nova ordem consiste em fazer nascer e alimentar os sentimentos honestos e generosos.

Não deve o Congresso abusar do mandato que lhe foi conferido, a arbitrariedade pode surgir e levar a que se tolham ou acanhem «os vãos à imaginação dos Escritores, que não são destinados só a conser-

⁽¹⁰⁰⁾ *O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXX, pp. 279-280.

⁽¹⁰¹⁾ *Idem*, *ibidem*, pp. 280-281.

var aceso o fogo da liberdade, mas também a formar escola dos bons costumes, que à liberdade sirvam de alimento (....). Assim chegaremos ao estado de nada se poder escrever; (....) tomáramos que todos os legisladores se persuadissem — que as leis, por a mor parte, são restrições à liberdade dos cidadãos, e por isso, tanto mais será ela favorecida, quanto menos forem as leis. Os Governos, que em tudo querem legislar, imitam o Alcorão que até determina quais devem ser as horas conjugais»⁽¹⁰²⁾.

Penetrando mais fundo, a função do poder é garantir as liberdades individuais, o que supõe um Estado limitado relativamente à esfera do indivíduo, correspondente à divisão entre Estado e Sociedade onde os direitos formais implicam uma teoria dos limites do Estado, o que conduz o nosso jornalista, recorrendo ao humor, a chamar a atenção para o facto de os pitorescos da vida quotidiana, poderem, segundo a lei, cair na alçada da lei sobre a liberdade de imprensa.

6. FORMAÇÃO E INFORMAÇÃO

Se conciliar liberdade de imprensa e lei é um dos objectivos de Rocha Loureiro, um outro surge também, de forma clara, quando afirma:

«Não pode o Governo Constitucional ir por diante sem virtudes cívicas; é necessário aí conhecer os homens e chamar a opinião pública à consideração das qualidades deles, por onde se possa avaliar de como possam servir nos cargos públicos (....). Com os abusos nos virão à cara e nos quererão tapar a boca: sim, os *abusos!*.... Falam-nos em abusos e males, e não nos falam do bom uso e dos proveitos (....). Com uma justa e bem arrazoada liberdade de imprensa, deveriam as Cortes esperar de ver em pouco tempo reunido o espírito público, e após ele, o de ordem e moderação constitucional, por onde, sem intervenção da lei, se reformassem os abusos de soltura e devassidão, formando-se o devido equilíbrio e paixões»⁽¹⁰³⁾.

⁽¹⁰²⁾ *Idem*, ibidem, p. 283.

⁽¹⁰³⁾ *Idem*, ibidem, pp. 285-286.

Do papel informativo e formativo da imprensa advém ainda o instrumento pedagógico. Talvez não seja supérfluo recordar neste contexto o estreito elo existente entre transformação, mudança, desenvolvimento e a informação.

A imprensa é o ensino e a informação, «o aparelho de informações» que se vai tornando importante na vida das pessoas e regiões afastadas da modernidade, e quem diz modernidade deve entendê-la como conceito global e englobante duma nova visão do mundo, uma realização das grandes esperanças — liberdade, constituição, progresso, etc... — da qual o nosso redactor quer dar conta aos seus hodiernos.

A Imprensa é também, e ainda, elemento fautor duma ordem, dum novo conceito de ordem constitucional, tendo no seu cerne o exercício das virtudes, da «virtude».

Do discurso releva ainda a defesa intransigente do estatuto de jornalista que obviamente ajuiza por e em si, numa manifestação de *consciência possível* do que deve ser um *Escritor*, lamentando o facto de um possível estímulo à denúncia, ao recordar que «o Escritor», na carreira a que se deitou, pode haver sido determinado por muitos motivos honestos e justificados, que nunca podem mover o denunciante ao ser, como são honra e glória, desejo de ganhar a vida honradamente e outros sentimentos, que ou por natureza de causa ou por nossos costumes, são de todo estranhos à profissão de um denunciante voluntário»⁽¹⁰⁴⁾.

7. IMPRENSA E PODER

Se os arquétipos da «virtude» estão presentes, o (contra) poder da imprensa, que permeia o seu pensamento, ressalta perante o artigo 32.º da lei da liberdade de imprensa ⁽¹⁰⁵⁾, não suficientemente claro e isento, que pode transformar os periódicos num mero instrumento do poder,

⁽¹⁰⁴⁾ *Idem*, ibidem, pp. 289-290, sublinhados nossos.

⁽¹⁰⁵⁾ «O Juiz de Direito no primeiro caso do Artigo 12.º logo depois de Denúncia mandará proceder à prisão do Réu, se pela inquirição de três testemunhas, que deve tirar, depreender quem seja, e a sequestro em todos os exemplares do impresso denunciado em qualquer dos casos desta lei, estando na mão do Autor, Editor, Impressor, Vendedor ou Distribuidor» (*Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens das Cortes Geraes, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa*, p. 125).

acabando com «toda a liberdade de escrever, excepto a favor do Ministério», obstaculizando desse modo a utilidade pública: «Valha-nos Deus! (...) tendes a ideia fixa do mal e não a do bem, que a imprensa pode fazer»⁽¹⁰⁶⁾.

A ilação de aparente ingenuidade que se pode tirar deste discurso, não deixa de ser desmentida sempre que esteja em causa a liberdade:

«... porém, a verdade é, que isso só se pode aplicar ao estado público de um Governo livre já seguro e nunca ao que súbito, passado do despotismo à liberdade por meio de uma revolução, ao momento que as paixões exasperadas, servindo-se da arma terrível da imprensa, podem em seu desafogo fazer saltar o Governo, dando fogo à mina de ódio concentrado. Deite-se a este algum respiradouro, por onde ela possa descarregar sem perigo»⁽¹⁰⁷⁾.

Deste modo *O Portuguez*, reafirma o seu conceito de «justa e bem arrazoada liberdade de imprensa», reafirmação que adquire um carácter bem mais radical em pleno caminhar da contra-revolução, ao insurgir-se nas Cortes contra aqueles que se agarram às bases da constituição, «agora tão escrupulosos no suspender as garantias da Constituição, querendo que aproveitem aos que essa Constituição pretendem destruir! (...) Por o que vejo, parece que a Constituição só há-de ser usada como valhacouto de quantos a quiserem destruir (...). Estamos em estado de aberta rebelião (caso em que a Constituição faculta a suspensão de suas garantias), e contudo não querem estes senhores que elas se suspendam!»⁽¹⁰⁸⁾

Veja-se, aqui, aquilo que chamamos a projecção de *O Portuguez* nas Cortes, articulação teórico-prática, que vai da escrita à oralidade e da oralidade à escrita, um pensamento não compartimentado que insere os seus fios condutores no tempo e no espaço, independentemente da sua forma de expressão⁽¹⁰⁹⁾.

Não será ocioso afirmar que o nosso jornalista vê a imprensa como aparato de (contra) poder. Deste modo, através da palavra escrita ou

⁽¹⁰⁶⁾ *O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXX, pp. 290-292.

⁽¹⁰⁷⁾ *Idem*, Vol. XI, N.º LXIV.

⁽¹⁰⁸⁾ Rocha Loureiro, *Diário das Cortes da Nação Portuguesa*, Segunda Legislatura, sessão extraordinária de 27 de Fevereiro de 1823, Tomo Primeiro, p. 1033.

⁽¹⁰⁹⁾ Cfr. *infra*, Parte III, Cap. II, 6, Nota 111.

oral, seja em *O Portuguez*, seja nas Cortes ou ainda noutros escritos, na incessante reviravolta do por e do contra, que inverte pólos e personagens, o discurso de Rocha Loureiro atinge a fonte do Poder: a palavra, um abstracto/concreto.

Só que, por vezes, o poder tem necessidade de recorrer a mecanismos mais eficazes que expressam uma coerção física como manifestação última do poder legado e legitimado. A esses não deixa também de recorrer, ainda que em situações transitórias, quando a ordem do modelo antigo, perturba ou pode vir a perturbar a «nova ordem».

Temos assim que o redactor de *O Portuguez*, vendo o político como espaço do Poder e das suas lutas adjacentes, onde habitualmente a temática política reside, faz uma proposta ou induz ao exercício do poder com base no primado da palavra — fonte última do Poder — alternando sempre que exigível com a coerção — manifestação última do Poder — quer dizer, um mecanismo de hegemonização e dominação de poder, e também estrutura e uso desse poder, em nome dos princípios que defende.

8. A DEONTOLOGIA PROFISSIONAL

Se por um lado vê, como julgamos ter demonstrado, a imprensa como instrumento de poder, por outro exige ao fautor desse instrumento qualidades que o colocam em lugar de destaque na sociedade em que se insere, reforçando deste modo o papel da imprensa, como do indivíduo que escreve:

«... um Redactor , que tenha opinião de si, e que a mereça ter, é mais poderoso que um Ministro de Estado (...). Porém para que chegue um Redactor a essa categoria, mais alguma coisa há mister que o ter dinheiro para imprimir, (...) necessário é que tenha (requisito principal) carácter de independência, que diga sempre o que verdade lhe parece ser, louve o inimigo, se louvor lhe cabe (...). Não queremos agora falar de outra qualidade necessária ao jornalista, isto é, engenho e muito saber (...). O Jornalismo é um Orador público e deste diz Quintiliano, que deve saber tudo (...). Em verdade, por o estado de barbaridade, a que nos havia chegado o estúpido despostismo dos Califas de Lisboa, boa desculpa merece o estado de atrasamento a que tinham vindo entre nós as boas

letras (...). Recomendamos principalmente a nossos Colegas que devorem, se for possível, com zelo da traça, os nossos clássicos»⁽¹¹⁰⁾.

Na sua concepção do que deve ser um jornalista, intocável, isento e independente ⁽¹¹¹⁾, parece-nos ver uma manifestação de «fé» num projecto de vida pessoal, inserido num processo colectivo mais vasto, que não pode desligar-se do reclamado exercício da «virtude». Surge-nos, assim, como a perfeita encarnação do «tribuno» Romano, expressão e manifestação da opinião pública, complementada por uma denúncia do «malthusianismo» pedagógico do antigo regime, que se reflecte na ausência de verdadeiros jornalistas em Portugal. Tal como «Horácio dava, em respeito aos Clássicos Gregos o mesmo conselho à mocidade Romana», também o redactor se põe a esse nível, numa simbiose com as fontes onde bebe o seu pensamento, partindo para a exigência de «compêndios selectos dos nossos Autores clássicos mais apurados (...) o que esperamos agora do nosso Governo liberal»⁽¹¹²⁾.

⁽¹¹⁰⁾ *O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXXI, pp. 385-386. Não pretendendo estabelecer filiações entre contextos e pressupostos epistemológicos diversos e dando um salto de 160 anos na história, seja-nos permitido chamar a atenção para o carácter antecipatório de Rocha Loureiro, que vive os mesmos problemas dos seus epígonos de mais de século e meio depois. O curioso é que eles se expressam de modo idêntico, quer na forma, quer no conteúdo, dando razão ao seu desejo de liberdade e independência. Veja-se o «Seminário — Jornalismo no ano 2000», iniciativa do *Diário de Notícias*, aonde podemos constatar, entre outras, a opinião de Adriano Rodrigues, que defende «Uma sólida formação filosófica (...) hoje indispensável para saber situar a marcha da história no quadro das grandes correntes que formando a trama das contradições do mundo contemporâneo, lhe dão sentido e pertinência», ou ainda a de Salvato Trigo na «defesa duma forte informação cultural e de uma sólida formação ética». patrocinando a «necessidade de a comunicação social ser independente, se não económica, pelo menos espiritualmente» (*Diário de Notícias* de 8 de Novembro de 1985). Rocha Loureiro dá, em nossa opinião uma antevisão do papel que a imprensa vai desempenhar no mundo contemporâneo, a que não deve ser estranha a sua presença na «capital do mundo» de então, onde o desenvolvimento da imprensa atingia já níveis notáveis.

⁽¹¹¹⁾ «[Aqueles] que encerram no peito alguma faísca de liberdade preferem sepultar no silêncio os seus talentos ao vergonhoso tráfico e infame prostituição dos escritores de partido» (*O Portuguez*, Vol. I, N.º V, p. 4410).

⁽¹¹²⁾ *Idem*, Vol. XII, N.º LXXI, pp. 386-387.

9. A EMERGÊNCIA DO PERIODISMO

De quanto até agora se expôs afigura-se a importância que Rocha Loureiro atribui ao periodismo e aos seus fautores. Contudo, a sinopse da sua visão tem o cume no artigo que escreve sob o título «Imprensa Periódica»⁽¹¹³⁾. Passemos-lhe a palavra:

«Do trato geral do comércio, alianças dos Governos, comunicação dos povos e adiantamento das artes e polícia ⁽¹¹⁴⁾, assim como de várias outras causas conexas com o progresso das luzes deriva o estabelecimento de Gazetas, jornais e quaisquer outras folhas e cadernos que hoje estão em nome e título de *imprensa periódica*. Essa é uma nova necessidade dos tempos cultos em que vivemos, o interesse, a esperança, o temor, a curiosidade impelem ou beliscam todos os ânimos para saber o que há de novo, e bem assim o juízo que fazem dos acontecimentos ou veículos de informação, que se tem em conta de órgãos da opinião comum (...). E bem é que seja assim, pois os Jornais, fazendo registo dos sucessos, acompanhados de maduras observações, têm a conta corrente (por assim dizer) ou são o livro auxiliar da história, além de que, neles pode o Povo achar, a pouco custo, adiantado seu próprio juízo e opinião ou por as mesmas permissas dos Jornais refutar facil-

(113) Cfr. *Idem*, Vol. XV, N.º LXXXVI, pp. 163-178.

(114) «A linguagem jurídico-política regista [século XVIII] este surgir de novas tarefas e novos objectivos para o poder central através do aparecimento de um vocábulo específico — a ‘polícia’ provinda da palavra grega ‘politeia’ — (...). A ‘polícia’ representa o novo desígnio ordenador do poder em relação a uma sociedade que já não é considerada como reflectindo uma ordem natural (...). Estes desígnios são levados a cabo por uma actividade administrativa interventora e que toma ela própria a iniciativa (...); pois a sua finalidade não é mais a salvaguarda do existente, mas a criação de algo de novo» (António Manuel Hespanha, «Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime», in *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime* — Colectânea de Textos, Lisboa, 1984, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 67-68). Pode afirmar-se que a «polícia» é um conceito de bem-estar complementado e complementar do de ordem, ou seja, a ligação entre bem-estar do Estado e dos cidadãos que conduz «à equação: bem-estar dos súbditos = bem-estar do Estado, síntese do reforço do Estado moderno com o bem-estar dos cidadãos (Cfr. Pierangelo Schiera, «A ‘polícia’ como síntese de ordem e de bem-estar no moderno Estado centralizado», *idem*, *ibidem*, pp. 317-318). Cfr. ainda J. Von Justi, *Elementos Gerais de Polícia*, p. 20, apud Michele Foucault, *História da Sexualidade I, A Vontade de Saber*, Lisboa, 1977, Ed. António Ramos, p. 29.

mente a dos Jornalistas (...). Não diremos agora, que das obras periódicas se pode esperar trabalho bem acabado e sistema de ciência (...) mas podemos dizer seguramente, que esse invento da imprensa periódica, como novo agente da circulação do sangue no corpo político dos Estados, há sido grande parte nas alterações do mundo e dela se podem esperar, bem que vagarosos, mui notáveis efeitos no adiantamento da perfeição política e social (...). Porém não é agora nosso intento falar desses Jornais dogmáticos, nem dos puramente literários ou dos só dedicados às ciências naturais (ainda que as duas últimas sortes contribuam para melhorar a condição do homem, que a *verdade* é tronco comum na árvore genealógica das boas letras e ciências) porque nos jornais políticos, que é particularmente a nossa lavra, bastante teremos que fazer»⁽¹¹⁵⁾.

Ainda segundo o redactor, um dos objectivos, já que muito «se arreceiam deles os Governos, mormente os que são despóticos», é combater particularmente estes, como o já fizeram Rousseau, Voltaire, Diderot, Boulanger e outros, embora não sendo (os jornais políticos) as suas obras primordiais. Com o periódico existe maior possibilidade de divulgação pois «... se em verdade se fundam e seguem a bandeira da liberdade e patriotismo, estão certos e seguros de alfim com seus constantes e inumeráveis acometimentos dar cabo do despotismo»⁽¹¹⁶⁾.

Esta é uma situação visível nos entraves que se faz à imprensa de um modo geral, sejam eles totais ou parciais. «A verdade é que os mesmos governos (sejam livres ou despóticos) reconhecem o valor dos jornais e daí tomam por sua conta alguns que os defendem e favoreçam (única homenagem que rendem os Governos absolutos à opinião pública) e assim se vê (...) como os da Austria, Espanha e Portugal tem cada um a sua Phenix (...). E aqui nos faz geito agora examinar essa polícia dos Governos, que assim pagam salário a quem por eles pelege com a pena....⁽¹¹⁷⁾.

Referindo Manuel Fernandes Tomás, que discordava da imprensa oficiosa, acrescenta que «esse parecer do ilustre Regenerador (...) tinha pouco de cordura e discrição, e foi sobeja arrogância e temeridade que

⁽¹¹⁵⁾ *O Portuguez*, Vol. XV, N.º LXXXVI, pp. 163-165.

⁽¹¹⁶⁾ *Idem*, ibidem, p. 165.

⁽¹¹⁷⁾ *Idem*, ibidem, p. 167.

nele o rejeitar para um Governo novo o arbítrio de socorro que não recusa o bem-estabelecido Governo Americano. Aos Governos livres é que aproveita o ter Gazetas suas, que desfaçam os embustes dos inimigos da liberdade, mostrando os proveitos já vindos, ou que se esperam dela; ao contrário nada faz aos Governos despóticos (como abaixo o diremos mais largamente) o pagar Gazetas antes disso mais lhe dana do que aproveita (...). Tenham porém todo o cuidado os Governos livres no escolher seus mantenedores literários, porque se ruim escolha fizerem, seu descrédito é certo, além de se às vezes seguirem embaraços e dificuldades com os outros Governos. Deve o Jornalista de tal Governo ter por 1.^a qualidade a de ser incapaz de prostituir sua pena no despotismo, e advogar demanda sem justiça, depois disso, possua cabedal de bom saber para bem desempenhar o de que está encarregado» (118).

Depois deste aviso aos governos liberais, o redactor Rocha Loureiro acrescenta que, «quanto aos Governos absolutos, o melhor aviso será que se deixem de Gazetas suas», é deitar dinheiro à rua, pagar para se ter elogios. «Numa palavra, o maior interesse de tais governos é ter sopita e não despertar a opinião pública, a qual desafiada desigualmente por essas miseráveis Gazetas», além de que, «com as baixas e infames injúrias e rebaldarias cuspidas por seus alquilés literários, saciarem sua soez vingança contra os Escritores da liberdade, como se esta pudesse ser denegrada ou aformosentada por o carácter de seus sacerdotes! (...) É para ver o como esses Alquilés, Ribeirinhos da Corte, ajuntam a lama aos cantos das ruas e com elas sujaram os vestidos às pessoas limpas que sucedem passar e andam ocupadas no ofício e serviço da verdade!»(119). O melhor para tais «sabujos do bando servil» é ignorá-los, pois caso contrário seria utilizar «navalha de barba para um cepo»(120).

Como se verifica, é a definição do redactor de *O Portuguez*, daquilo a que se chama «Imprensa Periódica» e do papel que joga na sociedade. É a visão sobre a função da imprensa, sua origem, articulação dialéctica com a marcha da história e do pensamento, sua necessidade como expressão de correntes de opinião e como forma de poder ou contra-poder, espécie de «testamento» — por assim dizer —, ou seja, o jornal já

(118) *Idem*, ibidem, p. 168.

(119) *Idem*, ibidem, pp. 170-174.

(120) *Idem*, ibidem, p. 176.

como meio de divulgação de uma ideologia, mas ainda um instrumento, sem o qual os diversos ramos do conhecimento não podem passar.

Em nossa opinião, Rocha Loureiro, parece escrever para o devir, revelando a necessidade de ser julgado — condenado ou absolvido — sobre a dinâmica que introduz ao conceito de periódico. Diríamos que imprime ao seu discurso um certo «espírito científico», fornecendo a prova empírica e a prova lógica (da «ciência» de escrever para a sociedade), mas parece admitir que essa «cientificidade» de comunicar (criticar, refutar, analisar, explicar e compreender) contenha uma falsidade que possa eventualmente ser demonstrada.

Incute, deste modo, no interior desta «arte/ciência», um carácter cujo conhecimento progride no plano empírico com o auxílio de verdades e no plano teórico com a eliminação dos erros. Assiste-se, assim a uma verdade que resiste durante algum tempo, podendo dar lugar a outra verdade. A verdade é aqui, parece-nos, a adequação da razão à experiência — visão seja política, administrativa, religiosa ou ideológica —. No fundo a identificação da verdade com a ciência, com a filosofia, na linha do iluminismo, a nível informativo e formativo, ou seja, explicativo/compreensivo.

Registe-se também um conceito fisiológico da função da imprensa, no organismo que é a sociedade, que desemboca na emergência triunfante do periodismo:

«A liberdade de escrever é como a de falar; não se pode privar o uso da fala sem os direitos naturais do homem serem violados; o mesmo é prender às mãos que prender a língua. A escravidão da imprensa é, além disso, um grande mal, grande injustiça e violência, por isso, que sendo a escritura o meio mais cabal que se conhece de aumentar os progressos da inteligência humana, grande mal, injustiça e violência, será o tolher esse meio de perfeição, que o homem há mister e a que aspira naturalmente. Quanto mais sem a liberdade da imprensa, mal poderia conhecer-se a opinião pública a qual, talvez não poderia existir sem ela, porque é essa liberdade de imprimir a que organiza e ajunta em um corpo os elementos que formam a opinião pública e vai com ela esclarecer e determinar o Governo»⁽¹²¹⁾.

(121) *Idem*, Vol.V, N.º XXVIII, pp. 364-365.

Uma oposição surge, ainda, entre a imprensa livre e a imprensa despótica — «esses Alquilés, Ribeirinhos da Corte» —, qualitativamente diferentes, cujo conteúdo se explica pela antinomia homem novo-homem velho, uma questão de ritmos mentais e visão do mundo (o redactor «oficial» do despotismo não se mede pela mesma bitola ou modelo em que o redactor de *O Portuguez* incarna), tendo em vista o referente/objectivo, ou seja, em função da sociedade pretendida ou que se persegue. Enquanto um visa a manutenção de uma sociedade gótica, o outro pretende o aparecimento definitivo de uma sociedade civilista.

CAPÍTULO III

LIBERDADE RELIGIOSA

1. A ideia de liberdade religiosa, se bem que intuitiva, não é de fácil fundamentação, já que o seu entendimento e aceitação varia no tempo e no espaço ao sabor do caminhar histórico e pontos de vista de quem a defende. Fundamentação tanto mais complexa, porque a compreensão do *homo religiosus*, fenómeno universal, passa simultaneamente pela sua dimensão plena e colectiva, e por qualquer coisa que o parece ultrapassar e pensa ser uma realidade transcendente — o sagrado.

Será portanto, ao nível da história profunda, na mediação entre a práxis do real e o acto de fé, que se vai exprimindo um conceito de liberdade religiosa, a mutação da mentalidade para a aceitação desse direito, o entendimento da inviolabilidade das consciências, como domínio exclusivo do princípio dessa mesma liberdade, ou seja, a problemática da religião adquire progressivamente um carácter individual.

A ruptura da unidade cristã no século XVI, tem por consequência a emancipação do indivíduo dum sistema religioso exclusivo e autoritário. «L'individualisme religieux se dresse alors contre tout organisme ecclésiastique, en même temps que la raison devient le critère d'appréciation et de jugement des activités humaines. L'affranchissement de l'autorité théologique d'une église contraignante fait de l'homme l'unique juge de la réalité des liens qui l'unissent à l'objet de sa foi»⁽¹²²⁾.

Este sujeito racional tem, a partir de então, uma visão mais subjectiva sobre o problema do sagrado, porque, mais livre e mais isolado,

⁽¹²²⁾ Michel Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1973, Éditions du Seuil, p. 30.

surge mais atento aos seus desejos, às suas necessidades e aos seus modos de representação do divino.

Deste modo, a ideia que o homem faz do divino está submetida às variações do entendimento humano, ao mesmo tempo que uma visão cada vez mais histórica do sagrado-vivido é acompanhada pela reivindicação da importância do indivíduo e da história. «O homem, desde então, é analisado como fator do seu próprio destino e fonte do sentido e do valor do mundo e da natureza. E mais do que isso, contrapondo-se às concepções antigas e medievais do espírito como realidade participada, vêem-no na sua condição de realidade imanente, como algo que nasce conosco e conosco se faz»⁽¹²³⁾.

O individualismo europeu de origem humanista e reformista encontra expressão filosófica no racionalismo, no iluminismo, e depois no liberalismo oitocentista, no interior do qual a individualidade do fenómeno religioso, fruto da autonomia da razão ⁽¹²⁴⁾, desagua na liberdade religiosa, sinónimo de liberdade de crenças religiosas, conformando-se como uma modalidade do direito à liberdade de pensamento. A fé é um acto da vontade, o homem só pode crer livremente:

«Como havemos negar aos homens, irmãos por natureza, direitos, que eles têm, de a Deus dar culto, segundo o testemunho de suas consciências? ⁽¹²⁵⁾; «Em verdade, nossas opiniões e sentimento de

⁽¹²³⁾ J. S. Silva Dias, *A Política Cultural da Época de D. João III*, Coimbra, 1969, Universidade de Coimbra, p. 15.

⁽¹²⁴⁾ «O cartesianismo triunfou, porque deu uma filosofia ao movimento espiritual iniciado pela Renascença, arvorando a razão em Juiz soberano da verdade e repelindo a antiga via da autoridade e da tradição» (J. S. Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, 1953, Coimbra Editora, Sep. da «Biblos», Vol. XXVIII, p. 44). Bossuet percebeu bem depressa os novos sinais dos tempos que Descartes anunciava: «Je vois (...) un grand combat se préparer contre l'Église sous le nom de philosophie cartésienne (...) car, sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement — ce qui, réduit à de certaines bornes, est très véritable — chacun se donne la liberté de dire: 'J'entends ceci et je n'entends pas cela'; et avec ce seul fondement, on approuve et on rejette tout ce qu'on veut (...). Il s'introduit sous ce prétexte une liberté de juger qui fait que, sans égard à la Tradition, on avance témérairement tout ce qu'on pense» (Lettre à un disciple du P. Malebranche (M. d'Allemands), 21 Mai 1687; *Correspondance de Bossuet*, éd. Urbain et Levesque, Hachette, 1910, T. III, pp. 372-373, apud George Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris, 1972, Payot, p. 42).

⁽¹²⁵⁾ *O Portuguez*, Vol. IX, N.º L, p. 136.

nosso coração nos persuadem uma tolerância universal, não só em matérias de religião (aonde tanto entram escrúpulos de consciência, que versam sobre pontos sobrenaturais e aonde por isso muito é de arreçar o erro, que nasce da fraca natureza humana) mas até noutros pontos de opinião em matérias de ciência humana. Como não devemos nós adoptar a tolerância religiosa, quando o mesmo Cristo, a favor dos que o atormentavam, orava a seu eterno Pai, pleiteando por escusa a ignorância deles?»⁽¹²⁶⁾.

2. LIBERDADE RELIGIOSA — DOGMA DA NATUREZA

Para *O Portuguez*, inserido obviamente nas ideias do século, a liberdade religiosa aparece como um desejo, um instinto natural, uma realidade que é de ordem natural, da essência do próprio homem, uma lei fundamental da natureza, uma disposição inerente ao homem que é tanto *homo religiosus* como *politicus*.

O nosso redactor, à «liberdade de culto que é dogma natural e cristão, desde que há natureza e religião»⁽¹²⁷⁾, acrescenta, que a «liberdade de consciência religiosa⁽¹²⁸⁾ que é uma propriedade natural do coração», está inscrita nos «princípios necessários da liberdade do cidadão»⁽¹²⁹⁾. Mas, ao falar de liberdade religiosa, Rocha Loureiro afirma simultaneamente o seu cristianismo, «sem fanatismo ou superstição papística (a bem da mesma religião em proveito do governo, que não seja escravo de tiranos tonsurados e em benefício do povo que ficará brutal e perderá as suas virtudes, quando reinem despóticos fanatismo e superstição»⁽¹³⁰⁾, para noutro momento, respondendo à afirmação de Roma, segundo a qual «A tolerância de muitas Religiões é contrária aos princípios da Igreja Católica», afirmar que «O espírito da Igreja de Roma é, em muita parte, contrário ao espírito do Evangelho»⁽¹³¹⁾.

⁽¹²⁶⁾ *Idem*, ibidem, pp. 143-144.

⁽¹²⁷⁾ *Idem*, Vol. VI, N.º XXXI, pp. 61-62.

⁽¹²⁸⁾ «... la conscience n'est rien d'autre qu'une opinion sur la vérité d'une pratique quelconque, morale ou religieuse, civile ou ecclésiastique» (John Locke, *Civil Magistrate* f.º 10, apud Raymond Polin, *ob. cit.*, p. 241).

⁽¹²⁹⁾ *O Portuguez*, Vol. IV, N.º XXII, p. 281.

⁽¹³⁰⁾ *Idem*, ibidem, N.º XXI, p. 198.

⁽¹³¹⁾ *Idem*, Vol. V, N.º XXV, p. 105.

Contra a visão do religioso, que parte de uma posição totalitária, na defesa da autenticidade cristã de tradição de liberdade religiosa, o jornalista chama a atenção para o facto de «a religião divina de Jesus Cristo, com toda a sua severidade de exclusão [ser] tão tolerante como a dos Pagãos, mas por um princípio de justiça e liberalidade, que exclui toda a ideia de interesse e amor próprio. Esta religião do Céu, fundada em liberdade e última convicção da consciência, é prova evidente das virtudes do divino fundador»⁽¹³²⁾.

É um discurso que caminha no sentido de tornar possível a livre actuação religiosa, no respeito pela eminente dignidade humana, que supõe o homem na sua autenticidade de opção de consciência perante Deus e perante os outros homens, fora de toda a coacção civil:

«.... os partidos, discórdias, violências, guerras não vêm da pluralidade das seitas, que há no Estado, mas sim da intolerância do Governo ou da tirania, em favorecer alguma delas por modo injusto ou que é o mesmo, da fraqueza dele em não refrear e reprimir o orgulho e abuso das várias comunhões religiosas»⁽¹³³⁾.

Liberdade de consciência que se explica pela valoração e estruturação, moral e cristã, em que o próprio conceito se adequa e não menospreza a dimensão material de liberdade, já que não isola o problema da liberdade religiosa de termos polares, como justiça e virtude:

«Sujeitar os Cristãos a fórmulas de Fé é abrir as portas à hipocrisia ou ao fanatismo, que gera as guerras teológicas, tão encarniçadas como são as guerras civis (...). Os nossos teólogos cingem-se muito ao dogma da religião para mais se afastarem da moral do Evangelho. (...) em toda a religião de Cristo a moral é a mesma sublime e divina como seu Instituidor, assim concordam todas as Igrejas com a de Roma nessa moral de Jesus Cristo, todavia, quanto ao dogma, que não pertence à moral, seja prático, seja especulativo, nenhuma outra Seita da Cristandade nos pode provar duas coisas, que a sua Igreja não erra e que a de Roma não vai direita, por isso ficamos nesta em que nascemos, desejando-a todavia depurada de Ministro indignos, fanáticos, intolerantes e cobiçosos (...)

⁽¹³²⁾ *Idem*, Vol. XII, N.º LXVII, p. 53, Nota *.

⁽¹³³⁾ *Idem*, Vol. IX, N.º L, pp. 128-129.

e anelando por nela ver alumiar em o mundo as luzes, virtudes e exemplos de muitos verdadeiros Discípulos de Cristo, sucessores do tolerante Fenelon»⁽¹³⁴⁾.

3. TOLERÂNCIA E RELIGIÃO UNIVERSAIS

Para *O Portuguez*, defender a liberdade religiosa é, simultaneamente, subscrever uma religião universal, que aconselha amor, caridade e paciência com todos os homens ⁽¹³⁵⁾:

«Todas as Igrejas vêm do mesmo tronco que é o nosso Salvador, ainda que ao depois com o correr dos tempos, em várias famílias se separassem com vários apelidos (...). Como será então nós servos desmandados, vivendo em ódio e intriga na casa e serviço de um mesmo senhor? (...) Todas as Seitas Cristãs concordam nestas verdades fundamentais (...). Se essa gente teológica tivesse o bom senso e caridade de Locke, tão ilustre filósofo, como Teólogo tolerante, tomaria o conselho, que ele deu (*On the reasonableness of Christianity*) ⁽¹³⁶⁾ por o qual se daria paz à Igreja Universal, e vem a ser, o serem-se como dogmas positivos e explícitos aqueles, em que todas as comunhões concordam (...). Porém esses teólogos intolerantes (...) querem tudo ou nada, há-de ser o Credo de Santo Atanásio, sem lhe faltar uma vírgula ou senão, fogueiras da Inquisição, ou por menos, excomunhão, desterros, interdictos e separação»⁽¹³⁷⁾.

⁽¹³⁴⁾ *Idem*, ibidem, pp. 139-141.

⁽¹³⁵⁾ *Idem*, ibidem, p. 143.

⁽¹³⁶⁾ «Pour justifier cette belle idée, je me contenterai de vou étaler une conséquence qui découle naturellment de la Doctrine de ce Livre. Cést l'*Union des Chrétiens*, quelques divisez qu'ils soient par la contrariété de leurs sentiments. L'affaire est importante, comme vous voyez, et plusieurs grands Hommes y ont travaillé depuis long-temps, mais avec si peu de succès qu'on pourroit les comparer à ces Chimistes qui après bien des fatigues et de la dépense ne recueillent que de la fumée. Si je montre que ce rare secret est visiblement renfermé dans le Christianisme raisonnable, tout bon Chrétien doit convenir, que se Livre mérite les éloges que je viens de lui donner» (John Locke, *Le Christianisme raisonnable*, Amesterdão, 1781, chez Zacharie Chatelain, p. 353).

⁽¹³⁷⁾ *O Portuguez*, Vol. IX, N.º L, pp. 136-137.

É uma aproximação à opinião de Locke, que poderá ser feita também em relação ao espírito da Enciclopédia (¹³⁸), dentro da mesma linha de pensamento no século XVIII, com a emergência de uma nova significância religiosa.

A religião tradicional deixa de se impor universalmente como uma axiomática do pensamento e da acção para os homens que viviam em situação de cristandade, já não é o municionador absoluto de um princípio de ordem no mundo e no homem (¹³⁹). O cristianismo torna-se uma religião como as outras, a diversidade de religião conduz a uma unidade mais vasta, «au sein de laquelle le christianisme doit accepter de se laisser confronter avec les modalités différentes du rapport à Dieu à travers le monde» (¹⁴⁰).

O redactor de *O Portuguez* afirma, apesar de tudo, o seu cristianismo, mas fá-lo dirigindo-se contra a senilidade (¹⁴¹) espiritual e social

(¹³⁸) «Si la persécution est contraire à la douceur évangélique et aux lois de l'humanité, elle n'est pas moins opposée à la raison et à la saine politique. Il n'y a que les ennemis les plus cruels du bonheur d'un État qui aient pu suggérer à des souverains que ceux de leurs sujets qui ne pensaient point comme eux étaient devenus des victimes dévouées à la mort et indignes de partager les avantages de la société. L'inutilité des violences suffit pour désabuser de ces maximes odieuses. Lorsque les hommes, soit par les préjugés de l'éducation, soit par l'étude et la réflexion ont embrassé des opinions auxquelles ils croient leur bonheur éternel attaché les tourments les plus affreux ne font que les rendre plus opiniâtres, l'âme invincible au milieu des supplices s'applaudit de jouir de la liberté qu'on veut lui ravir; elle brave les vains efforts du tyran et de ses bourreaux. Les peuples sont toujours frappés d'une constance qui leur paraît merveilleuse et surnaturelle; ils sont tentés de regarder comme des martyrs de la vérité des infortunés pour qui la pitié les intéresse; la religion du persécuteur leur devient odieuse; la persécution fait des hypocrites et jamais des prosélytes» («Persécuter», *Textes choisis de l'Encyclopédie....*, p. 184).

(¹³⁹) Cfr. Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme....*, p. 49.

(¹⁴⁰) *Idem*, ibidem, p. 45.

(¹⁴¹) Comentando, criticamente, o comportamento francês na invasão peninsular, *O Portuguez* não deixa de fazer notar que «se os Franceses não se intrometeram com a parte essencial da religião, não deixaram de fazer em a liturgia muitas reformas úteis e necessárias, a bem dos povos e dos estados, como foram (...) a abolição dos dias santos, a extinção dos horrorosos tribunais da inquisição, a supressão das ordens monásticas e religiosas, o acabamento de terços, oratórios, inúteis confrarias e procissões ridículas que, por seus atavios indecentes e formas fanáticas e pagãs, servem mais de desdoiro, do que de ornamento e honra à simples religião de Jesus Cristo. Todas estas reformas (qualquer que seja a sua origem e venham elas donde vierem) são úteis, proveitosas e até necessárias, e mui conformes

da Igreja estabelecida, assumindo, de algum modo, a figura do cristão que se aparenta com Fénelon, no estado puro, sem contaminação eclesiástica.

Parece-nos importante chamar aqui a atenção para a defesa que faz da Religião Universal, algo que nos remete para um sincretismo religioso, permeado pela negação da infalibilidade papal ⁽¹⁴²⁾, sincretismo que parece corresponder a uma igreja «democrática» onde a autoridade foi confiada por Jesus Cristo ao conjunto dos fiéis, o que recorda doutrinas conciliaristas e richeristas subjacentes ao galicanismo eclesiástico, muito próximo do jansenismo, que Rocha Loureiro parece querer reafirmar na defesa do galicanismo realista ⁽¹⁴³⁾, quando sustenta a defesa da *Tentativa Theologica* e implicitamente do seu autor António Pereira de Figueiredo, espécie de «guia» libertador do poder papal, como veremos mais adiante.

O novo espírito, sendo anticlerical, não nega a existência de Deus, mas procura as vias de culto razoável, em espírito e verdade, do qual os cristãos foram desviados e a própria religião ⁽¹⁴⁴⁾. Na opinião de

às luzes e necessidades actuais dos povos; estes, vendo-as fundadas em razão e havendo já começado a tomar o sabor do seu proveito, não podem largá-las para tornar aos seus antigos abusos. Se os Governos se quiserem fazer populares e tornar os seus estados florentes, devem, conservando toda a pureza da fé de Jesus Cristo, estremar, pelos meios que lhes cabem, todo o joio do fanatismo, ou superstição que afoga as sementes da pureza, devem fazer em a parte disciplinar todas as reformas, que forem de proveito aos povos que governam» (*O Portuguez*, Vol. II, N.º VII, p. 10). Deste modo, Rocha Loureiro parece funcionar como porta-voz de uma mutação de sensibilidade religiosa, um novo espírito, que não se contenta em repetir os gestos culturais esclerosados do passado, que uma Igreja fechada sobre si pretende perpetuar.

⁽¹⁴²⁾ «Infalibilidade só a Deus pertence e não às Igrejas, a infalibilidade delas é intolerância. Infalível só é o Doutor divino (...). Acaso não é humilhar o filho de Deus e dar aos homens um predicamento, que não lhes cabe, o tê-los por infalíveis? (...). Nossas opiniões em matérias de religião são muito outras, ainda que decisões de Papas (...) tenham para nós e para muita gente pouco crédito de infalíveis, ainda que Decretos de Concílios de algumas Igrejas, que declaram dogmas, quando foram nisso opostos por outros Concílios, não sejam mui próprios para arreigar na alma a convicção da Fé....» (*Idem*, Vol. IX, N.º L, pp. 139-140).

⁽¹⁴³⁾ Um galicanismo de raiz eclesial, que se transmuta em regaliano, para acabar em parlamentar-liberal.

⁽¹⁴⁴⁾ «Em balde, de um a outro fim da Europa, mostra a religião as suas chagas e implora socorros urgentes, passa-se o tempo, ocupando-se com Inquisição e Pedreiros livres, de todos os lados cai em ruínas o edifício da religião....» (*O Portuguez*, Vol. IV, N.º XXI, p. 274).

Gusdorf, aquilo que as pessoas chamam de irreligião e descristianização não era mais do que «un complexe processus de décentrement et de recentrement de la vie religieuse»⁽¹⁴⁵⁾, que nos surge de forma explícita ou implícita no discurso de *O Portuguez*.

Se o cristianismo pode surgir como uma unidade, na qual comungam as aspirações de todos os crentes de boa vontade ⁽¹⁴⁶⁾, uma religião sem padres e cristãos sem igreja, parece-nos subjacente ao pensamento do nosso jornalista na sua afirmação de uma religião e tolerância universais:

«Em verdade da intolerância à escravidão dos Reis não há senão um passo, se os Soberanos temporais não julgam que estão postos em mando e poder principal só para fazer a felicidade temporal de seus Vassalos, então pouca dúvida há que são verdadeiros esses discursos dos Frades e em mãos destes devem depor o ceptro e justo é que toda a Europa seja regida, como o Paraguai, por Jesuítas. Todavia, se os Soberanos julgarem, como devem, que sua obrigação consiste só em fazer neste mundo a felicidade dos povos, então pouca dúvida terão em proclamar em seus domínios uma tolerância universal, que os faça grandes e ricos em vassalos, que não tinham, vassalos, que lhes serão tão mais leais e agradecidos, quanto menos, por sua diversidade de crenças religiosas, esperavam favor e protecção do Governo»⁽¹⁴⁷⁾.

Evidenciando anticlericalismo, que não quer dizer anti-cristianismo, numa pretensão de humanizar a religião, fazendo dela uma ascensão não para um Deus feito homem, mas para um homem feito Deus, *O Portuguez* induz-nos a que um dos meios mais poderosos da ordem social se encontra num culto fundado sobre as leis da sã moral, que sem ter os inconvenientes ligados ao sacerdócio hierárquico, à prerrogativa exclusiva, à inquisição das consciências, consagraria as relações de homem a homem, do homem à pátria, do homem à divindade, o que lembra ressonâncias teofilantrópicas ou de uma «Moral Universal»⁽¹⁴⁸⁾.

⁽¹⁴⁵⁾ Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme ...*, p. 45.

⁽¹⁴⁶⁾ *Idem*, ibidem, p. 65.

⁽¹⁴⁷⁾ *O Portuguez*, Vol. IV, N.º L, p. 134.

⁽¹⁴⁸⁾ «Que l'homme fasse tout ce qu'il se doit à lui-même en le combinant avec ce qu'il doit aux autres hommes, et le but de la nature sera rempli sans même qu'il ait été jusque-là question de son auteur. Mais alors, tranquille sur ses besoins

Parecendo adorar Deus sem padres nem altares, mas afirmando convictamente que «a religião é um dos bens mais necessários à sociedade»⁽¹⁴⁹⁾, o jornalista consagra os valores da sociedade mediatizados pela religião olhada como necessidade moral e social; ou seja, o culto é concebido com essa finalidade, o que pode ser interpretado como integração generalizada do cidadão em relação ao Estado, contribuindo para um momento de equilíbrio entre instituições liberais e Antigo Regime.

A necessidade de afirmação do cristianismo vai ainda de par em *O Portuguez*, com o repúdio do deísmo e ateísmo porque contrários à «Sã Moral»⁽¹⁵⁰⁾. Em nosso entender, não querendo passar por herético, para que o seu ideário não seja associado ao ateísmo e deísmo, visionados pelos adversários como destruidores da ordem social e moral, o jornalista serve-se de uma estratégia que lhe salvaguarda a reputação, para frontalmente ter a possibilidade de proclamar o seu anticlericalismo, como quando, por exemplo, subscreve as palavras da «Memória de Carnot» ao Rei Luis XVIII, opúsculo «de um interesse tal [que] lhe faz dar um merecimento não vulgar»⁽¹⁵¹⁾.

Em mais uma das suas subtilezas, Rocha Loureiro, ao «apropriar-se» de discursos alheios, incorpora-os no corpo do periódico, ao mesmo tempo que o faz no seu próprio pensamento e acção, para os endereçar

et sur son bonheur, charmé de voir ses semblables satisfaits et heureux comme lui, d'être l'instrument de leur félicité, comme ils le sont de la sienne, le spectacle de ce bel ordre moral, d'accord avec celui qu'offre de tous parts aux jeux l'ordre non moins admirable du monde physique, parle vivement à son âme de l'Être infini, éternel, immense, inconcevable, premier auteur de cette ravissante harmonie qui règne entre tous les êtres» (Ginguené, *Feuille Villageoise*, série d'articles intitulée «Morale universelle», T. VII, 22, frim, an II, 248, apud Joanna Kitchin, *Un Journal «Philosophique»: La Décade (1794-1807)*, Paris, 1965, Lettres Modernes, p. 167).

⁽¹⁴⁹⁾ *O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXVII, p. 140, Nota *.

⁽¹⁵⁰⁾ Cfr. *Idem*, Vol. X, N.º LX, pp. 416 e ss..

⁽¹⁵¹⁾ *Idem*, Vol. III, N.º XIV, p.118. A publicação desta «Memória» valeu a *O Portuguez* cair na alçada do index expurgatório, tendo-lhe sido ordenada uma devassa por Miguel Pereira Forjaz, que por isso é violentamente visado (Cfr. Vol. III, N.º XVII, pp. 436-442). A informação da devassa é-lhe fornecida por um leitor «Observador», em carta datada de Lisboa, de 28 de Julho de 1815, contra todas as «pessoas que tinham ou liam *O Portuguez*» (Cfr. Vol. III, N.º XVI, p. 425). A propósito desta «Memória», vide Lazare Carnot, *Mémoire adressé au Roi, en Juillet 1814*, Paris, 1815, chez les Marchands de Nouveautés (Imp. de Poulet) e *Exposé de la Conduite Politique*, Paris, 1815, Mme. Ve. Courcier, Impr.-Lib., pp. 4 e ss.

à opinião pública que pretende formar e informar, neste caso, em nome da tolerância religiosa:

«Há uma história mais escandalosa a todos os respeitos, do que a dos vigários de Jesus Cristo? Quantas guerras de religião por eles acendidas! Não é a eles, que se devem as Cruzadas, a Inquisição e o S. Bartolomeu? Não eram os padres, que ataçavam no púlpito os furores da liga? (...) Enfim não se encontram os nomes dos frades e dos Jesuítas em todas as conjurações contra os Soberanos? O fanatismo e a hipocrisia têm feito derramar mais sangue sobre a terra, do que as guerras políticas todas juntas. Acaso é de maravilhar, que estes tartufos sejam tão contrários a quem pode desmascarar suas torpezas e tirar os povos da estupidez, em que eles os conservam? (...) A sã filosofia nunca foi oposta à sã religião, mas os maus sacerdotes são inimigos de ambas, só querem sangue e dinheiro»⁽¹⁵²⁾.

4. RELIGIÃO E ÉTICA DO TRABALHO

Ao pôr em causa «o antigo regime religioso», *O Portuguez* chama a atenção, também, para as distinções estabelecidas pelo dogmatismo entre catolicismo e protestantismo, que não podem encontrar eco naqueles que se reivindicam dum livre acesso ao religioso fora de qualquer pressão extrínseca, mas que, simultaneamente, é uma exigência de adesão à marcha da história, que a religião deixou de comandar, aos novos valores epistemológicos do conhecimento humano, adesão sem a qual o tradicionalismo religioso não acederá a uma religião esclarecida e «inteligente»:

«E outra coisa também se deve notar, em esta parte, e é, que o espírito da religião protestante é mais favorável, do que a religião católica no progresso das luzes e das ciências, pois os Protestantes, que se atreveram a duvidar das verdades estabelecidas do dogma, que ousaram examiná-lo com espírito de análise, levaram este

⁽¹⁵²⁾ *Idem*, Vol. III, N.º XIV, p. 151, Nota 5.

mesmo espírito ao exame das ciências, o que promoverá o seu adiantamento»⁽¹⁵³⁾.

Ao enunciar o seu pensamento, o jornalista faz notar que «Muitas religiões toleradas, concorrendo com outra, que seja a dominante reconhecida pelo governo, tem isto de proveitoso, e é, que os tolerados como não têm o principal favor do governo, trabalham muito por se avantajarem na austeridade dos costumes e por adquirirem crédito e consideração, e daqui já se vê que a moral dos povos e a grandeza (...) lucrará muito com isso, e em prova disso, pode citar-se o exemplo dos países católicos de Alemanha aonde (por nossa desgraça) os costumes dos Protestantes eram mais austeros e puros do que os dos Católicos, mais grosso o seu trato, mais florente o comércio, maior a massa de suas riquezas e finalmente, em proporção, mais populosa a sua seita»⁽¹⁵⁴⁾.

Se o modelo da livre concorrência, implícito ao discurso, se pode aplicar às correntes de sensibilidade religiosa organizadas, releva do pensamento do redactor de *O Portuguez* uma visão que não deixaria de ter ecos futuros acerca da afinidade entre a ética protestante e o desenvolvimento capitalista ⁽¹⁵⁵⁾, mas ainda a compreensão do papel que uma igreja reformada poderá desempenhar no desenvolvimento e progresso da sociedade civilista marcada pela ética do trabalho. Não se estranhe, por isso, a exortação e a exigência para que em

⁽¹⁵³⁾ *Idem*, Vol. I. N.º I, p. 61. «La Théologie, réflexion humaine sur la vérité de Dieu, se constitue comme une visée humaine de l'éternité, et comme l'humanité ne cesse de changer, le dialogue lui-même doit se renouveler au fur et à mesure du renouvellement des langages culturels» (Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme ...*, p. 52).

⁽¹⁵⁴⁾ *O Portuguez*, Vol. I, N.º I, p. 61.

⁽¹⁵⁵⁾ Não cabe agora aqui entrar na controvérsia, que se gerou a partir da tese defendida por Max Weber, «L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme», tão só desejamos chamar a atenção para a essência do problema que se punha já, com a antecedência de quase um século em relação à teoria weberiana, sem que com isto queiramos estabelecer filiações entre constatações empíricas, e teorizações altamente elaboradas. Vide, a este propósito, Christopher Hill, «El protestantismo y el desarrollo del capitalismo», in *estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Madrid, 1971, Editorial Ayuso, pp. 59-72, Amintore Fanfani, *Capitalismo, Catolicismo, Protestantismo*, Lisboa, s.d., Editorial Aster, e R. H. Tawney, *Religion and the rise of Capitalism*, Middlesex, 1984, Peregrine Books.

Portugal se processem reformas e melhoramentos culturais, que vão nesse sentido:

«A extinção de todos os dias santos (menos os domingos) é de necessidade para o comércio e a agricultura. O espírito da religião de Jesus Cristo não é de querer ociosos em dano da república, e um dia de cada semana, destinado ao culto público, é bastante para dar mostras públicas de graça ao criador. É verdade que já alguns dias santos foram dispensados, todavia se lhes ficou conservando a obrigação de ouvir missa, (...) o bem, que resultou dessa dispensa, foi quase nenhum, ou seja, pelo encargo da missa ou pelos escrúpulos do povo ou finalmente pela ociosidade habitual de alguns, que só esperam por um pretexto para deixar de trabalhar. Portanto seria bom acabar com todos os dias santos, em vez de se consultarem, como até aqui se tem feito, devoções particulares e piedosas divisões, para se tornarem dias santos os dias de todas as semanas»⁽¹⁵⁶⁾.

É uma ética marcada pelo trabalho, valorização do económico e incorporação na escala de valores, radicando nas carências estruturais. O trabalho é o «Messias» do mundo moderno. Na melhoria do trabalho reside a riqueza, que nenhum redentor trouxera até então, exemplo de optimismo em que a racionalidade industrial adquire a sua forma contemporânea. A questão natural das relações do homem consigo próprio, enquanto integrado em «ambientes» dados ou construídos, é a questão da natureza da indústria, enquanto actividade humana, da relação do homem com a produção. Para o liberalismo, a empresa humana define-se pela confrontação com o mundo exterior, a pressão social reclama que o indivíduo seja um cidadão útil, que traga a sua contribuição tão eficaz quanto possível ao aparelho de produção. O bom pai de família, o bom cristão, o bom cidadão ⁽¹⁵⁷⁾, é aquele que é instru-

⁽¹⁵⁶⁾ *O Portuguez*, Vol. II, N.º VII, pp. 11-12. Nota *.

⁽¹⁵⁷⁾ «Sê homem, em uma palavra. Sê sociável e racional; sê esposo fiel, pai terno, amo justo, cidadão zeloso; e procura servir a tua pátria com tuas forças, talentos, indústria e virtudes» (*Cartilha do Bom Cidadão ou Compendio das Leis Eternas da Natureza*, Traduzido e offerecido à Mocidade Portuguesa Por um Liberal, Lisboa, 1837, Typ. de C. J. da Silva e Comp.^a, pp. 19-20). Cfr. ainda Abade de Medrões, Innocencio Antonio de Miranda, *O Cidadão Lusitano breve compendio, em que se demonstrão os Fructos da Constituição, e os deveres do Cidadão*

mento da circulação da riqueza. «O trabalho constitui, pois, a verdadeira medida do valor de troca de todos os bens» (158).

Com efeito, no dizer de Michel Foucault, a análise de A. Smith (pensamento não desconhecido de Rocha Loureiro) (159) descobre uma unidade de medida «irréductible, indépassable et absolu. Au coup, les richesses n'établiront plus d'ordre interne de leurs équivalences par une comparaison des objets à échanger, ni par une estimation du pouvoir propre à chacun de représenter un objet de besoin (et en dernier recours le plus fondamental de tous, la nourriture); elles se décomposeront selon les unités de travail que les ont réellment produites. Les richesses sont toujours des éléments représentatifs qui fonctionnent: mais ce qu'ils représentent finalement ce n'est plus l'objet du désir, c'est le travail»(160).

Também na urdidura do discurso de *O Portuguez*, os conselhos de Locke, «tão ilustre filósofo, como teólogo tolerante», atrás dados, não são obra do acaso. «O pensamento de Locke teve uma influência espantosa sobre os homens cultos do século XVIII. O facto deriva do seu alinhamento com o empirismo proto-iluminista e com a crítica da peripatética, mas não apenas daí. O lockismo — chamemos-lhe assim —, ao mesmo tempo que deu o último golpe no silogismo e na epistemologia clássica, orientou a lógica no sentido dos factos. A lógica lockeana tem um carácter imanente, psicológico e acentuadamente anti-metafísico. Sendo uma lógica de *experiência*, é também uma *lógica da imanência*, quer dizer, que se sustenta sem 'apoios mendigados'»(161).

Locke está na origem do empirismo no domínio político e do social, porque uma vez postas a claro as leis da ordem social e moral, será

Constitucional para com Deos, para com o Rei, para com a Patria e para com todos os Seus Concidadãos — um dialogo entre hum liberal, e hum servil — o Abbade Roberto — e D. Júlio, Lisboa, 1822, Nova Impressão da Viuva Neves e Filhos, pp. 72-108.

(158) Adam Smith, *Riqueza das Nações*, Vol. I, Lisboa, 1981, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 119.

(159) Cfr. *O Portuguez*, Vol. VI, N.º XXXVI, p. 615 e Vol. XII, N.º LXVIII, pp. 114-118.

(160) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, Éditions Gallimard, p. 235; Cfr. ainda J.-F. Faure-Soulet, *De Malthus a Marx l'histoire aux mains des logiciens*, Paris, 1970, Gauthier-Villars Éditeur, pp. 48-51.

(161) J. S. Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia...*, pp. 189-190.

possível instituir as tecnologias que os governos esclarecidos aplicarão ao melhoramento da condição humana. O reformismo do século XVIII, que se projecta no século XIX, procede da nova experiência da filosofia experimental. A cultura das «luzes» alinha o espaço mental sobre estruturas objectivas que presidem à organização do mundo exterior e Locke dá o exemplo nos seus ensaios de governo civil, política religiosa e financeira, que são demonstrações fornecidas pelo empirismo organizado para o aperfeiçoamento social: «Nor does the lessening the good qualities of any sort of commodity lessen its price; which is evident in hops, that are usally dearest those years they worst (...) the intrinsiky, natural worth of any thing, consists in its fitness to suply the necessities , or serve the conveniences of human life (,,,), That there is no such intrinsick, natural settled value in any thing, as to make any assigned quantity of another. The marketable value of any assigned quantities of two, or more commodities, are change one for another»⁽¹⁶²⁾. É uma afirmação que correlata de imediato com outra de Adam Smith na sua *Riqueza das Nações* — «O trabalho anual de uma nação é o fundo de que provêm originariamente todos os bens necessários à vida e ao confunto...»⁽¹⁶³⁾ —, e na qual inserimos, obviamente, o pensamento do jornalista de *O Portuguez*.

5. A REGENERAÇÃO DO RELIGIOSO E DO POLÍTICO, E A INSERÇÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA NA ORDEM JURÍDICA

Não será ousado afirmar que a religião em Rocha Loureiro, parece realizar a mediação entre a filosofia moral da práxis e a ontologia do acto de fé, mediação entre a ontologia do acto e a ética da acção que se exprime num conceito expresso de liberdade religiosa.

É uma noção de sujeito cristão que se define como liberdade, não se realizando, na pureza da sua subjectivação e a certeza do seu ser, senão ao preço de uma ascese libertadora. É uma noção que passa pelo acrisolamento moral e espiritual, que se identifica com o homem con-

⁽¹⁶²⁾ John Locke, «Some considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money in a Letter sent to a Member of Parliament, 1691», in *The Works of John Locke*, Vol. II, London, 1768, pp. 27-28.

⁽¹⁶³⁾ Adam Smith, *ob. cit.*, p. 69.

creto, mas ainda a procura de regeneração do político que passa pela regeneração do religioso ⁽¹⁶⁴⁾; a liberdade de opção contra o monopólio da igreja católica é não só religiosa mas também política. Como diz R. Aron, «A liberdade de procura afirmada contra a ortodoxia da Igreja [corroi] o edifício das hierarquias tradicionais»⁽¹⁶⁵⁾.

Na essência é a harmonização da palavra divina com a práxis do real, patente num acrisolamento espiritual de matriz jansenista ⁽¹⁶⁶⁾, a nosso ver uma das condicionantes da regeneração, associado a um acrisolamento moral, algo de simbiose do acrisolamento espiritual com a coloração «espartana» que bebe no classicismo, uma ética e uma moral, que dão veracidade à proposta política.

Se a regeneração do religioso passa por uma religião como meio de coesão social, o pensamento de Rocha Loureiro, faz confluir essa regeneração com a do domínio ético, político e social, ou seja, o progresso e a perfectibilidade em nome das «necessidades, costumes, usos, polícia ou (como hoje dizem) *civilização* e opinião geral do século» ⁽¹⁶⁷⁾.

⁽¹⁶⁴⁾ É uma linha de pensamento que se confihura com a dos pensadores como António Ribeiro dos Santos, cuja obra mostrámos não ser estranha a Rocha Loureiro (Cfr. *supra* Parte I, Cap. II, 5, nota 114). Assim comenta José Esteves Pereira o pensamento de Ribeiro dos Santos: — «Ao mesmo tempo que pretende o acrisolamento espiritual do clero, modificando-lhe o pendor formalista e a prática descarnada de sentido interior pretende-se também que o seu próprio discurso religioso seja expressão da pureza do Evangelho...» (José Esteves Pereira, *O Pensamento Político em Portugal no século XVIII — António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, 1983, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 398).

⁽¹⁶⁵⁾ Raymond Aron, *O Ópio dos Intelectuais*, Coimbra, 1980, Coimbra Editora, p. 434.

⁽¹⁶⁶⁾ Cfr. *supra*, Parte I, Cap. II.

⁽¹⁶⁷⁾ *O Portuguez*, Vol. XIV, N.ºs LXXXII e LXXXIII, p. 523; «...o tempo há-de vir quando o governo (...) não terá remédio senão ceder à lei eterna da virilidade e ao progresso irresistível da polícia e civilização» (*Idem*, Vol. VII, N.º XLII, p. 1217). Civilização, cujo carácter e conotação foram criados pelos racionalistas do século XVIII como forma antitética do feudalismo, é um esforço de coragem e de razão, mede-se pelos resultados do esforço do homem. O progresso é tudo o que serve ao homem para ajudar nesse esforço. Nesta acepção, civilização é o resultado do progresso, consciente do seu dever de progredir em todo o tipo de ordem, seja intelectual, moral, social, económica, técnica, etc. Nesse sentido não há civilização sem avanço individual e colectivo. «Le perfectionnement de chacune des facultés humaines est étritement lié à celui de tous les autres: de même que la civilisation ne peut jamais faire de progrès sans le secours de richesses, de même aussi l'industrie, qui est la principale source des richesses, ne peut jamais se perfec-

A estrutura social depende, em larga medida, das concepções hierárquicas ou democráticas da religião dominante, o que não torna surpreendente a obsessão dos Estados acerca do papel da sociedade religiosa na vida política:

«Nós esperamos que o governo coroará todas essas obras excelentes com o decreto da liberdade dos cultos. quando se a liberdade

tionner sans le secours de la civilization. 'Les siècles, dit *Hume*, qui produisent les plus grands politiques et philosophes, les guerriers et les poètes les plus célèbres, sont aussi communément les plus fertiles en habiles tisserands et constructeurs de vaisseaux. Il n'est pas vraisemblable que chez une nation où l'astronomie est inconnue et la morale négligée, la fabrication des étoffes soit portée à la perfection'» (Henri Storch, *Cours d'Économie Politique, ou Exposition des Principes qui déterminent la prospérité des Nations*, Tomo III, notas e críticas de J. S. Say, Paris, 1823, J.-P. Aillaud, p.514). Discordando da nomenclatura que Storch (saliente-se que a obra deste autor não passa despercebida a Rocha Loureiro; cfr. *O Portuguez*, Vol. XV, N.ºs LXXXII e LXXXIII, p. 538) utiliza, J. B. Say critica-o por aquilo que poderá ser entendido como confusão entre meios e fins (bens externos — materiais — e bens internos — imateriais —; cfr. H. Storch, *ob. cit.*, pp. 90-94) e ainda por uma concepção redutora do desenvolvimento às faculdades físicas e morais do homem. Acrescente-se que Storch, seguidor de Smith, discorda (Say fez o mesmo) do tratamento, que o autor da *Riqueza das Nações* atribui às classes improdutivas, e põe a tónica nos serviços imateriais como indispensáveis na promoção da prosperidade da sociedade. Realce-se, contudo, a contribuição que dá a definição do conceito de civilização, a qual Say não deixa de clarificar e completar: «Or nos facultés sont de deux sortes: nous avons le pouvoir d'agir et le pouvoir de jouir; de créer des produits et de les consommer. La civilisation sera donc d'autant plus grande, que l'on produira et que l'on consommera davantage; que l'on aura plus de besoins, et qu'on saura mieux y pouvoir. (...) Remarquez en outre que la civilisation des *services* ou *produits immatériels*. L'architecte qui construit des habitations agréables, le peintre qui les décore, le manufacturier qui fabrique des étoffes élégants, caractérisent une nation civilisée aussi bien qu'un habile médecin, un grand acteur qui satisfont des besoins d'un autre genre, par des moyens purement intellectuels. Se qui précède donne une idée juste de la civilisation, nous devons conclure que les circonstances sociales qui lui sont le plus favorables, sont celles qui tendent à développer chez l'homme, le goût, le besoin des jouissances bien entendues, et à lui faire découvrir les meilleures moyens de satisfaire ce besoin. Je dis: *Les jouissances bien entendues*; car sans cette condition, notre faculté de jouir n'est pas portée au plus haut point; et je dis: *les meilleurs moyens d'y satisfaire*, parce que sans cette autre condition, notre faculté de produire n'est pas portée non plus» (J. B. Say, in Henri Storch, *ob. cit.*, Tomo III, pp. 310-311, Nota 1); «La civilisation et le développement de l'industrie, qui sont au total si favorables au bonheur des nations, ne le sont pas moins à leur perfectionnement moral, quoique cette vérité ait été

religiosa promulgar não deve esquecer uma precaução essencial, e é, de coibir e enfrear a intolerância e espírito de proselitismo, que tem a religião dominante, por o qual se ela arrebatada para perseguir as outras religiões toleradas ⁽¹⁶⁸⁾. Não é nosso intento aqui o mover alguma censura à religião Católica Romana, supondo só os seus sequazes animados do espírito de intolerância, pelo contrário, pensamos fundados no estudo do coração humano, que os Padres de todas as religiões, quaisquer que sejam, são levados por interesse para a intolerância, e assim Nestorianos, Zuinglistas e infinitas outras seitas cristãs são propagandistas e intolerantes, e tais se mostrarão, se o governo os não souber refrear; por isso quando a religião Católica Romana for a dominante, muitos cuidados deve o governo tomar, para que ela não persiga as outras e não se venha por isso a tornar vã a prometida liberdade religiosa; nos sermões incendiários, recitados do púlpito, é que há o maior perigo, portanto, deve o governo proibir que se recitem e os oradores serão obrigados, como em Inglaterra, a lerem-nos por o papel, que deve ter sido antes rubricado por uma autoridade judicial e isso até será mui conveniente para os pregadores de fraca memória, que não correrão perigo de se perderem no púlpito; finalmente, é necessário que os tribunais civis e não os eclesiásticos, sejam os Juizes competentes em matérias ou questões de tolerância, que de outra sorte, seriam os Eclesiásticos parte e Juizes ao mesmo tempo. (...)

vivement contesté. La civilisation nous donne de nouveaux besoins; mais en même temps elle nous permet, elle nous ordonne de les satisfaire par de bons moyens; (...) la civilisation réclame l'activité du corps et de l'esprit, le travail, la pensée» (Jean-Baptiste Say, *Cours complet d'Économie Politique Pratique*, Tomo II, Bruxelles, 1832, H. Dumond, Libraire-Éditeur, pp. 210-212); Cfr. ainda *idem*, Tomo I, pp. 110-114, e do mesmo autor, *Traité d'Économie Politique*, Tomo II, Paris, 1814, Chez Antoine-Augustin Remouard, p. 434 e *Catéchisme d'Économie Politique*, ou *Instruction Familiale*, Coimbra, 1837, Imprimerie de l'Université, pp. 38-42. Civilização, portanto, uma evolução inscrita nos factos, objecto de uma vontade e de um combate, uma promessa que é sobretudo um programa de acção.

(¹⁶⁸) Uma aproximação ao pensamento de Turgot é possível, seguindo o comentário de Gusdorf à «Première lettre à un grand Vicaire, 1753; «L'État ne doit privilégier aucune religion particulière; encore moins a-t-il le droit d'imposer aux citoyens telle ou telle forme particulière de culte (...). Le renversement des valeurs est complet; toutes les religions sans discrimination sont soumises à la condition restrictive de l'ordre public» (Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme...*, p. 47).

Muito mais diremos, depois que a matéria estabelecer e for dogma político a liberdade de culto....»⁽¹⁶⁹⁾.

A visão ética da liberdade religiosa, estendendo-a do indivíduo à comunidade, acentua o papel activo do Estado (ao qual não são indiferentes os valores religiosos), garante do bem comum, que deve fazê-la respeitar e criar as condições práticas que tornem possível o seu exercício, reconhecendo a todos e qualquer um a liberdade das consciências, apresentada como um direito da pessoa humana, que deve ser reconhecido na ordem jurídica da sociedade, de tal modo que se torne um direito civil.

Ao objectivarem-se, a opção religiosa e as práticas dela decorrentes assumem cada vez mais um carácter externo, o que conduz o religioso a penetrar o interior do jurídico ⁽¹⁷⁰⁾, levando a que a representação moral da vida religiosa entre no âmbito das normas jurídicas ⁽¹⁷¹⁾, e disso nos dá conta o redactor de *O Portuguez* quando afirma que «a tolerância religiosa (...) é uma parte da liberdade civil»; devem os pastores fazer a sua obrigação «indo por a vereda do tolerante Mestre Jesus Cristo, e se o Governo vigiar e com mão firme os

⁽¹⁶⁹⁾ *O Portuguez*, Vol. VI, N.º XXXI, pp. 60-62.

⁽¹⁷⁰⁾ «A interpenetração entre a religião e o direito positivos dá-se, pode dizer-se, por duas formas ou por duas vias diferentes: uma indirecta, e directa a outra. A primeira é a via moral [porque quer queiramos ou não] os sedimentos da moral religiosa cristã, depositados na vida social ao longo dos séculos, continuam apesar de tudo, a actuar como eco longínquo na formação da nossa consciência jurídica de hoje. O último fundamento das nossas instituições do direito (...) continua paradoxalmente a reflectir ainda hoje uma indestrutível origem ético-religiosa e cristã (...). Mas onde a interpretação dessa osmose e endosmose, de que falamos, se torna mais directa e evidente é nas relações, por assim dizer, mais de superfície do que de fundo entre o factor religioso e o direito positivo, incluído neste o Estado» (L. Cabral de Moncada, *Filosofia do Direito e do Estado*, Vol. II, Coimbra, 1966, Atlântida Editora, pp. 142-143).

⁽¹⁷¹⁾ «A única autoridade espiritual soberana seria a consciência do homem livre. A liberdade de consciência individual, garantida constitucionalmente, propiciaria a armadura de imunidade à ordem sagrada que agora se tornava (...) precisamente a ordem da consciência particular. E através das livres instituições políticas (...) o acordo moral da comunidade seria mobilizado em favor da justiça e da liberdade na ordem secular» (John Courtney Murray, «A Liberdade do Homem na Liberdade da Igreja», in *O Moderno Pensamento Católico*, Lisboa, 1961, Editorial Estampa, p. 449).

Curas de almas, que inquietarem com escrúpulos as tímidas consciências, em breve se apurará entre nós a religião do divino Fundador que é de paz e tolerância....»⁽¹⁷²⁾.

Indo mais além, poderemos afirmar com Raymond Polin, comentando a tolerância religiosa em Locke, que «Le bien, la sécurité et la paix de l'ensemble des citoyens doivent fournir à l'action du Magistrat sa mesure et à son gouvernement son modèle. Tous les indifférents en matière de religion (...) qui ne portent pas atteinte au bien public n'ont donc pas à être l'objet de ses interventions ou de ses lois. Il ne doit intervenir ou légiférer que là où ces opinions mettraient en danger la paix civil et la propriété de ses sujets qu'il a pour mission de protéger»⁽¹⁷³⁾.

6. UMA IGREJA NACIONAL

Da afirmação de liberdade religiosa em *O Portuguez* decorre ainda outra vertente, não de menor valor, para além daquela que se processa no interior do indivíduo e das relações com o Estado, vertente essa que tem a ver com a Igreja organizada, sediada em Roma. É outra frente de luta, de tradição galicana, que passando pelo acrisolamento espiritual, visa a conservação da religião como instrumento de coesão social, ao mesmo tempo que deprecia a hierarquia eclesiástica e as manifestações culturais. Duas liberdades religiosas, ou seja, a liberdade de consciência e a libertação de Roma, ambas interpenetrando-se dialecticamente, uma conduzindo à outra:

«Não nos digam, que a Auditoria e Nunciatura, como hoje se vêm estabelecidas em Portugal, o foram por Concordatas, que são tratados obrigatórios, e mal se podem rescindir sem o consentimento do Papa, que de certo o não dará, — Como? Essas Concordatas, feitas noutros tempos, quando era largamente dominante na Europa a tirania pontifícia, foram celebradas debaixo das baterias dos raios da igreja, censuras, interdictos, excomunhões, absolvição aos povos do juramento de fidelidade, ignorância e fanatismo do tempo de João 3.º (...); como então, sendo tão viciosos, podem hoje esses

⁽¹⁷²⁾ *O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXVII, pp. 52-53.

⁽¹⁷³⁾ Raymond Polin, *ob. cit.*, p. 247.

contratos obrigar? Além disto, esses tratados foram feitos entre partes incompetentes, pois nunca podia o Papa pretender o ter jurisdição em matérias temporais, contra os direitos dos povos e governos, que não podem prescrever, por conseguinte laboram em nulidade insanável, o governo os pode, por sua própria autoridade, julgar tais e assim o deve fazer. (...) mas quando este se não alcance, então por meio de *Tentativas Theologicas*, instruem-se os Povos sobre os amplísimos direitos dos Bispos, soltem-se por esse modo os escrúpulos mal entendidos e livre-se Portugal do jugo de Roma»⁽¹⁷⁴⁾; «Em verdade o S. Padre, forçado pelas luzes do tempo, combatido de perto pela ilustração dos governos, vai cedendo terreno largando os postos avançados, mas, ainda assim, quer guardar posições, que possam cobrir e defender a abusiva e instrutiva autoridade de sua dominação nas sociedades civis, mas tomem conta os governos, que os passos retrógrados, que o Pastor da Igreja há dado com as suas chinelas encarnadas, são mais aconselhados pela prudência, do que persuadidos pela moral Evangélica e espiritual do Divino fundador da nossa Religião; ao primeiro momento favorável, ele tornará a avançar para surpreender e reconquistar os portos que largára; agora é tempo de os governos redobramem sua vigilância e actividade, para de todo escaparem a um jugo infame e vergonhoso, que os desdoira e se torna insuportável. Como? Poderão eles consentir que a coroa pague fundos à mitra e continue o ceptro abatido a ser sujeito à Tiara? São os Reis mui ciosos da sua autoridade, na polícia interna dos seus estados e mal podem consentir, que os seus vassallos lhes sugiram medidas, que uma sombra tenham de invasão em os seus direitos. Como estão descuidados e indolentes admitirão o jugo intolerável de um bispo estrangeiro? Se os Principes consentem que a Roma Cristã, mande leis a seus estados por seus arautos, auditores, núncio e legados, como em outro tempo Jupiter Capitolino as mandava a toda a terra por suas águias triunfantes, então não se digam príncipes soberanos independentes»⁽¹⁷⁵⁾.

⁽¹⁷⁴⁾ *O Portuguez*, Vol. VII, N.º XXXVIII, pp. 833-834.

⁽¹⁷⁵⁾ *Idem*, Vol. V, N.º XXV, pp. 55-56.

Bebendo na tradição galicana, as actividades religiosas devem ser limitadas pelas exigências da ordem pública, tal como o Estado a define soberanamente. É a adesão a velhas teorias (o galicanismo não é senão um caso particular de um anti-romanismo que se manifestou muitas vezes na história cristã), que pretendem favorecer a ingerência do poder civil na Igreja com a consequente limitação da jurisdição da Santa Sé, onde a distinção entre galicanismo político e teológico não é clara:

«Os princípios do Bispo de Roma foram obscuros (*tanto Deus se contenta da humildade!*) e até ao século 8.º nenhum houve, que tentasse negar a César a devida obediência (...). Deixemos agora as traições, infâmias e até envenenamentos, porque os Pontífices adquiriram alguns dos estados, que hoje possuem; é certo contudo, que suposto o dogma da igreja universal (o melhor defensor da autoridade pontifícia) não convém que o Papa esteja no território de nenhum Príncipe católico romano (que isso seria dar a este uma influência perigosa sobre os outros) portanto necessário se faz, que o Papa seja soberano independente, mas a metade da *campanha di Roma* lhe é bastante, pois o *seu reino não é deste mundo*; escusa de ter 70 Cardeais *nepotes*, etc., etc. Mais quiséramos ver (mormente em nosso Portugal) acabada a jurisdição judicial, que o Pontífice exercita pelos seus legados, nuncios e auditores, como também o abuso dos anatas dos benefícios eclesiásticos e dispensas que leva para Roma o oiro dos povos e em troco só de lá vem chumbo, que trazem os selos das bulas»⁽¹⁷⁶⁾.

É um galicanismo que, se reflecte, por um lado, uma luta contra Roma e o despotismo religioso, exprimindo uma certa mentalidade nacional, o desejo de uma Igreja nacional onde a jurisdição laica se substituirá à autoridade do poder espiritual, por outro, dissocia a comunidade social do centro director da comunidade religiosa, afim de evitar os abusos do clericalismo.

A ordem política pode encontrar as suas justificações nos princípios da religião universal e da utilidade comum, o pacto social funda-se numa livre associação com vista ao bem de todos. A tolerância desenvolver-se-á a partir do momento em que a religião passe do domínio público

⁽¹⁷⁶⁾ *Idem*, Vol. II, N.º X, pp. 376-377.

ao privado ⁽¹⁷⁷⁾, para o que dará contributo importante a independência em relação à Santa Sé, não só com consequências espirituais mas também materiais. Mande-se «ao pasto o Auditor Italiano, Núncio com jurisdição, Legacia eterna, dispensas pontifícias de toda a qualidade (que devem ser dadas por os Bispos, como o têm por direito divino) para ver se assim forrava Portugal tanto cabedal, que de nossas mãos passa a Roma a engordar Eunucos e Cardeais»⁽¹⁷⁸⁾.

Nesta batalha pela liberdade religiosa, a extinção da Inquisição é tema fulcral, chamando Rocha Loureiro a atenção para «todos os males gravíssimos que ao reino há feito o que seria impossível abranger-se em muitos volumes», Inquisição que exerceu «uma jurisdição monstruosa, a qual, ainda na parte que tem de legítima, é um roubo e esbulho aos direitos episcopais; não há concordatas legítimas entre os nossos Reis e a Sé de Roma para se manter o escandaloso tribunal da Inquisição», não sem antes ter afirmado que «graças às luzes do século! (...) os Governos conhecem hoje que é só da alçada e competência tudo quanto está conexo com a vida civil e felicidade temporal, que é o tudo, deixando à Igreja a província espiritual que é bem pouco»⁽¹⁷⁹⁾.

O catolicismo, com a sua prática, tem a oposição dos homens de tolerância e progresso, que denunciam os abusos e as perversões da religião autêntica, num combate sem tréguas contra o despotismo romano, oposição que abriga o desejo de separação da Igreja do Estado, o que equivale à separação do indivíduo da Igreja, no próprio momento em que ele decide, por conta própria, a atitude a tomar ⁽¹⁸⁰⁾.

Ao mesmo tempo, contribuem para que a hierarquia eclesiástica, normalmente na sombra do poder político, perca parte da sua importância sobre as massas que tutela, pondo assim em causa a soberania totalitária de uma Igreja, que, como diz Gusdorf, sendo «moyen d'accès à la transcendance, était devenue une fin en soi; elle s'était sacralisée elle-même, s'identifiant à la réalité divine; il était impossible de distinguer le service de Dieu du service de l'église. Le cléricisme est une tentation constante pour les détenteurs d'un pouvoir sacramentel, qui

⁽¹⁷⁷⁾ Cfr. Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme ...*, p. 50.

⁽¹⁷⁸⁾ *O Portuguez*, Vol. IV, N.º XXI, p. 244.

⁽¹⁷⁹⁾ *Idem*, Vol. IV, N.º XXIV, pp. 549-550.

⁽¹⁸⁰⁾ Cfr. Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme ...*, p. 47.

confondent volontiers leurs désirs et leurs ambitions avec les voies de divinité»⁽¹⁸¹⁾.

É a exigência programática da reorganização do espaço religioso, correspondendo aos desejos do cristianismo liberal, mas também a adequação do religioso ao político, onde o poder civil substitui o poder espiritual:

«Como pode o nosso governo, neste século, consentir que um Esbirro do Papa venha de Roma a Lisboa administrar a justiça, que compete aos Bispos e enriquecer-se por outra forma que não seja vender letria, ravioli e macarroni? Como pode ele consentir que um Núncio seja em Lisboa mais do que é em Paris, isto é, alguma coisa mais do que Embaixador? Como é possível admitir-se tamanho abuso, salvos os direitos do Rei e os interesses do Povo? (...) já não se vêem Legados extraordinários impondo contribuições aos povos, mas vêem ainda em Portugal (vergonha do governo!) Legados ordinários, chupando, como arneiros, a humidade e substância das bolsas fidelíssimas dos Portugueses e impedindo com suas intrigas o curso dos negócios públicos e atendendo às regalias da coroa!»⁽¹⁸²⁾.

7. O ANTICLERICALISMO

O Portuguez, defendendo a independência da igreja nacional, não deixa de pôr a tônica, como vimos, na liberdade de consciência do indivíduo, isenta de qualquer coação, seja civil, seja religiosa.

Coerente com a defesa da liberdade religiosa, imbricada à libertação da tutela de Roma, não deixa que o Estado imponha o que quer que seja à consciência individual, sem que com isso negue o valor da religião — como trama necessária ao tecido social, sem a qual a sociedade corre o risco de desagregação —, exigindo do poder a defesa dessa liberdade. Em nome dela permite até a pressão do poder civil, mas de essência diferente, já que pretende com isso impedir a interferência da Igreja, sob qualquer forma de constrangimento sobre o crente, nem que

⁽¹⁸¹⁾ *Idem*, ibidem, p. 43.

⁽¹⁸²⁾ *O Portuguez*, Vol. VII, N.º XXXVIII, pp. 832-833.

para isso tenha de recorrer a um anti-clericalismo de uma virulência incontida:

«.... não há nenhuma outra Corte, que tenha, como a de Roma, um sistema de máximas e princípios certos, fixos e invariáveis, que, por a sua natureza, tende à subversão de todos os outros governos; tal é o governo de Roma, não o da Igreja de Deus, que J. Cristo introduziu, mas esse, que os Papas se arrogaram com abusos, espoliações e assassínios por ferro e por veneno (....). Esse foi o artifício do Papa Leão 10 (....) o qual, costumando passar uma vida licenciosíssima em meio de mulheres torpes e mancebos flagiciosos (aonde lhe aconteceria o excomungar irrisóriamente todo o género humano, e depois, mui benigno, a requerimento da sua vistosa companhia, levantar-lhe a excomunhão) todavia, hipócrita refinado, não deixou de pugnar pela pureza da fé, em que ele não cria (....). O Papa actual Pio 7.º, é outra prova da larga consciência dos Pontífices....»⁽¹⁸³⁾.

O anticlericalismo ataca a instituição no topo da hierarquia; o sagrado, entre as mãos daqueles que o detêm, torna-se instrumento de poder, um instrumento para governar as almas pelo recurso às técnicas de logro; se esse poder não for denunciado, a liberdade religiosa será uma farsa:

«.... o Povo rude acredita nos mais grosseiros milagres. (...) Que diremos do leite de Nossa Senhora, guardado em Guimarães de Braga numa redoma, e guardado e tido como tal em mais de dez mil igrejas? Certo que todo esse leite não pode ter sido da Santa Virgem (que se o fora, tivera a Mãe de Deus esguichado de seus virginios peitos mais leite que cem vacas taurinas)....»⁽¹⁸⁴⁾.

O anticlericalismo é ainda a via porque se expressa a crítica e a denúncia do arreigamento ancestral da ignorância e do fanatismo, mas também dos instrumentos de dominação de uma Igreja autoritária.

⁽¹⁸³⁾ *Idem*, Vol. VI, N.º XXXV, pp. 497-498; Veja-se, ainda, libelo anticlerical, violentíssimo, in Vol. XV, N.º LXXXVI, pp. 149-163.

⁽¹⁸⁴⁾ *Idem*, Vol. XV, N.º LXXXIV, p. 45.

Se por vezes prevalece o dramatismo da glosa e da acusação, noutras, como é o caso, Rocha Loureiro desdramatiza pelo viés da ironia e do humor.

Seja-nos permitido um parêntesis, para aquilo que, em nossa opinião, poderá ser a função do humor, neste como em outros momentos do seu discurso, aplicado a diferentes situações.

O humor resolve, pelo menos momentaneamente, de forma provocatória e agressiva, o que pode ser uma tensão social e política. Este humor, não é um humor que ecoe do nada: se eclode fá-lo dentro de uma múltipla situação, trágica e vivida — política, económica, social, religiosa, ideológica e cultural.

É uma tensão dilacerada e ágil que faz com que o discurso do redactor de *O Portuguese* se situe em pontos extremos de ruptura e de clivagem da sociedade portuguesa.

Há neste humor como que uma «decapitação», forma visível de uma representação fictícia dos representantes do poder, um «decapitar» que é o outro-lado, o inverso trágico-cómico da crítica ética, se quisermos a crítica popularizada mediante a ironia e o risco.

A «decapitação», sendo muitas vezes uma alegoria, constitui um processo radical no que tem de transgressora/transformadora, espécie de mecanismo compensatório da ausência de consciência política (ausência de informação), que tende ou é uma forma de castração.

Desta forma, Rocha Loureiro, procura evitar não só a castração do indivíduo/sociedade, mas também da própria materialidade do acto de criticar (olhar) e escrever. Diríamos que, de algum modo, é a censura que permite que o «impensável» desta transgressão se reinscreva, elaborando um vocabulário segundo e substituto, sintomático, dentro dos próprios códigos normativos e narrativos do outro-lado do discurso.

8. A CONCILIAÇÃO DO ANTICLERICALISMO COM O LIBERALISMO

Findo este parêntesis, um problema se levanta, o qual tem a ver com a conciliação do anticlericalismo com a necessidade de difusão das ideias liberais, num espaço onde a Igreja católica-apostólica-romana é totalitariamente dominante.

Em nossa opinião, a possibilidade dessa conciliação passa pelo acrisolamento espiritual e moral de *O Portuguese*, com o zelo, proselitismo, fraternidade cristã e gosto de disciplina voluntária dos cristãos, ambos

com fins filantrópicos ⁽¹⁸⁵⁾. É um acrisolamento que não deve ser confundido com qualquer ascetismo eventualmente pervertor da sensibilidade, que faz amar a dor e fugir do prazer, antes um acrisolamento, que na sua forma englobante, faz caminhar para o bem soberano, libertador também de todas as formas de servidão, seja pessoal, política ou jurídica. É um acrisolamento cujas componentes são libertadoras e não opressoras, acrisolamento que vai a par com o desenvolvimento material, uma ética adaptada às necessidades dum povo, que recebeu a marca de uma religião dominadora e austera ⁽¹⁸⁶⁾.

Quer isto dizer, que o jornalista Rocha Loureiro, apesar das suas manifestações anticlericais, ganha ou pode ganhar adeptos no campo católico, onde se insere, exactamente porque a sua proposta de «virtude», de sublimação espiritual e moral, onde vemos a influência oratoriana-jansenista, vai ao encontro dos desejos de raiz cristã-católica nos seus objectivos filantrópicos, de que o cristianismo, na sua forma primitiva, não deixou de ser portador.

Ideologia de contestação, o cristianismo parece aqui imbricar-se com outro ideário de protesto, que é o liberalismo. O apelo à pureza do cristianismo primitivo, que parece funcionar como instrumento de ideologização, tem uma referência constante em Jesus Cristo, — para o jornalista um exemplo de virtude, amor e liberdade —, transmutado naquilo que foi no seu tempo (*O Portuguez* parece querer-nos dizer isso): — Um elemento subversivo e revolucionário. Se quisermos, é a continuação do sagrado por outros meios, mas ainda o enraizamento religioso da génese das nossas formas laicas de pensamento e acção.

Deste modo, Rocha Loureiro, serve-se de um acrisolamento que lhe é imanente, para melhor penetrar e permear a sociedade portuguesa, enraizadamente cristã e católica, defensora por isso de valores como virtude, pureza, honestidade, zelo, vontade e justiça, não longe da «corrente subterrânea», que atravessa o Portugal dos últimos séculos, que antecede a mutação de sensibilidade religiosa e política de 1820.

Também e ainda uma outra vertente: não era possível, quanto a nós, numa sociedade onde o primado era o religioso dominado por Roma, contestar por outros valores que não os do interior do sistema.

⁽¹⁸⁵⁾ Cfr. Élie Halévy, *Histoire du Peuple Anglais au XIX siècle, L'Angleterre en 1815*, Paris, 1913, Librairie Hachette, pp. 557-558.

⁽¹⁸⁶⁾ Cfr. *Idem*, *ibidem*, p. 558.

O recurso aos valores do cristianismo primitivo, dentro de uma concepção transcendente e sacralizada do homem e da sociedade, parece ser necessário, para os fazer convergir com os valores laicos, dessacralizados, fundamento de libertação, ficando clara a necessidade da religião, como armadura do tecido social, evitando o risco de atomização da sociedade, o que não interessa a qualquer tipo de poder, e naturalmente ao liberal, que a deseja integrada.

Diríamos que é a conciliação da «teologia da libertação» (seja-nos permitida a expressão) com a teoria da liberdade, o congregar de Deus, centro estável, crença na individualidade única e primeiro fundamento do «eu» transcendente, com o «si» a tornar-se pai de «si» mesmo, dando-se a transferência dos atributos do sujeito divino para o «si» do homem, a desconstrução da teologia.

Mentalidade cristã, laica, racionalista e antiescolástica, o jornalista Rocha Loureiro vê na liberdade religiosa, um dos meios da reintegração do indivíduo no gozo das liberdades onde a religiosa se inclui. Fruir a liberdade de consciência, libertar Portugal do jugo papal são passos para o usufruir das liberdades, que passam necessariamente pela instrução e educação, pela difusão das «luzes» e «exercício da virtude», e pelo poder.

PARTE III

A FORMAÇÃO «VIRTUOSA» DO HOMEM E O DISCURSO DE PODER

Depois de termos abordado alguns aspectos da problemática da liberdade, torna-se inevitável o enfoque dos «instrumentos», que, sendo meios, também são fins nesta amálgama de conceitos a que nos conduz o redactor Rocha Loureiro, através daquilo a que chamamos de discurso de poder (em derradeira análise visa a tomada do poder), espécie de «sinfonia» em vários andamentos, onde a liberdade entronca organicamente na educação, na opinião pública e no exercício indispensável da «virtude».

São estes alguns dos alvos preferenciais (veremos outros) do nosso jornalista, tanto mais importantes quanto os faz reagir dialecticamente num encadeamento de poder, que parece ultrapassar, como o discurso, as próprias instituições.

Se a liberdade, *primum* de uma postura que enforma todo o discurso, é uma criação contínua que se projecta e perfila no horizonte societal, então a educação é o «motor» da mudança, a opinião pública a sua realização na e em liberdade, fecundada pela «virtude», que a penetra e é passagem obrigatória de todo o seu discurso de poder.

CAPÍTULO I

A EDUCAÇÃO

1. A divulgação das «luzes», tem, em *O Portuguez*, um papel fundamental na criação e realização das liberdades, mas também e ainda na transformação da sociedade portuguesa.

O ideal duma sociedade racional e justa, a ideia do homem considerado enquanto ser racional e capaz de adquirir ideias morais, onde mora a humanidade, é incompatível com a ausência de instrução e educação.

A crença inquebrantável no poder da educação tem as suas consequências no todo que é a sociedade, imbricando-se num progresso indefinido do espírito humano. Para Rocha Loureiro, herdando o espírito da Enciclopédia, a arte de educar aparece estreitamente ligada à arte de governar, pedagogia e política são indissociáveis, o que não obstaculiza a entrega do cuidado de educar aos particulares ou o ser assumido pelo Estado, desde que o objectivo perseguido pela instrução pública seja conseguido.

2. EDUCAÇÃO — O «FOSSO DO ELEVADOR»

A educação, funcionando como «fosso do elevador», onde existe a necessidade de produzir conhecimento, mas também de transmiti-lo, é também um projecto pedagógico inserido num quadro de ilustração, como ordem de transformação da sociedade, projecto que incorpore uma quotidianidade de saber, que conduza à mutação da sensibilidade política, económica, social e cultural, mas ainda de mentalidade, por via da instrução:

«[E] quem introduziu, cimentou e está agora sustentando o despotismo? É a ignorância, é a ignorância, que tirou a força moral

aos povos, enchendo-lhe de trevas os entendimentos e de moleza os corações. Bom remédio temos, que, se não é pronto, ao menos é eficaz; iluminem-se os povos ignorantes; sejam eles instruídos de seus deveres e direitos, publiquem-se as verdades com toda a sua força e singeleza natural, gere-se a convicção nos corações remissos e tíbios, dê-se por esse modo nascimento à força pública, denunciem-se todos os abusos, arrastem-se pelos cabelos ao tribunal da razão todos os Ministros prevaricadores, inimigos da Pátria e do Príncipe (...), enfim sejam pela enchente das luzes postas em fugida as trevas da ignorância, eis o despotismo dos Mandões desaparecido e posta em seu lugar a liberdade moderada que trará em sua companhia uma vigorosa e justa opinião, e espírito público, única fonte de toda a força e prosperidade nacional. Verdade é ser esse o remédio próprio para curar radicalmente a doença nacional, como acima a descrevemos, todavia não é menos certo ser esse remédio de uma dificultosa aplicação; a luz afugenta as trevas, a instrução espanca a ignorância e traz consigo a liberdade, mas como poderá ser iluminado, se esses mochos, interessados nas trevas, desviam a luz, como os ladrões nocturnos quebram os lampiões, que iluminam as cidades, para mais a salvo cometerem seus latrocínios?»⁽¹⁾.

Além da imprensa, como órgão formador e informador, instrumento ao serviço da educação e da instrução, o redactor de *O Portuguez*, parece querer dizer-nos que um sistema de ensino devidamente organizado não existe em Portugal, de como isso é funesto para a liberdade, a felicidade pública e o progresso, e de como o espaço pedagógico é parte importante da constituição de um povo.

Programas inadaptados, pedantes, espírito dogmático (excepção feita ao Oratório) exigiam uma tentativa para fundar a educação sobre o espírito da liberdade e sobre as ciências modernas. O vazio que fica depois da expulsão dos jesuítas (sinal em favor das reformas) não tinha sido completamente preenchido, o que se impunha como necessidade premente.

Para o jornalista, «o governo português não quer pôr súbditos homens livres, e assim, bem longe de promover com esforços próprios

(1) *O Portuguez*, Vol. III, N.º XVII, p. 432.

e em sua própria casa, um sistema regular de educação, que faz homens livres, fará por dar morte e garrote aos esforços alheios e bem nascidos para a causa humana da liberdade»⁽²⁾. É impossível que quaisquer instituições educativas possam em Portugal «arreigar-se, florescer e frutificar, porque não se apoiam solidamente sobre os cimentos da liberdade, flutuam de contínuo e seguem as mesmas vicissitudes do governo vacilante»⁽³⁾

3. LAICIZAÇÃO DO ENSINO E INSTRUÇÃO DE NOVO TIPO

A educação é um problema humano que tem a ver com a existência dos homens, não só como indivíduos, mas também como seres da comunidade, e se o poder absoluto corrompe absolutamente, a vigilância pela e na educação é o preço da liberdade. Educação pela liberdade e não pelo temor, inserida numa necessidade de transformar vassalos obedientes em cidadãos conscientes de si mesmos, com opinião pessoal e vontade esclarecida, que interiorizem os direitos humanos, as novas experiências e os novos caminhos do pensamento:

«Há na verdade, Orestes, em nosso reino alguns seminários episcopais (...) mas estas escolas, além de terem o defeito de não seguirem todas um sistema regular de educação, por sua constituição depender do vário arbítrio dos Bispos, acresce a imperfeição de ali não se aprender, como fim principal, a ciência que forma o homem e o cidadão, mas só aquela, que talha crianças, para virem um dia a ser clérigos. Não é que eu queira (...) banir a religião dos estudos preparatórios de educação pública, pois o bani-la seria muito pior, do que a falta de qualquer educação, porém queria eu, que em uma educação pública entrasse a religião, principalmente como meio de formar cidadãos para o estado. Os padres, cujo reino não deve ser deste mundo, taxarão de herética a minha preposição, mas não assim os governos sábios e iluminados. Não é esta a 1.^a vez, que os interesses dos padres parecem ser opostos aos dos governos»⁽⁴⁾.

(2) *Idem*, Vol. II, N.º VIII, p. 128.

(3) *Idem*, ibidem, p. 129.

(4) *Idem*, ibidem, pp. 130-131.

Proscrevendo o ensino religioso, aceitando embora a colaboração do evangelho, prescreve a laicização do ensino. Debaixo do anticlericalismo corre com toda a clareza a reivindicação de subtrair ao domínio eclesiástico, o ensino como instrumento de ideologização, fazendo vincar que as responsabilidades educacionais de velhas instituições como a Igreja, não conseguem assumir as exigências. Novas instituições são necessárias com largas possibilidades de educação.

O conceito de educação surge profundamente transformado. Aquilo que a Igreja queria fazer antes — um bom cristão — quer agora o estado fazer — um bom cidadão — em nome do bem estar geral. Emerge, deste modo, a necessidade de ensinamentos positivos, convergindo com a educação moral e religiosa, ou seja, uma educação moral e religiosa que conduza à educação do espírito e ao conhecimento dos homens ⁽⁵⁾.

É ainda e também uma visão diferente sobre a própria metodologia, o que se afirma ao desejar ver na «Pátria estabelecidas Instituições de Educação», folgando com «o excelente método de Fellenberg ⁽⁶⁾, enquanto se nele se substituem castigos de vergonha e emulação, às antigas barbaras, danosas e inúteis punições corporais»⁽⁷⁾.

A transferência da área de influência da Igreja para o Estado tem, obviamente, profundos efeitos na condução e substância do processo educativo. A educação laica de controlo administrativo permite uma mais larga extensão das oportunidades educacionais e uma eventual melhor organização das escolas:

«... quero falar da educação pública, objecto público, objecto conhecido aí pelas miseráveis instituições do Castelo e agora da Casa pia do Desterro. Há aqui em Inglaterra uma sociedade filantrópica, composta de nacionais e estrangeiros, a qual tem por fim propagar por toda a Inglaterra e ainda por todo o mundo, um bom sistema de educação civil, adaptado em geral a todas as constituições e seitas religiosas»⁽⁸⁾; «na verdade, muito importante (...) é

⁽⁵⁾ Cfr. J. J. Rousseau, *Émile ou de l'Éducation* (Extraits), I, notícias e notas de Émile-Pierre Ducharcourt, Paris, s.d., Librairie Larousse, pp. 8-10.

⁽⁶⁾ Philippe-Emmanuel de Fellenberg (1771-1844), filantropo suíço, ligado à educação, fundador dos institutos Hofwill, dedicou-se a conhecer os métodos de ensino, constatando a rotina viciosa seguida pelos mestres, que fazia perder tempo aos alunos, cuja instrução ficava muito incompleta.

⁽⁷⁾ *O Portuguez*, Vol. IX, N.º LI, p. 289.

⁽⁸⁾ *Idem*, Vol. II, N.º VIII, pp. 126-127.

a instrução e a educação pública, que tanto se há mister (....) e a qual todos os Redactores portugueses em Londres têm profiadamente recomendado, metendo à cara o sistema Lancasteriano ⁽⁹⁾,

(9) Joseph Lancaster (1778-1838), fundador do sistema lancasteriano, educador que desenvolveu um sistema de «ensino mútuo» no qual as crianças mais brilhantes ou mais velhas ensinam os mais novos sob a direcção de um adulto. A proliferação do «monotorial system» deve-se largamente à sua economia e eficiência, pois se por um lado reduzia o número de adultos necessários como professores, por outro evitava o tempo que a criança gastava para chamar a atenção do professor principal. Foi um sistema que acabou por providenciar os rudimentos da educação para crianças de todo o mundo. Pensamos ter interesse referir aqui que o método pelo qual o nosso redactor pugna começa a ter expressão na opinião pública portuguesa na segunda década do século XIX. Uma primeira tradução com fins de divulgação do sistema lancasteriano, surge, segundo julgamos saber, em 1823, e o tradutor, no prólogo, não deixa de afirmar o seu intento de «ser útil à Nação (....) pois, como já em toda a Europa se acha estabelecido este Sistema de *Ensino Mútuo* bom será que em Portugal e seus domínios se adopte....» (José Lancaster, *Systema Britanico de Educação: sendo um completo Tratado de melhoramento e invenção praticadas*, Traduzido do Original Inglez por Guilherme Skinner, Porto, 1823, Na Typ. de Viuva Alvarez Ribeiro e Filhos). Entretanto, já antes, os *Annaes das Sciencias, das Artes e das Letras*, Paris, 1818-1822, lhe dedicavam uma série de quatro artigos, enaltecendo o «princípio feliz que ensina as primeiras idades a instruirem-se reciprocamente, por meio de uma disciplina própria para formar os hábitos virtuosos e de um método que abrevia o tempo, diminui a despesa, aplanar dificuldades e faz de um objecto naturalmente árido e escabroso, uma ocupação suave e agradável para os mestres, interessante e divertida para os discipulos. Tal é o *ensino mútuo*, chamado de Lancaster» (*Resenha Analytica ou Principios Geraes do Methodo do Ensino Mutuo, chamado de Lancaster, extrahido dos Annaes das Sciencias, das Artes e das Letras*, Lisboa, 1827, na Typog. de A. Lino de Oliveira, p. 6). Este folheto era anunciado ao público, visando o «sumo interesse e instrução, para as pessoas que quizerem tomar breve conhecimento de um método e forma de estudo, tão fácil como rápido (....), que só por leis do fado apenas agora principia a ser conhecido em Portugal!!!» (Cfr. contra-capa da *Resposta à 2.ª Carta do Padre José Agostinho de Macedo contra os Redactores do Portuguez e mais liberaes a quem o mesmo combate*, Lisboa, 1827, Na Imprensa de A. L. de Oliveira). Registe-se, entretanto, que o «ensino mútuo» já era aplicado em Portugal nas escolas militares, e, ao que se pode inferir, com bons resultados (Cfr. João Crisóstomo do Couto e Melo, *Relatório dos progressos das escolas do ensino mutuo feito a sua magestade El Rei o Senhor D. João VI e em sua augusta presença*, Lisboa, 1822, Na Imprensa Nacional, pp. 3-5). Sobre a introdução e difusão do «ensino mútuo» em Portugal, cfr. Rogério Fernandes, *Organização e estruturação do ensino de Primeiras Letras em Portugal, 1800-1880 — 1.ª Parte: O ensino elementar de 1800 a 1820* (em preparação). Ainda a propósito do sistema lancasteriano veja-se Élie Halévy, *Histoire du Peuple Anglais au XIX siècle, L'Angleterre en 1815*, Paris, 1913, Librairie Hachette, pp. 537-551.

que por si mesmo se recomenda (...). O Imperador da Rússia mandou dois aulistas (...) aprender à custa do estado esse método divino, para o irem ensinar e praticar na Rússia, só o Governo português que dá tantas pensões a quem as não merece, ainda até agora se não lembrou de aqui mandar dois alunos aprender o sistema de Lancaster, para o irem propagar em Portugal e no Brasil! Talvez, em vez de se lembrar disso, venha ele a ter a infeliz reminiscência de tornar a meter no claustro dos frades a educação da mocidade. Oh! por Deus! repare o nosso Governo que a força e grandeza de uma nação anda sempre a par das suas luzes»⁽¹⁰⁾; «esse sistema guia o espírito dos meninos e os instrui, para julgarem por si mesmos, e sendo assim, o sistema enchia o seu fim, verdade esta, que só o prejuízo e a superstição podem negar»⁽¹¹⁾.

Se não o diz expressamente, a ilação não parece difícil de tirar: é preciso acordar o instinto para o verdadeiro e o bom, para a necessidade do exame dos princípios, para prevenir os erros, o que torna o exercício da faculdade de raciocinar dum necessidade indispensável. A arte de exercitar a razão é fundamental para que a liberdade-autonomia passe a ser liberdade-participação, no conceito de G. Burdeau ⁽¹²⁾.

A criança deve ser educada pela e para a liberdade, é preciso que a liberdade seja ao mesmo tempo o meio e o fim da educação. Liberdade, um direito inerente ao homem, o único meio que está em harmonia com as necessidades e os direitos da natureza humana ⁽¹³⁾.

O Portuguez, fazendo-se eco dos princípios educativos de Rousseau ⁽¹⁴⁾, deixa entender que a criança, ao crescer, se torna capaz de

⁽¹⁰⁾ *O Portuguez*, Vol. VI, N.º XXXII, pp. 187-188.

⁽¹¹⁾ *Idem*, Vol. IV, N.º XX, p. 116.

⁽¹²⁾ Cfr. Georges Burdeau, *A Democracia*, Lisboa, 1962, Publicações Europa-América, p. 14.

⁽¹³⁾ Cfr. Francisque Vial, *La Doctrina Educativa de J. J. Rousseau*, Barcelona — Buenos Aires, 1931, Editorial Labor, p. 97.

⁽¹⁴⁾ «Il est bien étrange que depuis qu'on se mêle d'élever des enfants on n'ait imaginé d'autre instrument pour les conduire que l'émulation, la jalousie, l'envie, la vanité, l'avidité, la vile crainte, toutes les passions les plus dangereuses, les plus promptes à fermenter, et les plus propres à corrompre l'âme, même avant que le corps soit formé. A chaque instruction précoce qu'on veut faire entrer dans leur tête, on plante un vice au fond de leur coeur; d'insensés instituteurs pensent faire

reflexão, de razão, de domínio de si mesma, exercitada na conquista da liberdade interior, isto é, autonomia da vontade e da razão que são toda a liberdade. A educação consiste em ajudar esta autonomia a realizar-se ⁽¹⁵⁾.

Instruir, no sentido de transmitir conhecimentos é para o nosso jornalista somente um aspecto parcelar da educação. Educar é ainda desenvolver as forças da inteligência, da vontade e da razão, tornando o indivíduo apto para resolver os problemas da vida e aplicar o saber na aquisição de novos conhecimentos, é desenvolver e ampliar todos os valores do homem.

Educar é inserir também um programa de educação laica, pondo ênfase no patriotismo e exaltando a cultura nacional, à mistura, ainda, com a tónica no purismo linguístico, que mais não é do que a afirmação de identidade nacional, coesão e independência, forma de viver a pátria, a libertar ou libertada:

«Em Portugal (...) não valia melhor formar, para a mocidade, uns compêndios de Barros, Couto e Freire, e tantos outros clássicos de ouro puro? Se isso se fizesse, dois grandes proveitos se seguiam, era um, que não se perdia a nossa preciosa língua, hoje aleijada em construções e alargatada de barbarismos, a tal ponto, que passa hoje por clássico o Português da gazeta de Lisboa; outro bem, ainda mais útil, nos viria e vem a ser, que se renovavam as memórias, entre nós quase extintas, da nossa antiga glória (...) e assim podia ser, que o exemplo dos feitos dos nossos Maiores, vivo na ideia dos mancebos, lhes soprasse brios no coração para os imitar»⁽¹⁶⁾

Se o homem o é antropologicamente, tem vida e figura, mas como cidadão não o é, está desarmado para pensar por si, logo que desconheça os seus direitos elementares, o seu país e a sua história.

des merveilles en les rendant mêtchans pour leur apprendre ce que c'est que bonté; et puis ils nous disent gravement, tel est l'homme. Oui, tel est l'homme que vous avez fait. On a essayé tous les instruments, hors un: le seul précisément qui peut réussir; la liberté bien réglée» (Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, Tomo I, Paris, 1762, p. 96).

⁽¹⁵⁾ Cfr. Francisque Vial, *ob. cit.*, p. 107.

⁽¹⁶⁾ *O Portuguez*, Vol. IV, N.º XX, p. 285; sobre purismo linguístico, com especial realce para Camões e Filinto Elísio, cfr. *Idem*, Vol. II, N.º VII, pp. 25-27, nota * e p. 30.

4. INSTRUÇÃO E EDUCAÇÃO UNIVERSAIS

Subscrevendo e apoiando, o «desejo ardente de promover a instrução universal» e «os benefícios da educação universal», «a difusão da sabedoria» é também, para Rocha Loureiro, «em outras palavras a difusão da virtude e da felicidade (17), e só o homem depravado, que arreceava o exame das suas acções podia ser contrário, a que as luzes se espalhassem»; o seu desejo e objectivo, como o do sistema lancasteriano, é «fornecer meios ao género humano para formar opinião por si mesmo»(18), persuadido, como está, de que com a educação e a liberdade de imprensa, «ainda que não houvesse aqui a Magna Carta, não podiam os Ingleses deixar de ser o que são, povo livre e nação, mais que todas poderosa, e por isso, com estes dois baluartes, nunca o governo por mais que o intente, poderá destruir a liberdade pública»(19).

Nesta abertura à universalidade da educação, vê Rocha Loureiro o seu carácter transformador, o próprio fundamento da sociedade, e ao mesmo tempo um movimento, que pode ser fonte de mudanças radicais contra o sistema de monopólio, com prejuízo da igreja católica

(17) «BONHEUR se prend ici pour un état, une situation telle qu'on désirait la durée sans changement; et en cela le *bonheur* est différent du plaisir, qui n'est qu'un sentiment agréable, mais court et passager, et qui ne peut jamais être un état. La douleur aurait bien plutôt le privilège d'en pouvoir être un. Tous les hommes se réunissent dans le désir d'être heureux. La nature nous a fait à tous une loi de notre propre *bonheur*. Tout ce qui n'est point *bonheur* nous est étranger: lui seul a un pouvoir marqué sur notre coeur; nous y sommes tous entraînés par une pente rapide, par une charme puissant, par un attrait vainqueur; c'est une impression ineffaçable de la nature qui l'a gravé dans nos coeurs, il en est le charme et perfection» («Bonheur», in *Textes choisis de l'Encyclopédie*, introdução e notas por Albert Souboul, Paris, 1962, Éditions Sociales, p. 63). A uma moral de renúncia substitui-se, elaborado pela razão, um ideal de vida, uma técnica de felicidade, que vem do século XVIII. Como refere Souboul, na sua nota a este artigo, «Bonheur et vertu se concilient dans la bienfaisance, vertu par excellence de ce siècle social» (*Idem*, *ibidem*, p. 63).

(18) *O Portuguez*, Vol. IV, N.º XX, pp. 117-119. Neste ponto do pensamento do jornalista, a obra de Rousseau parece estar, mais uma vez, presente na sua argumentação: «Il importe donc de cultiver une faculté que serve d'arbitre entre les deux guides [sentiment et opinion], qui ne laisse point égarer la conscience et qui redresse les erreurs du préjugé. Cette faculté est la raison» (Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou ...*, Tomo II, p. 49).

(19) *O Portuguez*, Vol. IV, N.º XX, pp. 155-156.

e do poder instituído. É a exigência racional de uma educação que «dissipe les brumes de la méthaphisique mais surtout qu'elle pulvérise les préjugés religieux qui tiennent les peuples enchaînés et sur lesquels s'assoit la barbare tyrannie des prêtres et des despotes» (20).

A luta contra a ignorância é desde logo um meio poderoso de mobilizar a participação, pelo que implica de tomada de consciência.

Se a transmissão oral (feita pela imprensa no ler e ouvir) é eficaz e necessária, ela é limitada nos seus meios de acção. A instrução permite multiplicar essa capacidade de informar, formar, comunicar e explicar, veiculada pela imprensa, dando a todos os momentos a relevância necessária, de modo a que se repercutam em todos os sentidos.

São observações, que transmitem valoração a um fenómeno sociológico essencial: a educação é um processo que se efectua por intermédio de todo o meio social, de que a escola apenas é um instrumento e a imprensa também. A pedagogia da instrução e da educação transporta a pedagogia da mudança e da revolução.

5. REVOLUÇÃO CULTURAL E CRENÇA NO PROGRESSO

Em *O Portuguez*, educar é encarar a educação numa perspectiva de mudança social, onde insere a criatividade intelectual e a criatividade ética, na defesa de uma revolução cultural:

«[É a] revolução do espírito humano, revolução moral, que tem formado uma opinião pública, destruidora de todos os prejuízos, consagrados pela ignorância, respeitados pela antiguidade, defendidos pela força; revolução sem outros limites, que não sejam os das faculdades humanas, e por isso, mais extensos do que os desertos do ar e do oceano, revolução tanto mais segura e certa dos seus fins, quanto menos é possível alvalar o pensamento ou escalar o alvedrio. A opinião pública parece hoje ser a senhora do mundo! Todos os escritores, ainda que medíocres sejam e por isso não se distingam, trabalham para ela todavia, bem semelhantes (...) aos instrumentos que numa grande orquestra se confundem» (21).

(20) Jürgen Habermas, *La technique et la science comme «idéologie»*, Paris, 1973, Éditions Gallimard, p. XXV.

(21) *O Portuguez*, Vol. IV, N.º XXI, p. 253.

É a constatação de uma revolução das mentalidades, mesmo obstaculizada pela ignorância, que não impede, como se verifica, o caminhar irreversível da opinião pública enraizada na instrução e na educação. É uma perspectiva de dinâmica e transformação da sociedade, onde a empresa humana se define pela confrontação com o mundo exterior, dando outro sentido de civilização e destino do homem no universo, outra dimensão da consciência do homem, revelando um sentido de existência, que se deseja afirmar plenamente no progresso, no conhecer e no agir ⁽²²⁾.

Não será ousado inferir do discurso de Rocha Loureiro a crença imparável no progresso, enquanto espécie de lei objectiva, inscrita nas coisas, necessária à natureza, estendida do domínio científico e técnico ao plano moral e social, envolvendo mudanças, transformações, futuro e implicando um sentido definido, uma orientação.

Na linha de Fontenelle, Turgot, Spencer ou Condorcet ⁽²³⁾, *O Portuguez* associa implicitamente ciência, moralidade, felicidade, justiça

⁽²²⁾ «L'insertion des processus cognitifs dans les milieux vivants attire notre attention sur le rôle que jouent les intérêts commandant la connaissance: un milieu vivant est un ensemble d'intérêts. Mais, pas plus que le niveau sur lequel la vie sociale se reproduit, cet ensemble d'intérêts ne peut être défini indépendamment de ces formes d'action et des catégories qui relèvent du savoir. Sur le plan anthropologique, l'intérêt pour la conservation de la vie est lié à une vie organisée par la connaissance et l'activité. Les intérêts qui commandent la connaissance sont donc déterminés par deux facteurs: d'une part ils témoignent du fait, que les processus cognitifs proviennent de milieux vivants et fonctionnent en eux; d'autre part cependant, ils signifient aussi que la forme de la vie socialement reproduite n'est caractérisée que par le lien spécifique entre le connaître et l'agir» (Jürgen Habermas., *Connaissance et Intérêt*, Paris, 1976, Éditions Gallimard, pp. 244-245).

⁽²³⁾ Sobre o contacto de *O Portuguez* com obras de Fontenelle, Turgot, Spencer e Condorcet, cfr. respectivamente Vol. III, N.º XIV, p. 109; Vol. V, N.º XXIX, p. 500 e Vol. VI, N.º XXXV, p. 510; Vol. VI, N.º XXXV, p. 474 e Vol. XII, N.º LXVII, p. 57. Não deixa de ter interesse trazer aqui à colação, breves apontamentos sobre a contribuição de dois dos pensadores acima referidos para a ideia de progresso: «On s'en persuade encore par un certain ordre naturel, par une liaison facile que se trouve entre les Propositions anciennes et les nouvelles: car telle est la nature des Vérités qu'elles sont toujours prêtes à recevoir parmi elles d'autres Vérités et leur laissent, pour ainsi dire, des places qu'elles n'ont qu'à venir prendre (...). Il y a un ordre que régle nos progrès. Chaque connoissances précédentes se sont developpés et quand son tour pour éclore est venu» (Fontenelle, *Elemens de la Geometrie de l'infini*, Paris, 1727, Imprimerie Royale, Prefácio); «Les observations, sur ce que l'homme a été, sur ce qu'il est aujourd'hui,

e civilização, à noção de progresso, segundo o princípio de uma filosofia dinâmica da natureza, em que a crença no progresso entra na quotidianidade, dignificando os princípios da ordenação racional pelos quais o indivíduo domina o seu destino.

No caminho de outros pensadores que serviram a causa do progresso, constituindo um humanismo racional pelo qual «la raison étant placée au sommet de la hierarchie universelle, la réalisation de la raison dans l'homme pourrai apparaitre comme la but du devenir» (24), o nosso jornalista mostra que é possível uma realização progressiva do saber, uma revolução das ideias morais e políticas e uma desagregação das crenças tradicionais.

É a afirmação, possível e desejável, da ideia de progresso pela dialética das ideias e do saber, que desde finais do século XVIII e princípios do século XIX, se repercute no conjunto do desenvolvimento humano: — «Le progrès est donc une loi naturelle à la fois logique et ontologique, qui embrasse la totalité de l'être et qui domine un principe de spiritualité» (25).

O progresso surge assim como uma inexorável necessidade à perfeita liberdade e à perfeita felicidade, ao mesmo tempo que se torna objecto de uma verdadeira fé — confiança no crescimento indefinido no trabalho científico, no melhoramento das relações políticas e sociais,

conduiront, ensuit aux moyens d'assurer et d'accélérer les nouveaux progrès que sa nature lui permet d'espérer encore. Tel est le but de l'ouvrage que j'ai entrepris et dont le résultat sera de montrer, par le raisonnement et par les faits, qu'il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie; que les progrès de cette perfectibilité, desormais indépendante de toute puissance qui voudroit les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés»; «Les progrès des sciences assurent les progrès de l'art d'industrie, qui eux-mêmes accélèrent ensuit ceux des sciences; et cette influence réciproque, dont l'action se renouvelle sans cesse, doit être placée du nombre des causes les plus actives, les plus puissantes du perfectionnement de l'espèce humaine» (Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*, Gênes, 1798, Ives Garnier Libraire, 4.ª edição, p. 12 e pp. 345-346). Sobre Turgot, consultar a propósito, «Plan du second Discours sur les progrès de l'esprit humain», in *Oeuvres*, Paris, 1912, Maisson Felix Alcan, pp. 298-323, e sobre Spencer, René Hubert, «Histoire de l'idée de progrès» in *La Notion de Progrès devant la Science Actuelle*, Paris, 1938, Librairie Félix Alcan, p. 21.

(24) René Hubert, *Idem*, ibidem, p. 16.

(25) *Idem*, ibidem, p. 20.

no aperfeiçoamento indefinido do indivíduo⁽²⁶⁾, tendo como único limite as «faculdades humanas».

Talvez não seja irrelevante afirmar ainda que a crença no progresso aparece em épocas nas quais os homens são surpreendidos pelos melhoramentos técnicos recentemente realizados, ou onde existe o sentimento de instabilidade do Estado e o pressentimento de mudanças desejáveis. A teoria do progresso será a projecção de uma necessidade, sobretudo do passado histórico, a fim de agir no sentido do nosso desejo⁽²⁷⁾, e no jornalista Rocha Loureiro esta aspiração encontra bons apoios em seu favor, na história e sua concepção «progressista».

O Portuguez, perante o desenvolvimento verificado na Europa, associa, por contraste, o progresso à necessidade de mudança. Se a vertente europeia lhe fornece argumentos para a crença no progresso visível no desenvolvimento, a vertente nacional transmite-lhe um sentimento de instabilidade e um pressentimento de mudança, o que parece estimular essa mesma crença.

Diríamos, seguindo o pensamento de René Hubert, que existe um efeito cumulativo no seu posicionamento, o que acentua ainda mais a valoração que transmite ao seu desejo de progresso. A corporização da ideia de progresso deixa mesmo emergir o seu quê de «messianismo» ao longo de todo o discurso, seja sobre liberdade, seja sobre educação, espécie de logolatria, perante a necessidade desenvolvimentista e alterações estruturais na sociedade portuguesa, que não deriva unicamente de uma leitura de mudança, decorre também de um desejo de transformação.

A nova ordem que deseja se imponha tem a ver com o espírito de empreendimento e capacidade, uma ordem mais conforme com os interesses do homem, onde o optimismo progressista deixa de ser um ideal para passar a ser uma ideia⁽²⁸⁾ e a certeza na perfectibilidade se impõe.

Para o redactor Rocha Loureiro, o progresso está inscrito na natureza humana e tal como Condorcet «est l'objet d'une vaste induction

(26) Cfr. *Idem*, ibidem, p. 21.

(27) *Idem*, ibidem, pp. 27-28.

(28) Entendida no sentido de «uma atitude intelectual e afectiva, uma forma de pensamento e da sensibilidade» (Jean Ehrard, «História das Ideias e história social em França no século XVIII — Reflexão de método», in *Níveis de Cultura e Grupos Sociais*, Lisboa, 1974, Edições Cosmos, p. 217).

historique, il aboutit surtout à des conséquences politique: destruction de l'inégalité entre les hommes, progrès de l'égalité entre les nations, perfectionnement de l'homme» (29).

Cada época desenvolve as suas virtudes, o seu «rosto totémico» (30), cujo conjunto constitui o progresso, e o liberalismo não deixa de eleger as suas muito claramente.

Procurando ir mais longe no pensamento do nosso jornalista, parece-nos que a denúncia do «malthusianismo» pedagógico, inserta em todo o seu discurso sobre instrução e educação, é o protesto emancipador contra a imposição do arbitrário cultural da submissão, perante um «habitus» (31) que antes integrara elementos como a liberdade e outras virtudes cardiais (32).

Quando pretende inculcar um novo «habitus», como facto de cultura, está no fundo a subsumi-lo do «habitus» primário, que incorpora aqueles elementos constituintes, ou seja, a sua recuperação como inerentes à cultura da sociedade. «[L]’unité de la connaissance et de l’intérêt se confirme dans une dialectique qui, à partir de traces historiques du dialogue réprimé, reconstruit ce qui a été réprimé» (33).

Pela acção político-pedagógica visa, deste modo, reanimar um «habitus» na sociedade, cujo princípio cultural radica na «Lusitana antiga liberdade», que a funda.

Havendo uma dimensão pedagógica na sua proposta, ela não dissimula os verdadeiros interesses que representa, já que conhecimento e interesse se confundem (34). Já se vê por aqui a importância que há-de

(29) René Hubert, *ob. cit.*, pp. 13-14.

(30) Cfr. Edgar Morin, *O método — 2. A vida da Vida*, Lisboa, s.d., Publicações Europa-América, p. 228.

(31) Cfr. Pierre Bourdieu, *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédé de trois études d’ethnologie Kabile*, Genebra — Paris, 1972, Droz, p. 178, apud José Madureira Pinto, *Ideologias: Inventário Crítico dum Conceito*, Lisboa, 1978, Editorial Presença — Gabinete de Investigações Sociais, p. 108.

(32) «La actitud que adoptamos cuando nos servimos de conceptos normativos, tales como justicia, belleza, verdad (...), se halla a todas luces profundamente enraizada en las formas de vida del ser humano» (Jürgen Habermas, *La Reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1983, Taurus, pp. 269-70).

(33) Jürgen Habermas, *La technique...*, p. 158.

(34) «Dans l’auto-réflexion, une connaissance pour l’amour de la connaissance elle-même se trouve coincider avec l’intérêt qui pousse à l’émancipation» (*Idem*, *ibidem*, p. 157).

assumir a primeira educação, essencialmente ligada ao trabalho pedagógico escolar. O fim supremo da educação, parece ser, o restituir ao antigo estado os homens, pela abertura dos espíritos, na sua liberdade nativa:

«... o maior e mais seguro fiador da liberdade é (...) o carácter do povo, formado com o leite da educação, maneiras, usos e costumes, não há aí nesses elementos da política das nações coisa, que não seja alusiva à liberdade constitucional ou não se encaminhe a auxiliá-la» (35).

6. EDUCAÇÃO, LIBERDADE E RAZÃO — A FUNÇÃO DO ESTADO

Libertar o homem dum estado de dependência servil, que o leva a entregar-se sem julgar nem escolher, exprimir fortemente a crença de que o progresso da instrução acabará com o despotismo, lutar por uma educação que transporta um ardente esforço emancipatório são razões suficientemente fortes para repudiar tudo o que embarace esse objectivo:

«Não nos digam que somos em nossas escrituras demasiado satírico e violento (...). Quando vemos agora o Autocrata das Rússias todo ocupado em fundar seminários de educação por o método Lancasteriano (...) para deles sair a luz, que as trevas afugente do seu grandioso império, cuida-se no Brasil em destruir os poucos elementos, que lá há, de educação pública e derribam-se os bancos das escolas, para se em lugar deles estabelecerem cabides de armas e tarimas de Soldados! Foram noutro tempo mui desvelados e cuidadosos nossos antigos Reis em fundar escolas, (...) mas esses exemplos estão de todo esquecidos, e em vez de se ajuntar alguma coisa à boa seara do tempo passado, não cuida o governo de hoje senão em semear e danar antigos frutos. Apropriar-se o Governo, por essa maneira, um edifício público, destinado, por os que em tempo antigo o erigiram, à utilidade comum, é um roubo público (...). Quem fundará escolas, quem edificará Seminários de indústria e caridade, para os ver tomados por o Governo e apropriados a fins em tudo contrários à sua instituição?» (36).

(35) *O Portuguez*, Vol. IV, N.º XXII, p. 284.

(36) *Idem*, Vol. VIII, N.º XLVI, pp. 274-275.

A mentalidade que enforma os dirigentes é, para Rocha Loureiro, desqualificadora da instrução e da educação, e embate frontalmente com o seu desejo de instruir e de educar uma sociedade, na qual o clero exerce as funções sociais do regime. Se em *O Portuguez* não fica clara a opção entre um ensino de iniciativa privada ou estatal, ele deixa ver, contudo, o papel do Estado na educação, particularmente, a necessidade de não se desinteressar, como parece evidente na crítica atrás feita.

Se o Estado não tem qualquer direito sobre a consciência da criança, tem perante ela um dever, que é o de lhe mostrar e fazer conhecer todas as ideias, e de fazer escolha entre elas. O Estado deve assegurar o gozo deste bem que pertence a todos, e que é o pensamento e o saber humanos. A alienação deste dever potencializa-se sempre que se coarctam meios importantes da sua divulgação:

«Há ainda, Orestes, outra razão mais forte, donde se pode concluir que é despótica e injusta e defesa, que se faz ao povo português, de ler os folhetos, que lhe vão de Londres e vem a ser, a necessidade natural, que todo o homem tem de se instruir e se aperfeiçoar, e por conseguinte a obrigação, que todo o governo tem de promover os meios de se essa necessidade satisfazer, entre os quais, o mais adequado, sem dúvida, é a leitura de onde a instrução se deriva. Muito embora os livros tenham erros, os erros também ensinam e são às vezes os nossos melhores Mestres, e nunca haverá um meio melhor de os fazer destruir, do que sujeitá-los ao exame e reflexão (...). Agora, direi eu, que os Mandões de Lisboa obram como Turcos, defendendo ao povo português os livros, aonde se pode supor que vai a verdade ou os meios vão de ela descobrir, e tolhendo ao mesmo povo os meios de instrução. Portanto é claro, meu Orestes, ser verdadeiramente desnatural e injusta (...) a proibição penal da leitura dos folhetos de Londres que entram em Portugal (...). Nunca o povo recebe a opinião de um escritor que seja contra o sentimento público, pelo contrário não corre, é desprezada e esquecida» (37).

O Portuguez, pretendendo abrir um vasto campo à educação pública, assume-se, deste modo, como fator de uma revolução feita

(37) *Idem*, Vol. VII, N.º XXXVIII, pp. 795-797.

pela instrução e educação, de um serviço público destinado à formação geral do homem, da promoção do conhecimento e do bem comum, da regeneração da nação a exemplo do mundo civilizado ⁽³⁸⁾, da liberdade, de dizer o verdadeiro, o bom e o justo, ou seja, ser independente, ter consciência dos seus direitos.

Independência é uma palavra que não tem somente um sentido físico e não designa apenas o estado do homem que sobrevive às necessidades materiais. Ser independente é ser auto-suficiente. Ser independente é saber conduzir-se em circunstâncias comuns, sejam materiais, morais ou sociais, que acontecem no decurso da vida, é contribuir para a formação de uma opinião pública.

Uma educação que vise esse objectivo será a única emancipadora, a única digna de um povo livre, isto em termos de teoria dos fins da educação ⁽³⁹⁾, encarada como força motriz do processo evolutivo:

«Qual será então o remédio eficaz, se o há, para se acabar com a tirania? Não há outro, senão iluminar e instruir o Povo sobre os seus direitos naturais e civis, o que fará ajuntarem-se num centro comum os pareceres e vontade de todos, fazer-se corpo afoitamente a opinião pública, marchar directamente ao alçar do despotismo, levá-lo nas mãos e hastear nele o pendão da liberdade. Esse é o único remédio que sabemos, por certo vagaroso, mas nem por isso menos seguro em produzir os seus efeitos» ⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁸⁾ «Na Inglaterra há outra lei, e por isso, não é maravilha que o estado público prospere e faça progressos a indústria e moral do povo. Certo que não se podia isso conseguir, se não fosse o instrumento da educação pública, a qual é dada aqui a centenas de milhares de crianças de ambos os sexos à custa de subscrições particulares e aonde não entra a ajuda e mão do governo, posto que individualmente a Família Real contribui generosamente para muitas caridades» (*Idem*, Vol. VIII, N.º XLVI, p. 275. É uma constatação que faz aquilatar com o que se passa em Portugal onde «os Governadores (...) tratam o povo como se este fosse, rebanho de carneiros; não se lhes mandam dar algum pasto, que não seja espiritual...» (*Idem*, Vol. VII, N.º XXXIX, p. 943), tornando, deste modo, mais evidente o desnível.

⁽³⁹⁾ Cfr. Francisque Vial, *Condorcet et l'Education Démocratique*, Paris, s.d, Librairie Paul Delaplane, 3.ª ed., pp. 25-26.

⁽⁴⁰⁾ *O Portuguez*, Vol. XV, N.º LXXXV, pp. 86-87. A abordagem que Rocha Loureiro faz de todo o problema educacional e suas implicações, onde está bem presente o sentido da inovação, pode ser entendida como uma leitura hábil das teorias de Condorcet: «Ainsi une connoissance générale, des droits naturels de l'homme,

A independência, entendida como uma espécie de libertação, não esgota todo o conteúdo da liberdade, interpretada com o direito de pensar, de escrever, de dizer, de fazer tudo o que não é interdito pela lei. A liberdade de opinião torna-se também uma das partes mais preciosas da liberdade natural. Uma instrução verdadeiramente liberal terá de respeitar a liberdade de opinião ⁽⁴¹⁾, uma vez que «a censura é funesta à formação e ao progresso do espírito público» ⁽⁴²⁾, «os livros ensinam aos povos, que é melhor morrer com os de Sagunto, do que viver na escravidão» ⁽⁴³⁾, «porque sem liberdade de imprensa e sua primogênita, a instrução pública, será sem alicerces o edifício da liberdade, que de si mesmo cairá por terra, sem nenhuma obra ou diligência dos mandões» ⁽⁴⁴⁾.

l'opinion même que ces droits sont inaliénables et imprescriptibles, un vœu fortement prononcé pour la liberté de penser et d'écrire, pour la proscription de toute loi pénale contre les religions dissidents, pour l'abolition de la torture et des supplices barbares; le désir d'une législation criminelle plus douce, d'une jurisprudence qui donnait à l'innocence une entière sécurité, d'un code civil plus simple, plus conforme à la raison et à la nature; l'indifférence pour les religions, placées enfin au nombre des superstitions ou des inventions politiques; la haine de l'hypocrisie et du fanatisme, le mépris des préjugés, le zèle pour la propagation des lumières; ces principes passant peu-à-peu des ouvrages des philosophes dans toutes les classes de la société, où l'instruction s'étendoit plus loin que le catéchisme et l'écriture, devenant la profession commune, le symbole de tous ceux qui n'étoient ni machiavélistes ni imbéciles. Dans quelques pays, ces principes formoient une opinion publique assez générale, pour que la masse même du peuple parût prête à se laisser diriger par elle et à lui obéir. Le sentiment de l'humanité, c'est-à-dire, celui d'une compassion tendre, active pour tous les maux qui affligent l'espèce humaine, d'une horreur pour ce qui, dans les institutions publiques, dans les actes du gouvernement, dans les actions privées, ajoutoit des douleurs nouvelles aux douleurs inévitables de la nature, ce sentiment d'humanité étoit une conséquence naturelle de ces principes: il respiroit dans tous les écrits, dans tous les discours, et déjà son heureuse influence s'étoit manifestée dans les lois, dans les institutions publiques même des peuples soumis au despotisme» (Condorcet, *Esquisse d'un Tableau...*, pp. 247-248).

⁽⁴¹⁾ Francisque Vial, *Condorcet...*, p. 27.

⁽⁴²⁾ *O Portuguez*, Vol. I, N.º V, p. 394.

⁽⁴³⁾ *Idem*, Vol. I, N.º II, p. 174.

⁽⁴⁴⁾ *Idem*, Vol. XI, N.º LXVI, p. 474.

Tomando, mais uma vez, a Inglaterra como modelo ⁽⁴⁵⁾, aproveita para fazer o contraste, doloroso, com a sociedade portuguesa:

«O que mais que tudo nos maravilha é o cuidado da educação pública, que o governo e os pais de família têm sempre diante dos

(45) Porque nos parece importante, gostaríamos de fazer notar aqui a alternância de momentos de anglofilia com outros de triunfante anglofobia. Se a Inglaterra é, por um lado, o protótipo da liberdade, da constituição, da inovação e do progresso, por outro, ela é também o símbolo da opressão, o anti-modelo, no que concerne à sua política externa, da qual Portugal é uma das vítimas. Este papel (se bem que compreendido) é inaceitável para o jornalista de *O Portuguez*, que manifesta a sua anglofobia, em numerosas passagens do periódico. Atitude corajosa, pelas condições e lugar em que escreve, onde alterna o elogio com o radicalismo crítico revelador do trauma da dependência e exploração, ela é também, sintoma do desejo incontido de independência: «Em três anos foi Portugal duas vezes conquistado; em 1807 por a fraca e atraçoada invasão dos Franceses, em 1810 por os traços de uma arteira pena diplomática; (...) porém, da última conquista talvez nos leve séculos ou talvez nunca nos venha a restauração, pois coisa mui sabida é, que não puderam os Franceses roubar-nos a natureza e qualidade de valentes com que nascemos, mas podem os Ingleses privar-nos da nossa indústria e capitais, que só se adquirem em longos anos, nem se facilmente recuperam, depois que perdidos» (Vol. IX, N.º LII, p. 337). Sendo o reconhecimento de uma situação que releva do tratado de comércio de 1810, *O Portuguez* não deixa de acentuar, noutra ocasião, que «os Ingleses não amam sinceramente a liberdade, senão em sua casa; a liberdade das outras nações (têm eles para si) está em contradição com os seus interesses» (Vol. VI, N.º XXXIV, p. 418). É uma manifestação anglófoba que se exhibe noutros momentos, seja no humor irónico quando desmonta a doutrina antiesclavagista inglesa e denuncia o carácter hegemónico da Grã-Bretanha sobre a economia mundial, seja quando dá guarida a comentários que vão nesse sentido: «Esta famosa revolução de Barbados aconteceu com Ingleses, que se prezam de tratar humanamente os negros e de os catequizar na doutrina da moral e do Evangelho; tivesse tão larga conspiração rebentado em algumas das nossas Capitanias, aí tínhamos os Ingleses vociferando filantropicamente, pondo cartazes por todas as esquinas com pinturas de negros em tormentos e reclamando contra a bruteza e impiedade dos Portugueses, que foram a causa da justíssima insurreição (...). Em verdade a Inglaterra está agora alienando e irritando todos os espíritos com as suas práticas navais (...). Todas estas hostilidades são cometidas com o pretexto farisaico da abolição da escravatura» (vol. V, N.º XXVI, pp. 190-192); «A Europa está debaixo do jugo da Inglaterra; isto é uma verdade, que tem a natureza da evidência matemática aos olhos de todos os homens, que fazem uso da razão (...). Esta preponderância ignominiosa e contrária aos direitos das nações, é o objecto do ódio universal...» (Vol. VII, N.º XXXVIII, p. 861). Apaixonado pela noção de soberania nacional, Rocha Loureiro afirma, fundamentalmente, a exigência de uma liberdade e igualdade, que ultrapassa as fronteiras restritas da nação.

olhos; aqui todos recebem uma educação proporcional ao seu estado e qualidade, as mulheres, que vendem leite pelas portas, os carvoeiros de Newcastle, todos sabem ler e escrever, todos tiveram mestres, que lhes ensinaram o catecismo político e religioso, os deveres e obrigações de homens, de cidadãos e de cristãos (...). Se algumas crianças, por lhes falecerem os meios, não podem receber educação conveniente, são recolhidos em colégios, seminários, casas de caridade e outros estabelecimentos, aonde são educadas como cabe e melhor convém (...). Eis aqui como se formam homens de bem e cidadãos úteis para si e para a sua pátria, é impossível que não a ame, até por gratidão, o cidadão, que assim foi educado e lhe deve a vida, a instrução e os bons costumes; é impossível que para todos não seja um objecto sagrado de amor e adoração uma pátria aformoseada por tão belas instituições. Compara agora com isto as instituições de Manique em o Castelo, vê esses meninos orfãos e pobres, rotos e miseráveis, imundos (...), imbuindo-se em todas as manhas más e maus costumes — que concluis meu Orestes! que o nosso governo, até em as suas providências de humanidade, quis dar aos olhos, recopilado da miséria pública (...), que as boas instituições não podem vingar, arreigar-se e medrar senão em os territórios livres...» (46).

Emerge, nesta comparação, uma noção de injustiça a partir da qual é possível desenvolver a noção de direitos humanos, neste caso do direito à educação, minimizando uma desigualdade que integra duas componentes: a desigualdade de educação e a desigualdade económica.

(46) *Idem*, Vol. I, N.º III, pp. 206-207. É este um trecho no qual não nos parece inoportuno entrever influências da leitura *De l'Esprit des Lois*, que o nosso redactor não deixa de referenciar e transcrever em outras ocasiões (cfr. Vol. II, N.º VII, p. 100 e Vol. VI, N.º XXI, p. 84): «La crainte des gouvernements despotiques naît d'elle-même parmi les menaces et les châtements; l'honneur des monarchies est favorisé par les passions et les favorise à son tour; mais la vertu politique est un renoncement à soi-même qui est toujours une chose très pénible. On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières; elles ne sont que cette préférence. (...) Or le gouvernement est comme toutes les choses du monde: por le conserver, il faut l'aimer» (Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Tomo I, Londres, 1772, p. 69).

Destrói a primeira opondo-lhe a educação elementar, que igualiza ao nível dos direitos comuns, combate a segunda opondo-lhe a instrução gratuita, para que ninguém se perca e tudo caminhe no sentido da perfectibilidade do género humano e da igualdade (47).

«A falta [de liberdade] está na profunda ignorância do Povo, que por séculos há sido deixado às escuras sobre os seus direitos naturais e civis; se os ele bem conhecesse, não deixaria de os demandar, como não deixa de pôr em juízo os títulos recobrados de bens que lhe pertencem e de outrem com má fé possuídos. Culpa é dos Governos essa ignorância, pois com a ajuda desse aliado hão conseguido arteiramente espalhar as trevas e nelas roubar o Povo de seus melhores direitos. (...) aonde vai tudo isso parar, senão é ao ponto de apagar todo o **lume da razão**, reduzir os homens ao estado de passiva obediência e verificar a queixa do nosso Sá de Miranda — *O entendimento que é nosso, Não no-lo querem deixar?* Porque, não temos dúvida, que se pudessem conseguir esses Senhores o tomar conta de toda a mocidade e enxaropá-la com um curso trienal de Teologia, outra vez seria condenada por herética a opinião de Galileu. (...) Que outra coisa é o homem, em todas as suas partes senão hábito e educação? Se só com gatos vivera, miára, sem nunca poder falar; se o não ensinaram a andar, nunca tivera postura erecta, nunca olhara para o céu que o fez livre e sempre andara de gatinhas (48). Pelo que ponham todo o cuidado os Governos livres no iluminar o Povo, que isso será dar-lhe armas de Aquiles para segura e perpétua defesa de liberdade, ofensa e garrote da tirania. (...) devemos nós também relevar ao Povo a profunda ignorância de seus naturais direitos, como estamos obrigados, os que os podemos fazer, a desbravar, para proveito nosso e dele, esses maninhos da ignorância e a espalhar as sementes da boa doutrina, donde se possam esperar frutos de liberdade. Quem

(47) Francisque Vial, *Condorcet...*, p. 15.

(48) As doutrinas transformistas parecem ecoar neste trecho de Rocha Loureiro, que não deixa de se aproximar, também, da leitura de *Émile*: «... un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres, seroit le plus défiguré de tous. (...) seroit comme un arbrisseau que le hasard fait naître au milieu d'un chemin, et que les passans font bientôt périr en le heurtant de toutes parts et le pliant dans tous les sens» (Jean Jacques Rousseau, *Émile ou ...*, pp. 1-2, cfr. ainda pp. 3-5).

se admirará das dificuldades que se experimentam no quebrar os ferros do despotismo, e muito mais, no restabelecer a liberdade? (...) Tem este por si em seu serviço ordinário todos os elementos do poder, senão é a opinião pública (a qual, todavia, é mui fraca nos Povos ignorantes) e assim dispõe das vontades e afeições de muitos para corrupção de honras, cargos e outras recompensas, de dinheiro de todos por tributos arbitrários, e de toda a força pública pelo temor dos castigos, que enfim os escravos, obedecendo ao seu Tirano, a si próprios se lançam e atarracam os ferros ⁽⁴⁹⁾; «o não saber ler é tão útil em Portugal...» ⁽⁵⁰⁾.

A ideia de liberdade surge como o princípio primeiro, que sustém toda a cadeia das ideias pedagógicas de *O Portuguez*, ao mesmo tempo que estabelece um laço de causalidade entre ignorância e vício, «luzes» e «virtude». Defensor intransigente da liberdade, não negligencia a educação da liberdade, partilhando o optimismo generoso da sua época, que vê uma relação orgânica entre «luzes», verdade, liberdade e razão.

O fim da educação é esclarecer, para que a razão não enfraqueça, se exercite e governe, não se deixando submeter sem juízo prévio às opiniões ou vontades que a precedem ou dominam, não autorize a violação dos direitos, da «virtude», dos sentimentos, os mais elementares, os mais naturais e não permita que a sem-razão obste ao exercício da razão ela própria, já que o progresso é o progresso histórico e a história é a da razão que escapa à degeneração. «Le système vers lequel tend la Raison est la forme de connaissance qui vient le mieux à bout des faits, qui soutient le plus efficacement le sujet entreprenant de dominer la nature. Ses principes sont ceux de la conservation de soi. (...) La raison en tant que moi transcendental supra-individuel implique l'idée d'une vie sociale libre pour les hommes, dans laquelle ils s'organisent en sujet universel et dépassant le conflit entre la raison pure et la raison empirique, dans la solidarité consciente qui les lie tous» ⁽⁵¹⁾.

É uma razão que visa o interesse comum dos indivíduos, que anuncia a reconciliação entre natureza e sujeito, instrumento da libertação

⁽⁴⁹⁾ *O Portuguez*, Vol. XV, N.º LXXXV, pp. 84-85, duplo sublinhado nosso.

⁽⁵⁰⁾ *Idem*, Vol. II, N.º X, p. 362.

⁽⁵¹⁾ Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, Paris, 1974, Éditions Gallimard, p. 94.

de energias, da liberdade universal e da autodeterminação, que se identifica à verdade e destaca as ideias de harmonia e perfeição como critério das aspirações dos homens ⁽⁵²⁾.

7. O VALOR ECONÓMICO DA EDUCAÇÃO

As ideias educativas de *O Portuguez*, tendo em vista, como podemos constatar, a igualdade política e civil — dando a todos os cidadãos o mínimo de instrução necessária, conducente ao exercício dos direitos mais elementares, uma instrução compatível com as capacidades e necessidades de cada um —, não se esgotam aqui, antes se realizam com vigor dialéctivo numa outra perspectiva:

«Muitos mais projectos de reformas e melhoramentos trazem os deputados entre mãos e entre eles é um (...) para se criarem *Cadeiras de Economia Política* ciência tão necessária, como é mal conhecida em Portugal. Uma cadeira dessas (...) podia incorporar-se na Faculdade de Leis em a Universidade» ⁽⁵³⁾.

⁽⁵²⁾ Cfr. *Idem*, ibidem, pp. 95-103.

⁽⁵³⁾ *O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXVIII, p. 136, sublinhado nosso. «En fait la science économique du XVIII^e siècle n'échappe pas aux problèmes de doctrine, et ces problèmes dépassent de très loin les controverses mercantilisme-libéralisme, pour qui se penche sur la naissance des méthodes économiques. (...) Il s'agit de remplacer l'ordre traditionnel par l'ordre nouveau. Cet ordre, fondé en raison, sera aussi universel et absolu que le prédécent (...). La plupart des économistes-philosophes, font partie des classes qui détiennent la richesse et professent l'affranchissement politique, économique et intellectuel de l'homme. Ils affirment la nécessité de satisfaire les besoins matériels de l'individu en développant les échanges et la production. Héritiers à la fois de l'humanisme de la Renaissance et de l'amoralisme des mercantiliste, ils proclament que la Raison en économie, c'est le comportement de l'individu agissant pour la plus grande satisfaction matérielle possible. Le Progrès des Lumières devient le progrès de la production et des échanges; c'est ce que nous appellerions la 'croissance': le développement des besoins et des débouchés provoque, avec la division du travail, l'accumulation des biens, des revenus, des capitaux. Cette idéologie (...) inspire des théories qui postulent la croissance harmonieuse de la production par l'échange entre individus libres, et anticipe par là les développements du système capitaliste. Elle est à l'origine d'une méthodologie formelle qui fait une large place à la déduction à partir des réactions de l'individu rationnel» (Jean-François Faure-Soulet, *Economie Politique et Progrès au «Siècle des Lumières» (1750-1789)*, Paris, 1964, Editions Gauthier-Villars, pp. 4-5). Sobre

Um embrião de projecto pedagógico, inserido num quadro iluminista onde está implícito o progresso dos conhecimentos como ordem de mutação da sociedade, apresentando uma alternativa indispensável no sentido de uma mentalidade aberta a reformas profundas de estruturas e investimento do saber, surge também com fins utilitários.

este tópico veja-se ainda, Louis Dumont, *Homo aequalis-Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, 1977, Éditions Gallimard, pp. 43-49 e J. F. Faure-Soulet, *De Malthus a Marx, l'histoire aux mains des logiciens*, Paris, 1970, Gauthier-Villars, Editeurs, pp. 7-20. Também sobre o ensino e divulgação da «Economia Política» em Portugal, gostaríamos de chamar a atenção para uma tradução que, segundo julgamos saber, pode ser uma novidade em relação à obra do seu tradutor. Com efeito, uma tradução de 1822, da obra de J. B. Say, *Catéchisme d'Économie Politique ou Instruction Familière*, parece ser da autoria de Rocha Loureiro. As iniciais do tradutor — J.B.R. —, vulgarmente usadas pelo nosso jornalista, vão nesse sentido, hipótese que ganha peso, quando comparamos o trecho de *O Portuguez* que acabámos de transcrever, com o encadeamento do texto e as ideias expressas no prefácio da tradução: «... sendo aliás bem conhecida a utilidade dos conhecimentos Económico-Políticos, e o quanto eles estão atrasados em Portugal, pareceu-me que seria fazer um serviço à minha Nação o facilitar o estudo deste Cathecismo aos menos versados na língua em que ele foi originalmente escrito e por esse motivo empreendi essa tradução» (João Baptista Say, *Cathecismo de Economia Política, ou Instrução Familiar*, Traduzido do Francez por J.B.R., Lisboa, 1822, Na Imprensa Liberal, p. IV). Ainda sobre este tema, cfr. Moses Bensabat Amzalak, *João Baptista Say e a sua influência nos estudos económicos em Portugal*, Lisboa, 1932, pp. 37-45 e José Acursio das Neves, *Variedades sobre objectos relativos as Artes, Comércio e Manufacturas consideradas segundo os princípios da Economia Política*, Tomo I Lisboa, 1814, Na Imprensa Regia, p. 10; sobre esta obra cfr. *O Portuguez*, Vol. IX, N.º LII, p. 303, nota h. Como diz José Esteves Pereira «a vivência de intelectuais (...) só adquiria significado com uma articulação de filosofia de natureza e impulso científicador, para que se viabilizasse uma prática de levantamento, interpretação e transformação da realidade física da Nação. A consciência de uma carência de estruturas materiais e o atraso de saberes que possibilitassem o desenvolvimento é notório» («Economia em Portugal no séc. XVIII aspectos de mentalidade», in *PRELO 2*, Janeiro/Março, Lisboa, 1984, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 27). Cfr. ainda do mesmo autor, «Estatística em Portugal e Espanha no séc. XIX», in *PRELO 7*, Abril/Junho, Lisboa, 1985, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 33-34. Sobre a «preocupação do 'económico'» em *O Portuguez* (presente em muitos e variados trechos) vide também Vol. XII, N.º LXVIII, pp. 103-125 e N.º LXIX, pp. 173-178, na reflexão ao folheto de J. Bentham, «Observations on the restrictive and prohibitory commercial system», Londres, 1821, reflexão que em nossa opinião é a mais conseguida por Rocha Loureiro, na linha da fisiocracia ecléctica. Acerca deste tema cfr. José Esteves Pereira, *As Ideias Fisiocráticas em Portugal*, projecto de investigação, Coimbra, 1980, Universidade de Coimbra.

É uma proposta que passa pela explicação da educação na perspectiva da economia política, repousando sobre o funcionamento dos poderes públicos, colocando o Estado na relação entre educação e economia. A educação tem, deste modo, outras funções: traz a qualificação requerida para a produção, afecta essa qualificação e socializa, porque faz assimilar certos modos de trabalho e o sistema de trabalho. O laço de causalidade entre ensino e crescimento económico, que é visível neste texto do redactor Rocha Loureiro, traz no seio a legitimação de uma nova ordem nascente — o valor económico da educação.

É a realidade política, mas também a económica, que impõem a expansão do ensino para satisfazer a reivindicação dum direito à educação. É também a forma de legitimidade política, já que a índole da razão verifica o vazio da legitimação, quando não há adequação com o desenvolvimento social geral e os novos saberes. A política deve ter a preocupação do bem comum, a preocupação de criar uma nova ordem, onde o desenvolvimento da pessoa seja possível, onde o homem possa realizar plenamente o seu destino. Se a política não cria um espaço onde o homem possa realizar-se inteiramente, torna-se um impedimento, carece de legitimidade ⁽⁵⁴⁾.

⁽⁵⁴⁾ A insistência no modelo educacional inglês tem, quanto a nós, a ver com esta preocupação que deve ter a política, até pelo enormíssimo número de analfabetos: «Porque não se há-de introduzir em Portugal a escola de mútuo ensino por o sistema de Lancaster? (...) em breve daí virão dois grandes proveitos, a saber economia na despesa (...) e o que mais vale, facilidade de ensino e progresso geral de instrução. Tenha o Congresso por muito certo que não pode haver liberdade com ignorância, e quando, dentro de 21, há hoje 20 Portugueses, que não sabem ler, mal podem estes fazer um justo apreço dos direitos de cidadão e tomar amor à liberdade» (*Idem*, *ibidem*, p. 136). Transcorre ainda daqui, uma problemática, que podemos considerar implícita no discurso, ou seja, o papel do jornal à época. A taxa de analfabetismo, que conduz de imediato ao número de leitores que poderá ter um periódico, acentua o papel do alargamento por círculos concêntricos da importância do ler e ouvir, sem o qual o seu campo de acção ficaria limitado. A este propósito, talvez não seja ocioso trazer aqui o processo de difusão de um periódico na opinião de J. Ehrard: Um jornal dá origem, muitas vezes, a um fenómeno de ordem concêntrica; o círculo daqueles que o lêem é mais largo do que o dos que o compram, e o público influenciado indirectamente é ainda mais largo do que o dos leitores. É necessário não confundir público real com público virtual, pode haver desfasamento entre o público de um jornal e o seu verdadeiro significado. É pelos frutos que se pode conhecer a verdadeira natureza do consumidor (Cfr. Jean Ehrard, *ob. cit.*, p. 221).

Não é por acaso que o conceito de educação é associado de maneira implícita ou explícita às noções de progresso e civilização. Em sentido lato, *O Portuguez* incorpora também a educação, como símbolo de desenvolvimento e crescimento económico, à visão liberal do mundo e à sua missão, quer dizer, o meio que permite o salto de uma sociedade tradicional para uma sociedade moderna, por via de uma transformação estrutural.

Qualquer que seja o objectivo que o nosso redactor dê à educação, esta parece-nos surgir, sempre ou quase sempre, como uma questão política. A educação do cidadão é, em todas as circunstâncias, algo que está enraizado no sistema de valores e no tecido da sociedade, que quer ver transformada, o que conduz à exigência de pôr em marcha os mecanismos institucionais para conseguir esse objectivo, embora reconheça o impedimento num vasto e complexo conjunto de factores políticos que aí influem.

8. EDUCAÇÃO — AGENTE DE INOVAÇÃO

Se a imprensa se constitui em verdadeiro programa, a escola constitui a fonte mais importante para influir nas atitudes, nas crenças e nas normas de conduta perante o mundo e a sociedade, onde o homem vive e trabalha.

Intuindo da importância e influência da estrutura educativa sobre as atitudes dos homens perante elementos essenciais da vida social, enquanto eficácia pessoal, como cidadãos sobre o seu próprio futuro, seja político, seja económico, seja cultural, o jornalista Rocha Loureiro, se bem que preocupado com uma eventual reprodução da concepção liberal do mundo, consciente do papel da educação nessa reprodução, não deixa de estar interessado em que o ensino preencha outras funções.

A educação, enquanto fonte de cultura política, não se esgota aí; para o redactor é também e ainda o instrumento que pode favorecer ou frenar o desenvolvimento social, instrumento de reprodução de crenças existentes, daí a sua abordagem crítica, pelo papel que ela pode ou não desempenhar, que desempenha ou não desempenha, contribuindo para suscitar mudanças de ordem social e para estabelecê-las duravelmente; por isso, a educação figura como preocupação central no seu pensamento, que se esforça na mudança das estruturas e crenças tradicionais.

A educação parece surgir, deste modo, para além de fonte de cultura política, como instrumento ou pelo menos, acessório eficaz no domínio da mudança social, para quem aspira ao futuro e tem consciência das repercussões que pode ter sobre o desenvolvimento da sociedade em geral, consciência tanto mais viva, porque parece não desconhecer o carácter político da educação e a trama complexa das interacções que se tecem entre o poder político e o futuro do sistema educativo.

É uma educação emancipadora, que se exprime nas mais diversas facetas, internas ou externas. Se no primeiro caso é uma afirmação da vontade e da razão, no segundo é a projecção para a liberdade externa, ou seja, a consciência de fazer o que é justo, bom e verdadeiro para o bem comum, a felicidade geral, o progresso e a perfectibilidade, que aqui se podem definir na soma dos conhecimentos, que permite a quantificação do real, a dinâmica da quotidianidade do saber e a sua incorporação num modo de estar na vida e na sociedade, para a transformação da natureza. Por esta via, as consequências da instrução são também afirmação de liberdade. É uma via educativa pugnando por um ensino, que arme a vontade e aclare a razão, realizando-se numa utilidade e numa prática, numa moral e numa humanidade.

Respira-se, no que escreve sobre educação, o ar de um ideal, de uma visão do destino do homem, a concepção do capital, que representa a educação na independência, na justiça, na liberdade e no progresso.

Em nosso entender, o redactor de *O Portuguez* surge na convergência das teorias de Rousseau e Condorcet (qualquer deles parece ser-lhe familiar) ⁽⁵⁵⁾, entre a pedagogia do primeiro e a objectivação do segundo, entre os princípios e a realização dos mesmos ⁽⁵⁶⁾. Se o discurso da «virtude», impulsionada pela educação, bebe naqueles dois teóricos, é verdade também que, com eles, espera da difusão das «luzes» o progresso material e moral da Humanidade e que, como os enciclopedistas, parece querer dizer-nos que o homem vale aquilo que sabe, que saber é poder.

Para Rocha Loureiro, como Condorcet e Rousseau, o fim da educação é a formação do homem. É da educação que espera a regenera-

⁽⁵⁵⁾ Cfr. *O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXVII, p. 57; Vol. II, N.º VII, p. 19; Vol. VII, N.º XLII, p. 1207 e Vol. VIII, N.º XLIII, p. 24.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. Francisque Vial, *La Doctrina Educativa...*, p. 165.

ção do homem e da sociedade, corrompidos pelos vícios do Antigo Regime. Debaixo de diversas palavras de ordem, pode reconhecer-se «o homem natural» de Rousseau, com o mesmo espírito, como Condorcet ⁽⁵⁷⁾, tentando um tipo ideal de educação para formar o homem moral e o cidadão, se bem que não passe de uma ideia, um absoluto que não concretiza.

Teórico, permanece, quase sempre, no domínio dos princípios, não deixando contudo de objectivá-los num método (Fellenberg), num sistema (Lancaster) e numa sociedade (Inglaterra).

Educar e instruir o povo, tirá-lo da ignorância e da miséria vil onde jaz, é, para *O Portuguez*, uma contribuição importante para a liberdade, para a mutação apetecida, para o combate ao indiferentismo político, para a luta pelo esclarecimento da vontade, da razão, dos direitos e dos deveres, para que o patriotismo deixe de ser uma coisa vaga e atinja a dimensão nacional, ou seja, se torne útil ao próprio e ao Estado, o mesmo é dizer, contribua para a felicidade geral.

Emergindo a educação como necessidade natural de todo o cidadão, quer-nos parecer que Rocha Loureiro via aí, de antemão, um ideal inatingível no momento, dados os condicionalismos de toda a ordem que amiudadamente refere. Na «batalha» da educação, o seu discurso, não apresentando um projecto em forma, tem para nós, a grande importância da consciencialização do direito à educação, como direito fundamental, mas também e ainda como agente necessário à inovação.

(57) *Idem*, ibidem, p. 165.

CAPÍTULO II

OPINIÃO PÚBLICA E O PODER DA «VIRTUDE» ⁽⁵⁸⁾

1. A Liberdade é para *O Portuguez* um conceito vasto e englobante, adição das liberdades interpenetradas de modo que as fronteiras nos surgem esbatidas, não se sabendo onde começa uma e acabam as outras. A sinonímia das diversas liberdades tem a sua expressão na «virtude», na verdade, na justiça, na educação, no desenvolvimento material e na felicidade, aparecendo a liberdade civil ⁽⁵⁹⁾ com um carácter teleológico, consagrando as outras liberdades. A sua defesa, em momentos de triunfo radical, tanto pode passar pela «ditadura» ⁽⁶⁰⁾, pelo con-

⁽⁵⁸⁾ Um sistema de valores nunca é um código homogéneo de princípios abstractos a que obedecem todos os participantes de uma dada cultura e que pode ser extraído de um informador com o auxílio de um conjunto de perguntas hipotéticas, mas uma colecção de conceitos relacionados uns com os outros e utilizados de maneira diferente pelos vários grupos sociais definidos por idade, sexo, classe, ocupação, etc., nos contextos sociais (e não meramente linguísticos) diferentes que lhes oferecem vários significados» (J. Pitt-Rivers, «Honra e Posição Social», in J. G. Peristiany, *Honra e Vergonha, Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, 1971, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 28). Nesta acepção, não será ousado afirmar que o conceito de «virtude» de um ponto de vista filosófico radica na antiguidade clássica e coincide com pontos de vista próprios da «Aufklärung», que o programa liberal adopta.

⁽⁵⁹⁾ «La liberté politique moderne est inséparable de la liberté civile individuelle, du bonheur individuel. L'indépendance individuelle du citoyen doit être une limite à la souveraineté du peuple. La liberté politique est un moyen de défendre l'individualité de chaque citoyen» (Félix Ponteil, *La Pensée Politique depuis Montesquieu*, Paris, 1960, Sirey, p. 140).

⁽⁶⁰⁾ Esclareça-se que qualquer destes momentos, radicais ou moderados, salvo o da crítica à instituição policial e parte da sua reflexão sobre o poder local, se registam depois de 1823, na segunda emigração de Rocha Loureiro, após a Vila-Francada. Depois desta clarificação, passemos-lhe a palavra: «Aos ilustres Tira-

vite à sedição ⁽⁶¹⁾ ou pela República dos Estados Unidos da Península ⁽⁶²⁾, mas ainda, em conjuntura de moderaração, pelo poder local ⁽⁶³⁾, pela crítica à instituição policial ⁽⁶⁴⁾ ou então pela dualidade antagonista ⁽⁶⁵⁾.

nicidas, que têm de libertar a nossa pátria do jugo da escravidão, daremos desde já alguns avisos e queira Deus não seja muito de antemão. Não estabeleçam Governo Constitucional, nem chamem Cortes, como venha o efeito a revolução, mas façam o preparo das reformas necessárias, que é fácil a poucos e por muitos impossível de fazer; alarguem os interesses da revolução por modo que todo o Povo tome parte nela e não a deem a perder com vilezas de amor próprio interesseiro; (...) Nossa causa (dizia Marco Bruto a Crasso, que não tinha mui limpas mãos) é a justiça, pátria e liberdade; (...) Quando estes homens e suas obras aparecerem, desenharemos sem adulação o quadro de suas virtudes e os faremos distinguir (...). Então diremos (que por ora não convém) que meios são de servir para a causa da liberdade se assegurar. E não no-lo agradeça a terra em que nascemos (...) mas só a causa da liberdade, tão mal defendida por o Povo e atraçoada por tanta gente!» (*O Portuguez*, Vol. XIII, N.º LXXVII, p. 355); «O edifício da liberdade nunca se poderá alevantar sem os alicerces de reformas principais e estas nunca podem ser obras de muitos em Congresso, mas só poucos as poderão fazer, nem devem levar muito tempo, senão, correm perigo de ficarem por fazer. Portanto nada de Congresso ao princípio da revolução, mas só dois ou três Patriotas, inteligentes activos incorruptos, revestidos com todos os poderes de reformar por espaço de um ano, ao fim do qual devem vir as Cortes, que o Povo nomear. Já se sabe que esses Ministros, assim escolhidos não deverão gastar ou perder o tempo, como a Junta Provisória, a despachar autos e a fazer Consultas, pelo que o Povo tomará deles as seguranças que puder, obrigando-os com breve regimento a meter ombros à obra das reformas que se hão mester e num prazo certo acabá-las. Verdade é que esses Patriotas, a quem se assim confia o poder, são homens e podem dele abusar....» (*Idem*, Vol. XV, N.º LXXXV, pp. 89-90). Para além do alcance e apreço que podemos atribuir a esta forma de poder que incorpora ao seu pensamento, onde podemos detectar influência da Revolução Francesa e do bonapartismo, Rocha Loureiro assume uma concepção iluminista do poder, consubstanciada numa vanguarda e elite, na posse dos mais ilustres, sábios, aptos e incorruptos (a encarnação da virtude; robespierriana?), radicando na revolução do povo, que legitima e vigia esse poder assim constituído, balizado no tempo e no espaço. Quanto a nós é uma proposta sem outra inferência que o assomar do pensamento jacobino, resultado das condições vividas (estamos em 1825), mas que não deixa de ter importância para a caracterização do redactor de *O Portuguez*. Sobre o mesmo tema, cfr. ainda, *Segunda carta do cidadão João Bernardo da Rocha ao Exmo. Sr. Manuel da Silva Passos, ministro do Reino, sobre o decreto de 10 de Novembro de 1836, pelo qual S. Exa. revogou o artigo 34 § 4.º da Constituição de 23 de Setembro de 1822*, Lisboa, 1837, Tip. de A.S. Coelho e C.^a, p. 14.

⁽⁶¹⁾ «Se o exército soubesse o que lhe fazem, não aturaria tantas injúrias, agravos e insolências. Não haverá uma alma boa que lhes faça delas manifesto?»

Neste sentido, a liberdade, espécie de organização organizante, tem um caminho cuja passagem é obrigatória, ou seja, a opinião pública que é a sua própria significação:

«Opinião é o juízo público de um Povo livre, policiado e virtuoso, que o dá segundo sua consciência e entendimento (66), sobre todos

(...) Oh Soldados Portugueses vosso mortal inimigo, Pamplona pretende desarmar-vos às mãos dos estrangeiros (...). Eia soldados, tocai à alvorada da liberdade, a degolar nesses tiranos e a recolher às bandeiras da Constituição» (*O Portuguez*, Vol. XIV, N.º LXXIX, pp. 139-142). É uma atitude que não deixa de ser contraditória com outras, em que remete o exército para os quartéis, visionando-o apenas como prolongamento do poder civil. A título de exemplo, registemos, a propósito da reorganização do exército promovida por Beresford (21 de Outubro 1816), algumas críticas: «... não sendo nossa tenção o deprimir em Lord Beresford (...) podemos observar em geral, que os militares, comunemente, não são os melhores defensores de sistemas liberais, e da ordem e liberdade civil» (*Idem*, Vol. VI, N.º XXXII, p. 174); «[É um plano] que tende a fazer dominar sobre a autoridade civil o poder militar, não nos faz espanto, por razões, que já ponderámos» (*Idem*, *ibidem*, p. 176).

(62) Não o afirmando claramente, faz emergir a proposta pela voz de um seu interlocutor: «Aí vai o meu desenho. Desejo toda a Península das Espanhas unida como nos Estados Unidos da América, sob a autoridade de um Presidente escolhido todos os 4 anos por a Legislatura geral, que deve, distribuida em duas Câmaras, ser o composto da representação dos Estados que entram na União. (...) as leis locais e particulares, assim como o administrar em cada um dos Estados, isso ficará ao Governo desses Estados, que devem ter Constituições particulares para cada um [e] deixar campo à justa ambição dos cidadãos de cada Estado no governo dele (que muito lucrará com isso), e ao mesmo tempo aproveitar para a causa comum da união a força particular de cada um desses Estados. Isso só poderá acabar, quando nas Espanhas se criem os *Estados Unidos da Península*» (*Idem*, Vol. XIV, N.ºs LXXXII e LXXXIII, pp. 571-572); cfr. ainda *Idem*, N.º LXXXVII, p. 249. Momento de triunfo radical sem consequências, já que, a este respeito, Rocha Loureiro não deixará de manifestar em outras ocasiões o seu apoio à monarquia constitucional, como o fará anos mais tarde, após o regresso da sua terceira emigração. Comentando uma local de *O Estandarte*, N.º 1035, de 12 de Julho de 1851, p. 4364 (órgão cabralista, dirigido por José Cabral, irmão de Costa Cabral), onde é particularmente visado, à qual respondeu em cartas dirigidas a *O Patriota*, N.º 2118 de 17 de Julho de 1851, p. 3 e *A Revolução de Setembro*, N.º 2790 de 16 de Julho de 1851, p. 3, o redactor de *O Portuguez* afirmará: «... de nós escreveu ele que disseramos ter vindo a Portugal para derribar o Governo Monárquico-Constitucional e nunca tal dissemos, nem isso entra em nossas opiniões, antes aprovamos muito esse sistema, que nunca se deve confundir com o dos Cabrais» (João Bernardo da Rocha Loureiro, *Revista de Portugal*, Lisboa, 1851, Typ. da Rua da Bica, p. 29).

(63) «Daqui já se vê que um bom estabelecimento permanente neste ramo essencial da administração depende dos trabalhos da cadastra e de uma proporcional

os negócios que lhe tocam, antes de ser chamado a resolvê-lo em Comícios populares» (67).

divisão do território, que a deve preceder. São as Municipalidades as 1.^{as} unidades na ordem da Representação nacional que sobe à Legislatura, assim como são as últimas na ordem do Poder executivo que desce até elas e acaba nelas; por isso, segundo a natureza das coisas, não devem as Câmaras ser nem muito grandes nem muito pequenas, quanto ao território que administrarem, por não se tornarem descomunais ou insignificantes». Acima, contudo, destas condições, para a boa administração dos Expostos, a primeira delas é «a liberdade Constitucional, que torne as Câmaras às mãos do Povo e as tire do poder aos Fidalgos infiéis e impunidos administradores» (*O Portuguez*, Vol. XV, N.º LXXXVI, pp. 177-178). Este é, para Rocha Loureiro, um problema de defesa da liberdade, tendo como pretexto a administração dos Expostos, da qual o poder central quer ilibar-se. Para além de uma concepção do papel do Estado perante os problemas sociais (o pensamento de Sismondi e do Conde de Rumford parecem estar aqui presentes) e de uma exigência de quantificação do real, sem a qual todos os projectos ficarão inutilizados, emerge com toda a clareza o papel do poder local. É uma visão que tanto pode ser de irradiação do centralismo como de descentralização do poder; de qualquer modo, é a exigência «democrática» de uma funcionalidade que não degenera em disfuncionalidade, de um dimensionamento dos corpos civis e políticos no sentido de evitar a macrocefalia ou a microcefalia, inseridos na concepção de um poder aberto, ou seja, uma estrutura laborando de fora para dentro e do interior para o exterior, simultaneamente centrípeta e centrífuga, dialéctica de um exercício do poder, respeitando a sua unidade/indivisibilidade, delegando o seu exercício, cadeia de «nós» de decisão política e administrativa em que um poder sustenta outro poder: «Agora que se entre nós instituiu um Governo popular, é necessário dar prudentemente ao Povo alguma parte do poder e autoridade (...) em breve o Governo será popular em nome e despótico em realidade, será Governo de *poucos* e só de proveito para *poucos*, que os *muitos*, apenas tidos em conta de *proletários*, sem nenhuma participação no regimento público e sem verdadeira dignidade e carácter de cidadãos, mui cedo se cansarão de olhar para o estado público, como se isso fosse alheio de seus interesses e vocação, (...) e qual Governo há aí, que possa alcançar o amor do Povo, senão lhe der consideração repartindo por ele a autoridade, aonde o povo a possa usar sem perigo e com grande utilidade quando o Governo supremo a excitaria com pouco proveito? Para se um Estado bem ordenar, é mais que muito necessário o haver harmonia em todas as públicas instituições, que se elas correm desvairadas nunca bem se poderão alcançar os fins de um Governo livre. Que quer dizer nomearem os Povos os seus Representantes, que hajam superintender no Governo geral do Reino e ao mesmo tempo, não poderem os Povos por si sós cuidarem na polícia local das terras, calçadas, pontes, estradas, iluminação, hospícios de caridade (...)? Porque não se dará entre nós o cargo disso, (...) às Freguesias?» (*Idem*, Vol. XII, N.º LXVIII, pp. 92-93). Para *O Portuguez*, a regeneração passa pela participação dos diversos corpos sociais nesse processo, é da sua harmonização que ela se torna possível. É uma concertação, que analogicamente parece ir beber à distribuição dos

2. OPINIÃO PÚBLICA — O EXERCÍCIO DA LIBERDADE, DA RAZÃO E DA «VIRTUDE»

Independentemente do valor que possamos atribuir a estes «Comícios», verifica-se que a opinião deve repousar numa síntese conseguida

poderes em Montesquieu (Cfr. *De l'Esprit des lois*, Tomo I, Londres, 1772, p. 349), de quem o nosso redactor cita uma passagem (Livro IV, Cap. V, p. 69; cfr. *O Portugal*, Vol. XII, N.º LXVIII, p. 93). Equilíbrio, antes de tudo, e controlo mútuo dos poderes, é o que sugere o alerta contra os perigos de um regime não participado minimamente, alerta em favor da necessidade de penetrar uma centralização excessiva do poder de Estado com essa participação. Além do mais, o poder local, revela-se como instrumento e forma de minimizar os riscos do poder dos caciques, o que, não sendo dito, possibilita essa leitura.

(64) «INQUISIÇÃO Civil é o nome mais próprio, que a essa Magistratura poderemos dar, nem outro mais cabido lhe saberíamos acomodar, (...) transtornando toda a ordem judiciária, passando além das raias de todo o poder legítimo e estabelecendo o despotismo geral e absoluto num misterioso tribunal de Inquisição (...). Informado está esse officio inquisitório por o abuso de quantos entraram no exercício dele (...). Como é possível o ele estar de acordo (...) com a liberdade civil? É isso coisa impossível (...). Em verdade nenhum Patriota deve descansar enquanto não vir por terra as duas Inquisições, religiosa e civil, que são dois polos, em que se resolve todo o despotismo. Uma delas já está por terra (...) eia pois, seja consumada a obra da liberdade e restauração, dê-se garrote a essa hidra da Intendência de Polícia, que é contrária à justiça da liberdade civil...»; esta crítica à instituição policial, não termina sem que antes chame a atenção para o perigo das penas demasiado pesadas e para a falta de inserção social dos ex-prisioneiros (*Idem*, *Ibidem*, pp. 89-97). A denúncia do organismo policial, cujos processos põem em causa um estado de direito, é inserida num conjunto mais vasto ligando a desumanidade das penas aplicadas à inserção e recuperação social do preso, onde é notória a influência das concepções humanistas de Beccaria (Cfr. *Idem*, Vol. XV, N.º LXXXVI, p. 190), que remetem para o campo de valorização do delinquente, uma nova forma de participação na sociedade, eliminando a eventual ociosidade do ex-prisioneiro.

(65) A estadia simultânea em Viena de D. Miguel, «esse enxerto do crime e esse demónio», e do filho de Napoleão, François Napoleon Bonaparte, permite ao redactor Rocha Loureiro o confronto entre a «legenda» do despotismo e a «legenda» da liberdade: «[Um] sabendo perfeitamente o Francês, Alemão, Inglês, Espanhol e Italiano, já doutrinado em Latim, Lógica e Retórica, além de muitas artes liberais, como a dança, a música, esgrima, etc. o Miguel (...) apenas sabe fazer o seu nome (...) correr um touro, trepanar um gato, azurragar um aldeão, assassinar um Fidalgo e armar ao roubo da vida e coroa do marido de sua Mãe» (*Idem*, Vol. XIV, N.ºs LXXX e LXXXI, p. 246). Se quisermos ir à recôndita significação, poderemos ver neste confronto o prolongamento e contraste do e entre o «produto» de uma revolução e do ideário que a promoveu e aquilo que simboliza a contra-

e não numa submissão cega. Julgar consiste, deste modo, em efectuar distinções que façam funcionar o espírito crítico, não permitindo um estágio de julgamento acrítico:

«[A] Opinião pública!... Alvo e mira constante da honra, da virtude e de toda a espécie de heroísmo! Árbitro supremo dos Reis e superior a todas as forças dos Reis! Faz a força ou a fraqueza das Nações, anula os decretos e sentenças da tirania, premeia a virtude infeliz e a inocência perseguida, envilece o despotismo coroado ou a estupidez premiada (...). Na verdade tal é a natureza e força da opinião pública e tais são os seus efeitos, quando ela fortalece com os bons costumes do povo não corrompido, com o amor e gozo da liberdade e com a instrução espalhada com igualdade proporcional em todas as classes de cidadãos; mas quando uma nação haja, por um governo abastardado e degenerante, perdido a musculosa robustez da sua virilidade e chegado à decrepitude (que as nações só envelhecem pelos destemperados abusos do seu mau governo), quando essa nação, por efeito do inveterado despotismo, tenha apagado no coração todo o sentimento e na memória toda a ideia de liberdade, quando os seus direitos e obrigações lhe são desconhecidos ou se cifram na máxima de uma obediência cega, quando a educação pública a desampara e a instrução, que vem da liberdade, lhe é defesa, quando a tão mesquinho

-revolução e é «produto» de um regime decadente. A defesa da liberdade, não se esgotando na afirmação dos princípios e na sua objectivação, realiza-se também e ainda na sua tradução, que este discurso antinómico evacua.

(⁶⁶) Locke, cujo pensamento é tutelar, tem aqui toda a propriedade: «Car quoi que l'Homme puisse tomber souvent dans l'Erreur, il ne peut reconnoître d'autre Guide que la raizon, ni se soumettre aveuglément à la volonté et aux décisions d'autrui»; «Une suite constante de cette mauvaise disposition d'Esprit, c'est de s'attribuer l'autorité de prescrire aux autres nos propres opinions (...); Qui peut attendre raisonnablement qu'un homme emploie des Argumens et des preuves convaincantes auprès des autres hommes, si son Entendement n'est pas accoutumé à s'en servir pour lui-même; s'il fait violence à ses propres facultez, s'il tyrannie son Esprit et usurpe une prérogative uniquement dûe à la Vérité, qui est d'exiger l'assentiment de l'Esprit par sa seule autorité, c'est-a-dire à proportion de l'évidence que la Vérité emport avec elle» (John Locke, *Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain*, Amsterdam, 1742, Chez Pierre Mortier, pp. 580-583); cfr. ainda Raymond Polin, *La Politique Morale de John Locke*, Paris, 1960, P.U.F., pp. 86 e ss.

(⁶⁷) *O Portuguez*, Vol. XV, N.º LXXXVII, p. 240.

estado haja chegado uma nação, nesse caso todo o espírito público se dispersa, e pouco a pouco desaparece, as ideias do justo e do injusto se confundem e se transtornam, a maior parte do povo fica mudo e indiferente aos grandes crimes, como às virtudes e ao merecimento eminente, a verdade e a justiça fogem para o coração de alguns poucos virtuosos, e se algumas vezes tentam escapar da boca fora, retrocedem entibitados, não encontrando apoio em meio de silêncio público ou sufocadas pelos clamores de uma tropa de homens venais, aduladores e corrompidos, que é então a opinião pública? É uma lotaria aladroadada aonde os Ministros, os validos e os regedores compram os bilhetes, que eles sabem de certo, que não-de sair premiados; e (para o dizermos de uma vez) não existe verdadeiro espírito e opinião pública ⁽⁶⁸⁾, falta o único freio, que poderia conter os abusos do poder, estes correm à rédea solta pelo campo imenso da devassidão, acaba o amor da pátria, e, sem ele, o povo também em breve deixará de ser nação. (...) quais são as causas do mal? É só o despotismo, que gerou a escravidão do povo, fez desaparecer o espírito público e as virtudes públicas e particulares, corrompeu a moral, baniu o amor da pátria e em seu lugar estabeleceu o império do egoísmo» ⁽⁶⁹⁾.

⁽⁶⁸⁾ Em Rocha Loureiro, «espírito e opinião pública» interpenetram-se com a justiça, o interesse geral e uma visão do mundo. Para o jornalista, depois de aviltada «a justiça, desmoralizou-se a nação, perdeu-se o espírito público, acabou finalmente o interesse geral, para dar lugar, cedendo o campo, ao egoísmo de todas as formas» (Idem, Vol. VI, N.º XXXVI, pp. 607-608). É uma concepção de «espírito e opinião pública» que abriga, quanto a nós, uma filosofia, como um bloco, uma ideologia, que bebe em Locke, Condillac, Rousseau, Condorcet e outros, uma forma de abordar os problemas, um método a aplicar, uma solidariedade de esforços, para a realização da felicidade dos homens. «Attitude courante en cette fin de siècle, où l'on pose en principe que l'heure de la métaphysique est révolue, que celle de l'idéologie a sonné, et qu'au lieu de se quereller sur des abstractions, il est temps de tirer de la pensée du siècle ce qui pratiquement importe: une logique, une épistémologie, une pédagogie, une politique» (M. Jean Fabre, *André Chénier, l'homme et l'oeuvre*, p. 61, apud Joanna Kitchin, *Un Journal «Philosophique»: La Décade (1794-1807)*, Paris, 1965, Lettres Modernes, p. 115, nota 83).

⁽⁶⁹⁾ *O Portuguez*, Vol. III, N.º XVII, pp. 430-431. Esta definição de «amor da pátria» tem de ser vista não como uma renúncia a si próprio ou abnegação dos seus interesses, mas antes como a «virtude» do cidadão que mediatiza o seu desejo de tranquilidade, independência, propriedade e de possibilidade de ascensão, no desejo máximo de um Estado florescente e tranquilo. Ainda a propósito deste trecho de

Como se verifica, para *O Portuguez* a liberdade define-se pela afirmação, mas explica-se também por contraponto, ou seja, a sua mediação em todo um discurso de oposição contra a «sociedade gótica» e o poder instituído. Se ela transcorre pela crítica às «eminências paradas», suportes do despotismo, alimenta-se e transita obrigatoriamente pelo «exercício da virtude», tem aí a sua realização nuclear. «L'homme est tout entier le produit de ses facultés, et à mesure que ses facultés se développent, l'homme multiplie ses jouissances, augmente la somme de son bonheur, et sent de plus en plus que, sans la vertu, il n'est point de félicité universelle» (70).

O Portuguez, julgamos não ser inadequado, trazer à colação algumas passagens de uma obra de Mably, traduzida e oferecida às Cortes vintistas «Quando o homem ignorando que tem direitos e deveres na qualidade de cidadão, se degrada até ao ponto de mendigar razões para provar que deve ser escravo e que deve amar sem ferros, temo que exemplo tão contagioso prepare o meu país para a escravidão»; «Com o apoio de uma semelhante Nação prevejo tudo quanto pode fazer um bom cidadão; eu preferira obstar à Corte, ainda mesmo, quando, ela tivesse razão, ao deixar cair ou enfraquecer o partido da oposição, porque é necessário que um povo, cuja liberdade não está absolutamente firmada, esteja sempre alerta, deve temer o repouso como o primeiro anúncio da indiferença para o bem público e ter por hábito contradizer e disputar, para que as virtudes verdadeiras ou afectadas de um princípio não possam enganá-lo e inspirar-lhe uma preocupação de que o seu sucessor se aproveitaria para aumentar sua autoridade» (Mably, *Direitos e Deveres do Cidadão*, Tradução oferecida ao Supremo Congresso Nacional, Lisboa, 1821, Na Imprensa Nacional, pp. 5-92); Cfr. Abbé de Mably, *Des Droits et des Devoirs du Citoyen*, A. Kell, 1789, pp. 9, 189 e 190. O carácter analógico do discurso com o trecho do nosso periódico parece evidente; a necessidade vintista de doutrinar o cidadão também é indesmentível, necessidade onde se inscreve o redactor, que assume papel, de não pouca monta, neste processo impulsionador de uma opinião pública: «Eis o verdadeiro órgão de opinião, ou espírito público, formado em Portugal com o desenvolvimento das ciências e das inteligências. João Bernardo da Rocha fala nesse período por todo o país» (José D'Arriaga, *História da Revolução Portuguesa de 1820*, Vol. I, Porto, 1886, Livraria Portuense Lopes e C.ª Editores, p. 486).

(70) Monge, *la Décade philosophique*, 10 pluviôse an VI; Marc Regaldo, *Um milieu intellectuel: la Décade philosophique*, 1976, apud Georges Gusdorf, *La Conscience Révolutionnaire — Les Idéologues*, Paris, 1978, Payot, p. 257. Não sendo propriamente o objecto do nosso trabalho, gostaríamos, entretanto, de chamar aqui a atenção para uma eventual influência dos «Ideólogos», que parece não deixar de se reflectir em *O Portuguez*. Podemos mesmo afirmar que a leitura de Volney e Jean Baptiste Say é familiar ao jornalista (cfr. respectivamente Vol. V, N.º XXX, p. 611 e Vol. XV, N.ºs LXXXVIII e LXXXIX, p. 410, e Vol. XI, N.º LXII,

Debaixo do texto centrado sobre a opinião pública, corre com toda a clareza a dialéctica da liberdade, razão e «virtude». Assegurando a sua unidade, não só põe ênfase no cidadão como engloba toda a sociedade num projecto de conjunto delineando uma nova ordem.

3. «VIRTUDE» E NOVO CONCEITO DE NOBREZA

Damos ao conceito «virtude», em *O Portuguez*, um conteúdo mais rico e mais geral, que engloba a prática diária e a ultrapassa, espécie de ordem moral comportando a vontade e a consciência, que poderemos incluir numa racionalidade alargada, ou seja, a razão quer dizer ao mesmo tempo uma vontade da razão ⁽⁷¹⁾, a virtude ao mesmo tempo vontade da virtude, onde a razão e virtude se confundem com a liberdade e vontade de liberdade ⁽⁷²⁾.

É uma virtude cujo processo de conceptualização pode entroncar na graça cristã para chegar à virtude «pagã». Poderemos dizer que de uma virtude clássica se passa a uma virtude racional, do mesmo modo que de uma razão clássica a uma razão moderna e de um direito natural clássico a um direito natural moderno.

É uma fundamentação teológica que transita a fundamentação racional, um estado de graça que passa a estágio de razão, fundamentação da virtude pela razão, do mesmo modo que esta fundamenta o poder, da radicação transcendente à raiz imanente.

p. 123); outros dois «Ideólogos», não deixam também de estar presentes, como é o caso do «ilustre Cabanis» (Cfr. Vol. IV, N.º XXIII, p. 474) e de Sièyès (cfr. Vol. II, N.º VII, p. 3 e Vol. XI, N.º LXV, p. 379). A aproximação aos «filósofos» da Revolução Francesa, surge-nos como natural, na continuação das «luzes», para quem, como Rocha Loureiro quer ver implantado na sociedade portuguesa um novo espírito. Terá *La Décade*, órgão dos «Ideólogos», circulado em Portugal, pelo menos ao nível das mentes mais esclarecidas? É uma questão que fica em aberto. Sobre os «Ideólogos», para além das obras de Joanna Kitchin e G. Gusdorf acerca do tema, já citadas, vide Sergio Moravia, *Il pensiero Degli Idéologues, Scienza e Filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, 1974, «La Nuova Italia» Editrice.

⁽⁷¹⁾ Cfr. Jürgen Habermas, *La tecnica...*, p. 156.

⁽⁷²⁾ «[Festa da Liberdade] que bem se pode chamar *festa da razão* (...) e se fizeram todos irmãos no dia em que nasceram para a liberdade. Tanto é certo, que só a liberdade pode unir com os laços da virtude e só o despotismo desunir os corações» (*O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXVII, pp. 60-61).

É uma virtude explicada por um sentir universal, como a liberdade, seu sinónimo, como a razão, seu fundamento. Se há uma fundamentação do poder pela razão, esta não deixa de fundamentar a virtude. Esta estará para a graça da mesma maneira que a construção racional do Estado moderno está para a construção organicista medieval, pautada pela transcendência. Se antes tínhamos uma graça fundamentada pela fé, hipostasiada num além religioso, agora temos uma virtude radicando na razão.

É ainda uma virtude que tem a ver com a afirmação vertical do indivíduo, a função produtiva, a hierarquia de mérito, a função produtiva do poder e o papel do indivíduo na construção da sociedade liberal. É a hierarquia da capacidade num contexto institucional, num momento em que a burguesia toma consciência de si própria e se começa a afirmar enquanto classe triunfante.

Neste sentido, o conceito de «virtude» reage com um novo conceito de nobreza:

«... se considerarmos o quão envilecidas estão entre nós as honras, ou, para melhor dizer, os tipos das honras (...) bem se pode dizer, que esta gente deu por seus títulos alguma coisa, que valia, e não os houve de graça (...). Todavia como dinheiro não compra honra de sentimento (coisa que só se adquire por virtudes) nunca esses Nobres da Corte poderão haver essa Nobreza por o modo que lhe ela deu os títulos...» (73).

Uma nova hierarquia, mais adequada às novas necessidades, está patente na crítica radical à incompetência e ao demérito.

Para *O Portuguez*, neste seu conceito de nobreza, que incorpora na escala geral de valores, os cargos não se criam para os homens, são estes que devem servir aos cargos. A escolha é viciosa, está marcada pelo «pecado original» recaindo «em traidores, ignorantes, cobardes, mendigos de belo ar e favor dos Príncipes estrangeiros, ou gente falta de tacto político e diplomático sem nenhuma experiência da administração interior ou negócios públicos (...). Em verdade, se eu pudesse crer no direito divino dos Reis e ter a estes por emanção da Divin-

(73) *Idem*, Vol. IX N.º LIII, p. 405.

dade, não teria dúvidas em exclamar, ao ver os exemplos desses abortos, *alto juízo dos Reis*» (74).

O nobre será incorporado na nova escala de valores, se purificar «sua Nobreza civil no crizol das virtudes públicas e da pública opinião» (75), fazendo o jornalista ainda notar «o número infinito (...) de Fidalgos sem opinião, sem virtudes, sem talentos» (76), para ocuparem cargos para os quais não têm capacidade.

Se existe uma aristocracia, terá de ser a do mérito cívico e o lugar na sociedade é à sombra dessa conquista: «...os cargos não são propriedade de ninguém; são do Estado, que os deve prover em quem melhor os possa servir»(77). Rocha Loureiro, num jogo discursivo em que a linguagem assume o papel de instauradora da «virtude», penetra a própria instituição castrense, a propósito da promoção de sargentos a oficiais, numa crítica a Beresford, dando validade às suas propostas ao apontar a Inglaterra, onde «segundo o espírito da Constituição, estão abertas as portas do adiantamento a todos os talentos e honrada ambição...» (78).

4. O «EXERCÍCIO DA VIRTUDE»

Diríamos que o discurso de *O Portuguez* é duplamente uma prática-prática/teórica e prática/prática —, melhor, propõe essa dupla prática, enquanto prática social exigível num contexto histórico preciso, enquanto prática política, já que é um pensamento para a acção com a qual se confunde.

Em nosso entender, o «exercício da virtude», a dimensão ética do quotidiano e a moral prática, que desaguam num conceito de vida e de quotidianidade, propostos por Rocha Loureiro para a pirâmide sócio-política com a qual se opera, reflectem um pensamento duplamente reflexivo entre teoria e prática (79).

(74) *Idem*, ibidem, pp. 302-404.

(75) *Idem*, Vol. XI, N.º LXIV, p. 326.

(76) *Idem*, Vol. XII, N.º LXVII, p. 22.

(77) *Idem*, ibidem, N.º LXX, p. 336.

(78) *Idem*, Vol. XI, N.º LXIV, p. 314.

(79) «Le caractère profondément dialectique du rapport existant entre théorie et pratique fait qu'on verra dans 'la pratique' tout autre chose que l'application linéaire et univoque d'une théorie lui préexistante dans un quelconque Ciel des idées» (Jürgen Habermas, *La technique...*, p. XXXV).

Não sendo um criador de sistemas, o nosso jornalista não deixa, apesar disso, imbricando-se com o real, de delinear uma prática que pratica teorizando, num discurso que se constrói sem o autor se dar conta do seu poder.

Se nos é permitido, é uma prática da teoria em que tematiza a relação entre teoria e prática, desaguando sobre uma prática política, onde deve intervir a moral e, mais geralmente, o universo de valores. A dialéctica inerente à proposta é, ao mesmo tempo, ponto de chegada e ponto de partida: o processo de tradução que se instaura entre liberdade, razão e virtude reenvia em derradeira análise para a opinião pública.

A trifuncionalidade dialéctica destas três componentes tem a sua expressão no êxito da prática política, económica, social e cultural, dentro de uma leitura que pretende dar um sentido à História.

O Portuguez elege, muito claramente, as virtudes do liberalismo e os deveres de um liberal ⁽⁸⁰⁾ não são difíceis de discernir, ainda que haja ocasiões implicando desmontagens difíceis, dada a dificuldade de visionar entre a «virtude» e o «vício» por contradições do próprio processo, remetendo, contudo, para os índices de «necessidade» e «impossibilidade» dando ênfase às regras morais que demonstram ser necessárias contra as consequências nefastas.

(80) «Desejamos saber (o que é mais principal) se os Deputados da Nação correspondem ao conceito de seus Constituintes, se hão tomado a postura de quem representa um Povo, que deseja ser livre e que o merece ser, enfim, se com sua sabedoria, prudência e constância de obras e conselhos, firmam as esperanças do Povo Português e destroiem a dos inimigos de sua liberdade. Vão por diante, não retrocedam um só passo do caminho já percorrido, pois um só passo que dêem atrás (...) o Despotismo será insaciável (...). Este conselho (...) ainda mais é irmão de uma boa política, do que filho de coração generoso e de altivo pensamento» (*O Portuguez*, Vol. XI, N.º LXVI, pp. 478-479). É este um trecho que pode ajustar-se às ideias presentes num dos «filósofos» de *La Décade*: «L'art du législateur dans une République consiste à faire naître, à nourrir les affections vertueuses et patriotiques, l'amour de la liberté, de l'égalité de la justice, le désintéressement, le courage, tous les sentiments honnêtes et généreux» (François-Guillaume Andrieux, apud Joanna Kitchin, *ob. cit.*, p. 152). É ainda, quanto a nós, a atmosfera de prestígio a que tem direito o Congresso, que perde toda a sua legitimidade, quando os representantes do povo desvirtuam o objectivo para que foram eleitos, desvirtuação tanto mais grave, quando se não faz um «exercício virtuoso» do poder.

As práticas «virtuosas», que implicam proibições morais, parecem identificar-se com um sistema categorial, já que o seu carácter parece ter forma universal.

São, em nosso entender, juízos de necessidade incondicionada, no sentido em que pressupõem que o que deve ou não fazer-se, é parte necessária de um modo de vida e de um ideal de conduta, que se aplica não só ao Estado como à Sociedade Civil, já que o Estado por um lado e o indivíduo pelo outro, pólos indissociáveis, não trazem ou não devem trazer a anulação de um pelo outro. A fascinação de uma ideia de qualidade da Nação em geral é perfeitamente exequível. A «virtude» não só deve ser «minha» ou «tua», mas «nossa».

As bases principais e imediatas para declarar que uma acção deve ou não realizar-se entroncam na caracterização que o redactor Rocha Loureiro oferece com a prescrição, na qual pretende deixar a claro o que é a «virtude» ou o «vício», logo toda uma visão do mundo. Aliás os rituais e os costumes que devem governar o comportamento e o respeito pelas pessoas expressam já uma série completa de crenças e atitudes morais, e dão corpo a um modo de vida. A afirmação dos direitos particulares, deveres e obrigações, as proposições de moral tendem a implicar o desenvolvimento e a correcção de uma moral tácita de rituais e costumes, ou seja, princípios fundamentais que se volvem éticos, existenciais e pragmáticos, centralizados, se é possível a afirmação, na construção de si por si. A prática objectiva a «virtude», a «virtude» objectiva a prática.

Nestes pressupostos, as razões que levam o homem liberal a preferir um código de costumes e um sistema legal a outros, encontram os seus fundamentos nalguma ordem de prioridade de interesses e actividades, nas lições da História e da vida, que elogia e admira, e à qual aspira na qualidade de pessoa que deseja chegar a ser, cujo modelo a filosofia liberal oferece, onde a ideia fulcral é o fruto de uma utopia que atravessou os séculos ⁽⁸¹⁾.

⁽⁸¹⁾ «Salústio, que nos fins da República encetara a carreira das honras e magistratura, escandalizado da corrupção, que havia nela, deixou de todo a vida pública e recolheu-se a compor suas Histórias (...). Grande perda foi que só chegassem inteiras até nós as de Jugarta e Catilina (...). Grande perda por certo, porque em todas as obras desse Autor respira a antiga virtude e liberdade Romana» (*O Portuguez*, Vol. XV, N.º LXXXIV, p. 56). A função alegórica do discurso clássico reafirma-se noutras ocasiões. é um acto que leva inerente a virtude e a moral,

A moral do homem ⁽⁸²⁾, a moral de um grupo social ⁽⁸³⁾ e a moral de uma nação ⁽⁸⁴⁾ têm de ser vistas, neste contexto, num quadro de actividades necessárias para um modo de vida ideal a que aspira o ideário liberal, nas necessidades e deveres inevitáveis, sem os quais faltariam até os elementos do valor humano e de um modo de vida dignificante.

É, portanto, um ideal de conduta que se aplica não só à Sociedade Civil como ao Estado ⁽⁸⁵⁾, pois, ainda que a linha divisória entre a vida privada e as responsabilidades públicas nunca possa ser clara e defi-

não é politicamente neutro, a sua qualidade deriva das consequências que determina: «Plutarco a Trajano — Começai o governo por vós, lançando-lhe os alicerces na sujeição das vossas paixões; e se assim fizerdes a virtude regra e fim de vossas acções, tudo será ordem e harmonia no Estado. Já por mim conheceis o espírito das leis e constituições, que vossos antecessores fizeram, agora só vos fica o pô-las em execução; se assim o puserdes por obra, terei a glória de haver educado um Imperador para a virtude, mas, se o contrário, quero esta minha carta me sirva na posteridade de testemunho, que para ruína e perdição do império Romano não vos foram pretexto os conselhos e autoridade de Plutarco» (*Idem*, Vol. XII, N.º LXVII, pp. 4-5, nota *).

⁽⁸²⁾ «Sempre nós tivemos por a melhor pedra de toque, para avaliar dos quilates do Governo, os actos dele, mas não há dúvida, que para julgar do que o nosso Governo será, não é mau critério o avaliá-lo por o carácter dos Ministros» (*Idem*, ibidem, N.º LXXI, p. 370).

⁽⁸³⁾ «Como se vende barata a (...) justiça nos Mercados de Portugal! (...) de todas as classes e ordens, que há em Portugal, é a da Magistratura aonde passa a maior corrupção...» (*Idem*, Vol. IX, N.º LII, pp. 364-365). A denúncia encerra a diatribe contra o sistema judicial, a magistratura e o arcaísmo da instituição jurídica. Parece resultar daqui, uma cumplicidade corporativa subjacente no seio da instituição e na relação desta com uma lógica do poder, que interpõe entre os cidadãos e as instituições uma muralha de segredo, corrupções, inércia e artificios jurídicos. O combate ao arcaísmo jurídico é nuclear para a adaptação necessária de uma instituição à modificação estrutural exigida pelo liberalismo, para que a lei igual para todos seja o garante da liberdade de cada um e a hierarquia do mérito substitua a hierarquia social do privilégio. Sobre este tópico, veja-se António Manuel Hespanha, «Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime», in *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime* — Colectânea de Textos, Lisboa, 1984, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 69 e ss.

⁽⁸⁴⁾ «Honras, cargos, ofícios, soldos e pagamentos do Erário (...), Tudo tem andado em leilão, vendendo-se a quem mais dá» (*O Portuguez*, Vol. IX, N.º LIII, p. 412).

⁽⁸⁵⁾ «[Exigindo] homens, como devem ser, de carácter incorruptível e de grande saber em ciências naturais, legislação, vários saberes do homem de Estado e até nas artes da guerra e navegação» (*Idem*, Vol. XII, N.º LXXI, p. 409).

nida, há um limiar moral ⁽⁸⁶⁾, que cruzam tanto os que assumem o poder para mudar a vida de muitos através da acção pública, como os que se encarregam de representar, num cargo público, a vontade e os interesses de muitos outros ⁽⁸⁷⁾.

Deste modo, para *O Portuguez*, é possível uma nova era de desenvolvimento moral, que vá de par com o desenvolvimento material, eles coexistem, melhor, não podem desenvolver-se um sem o outro, pois

⁽⁸⁶⁾ A prescrição da virtude e dos seus considerandos corre também pelas personagens que selecciona como modelos «anti-virtuosos» ou concepções antropomórficas de corrupção, seguindo a acepção do redactor de *O Portuguez*. Estão neste caso, Francisco Maria Targini, «Essa cloaca de corrupção do Brasil» (*Idem*, Vol. IX, N.º LIII, p. 445), Heliodoro Carneiro, «que da lama quer saltar ao estrado» (*Idem*, Vol. X, N.º LVI, p. 147) e José Anselmo Correia Henriques (Cfr. ainda, Vol. IX, N.º LI, pp. 252-268 e Vol. X, N.º LVI, pp. 66-70 e 145-150). Francisco Bento Maria Targini (1756-1827), 1.º visconde e 1.º barão de S. Lourenço. Acompanha a família real para o Brasil, onde é nomeado conselheiro de Estado e membro do Conselho da Fazenda. Absolutista intransigente, acabou por se exilar em Paris, onde morreu. Heliodoro Jacinto de Araújo Carneiro (1776-1849, médico e escritor político absolutista. Passa parte da sua vida no estrangeiro, exercendo comissões científicas e diplomáticas principalmente em Londres. José Anselmo Correia Henriques (1777?-1831), ministro residente nas cidades hanseáticas. Segundo Inocêncio (Vol. IV, p. 235), consta ter redigido o *Espelho Político e Moral* (1813-1814), tendo como colaborador Rocha Loureiro, mas é uma hipótese que não conseguimos confirmar. Em Hamburgo redigiu *Le Plenipotentiaire de la Raison* (1818-1819), com o qual *O Portuguez* entra em viva polémica (cfr. Vol. IX, N.º L, pp. 176-184 e N.º LII, pp. 307 e ss.). Publicará, ainda, em Londres, *O Zurrague das Cortes Novas* (1821), o que levará Rocha Loureiro a continuar a crítica calorosa ao seu autor: «Queixa-se Correia no seu Zurrague de que atacamos indevidamente o seu carácter de homem e não o de Ministro; mas se Correia é um caloteiro por officio, um borrachão indecente, e (...) no cargo, que serve, como podem esses vícios de homem não contaminar o carácter do Ministro e não desonrar a quem o despachou?» (*Idem*, Vol. VII, N.º LXVIII, pp. 146-147, nota *). O nosso jornalista parece querer dizer que não é possível tratar separadamente política e moral, moral pública e moral privada interpenetram-se, não existe distinção categórica entre a política e a ética, moralidade e poder. Diríamos que a proponibilidade, em termos políticos, da distinção entre público e privado não sofre contestação, desde que a moral pública não sofra críticas éticas; a improponibilidade dessa distinção é um facto, logo que a moral pública seja questionada.

⁽⁸⁷⁾ «... confiem só em suas limpas consequências e nos bons serviços, que fizerem, donde grangeiem o amor e confiança pública; (...) o rio caudaloso da opinião pública derrubou e destruiu todas as comportas de empenhos, intrigas e artifícios, com que se quis embaraçar a queda do Ministro; (...) tinha soado o pregão popular — já não pode servir». (*Idem*, ibidem, N.º LXXI, p. 369).

que se implicam, dinamizando uma crença optimista num futuro aberto, subjacente à ideia de progresso, que se perdeu não tanto devido aos argumentos «filosóficos» antes ao cariz dos eventos políticos.

Pensamos não exagerar, se dissermos que, para Rocha Loureiro, o ponto de vista moral, deve governar todas as nossas acções, ao colocar o homem no centro do próprio universo, onde o estado dos sentimentos parece ter quota importante de todo o valor do mundo.

5. A «VIRTUDE» COMO PRINCÍPIO DE ORDEM E DISCIPLINA

Parece fora de dúvida que a representação da «virtude» assume, para *O Portuguez*, um carácter de inviolabilidade; a sua exigência na práxis do quotidiano, pela referência a determinados valores, é investida desse carácter, que não deixa, ao mesmo tempo, de ter uma função disciplinadora e ordenadora do corpo social.

O discurso persuasivo do redactor de *O Portuguez*, induz à «virtude» como obrigação de tipo moral, que diz respeito à consciência individual, mas também e ainda à colectiva, que não implicando a atribuição de «penas», merece contudo o «castigo» do tribunal da opinião pública. Nesta linha se insere o «julgamento», que para aí remete, dos actos políticos dos agentes do poder, que não sendo passíveis, em princípio, de correcção penal, passam por um «código», cujas «penas» são aplicadas pela opinião pública quando não haja respeito pelo interesse geral, esse bem soberano. É uma fundamentação antropológica que é correlato de uma fundamentação do poder pela razão.

Se o «exercício da virtude» tem uma função política, económica, social, moral e cultural, e permeia todas as actividades do tecido social, já que extensivo a toda a sociedade, esse «exercício da virtude» tem, também, uma função *disciplinar e ortopédica* do corpo individual e do corpo social.

Ver sem ser visto, vigiar e castigar, utilizando a «disciplina» na penumbra do próprio ser, onde nem a clandestinidade escapa, tem como objectivo a majoração possível da utilidade, do bem-estar geral e da felicidade, revelando-se a «virtude» como essência de toda a prática.

Ao desejar impedir, pela «virtude», que se erija a cegueira e o próprio «vício» em regra universal de percepção ou que a sem-razão se

substitua à razão ⁽⁸⁸⁾, a «virtude» metamorfoseia-se em «disciplina» e esta em «virtude», marchando através do discurso ⁽⁸⁹⁾.

Formulando um princípio de ordem, põe às claras uma nova concepção de «virtude» (conceito lato de liberdade, razão, honestidade, lealdade, trabalho e outras virtudes cardeais), e, se esta «virtude» vale mais que as anteriores, é porque exige uma nova atitude quotidiana, seja privada, seja pública. A «virtude» é moeda do valor e de estrutura individual, colectiva, do poder, do Estado e das instituições. Ela é a medida das necessidades e dos desejos, da divisão do útil (produtivo) e do inútil (improdutivo), em nome de um princípio de felicidade geral.

Pensamos que de um modo adequado podemos recordar aqui Michel Foucault e o seu «panoptismo» ⁽⁹⁰⁾, possibilitando-nos uma correlação analógica do «exercício da virtude» com um «panoptismo da virtude», como efeito importante, que assegura o funcionamento automático do poder, uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder com a vida quotidiana dos homens ⁽⁹¹⁾.

A «virtude» tem um papel de amplificação; na sua essência, o que importa é tornar mais fortes as forças sociais — «augmenter la produc-

⁽⁸⁸⁾ «... neste nosso século, à lealdade e lisura de trato dá-se o nome de estupidéz e chama-se à velhacaria Política refinada»; Rocha Loureiro acrescenta ainda, que outros eram bem mais sinceros quando afirmavam «que Portugal só podia ser governado com os três III a saber IGNORÂNCIA, INQUISIÇÃO E INTENDÊNCIA...» (*Idem*, ibidem, N.º LXIX, pp. 195-196).

⁽⁸⁹⁾ «*Meu Deus (...)* por mar e por terra não há senão cobardes e traidores! Assim o podemos nós dizer, à vista das infamias da Baía, renovadas ao depois em Portugal. O vício, em nosso parecer, prende numa causa geral, que outra não pode ser, senão a ruim disciplina e educação. Oh! venha cedo a liberdade, que emende esses vícios e ponha todas as coisas a direito!» (*Idem*, Vol. XV, N.º LXXXIV, pp. 53-54).

⁽⁹⁰⁾ Michele Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, 1975, Gallimard, pp. 201 e ss.

⁽⁹¹⁾ Cfr. *Idem*, ibidem, p. 207. Problema semelhante parece levantar R. Mauzi, no que concerne ao ordenamento da felicidade pela virtude: «C'est donc la vertu qui confère au bonheur son assise définitive, qui l'enferme à l'intérieur d'un ordre dont il ne peut plus s'évader. C'est elle surtout qui permet de glisser, non sans hypocrisie, du bonheur individuel ao bonheur social. Secret de toutes les absolutions, tant qu'elle reste diluée dans l'euphorie du sentiment intime, elle deviendra le principe de toutes les tyrannies, en s'imposant comme une loi étrangère à la conscience» (Robert Mauzi, *L'Idée du Bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e Siècle*, Paris, 1965, Librairie Armand Colin, 2.^a ed., p. 634; cfr. ainda pp. 146, 601-603 e 613-614).

tion, développer l'économie, répandre l'instruction, élever le niveau de la morale publique; faire croître et multiplier» (92); a «virtude» é ainda um princípio geral de uma nova «anatomia política», cujo objectivo são as relações de disciplina, no sentido de uma disciplina-mecanismo, «un dispositif fonctionnel qui doit améliorer l'exercice du pouvoir en le rendant plus rapide, plus léger, plus efficace, un dessin des coercitions subtiles pour une société à venir» (93).

Para além de um meio de exercício do poder, a «virtude» é também uma técnica de fabricar indivíduos úteis, libertando-os da ignorância, da preguiça, da impureza e da corrupção, tendendo a implantar-se nos sectores mais importantes, mais centrais e mais produtivos da sociedade. A «disciplina» da «virtude» parte de cima para se implantar em baixo, o que não impede o movimento inverso.

Podemos assim detectar duas vertentes no «exercício da virtude» — um discurso de poder e uma disciplina do poder no caminho da perfectibilidade, do bem do maior número —, uma «invariante», que deve permear a Nação e o Estado, projectando-se na verdade, na liberdade, na educação e no trabalho (incorporado à escala geral de valores, como conceito de nobreza que não se rege pelo privilégio herdado, mas antes pelo valor-«virtude», pelo valor-trabalho, pelo valor-productividade, pelo valor-utilidade e pelo valor-saber), orquestrando um todo coerente, ordenado e disciplinado.

A «virtude», disciplina intersticial e meta-disciplina, «ne peut s'identifier ni avec une institution ni avec un appareil; elle est un type de pouvoir, une modalité pour l'exercer, comportant tout un ensemble d'instruments, de techniques, de procédés, de niveaux d'application, de cibles; elle est une «physique» ou une «anatomie» du pouvoir, une technologie» (94).

Deste modo, o «exercício da virtude» tem que fazer funcionar as relações de poder, não acima mas «dans le tissu même de la multiplicité, de la manière la plus discrète qui se puisse, la mieux articulée sur les autres fonctions de ces multiplicités, la moins dispendieuse aussi: à cela répondent des instruments de pouvoir anonymes et coextensifs à la multiplicité qu'ils en régimentent, comme la surveillance hiérarchi-

(92) Michel Foucault, *ob. cit.*, p. 209.

(93) *Idem*, *ibidem*, p. 211.

(94) *Idem*, *ibidem*, p. 217.

que, l'enregistrement continu, le jugement et la classification perpétuels» (95).

Digamos que a «virtude» é o progresso técnico unitário, pelo qual a força do corpo é com o mínimo ónus, reduzida como força política e maximizada como força útil (96).

O «exercício da virtude» aparece como uma outra força de disciplina, um saber que empresta a essa mesma disciplina uma face confessável, uma disciplina interiorizada e exteriorizada, que está na infraestrutura das grandes lutas políticas e dos grandes aparelhos, parecendo prolongar «jusqu'au niveau infinitésimal des existences singulières, les formes générales définies par le droit» (97).

Atingindo um nível a partir do qual formação do saber e majoração de poder se reforçam segundo um «panoptismo» circular, a «virtude-disciplina» caracteriza, classifica, especializa, distribui ao longo de uma escala, reparte em torno de uma norma, hierarquiza os indivíduos em relação uns aos outros, e, levada ao limite, desqualifica e invalida (98). Em derradeira análise, a «virtude», como disciplina do poder, constitui-se em aparelho de controlo dos seus próprios mecanismos.

Inculcando na quotidianidade esse «exercício da virtude», este constitui princípio indispensável das práticas sociais, na organização dos discursos racionalizadores da prática, acompanhando-os sempre, fazendo a simbiose da teoria com a prática anónima e colectiva. Nesta acepção, *O Portuguez*, «aparelho ideológico» do liberalismo, elabora e sistematiza uma prática, produzindo uma teoria para a mudança que é simultaneamente uma teoria de Poder.

Procurando ir mais além, podemos afirmar que a lógica discursiva de Rocha Loureiro não constitui novidade, quando o pensamento do autor encontra como fundamento do regime instaurado em 1820 o princípio da «virtude», que antes defendera empenhadamente.

Coerente com a doutrina do «exercício da virtude», como discurso de poder e disciplina do poder, não deixa de soprar aos ouvidos dos vintistas a sua necessidade, estribado na sua permanência no plano indi-

(95) *Idem*, ibidem, p. 222.

(96) Cfr. *Idem*, ibidem, p. 223.

(97) *Idem*, ibidem, p. 224.

(98) *Idem*, ibidem.

vidual e na prática política, o que se pode entender como reflexão jacobina de participação no poder ⁽⁹⁹⁾:

«Era coisa fácil noutro tempo o ser Ministro em Portugal (...); hoje não pode ser assim. Era fácil noutro tempo (...) os nossos Ministros de então viviam dos vícios do Governo e agora os de hoje têm de viver da opinião pública; dantes, não se fazia reparo nem se notava discrepância nas acções deles, porque estas iam de acordo com a corrupção do sistema público (...). Tenham muito embora ambição, mas seja honesta e pura, antes consistindo em fazer bem ao Povo do que a si, que então não lhes faltará o Povo com o devido galardão e por esse modo alcançarão quanto possa desejar e merecer virtuosa ambição. Mas parece que esse não é o norte do nosso presente Governo, e que de propósito se não quer aproveitar o bom ensejo e a opinião pública em Portugal, que nos dizem excelente. Não veem nossos receios de um temperamento

⁽⁹⁹⁾ «Nous voulons substituer (...) toutes les vertus et tous les miracles de la république à tous les vices et à tous les ridicules de la monarchie» (Robespierre, «Rapport sur les principes de moral politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration de la République», *Oeuvres*, III, p. 542, apud Joanna Kitchin, *ob. cit.*, p. 151, nota 53). A reflexão de Rocha Loureiro faz-se sentir ainda, neste contexto, ao nível das manifestações festivas (primeiro aniversário do 24 de agosto de 1820): «Falta-nos campo para nele meter muitas relações, que se nos enviam, das festas magníficas e regozijos públicos nas cidades de Lisboa e Porto no memorável 24 de Agosto. Assim passou como devia ser, que assim se sutenta o fogo sagrado do patriotismo e toma corpo com isso o espírito público» (*O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXX, pp. 342-343). As festas nacionais, como eventualmente outras cerimónias, têm por objectivo inspirar o entusiasmo colectivo pela pátria e pela ética liberal; é, parece, uma das vertentes, que obviamente não exclui outras, para fundar a moral de um povo, de lhe inspirar sentimentos de solidariedade e devoção a um ideal. «Or les fêtes (...) sont des moyens adoptés en fonction d'une conception de régénération moral qui a sa source (...) chez Rousseau et chez Plutarque. Cette conception, liée au culte des républiques anciennes, a pour principaux apôtres Robespierre et les Jacobins» (Joanna Kitchin, *ob. cit.*, p. 151). Um novo culto se impõe, nesta abertura de *O Portuguez* ao sentimento e á sensibilidade colectiva, mediado por um novo sistema de valores, «clef de Voûte de ce nouvel humanisme (...). Cela ne veut pas dire qu'il se présente comme table rase intégrale, création ex nihilo: et l'on doit à la fois évoquer les cautions, qu'il se cherche dans un nouveau sacré et les héritages dont il se sent redevable, en termes de modèles moraux et culturels» (Michele Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, 1982, François Maspero, p. 312; cfr. ainda pp. 313-319)

danado e ruim (...) mas temos autoridade grave, em que se fundam nossos temores e apreensões» (100).

A proposta, para os agentes do poder, de devoção e de desinteresse, permeados por um egoísmo esclarecido, etapa intermediária para uma moral mais elevada, caminha ao lado da exigência do «exercício da virtude» pelo poder liberal, por via da crítica a eventuais desvios do processo:

«*Porém* (dirá algum homem de boa fé) *não merece rigorosas censuras um Governo novo, que é fundado em princípios liberais.* (...) Nós olhamos para os actos da administração e nunca para as pessoas de quem veem. (...) Em nossa opinião, mais dano faz ao Governo a corrupção de lisonja do que a detracção, por mais injusta que seja. Em verdade, essa irregularidade não monta, em nossa opinião, o vício de nulidade, porém, não deixarão de nela insistir os inimigos da liberdade, logo que a possam fazer valer (...). Lembre-se o nosso Governo que tem cá por fora tantos inimigos (...); uns assestam baterias a peito descoberto contra o muro da liberdade, outros, mais atraçoados, trabalham de peonagem em minas encobertas para o fazer voar. Esse de se fazerem eleger (101) de um jacto (...) todos os Deputados da Estremadura (...) é erro da Junta do Governo, por o qual mui grave erro pode ser que sofra um infanticídio a nova liberdade Lusitana» (102).

O «exercício virtuoso» do poder é uma exigência não só no seio da sociedade portuguesa, mas também e ainda uma projecção para o exterior, que se exprime na liberdade e numa «filosofia de Estado», cuja conceptualização de vida vivida, honrada e honrosa, se baseia na «virtude» que transmite ou deseja transmitir conteúdo jurídico e carácter público, vinculando o Estado:

«... Se houver liberdade em nossa terra, o Governo aí terá força de si mesmo e mal poderão intrigas destruí-la. O Governo livre, ao passo que por a justiça e benevolência geral grangeará a afeição

(100) *O Portuguez*, Vol. XI, N.º LXVI, pp. 467-469.

(101) As primeiras eleições em Portugal — Dezembro de 1820.

(102) *O Portuguez*, Vol. XI, N.º LXVI, pp. 464-465.

dos estrangeiros, cuidará em sustentar com todos os meios legítimos seus verdadeiros interesses e os justos foros de sua própria dignidade, por maneira que não lhe faltem a ela os estrangeiros» (103).

6. O «EXERCÍCIO DA VIRTUDE», CONSCIÊNCIA POSSÍVEL DO «COMPROMISSO HISTÓRICO»

Meditando em 1821, sobre vários actos do governo liberal, tanto de política interna como de política externa (eco das contradições no interior do próprio processo vintista), o redactor Rocha Loureiro não deixa de afirmar:

«Numa palavra, é necessário soltar os braços da Regência e dar-lhe todos os poderes da administração; se o Governo for contra as leis do Congresso, castigue-se o Governo e nomeie-se outro, se a Regência errar, seja a Regência repreendida, mas não se lhe cortem os devidos poderes da autoridade, só porque dela pode haver abuso, pois quando este se prove, a Regência pode e deve ser punida, que ainda que ela governe em nome de ElRei, nem por isso é sagrada e inviolável como a pessoa do Rei. Um dos poderes, que ela deve ter, é o de remover de cargos a gente indigna, adita ao antigo despotismo e nomear para eles nova gente de boa confiança, com o que se assegure a revolução; se assim não for havemos caranguejar» (104).

Em ruptura aparente com os homens do seu ideário, parece propor um aprofundamento, um outro olhar sobre a realidade, uma maneira mais vigorosa de observar e chamar a atenção para a desenrolar do processo vintista. A ausência de medidas vigorosas pode conduzir a que «tudo voltará ao estado antigo e a nova ordem de coisas irá por os ares» (105).

Espelhando o equilíbrio do possível, entre conciliação e radicalização, o «exercício virtuoso» do poder em *O Portuguez* parece fornecer

(103) *Idem*, Vol. XII, N.º LXIX, p. 198.

(104) *Idem*, ibidem, N.º LXVIII, p. 160.

(105) *Idem*, ibidem.

os argumentos indispensáveis não só para o alargamento da base social de apoio ⁽¹⁰⁶⁾ (propostas não apenas ideológicas, mas também a impulsão de medidas concretas, que encontrem eco na sociedade portuguesa), mas ainda a justificação de medidas fortemente disciplinadoras, quando estão em causa os valores da revolução e a salvaguarda da nova ordem ⁽¹⁰⁷⁾.

Todas as revoluções se perdem quando a «virtude» não existe, quando a vontade do sentimento não é respeitada. É um idealismo realista, no nosso ponto de vista, e mesmo uma questão fulcral no pensamento do nosso redactor. O primado da «virtude» no exercício

⁽¹⁰⁶⁾ É um desejo patenteado, por exemplo, relativamente à nomeação de um fidalgo (Principal Mendonça) para Reitor da Universidade de Coimbra: Rocha Loureiro discorda dos que atribuem esse provimento ao estrato social do nomeado; deste modo, «foi [imprudência] estigmatizar toda uma classe da sociedade, quando dela, ainda que entre nós mui abastardada, tinham as Cortes escolhido dois membros para a Regência. Injustiça houve nessa censura (...) a Regência é merecedora da gratidão pública, por a energia que há mostrado no Executivo, nem podia ser melhor empregada essa energia que na demissão do Reitor da Universidade ao Bispo de Coimbra. (...) Cuidado com os Clérigos e com a gente togada, que são inimigos da liberdade (...) pois se a Regência se mostra com eles àgua morna, eles a virão a abraçar com àgua forte» (*Idem*, *ibidem*, pp. 141-142). Manifestando satisfação por algumas medidas úteis à agricultura, sugere que «Outro grande benefício lhe será a abolição dos direitos banais, que incluem o odioso serviço de servidão feudal e muito lhe aproveitará também, se pudesse conseguir-se, a redução das medidas a um padrão certo e uniforme, assim com alguma lei para dar às terras maior liberdade que pudesse ser, conservados os direitos de senhorios e administradores. (...) Todavia, de todos o maior serviço, que se pode fazer à agricultura é o da reforma dos Forais (...) que hoje em dia é essa sua reforma o mal maior da agricultura. E quando virá a extinção dos reguengos, quartos, quintos e oitavos? Não bastará que a terra seja dízima a Deus? É necessário que o povo tome gosto, sabor e proveito da revolução, se quer o Governo que ela tome em pouco tempo raízes de carvalho» (*Idem*, *ibidem*, pp. 134-135).

⁽¹⁰⁷⁾ «Concorreram ao juramento todas as autoridades de todas as ordens do Estado e só faltou o Patriarca enfatuado (...); é consequente que o rigor da lei recaia sobre o refractário que a não quer (...). É necessário fazer um exemplo desse Patriarca (...). Se ao Congresso faltar nessa parte a energia, então pode ele arreçar-se de se ver de continuo assalteado por escaramuças clericais (...). Tenham as Cortes diante dos olhos o sinal e mostras, que há dado essa gente, por onde bem podem conhecer o quanto se devem dela arreçar! (*Idem*, *ibidem*, pp. 128-129). O Patriarca era D. Carlos da Cunha e Meneses, que se recusou a jurar as bases da Constituição em 1821 (Cfr. Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, Vol. III, Porto-Lisboa, 1970, Livraria Civilização-Editora, pp. 555-556).

político, em defesa da «nova ordem constitucional», entronca na necessidade; o plasmar da necessidade numa estrutura «virtuosa», é «virtude» política.

Diríamos que, em Rocha Loureiro, coração e razão devem fazer uma síntese, chegar a uma estrutura global de enfoque, onde o vector «virtude» faz exercer maioritariamente o seu primado, não impedindo, sempre que desejável, a emergência da necessidade; caso contrário, programas novos reproduzirão mundos velhos, acabando por matar a vontade da mudança, originando a blocagem.

Pretendendo dar uma resposta aos problemas objectivos e cruciais da sociedade portuguesa, o jornalista de *O Portuguez* não deixa de funcionar em muitos momentos com uma concepção realista da política, onde existe também uma permanente exigência de consciência moral e de princípios impostos por aquilo a que podemos chamar ressonâncias jacobinas ⁽¹⁰⁸⁾.

Parecendo, por vezes, não entender a via do compromisso que a própria situação impunha, quer a nível interno, quer a nível externo, o nosso redactor, para além da importância da equidade das decisões do poder, levanta um problema mais profundo: o perigo de auto-destruição da nova ordem constitucional ⁽¹⁰⁹⁾ pode estar inscrito numa prática política.

⁽¹⁰⁸⁾ «Encham-se de si e da majestade do Povo Português, que representam, os nossos Deputados; digam tudo cortem por todos os abusos, acusem todos os homens corrompidos, que se nutrem do sangue do Povo, chamem-os por seus nomes, arrastem-os por as guedelhas ao tribunal da Nação e da opinião pública, enfim não ponham às suas opiniões outros limites que não sejam os da Constituição, segundo a qual, sagrada e inviolável só é a pessoa do Rei. (...) Além disso não desejámos ver tomado o tempo do Congresso com tantas coisas da administração, que ele há chamado a si, pertencendo elas ao executivo; assim confunde-se a justa distribuição dos poderes e com isso nada ganha a dignidade da Assembleia. Também quiséramos ver tratados com mais respeito do que o têm sido os membros da regência, até por a razão de que eles são criaturas das Cortes. Não queremos dizer, que eles são invioláveis ou que não são responsáveis às Cortes por os actos da administração....» (*O Portuguez*, Vol. XII, N.º LXVIII, pp. 139-140).

⁽¹⁰⁹⁾ «Já subiu às Cortes a informação da Regência sobre os nossos Ministros Aliados e elas nomearam uma comissão para disso fazer relatório; qual ele será e qual a decisão das Cortes, não o podemos adivinhar, porém, podemos desde já assegurar, que será brandura todo o castigo que elas imponham a esses bastardos Portugueses, víboras, que se não têm rompido o seio da pátria mãe, é porque o não podem pôr em obra que não lhes falecem espíritos de Nero. Quando se ao

É uma situação que o leva a uma reflexão sobre o exercício do poder, para que não se desfaçam os fundamentos da nova ordem.

A Rocha Loureiro não interessa uma afirmação individual que não implique uma afirmação colectiva. A procura dessa afirmação individual e colectiva desagua na conquista de uma nova ordem, pois a possibilidade da «desordem» desencadeada pelo não «exercício da virtude» que se abre sobre o espaço nacional não é apenas um golpe na felicidade pessoal: desfaz a dinâmica da nova ordem a instalar.

Será pois necessário dominar o espaço nacional, impondo-lhe a «lei» do novo ideário, da nova ordem. A coloração clássica que atravessa o seu pensamento é muito mais que uma simples transposição dos eventos da época romana ou grega: parece representar uma longa meditação sobre o Poder, diríamos um discurso sobre o Poder, que mantém uma acuidade e uma actualidade surpreendentes; é de facto todo um projecto de sociedade, uma proposta transhistórica (para que uma obra permaneça é indispensável que os seus valores transitem).

Trata-se, assim, de articular com rigor os imperativos para hegemizar, dominar e dirigir de homem a homem, de cidadão a cidadão, e destes ao Estado; um sistema de valores seguros (justiça, mérito, coragem, trabalho, glória, patriotismo, fraternidade, civismo, etc.) cimentará o edifício em construção, quando associado a meios de enorme eficácia e a uma moral de resultados: estabilização das finanças do Estado, estabelecimento da liberdade civil e política, da igualdade judi-

princípio tratou deste sujeito no Congresso indicaram alguns S.^{es} Deputados (...) sua repugnância a pôr embargo ou sequestro aos bens desses inimigos nacionais, mas certo que é mal fundada sua delicadeza e humanidade. Está visto que o fizeram porque desejam abolir a odiosa pena de confiscação, porém embargo não é confisco (...). Porque se há-de deixar sair de Portugal substância de cabedais com que eles sitiem nossos portos e sustentem guerra aberta, que têm connosco? (...) Caia sobre eles a espada da justiça, nada de branduras com eles, que isso seria crueza para nós, não escape um à merecida pena...» (*Idem*, *ibidem*, pp. 144-145); ainda numa alusão directa ao embaixador em Londres, José Luis Sousa Botelho e a *O Zurrague das Cortes Novas* (vide *supra*, Parte III, Cap. II, 4, nota 86), acusa «o Ministro Português em Londres de pagar e sustentar esse jornal (...). Por isso, se o Governo castiga o Correio de Hamburgo e deixa impune nosso actual Ministro em Londres, será justamente acusado de parcialidade (...). Se isso vemos, quase desesperamos da liberdade e ficaremos entendendo que a verdade saíra do fundo e viera à boca do poço, mas não a recolheu no seio a justiça, porque esta fugiu para o Céu» (*Idem*, *ibidem*, N.º LXIX, pp. 204-205).

cial, da liberdade económica, da liberdade de propriedade, da codificação, etc. ⁽¹¹⁰⁾.

Parece assim ressaltar em *O Portuguez*, o perigo de auto-destruição da nova ordem constitucional; é o receio do fracasso e ruína do novo poder, que podem estar inscritos antecipadamente na ausência dos princípios ou valores seguros, que leva à insistência na proposta do que poderemos chamar «arcana dominationis». É que o poder pode voltar-se por fim contra ele mesmo e a razão do Estado produzir a sua própria sem-razão. A capacidade do liberalismo depende, antes de mais, da capacidade dos seus dirigentes, ou seja, da sua capacidade de ordem, disciplina, justiça e verdade.

⁽¹¹⁰⁾ É uma intenção de renovo que espera do Ministro da Fazenda, Francisco Duarte Coelho, «de quem sabemos a actividade, zelo e diligência, com que se tem havido no cargo, que hoje é de fazer encolher os ombros mais robustos e para o qual muito pouca gente capaz haverá lá, que dele se quizesse encarregar, estando lá estancadas, todas as fontes das rendas públicas, por onde elas fundem pouca coisa e as necessidades do Estado crescendo cada vez mais. (...) o Governo deve instituir uma devassa ao Erário, porque não podem entrar em amnistia as prevaricações à Fazenda Nacional» (*Idem*, ibidem, N.º LXVIII, pp. 142-143). Nesta moral de resultados se insere também o pôr cobro a insuficiências estruturais: «... os Pais da Pátria vão com sua obra por diante, que ainda lhes falta por andar mais de meio caminho de sua jornada; um inconveniente pode haver na maneira porque eles têm legislado, que é, terem procedido ao retalho, aplicando remédio às partes aonde se lhes há oferecido males que curar, por onde, quando esteja conhecido todo o sistema de reforma, pode acontecer que haja nele alguma coisa desvairada e não tenham as partes entre si toda a correspondência necessária e daí venha a faltar unidade no todo do sistema. (...) Falta-nos reformar o nosso Código Civil e criminal, por modo que se estabeleça harmonia da nova ordem Constitucional, falta-nos um Código de Comércio e navegação, que possamos chamar nosso e tudo isso não se pode fazer sem tempo e até nos parece impossível, que se possa tudo concluir na presente sessão das Cortes. Contudo desejamos, que elas se não separem sem haverem concluído a reforma dos Tribunais e Juizes territoriais, assim como poderão, em conformidade determinar uma nova ordem de processo, que isso não é obra que se não possa fazer em poucos meses, além de que, obra é de 1.ª necessidade não só para o Povo que sofre muito nessa parte por os males do antigo sistema, mas também por segurança das nova liberdade, que não tem maiores inimigos que essa peste da gente togada» (*Idem*, ibidem, N.º LXVIII, pp. 137-138). Do discurso releva, ainda, a necessidade de construção de um poder político acompanhado por um movimento de «integração nacional», de que a codificação é uma das expressões visíveis, ou seja, «a ideia de que a ordem jurídica devia estar contida numa fonte única, cuja estrutura interna seria dominada por uns poucos princípios donde irradiariam as soluções mais concretas» (António Hespanha, *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*, pp. 62-64).

Ao sentir e pensar, o nosso jornalista promove uma teoria dos fins e dos meios, teoria política e prática política, libertando um núcleo ético de consciência geral, produzindo um saber teórico-prático.

A mensagem, que quis transmitir aos seus correligionários liberais, incapazes de dominar as contradições que grassavam na sociedade portuguesa, não impediu os insucessos políticos do vintismo, onde também acabaria por colaborar ⁽¹¹¹⁾.

(111) Cortes Ordinárias de 1822 e Cortes Extraordinárias de 1823. Trazendo à colação as diversas intervenções do deputado Rocha Loureiro, durante este período em que comunga dos órgãos do poder, uma pergunta se impõe: é o deputado coerente com o jornalista, o teórico com o prático? A resposta está à partida facilitada. Efectivamente, o Jornalista feito deputado projecta, em nossa opinião, *O Portugal* na instituição legislativa de que faz parte, numa articulação teórico-prática, que vai da oralidade à escrita e da escrita à oralidade. Mantendo-se coerente, imprime à sua actividade uma dinâmica pragmática. Actuando de modo discreto, que não exclui a eficácia, pugna nas Cortes por aquilo que sempre sustentou; o «exercício da virtude», é uma exigência que ele próprio põe em prática, impulsionando-o no seio do órgão legislativo onde se exercita o poder: «Um deputado deve ter probidade, ciência e aptidão para o trabalho; se há-de vir somente para fazer o que aquele Deputado fez que só abriu uma vez a boca para dizer voto contra a liberdade de imprensa, então venha, mas não julgo que tais fossem as intenções, nem os desejos de seus constituintes» (Rocha Loureiro, *Diario das Cortes da Nação Portuguesa*, Segunda Legislatura, sessão de 7 de Dezembro de 1822, Tomo Primeiro, p. 103); «Nós somos mandados por nossos constituintes para denunciarmos todos os abusos, arrastarmos por os cabelos todos os prevaricadores ao tribunal da opinião pública; para fiscalizarmos a administração pública (...). Não está primeiro que tudo a utilidade pública, a nossa consciência pela qual havemos de denunciar as prevaricações dos empregados? Pois então quando um ministro desse sentença contra a lei, havíamos de dizer, não falemos ao ministro (...) Oh Senhores por amor de Deus penetremo-nos da dignidade de Deputado, não estejamos com esses melindres e com tais delicadezas» (*Idem*, *ibidem*, sessão de 16 de Janeiro de 1823, p. 488). O formulário das liberdades, da justiça, da verdade, da lei, da razão, da felicidade geral penetra intervenções várias, no sentido de dar resposta à situação conjuntural, mas ainda à transformação estrutural que passa pelas questões financeiras, pelo saneamento administrativo, pela luta anti-burocrática, pela nova ordem, em suma, pela funcionalidade do poder. A defesa intransigente dos princípios é uma «virtude» do exercício do poder. Não deixar «prostituir» o espaço político onde se exerce esse poder é o seu objectivo, através de um discurso de poder e de Estado onde deseja evitar que a razão se transforme na sem-razão: «... Sr. *Presidente*, este é o caso em que não somos legisladores, nem temos mais poderes que qualquer dos nossos constituintes; seremos profanos, sacrílegos e perjuros, se tocarmos nas tábuas da lei» (*Idem*, *ibidem*, sessão de 13 de Dezembro de 1822, p. 155); «Os nossos consti-

Em fins de 1825, com um acento radicalizado, retoma o discurso de 1821 e a sua reflexão sobre o exercício do poder:

«Certo que a culpa dela [liberdade] se perder não foi do Povo (que bem mostrou por seu exaltado entusiasmo quanto lhe era necessá-

tuintes, já digo, não-de pedir-nos contas por isso (...); nós vimos para distribuir justiça igual, não sejamos incoerentes» (*Idem*, ibidem, sessão de 21 de Janeiro de 1823, p. 544). Desde intervenções bem curtas, mas incisivas, a outras de maior fôlego e alcance, Rocha Loureiro revela a luta que trava contra o tempo, contra a inércia e contra os obstáculos que se levantam no seio das Cortes vintistas: «... com a demora que lá teria [Comissão de justiça], de necessidade havia o Estado acarretar uma perda e mal irreparável (...). Com essas demoras já as Cortes Constituintes perderam o Brasil (...). Agora com as mesmas demoras quer deitar-se a perder o contrato do tabaco, que é o rendimento mais compridouro de que o nosso pobre erário se pode ajudar (...); já não temos senão um ano para se proceder a novo arrendamento (...). Acabemos com isso e decidamos isso hoje» (*Idem*, ibem, sessão de 3 de Janeiro de 1823, p. 334). Entre a intervenção moderada, que imprime à sua actuação uma gradação pragmática, e a intervenção radicalizada, que tem o seu clímax quando o poder vintista entra em queda livre e o toque de finados chegou para a experiência liberal, Rocha Loureiro parece funcionar como consciência das Cortes, tal como *O Portuguez* funcionava como alma do ideário liberal. A defesa da coerência, não deixa de ser sintomática da determinação e perseverança com que defende uma prática, em sintonia com uma teoria, ou seja, em perfeita consonância com o que defendia em Londres, onde traçando linhas gerais não deixava de descer aos pormenores ínfimos da administração. Ao apresentar-se como intérprete e defensor dos valores do liberalismo, manifesta simultaneamente frustração e amargura quando confrontado com a correlação de forças a que está sujeito, fazendo ver a necessidade de converter a teoria em prática, adequando o ideário liberal ao conjunto das situações: «Quanto ao que pede o Sr. Ministro para despesas, acho justo que se lhe dê, mas quando ele se contenta com 10 contos de reis, dizer-se 'eu voto que se lhe dê 15 contos' não acho razão alguma e fica isso mal a um Deputado, que tem mais obrigação o ser económico do dinheiro da Nação e mais quando ela está tão pobre e coitada. Eu sempre quereei que se dê aos ministros aquilo que eles pedirem, se o que eles pedem é necessário para o custeio do Governo, mas nada mais do que isso, o mais é extravagância» (*Idem*, ibidem, sessão de 21 de Fevereiro de 1823, p. 930). É um tipo de intervenção que defende uma moral e uma ética de comportamento político, isto é, o «exercício virtuoso» do poder em nome da utilidade geral e da nova ordem; o exemplo tem de vir do órgão representativo da vontade geral, ele próprio fundamental para uma nova concepção de sociedade; o contrário «é de nos fazer a todos pôr as mãos na cabeça. É necessário acudir a isto, se não vai tudo por água abaixo» (*Idem*, ibidem, p. 932). Outros exemplos poderíamos apontar das intervenções de Rocha Loureiro nas Cortes de 1822 e 1823; neste contexto, talvez não seja ocioso recordar aqui a resposta que dava àqueles que o acusavam de deputado «obsuro» (cfr. *A Revista*, N.º 366, 21 de

rio e quanto a amava de coração), mas o erro foi todo na cegueira de quem nos deu perfeita liberdade no princípio de teoria e ao contrário disso, meia liberdade em prática. (...) Conservaram-se por toda a parte as mesmas classes, ordens, hierarquias, numa palavra, todo o mecanismo da tirania, perderam a ocasião de dar com todos esses elementos em terra e guardarem-se para os demolir pouco a pouco, quando já não houvesse revolução, a qual, de sua natureza, só pode durar pouco tempo! Nem um só castigo a tantos mandões criminosos de lesa-nação! Ao povo nem metade dos bens e proveitos que se lhe podiam fazer! Assim não admira que à sombra e com protecção das formas Constitucionais minassem aqueles a liberdade e este a não defendesse de coração. Liberdade por esse modo é *meia-liberdade*, que em Política é tão absurdo como em Aritmética um *meio-inteiro*. Desenganei-vos (...) nada está feito

Janeiro de 1836, pp. 68-69): «Deus me livre da *celebridade*, que tem alcançado algum ou alguns Srs. Deputados, hoje infelizmente *iluminados* por os raios da pública indignação, nem eu lhes invejo a glória de repetir longas arengas estudadas, que eu, também como qualquer, poderá escrever e decorar. É para lastimar o ver um Sr. Deputado pedir quatro e cinco vezes a palavra para tomar o tempo à Câmara com razões de ordem e trivialidades de quem sabe pouco e parece estar explicando Instituições de Heineccio aos seus Meninos, pois está saltando a todos os olhos que o nosso estado público, como os poemas dramáticos, requer mais acção do que discursos didácticos ou vaidosas orações de pompa. (...) então [1823] falei pouco e não como de mim se esperava. Todavia não se alargue essa censura até compreender (que seria grande injustiça) o meu trabalho nos poucos meses que tive de Deputado ou minha independência na Câmara. Trabalhei contínuo em duas Comissões ordinárias, a do Diário e a Diplomática, em que fui Relator, além de uma especial para se lançarem da Câmara os Deputados Brasileiros por as províncias revoltadas, na qual Comissão fui também Relator, e para eu escrever o relatório (que foi geralmente aprovado) fui obrigado a ler documentos que podiam carregar um carro» («Carta do ilustre Deputado o Sr. J. B. da Rocha», in *O Nacional*, N.º 359, 29 de Janeiro de 1836, p. 82). Algo emerge nesta carta como tema primeiro: o mérito e a utilidade. Criticando a inutilidade da retórica, releva daí o mérito da acção: a questão a que responde, respeita ao que realmente é mais liberal, ou seja, mais útil — a intervenção justificada do que a longa oração, a acção do que a retórica. Clarificando a sua «virtude» perante aqueles a que se dirige, acusa-os, em derradeira análise, de mimetismo discursivo da antiga ordem que produziu um poder semelhante. É essa ordem e esse poder que Rocha Loureiro pretende subverter, definitivamente, neste discurso do mérito e da utilidade, por uma valoração do saber, do poder, da ordem das coisas, em suma por uma «nova monarquia» (*O Portuguese*, Vol. V N.º XXVIII, p. 369).

quando alguma coisa fica por fazer; o exemplo passado vos adverte, que a moderação e generosidade são maus fiadores da gratidão e ainda piores substitutos da justiça, pois as classes e privilégios jamais transigem ainda que ao princípio se mostrem humildosos por temor ou por fraqueza. (...) Ora pois, o remédio já se sabe, e é, quando outra ocasião nos favorecer, fazer o contrário de quase tudo o que se fez da 1.^a vez, e mormente, limpar de todos os estorvos e empecilhos o caminho da liberdade, sem o que, não há ir por diante. Que loucura não é, ao estabelecer da liberdade, o poupar os que são amoucos inimigos dela? O mesmo seria isso que o tomar uma fortaleza aos inimigos e depois deixar nela o mesmo Governador e guarnição (...). O maior erro e cegueira (não nos cansemos de o repetir) está no fazer as coisas a meio, que é caminho mui certo de precipício. *Oh* (dizem os moderados, que pouco se diferenciam dos servís) *não se pode fazer tudo de repente, com o tempo virá a perfeição das instituições!*... Senhores Pasteleiros, a liberdade ou se quebra logo ao fundir ou há-de sair fundida dum jacto, o tempo, porque se espera, não é favorável às instituições fundamentais da liberdade, antes ao contrário é veneno lento, que as gasta e consome, quando estabelecidas ou estorvo que lhes dificulta a criação....» ⁽¹¹²⁾.

A exequibilidade das medidas propostas por Rocha Loureiro, que são, quanto a nós, o fruto de uma pressão interna e externa que se exerce sobre a sociedade portuguesa induzindo a esta reflexão acentuadamente jacobinista, onde transita o processo revolucionário francês ⁽¹¹³⁾, poderá ser posta em causa.

Contudo, o seu discurso é, antes de mais, a crítica ao período constitucional que medeia entre 1820-1823, caracterizado como a reprodução da ordem antiga mascarada de ordem nova, de onde emerge o problema do alargamento da base social de apoio, sem o qual a mudança preconizada é mera quimera, mas também a frustração das «meias-medidas» que evitavam transformações estruturais.

Consciente ou inconscientemente, *O Portuguez* levanta um outro problema: produzir chefes políticos não é o mesmo que produzir uma classe política eficaz, inerente aos princípios e interesses a defender.

⁽¹¹²⁾ *Idem*, Vol. XV, N.º LXXXV, pp. 87-89.

⁽¹¹³⁾ Cfr. *Idem*, ibidem, o. 97.

Advém das suas palavras que as burguesias não formaram uma coalizão suficientemente forte ⁽¹¹⁴⁾, para conter a proeminência social, cultural e ideológica da velha classe dominante, e não se municiou o bastante da força de atracção dos ritos e da «mística» que acompanhava o exercício do poder de Estado.

Importar ideologia e cultura não bastava, era ainda necessário dar resposta aos problemas políticos e sócio-económicos que a situação impunha, apesar de 1820 marcar referencialmente «o advento de uma nova era na cultura portuguesa» e morrer «a cultura que até aí tinha dominado» ⁽¹¹⁵⁾. Não havendo a inteligência de se fazer uma revolução com uma maioria substancial e esta com «a mediação do compromisso histórico» ⁽¹¹⁶⁾, podemos talvez afirmar que, tendencialmente, Rocha Loureiro tenta essa intervenção.

Para dominar e dirigir é necessário hegemonizar (adaptamos, aqui, o conceito gramsciano de Hegemonia) ⁽¹¹⁷⁾; quando o redactor de *O Portuguez*, exprimindo aquilo a que chamamos discurso de poder, tentava hegemonizar, pugnando pelo alargamento da base social de apoio ⁽¹¹⁸⁾, clamando pelo «exercício da virtude» no poder, como na sociedade, com todos os valores de ordem teórico-prática que aí introduzia, estava, na essência, a chamar a atenção, particularmente em 1821, para comportamentos que nada poderiam ter a ver com o bloco histórico, ao qual ele desejava chamar, apesar das críticas, parte da antiga classe dominante ⁽¹¹⁹⁾, integrando simultaneamente as franjas populares ⁽¹²⁰⁾, que se polarizavam em torno do vintismo.

⁽¹¹⁴⁾ J. S. da Silva Dias, «O vintismo: realidades e estrangulamentos políticos», in *Análise Social*, N.ºs 61/62, Vol. XVI, Lisboa, 1980, Gabinete de Investigações Sociais, pp. 274-277.

⁽¹¹⁵⁾ J. S. da Silva Dias, «Um erro que vem da geração de 70», in *Prelo* 3, Abril/Junho, Lisboa, 1984, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 15 e cfr. «Questões sobre a Cultura Portuguesa», in *ICALP* N.ºs 2 e 3, Agosto-Dezembro, Lisboa, 1985, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, pp. 52-53.

⁽¹¹⁶⁾ J. S. da Silva Dias, «O vintismo...», in *Análise Social*, p. 278 e cfr. «A revolução liberal portuguesa: amálgama e não substituição de classes», in *O liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, Vol. I, Lisboa, 1982, Sá da Costa Editora, pp. 21-25.

⁽¹¹⁷⁾ Cfr. António Gramsci, *Obras Escolhidas*, Vol. I, Lisboa, 1974, Editorial Estampa, pp. 40-41 e George Rudé, *Ideologia e Protesto Popular*, Rio de Janeiro, 1982, Zahar Editores, p. 21.

⁽¹¹⁸⁾ Vide *supra*, neste cap., nota 110.

⁽¹¹⁹⁾ Vide *supra*, neste cap., nota 106.

⁽¹²⁰⁾ *Idem*, *ibidem*.

O desejo do consenso activo, portador de uma ordem própria e de uma concepção do mundo de valor universal, o assumir da direcção cultural e moral da sociedade, que era, ao mesmo tempo, direcção intelectual, inseriam-se, parece-nos, no esforço do «compromisso histórico».

A vertente jacobinista do seu discurso, em momentos de crise, sendo reveladora da frustração de um gradualista-radical⁽¹²¹⁾, que se sente impotente para se opor ao curso dos acontecimentos, não impede que se detecte no seu pensamento uma amálgama do modelo constitucionista inglês, do modelo caditano e do modelo francês da época da Convenção⁽¹²²⁾.

São modelos que se exprimem por fases em *O Portuguez*, de 1814 a 1826, e que passam, quanto a nós, pelas situações conjunturais, mas ainda pelas mudanças estruturais, sua necessidade e adaptação, na visão de Rocha Loureiro, ao Portugal de então. Ora, é nesta articulação faseológica que nos parece estar implícita a tentativa de consenso activo que impulse uma dinâmica de mudança. Se houve em muitas circunstâncias leituras inadequadas, isso não nega o desejo tendencial do «compromisso histórico», o problema reside no eco que as suas propostas encontraram na primeira experiência liberal.

(121) Gradualista-radical, ou seja, uma graduação que não exclui a «mutação a quente» logo que isso seja «justo, necessário, útil e possível» (cfr. *O Portuguez*, Vol. XI, N.º LXII, pp. 95-96). Pode afirmar-se que Rocha Loureiro pretende introduzir uma dinâmica revolucionária na sociedade portuguesa, mas modela-a de acordo com a conjuntura e não só. Adaptar modelos estranhos ou desligados da realidade é, para o redactor, erro crasso (cfr. *Idem*, ibidem, p. 84, nota *). Fazendo um convite à transformação e à mudança sem «banho de sangue», não exclui, ainda, assomos de radicalismo que impulsionem uma prática. É uma atitude que podemos inserir no seu conceito de revolução: «... o maior erro, que se possa cometer em uma revolução é o de dar um passo para trás e querer governar em tempos e circunstâncias, com a rotina dos tempos ordinários: Que importam alguns males, injustiças e vexações, que sofram os cidadãos? As revoluções não são ordenadas para bem de uma só geração, são edifícios construídos para séculos, e, se possível, para a eternidade» (*Idem*, Vol. III, N.º XVIII, pp. 590-591).

(122) Cfr. Graça e J. S. da Silva Dias, *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal*, Vol. I, Tomo II, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, pp. 729-731) e ainda, J. S. da Silva Dias, «O vintismo...», in *Análise Social*, p. 275.

CAPÍTULO III

O DISCURSO DE PODER

1. Do pensamento do redactor de *O Portuguez* pode inferir-se a simultaneidade da urdidura de um discurso de poder e a conceptualização de uma outra teoria de poder, onde este não funciona como instrumento de interdição, mas sim como instrumento de ordenação que não deixa de ser também de uma nova concepção do mundo.

Mais do que eliminar um poder, pretende substituir-lhe as suas forças produzindo outras, ordenando-as, visando um poder que não vede, não submeta e não destrua, ou seja, um poder novo que ordene em vez de interditar, que impulsione a majoração possível da utilidade, por uma «disciplina da penumbra», sem a aparência da lei e da interdição.

Diríamos, com Foucault, que não entendemos aqui «o poder», como conjunto de instituições e de aparelhos que garantem a sujeição dos cidadãos num determinado Estado»⁽¹²³⁾; vemos o poder como uma multiplicidade de pontos, de «relações de forças múltiplas que se formam e actuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos, nas instituições, servem de suporte a largos efeitos de clivagem que percorrem o conjunto do corpo social»⁽¹²⁴⁾.

Procurando ser mais precisos, é um discurso de poder que infiltra a instituições do poder, simultâneo com a administração e ministração de técnicas de poder, que dominam ao nível do corpo, ou seja, da mentalidade⁽¹²⁵⁾.

⁽¹²³⁾ Michele Foucault, *História da Sexualidade I, A vontade de Saber*, Lisboa, 1977, Ed. António Ramos, p. 96.

⁽¹²⁴⁾ *Idem*, ibidem, p. 98.

⁽¹²⁵⁾ O desenvolvimento do capitalismo «precisou de métodos de poder susceptíveis de fazerem crescer as forças, as aptidões, a vida em geral, sem por isso as tornarem mais difíceis de sujeitar; se o desenvolvimento dos grandes aparelhos

2. A «ESTRATÉGIA DE TENSÃO»

É um discurso de poder a vários níveis, que incorpora a liberdade, a «virtude» e a educação, mas também os seus correlatos como cortes e constituição e outras componentes. Discurso de poder com função dupla, já que, afirmando também novos valores, tende a destruir os valores do antigo poder.

Servindo-se de uma «estratégia de tensão» sobre o espaço nacional — que se verifica pelo contraste consciente e dirigido de imagens entre um universo fechado e o desejo da sua própria abertura, contraste tanto mais elaborado quanto radica nos diferentes níveis de contradição interna, seja no indivíduo/cidadão, seja no indivíduo/nação: a imobilidade e a liberdade, o isolamento e a comunicação, o arcaísmo e o

de Estado, como *instituições* do poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomopolítica e de biopolítica, inventados no século XVIII como técnicas do poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições muito diversas (tanto a família como o exército, a escola ou a polícia, a medicina individual ou a administração das colectividades) actuaram ao nível dos processos económicos do seu desenrolar, das forças que neles se exercem e os sustêm; operaram igualmente como factores de segregação e hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas de uns e outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia» (*Idem*, *ibidem*, p. 145).

(¹²⁶) «Nós fomos felizes, poderosos e respeitados, enquanto tivemos um governo Liberal e Representativo! Foram os Bravos de Ourique, os valentes Lusos, que desbarataram, sob o Comando do Grande Afonso, o soberano Ismael com todo o seu Exército. Ali entre visíveis portentos do Senhor Deus das Vitórias se fundou a gloriosa Monarquia Portuguesa. Quem lhe deu o ser? A vontade de um só homem, distinto por natureza dos outros homens? Não, não: foi o consentimento unânime do Exército e do Povo Lusitano, que testemunhas da piedade, esforço e mais virtudes do Senhor D. Afonso Henriques, o elegeram para seu Monarca, dando-lhe não um poder absoluto, mas limitado pelas Leis Constitucionais, que logo se fizeram nas Cortes de Lamego. Ali determinaram que El-Rei não pagaria feudo a Rei estrangeiro; que faria justiça e manteria seus Povos na independência e pacífica posse de seus direitos, etc. *Somos livres, guia nos liberi sumus*, disseram os Deputados da Nação em raso Latim daqueles tempos. (...) Dias de glória sem igual, como feneceste tão depressa!... Perdemos a liberdade! Perdemos a nossa representação Nacional! E logo nos transformámos num Povo miserável, sem Artes, sem indústria, nem Comércio, nem agricultura. Desapareceram de entre nós com a justiça, os bons costumes (...). O Cidadão não teve mais segurança em sua pessoa e bens. Nós vimos pesquisar-se até os recônditos pensamentos do espírito humano! Desprezados ou perseguidos, e foragidos da Pátria os Varões ilustres por seu saber e virtudes» (*O Portugal*, Vol. XI, N.º LXIII, pp. 191-192).

desenvolvimento, a mudança e a resistência, a sociedade gótica e a sociedade civilista, o país legal e o país real —, o que Rocha Loureiro pretende é pressionar no sentido da interiorização de um «espaço de cerco», por assim dizer, que se consciencializa como uma ameaça, obrigando o indivíduo/cidadão e o indivíduo/nação, perante este «cerco», feito de obstáculos mentais, políticos, económicos, sociais e culturais, à auto-reflexão, à razão, a uma vida interior de libertação que emergirá, explodirá e incarnará num imaginário, objectivamente de libertação, mudança e progresso.

Deste modo, transmitindo no seu discurso uma forma de saber/poder ⁽¹²⁷⁾, actuante por dispersão na multiplicidade das contradições, faz interromper os laços de obediência acrítica e passiva do súbdito para o Estado, fazendo interiorizar àquele a sua condição de cidadão, cuja liberdade é forro de todos os vínculos.

Se quisermos, é o choque entre os «políticos» do Antigo Regime e o «profissional da agitação» liberal, que conduz inevitavelmente ao desgaste das ideias representadas pelos primeiros e à promoção do ideário do segundo. Diríamos que é a agitação «programada» contra um sistema, que, dada a crise global existente, já não consegue «programar».

Se, por um lado, introduz um mecanismo de ordenamento e disciplina, por outro, o discurso entra no âmbito da «sedução» deslizante, porque oferece valores que vitalizam o discurso e potencializam o seu âmago, que são a liberdade e a «virtude». Discurso que é a expressão do sinergismo de acção destes dois vectores, arquétipos de uma universalidade e adequação ao real, valores universais que se adequam às diversas culturas onde vão imbricar outros símbolos motores ou funcionais, como, por exemplo, cortes e constituição ⁽¹²⁸⁾.

⁽¹²⁷⁾ «É efectivamente no discurso que poder e saber se vêm articular, (...) Os discursos, tal como os silêncios, não são de uma vez para sempre submetidos ao poder ou erguidos contra ele. Há que admitir um mecanismo complexo e instável em que o discurso pode ser ao mesmo tempo instrumento e efeito de poder, mas também obstáculo, estribo, ponte de resistência e partida para uma estratégia oposta. O discurso veícula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, o expõe, o torna frágil e permite impedi-lo de avançar» (Michel Foucault, *História da Sexualidade...*, pp. 104-105).

⁽¹²⁸⁾ «...*fomos lusos* (...) desejos e inclinações são mui ardentes para a ressurreição de uma liberdade constitucional (...). Toda esta apatia do sentimento, toda esta escuridão do entendimento, vem do inveterado abuso da nossa antiga constituição, que está tão apagada na memória como no coração do povo. (...)

3. O SIMBOLISMO ORGANIZADOR DO DISCURSO

Subsume-se do discurso do nosso jornalista que o poder não existe nem se mantém sem símbolos; é esta uma constatação feita durante toda a vigência do periódico, que se projecta na vivência de Rocha Loureiro em outras posturas e escritos (¹²⁹).

O poder não se caracteriza apenas pela apropriação do espaço, a hegemonização de pessoas ou grupos de pessoas, mas também pela utilização de signos, símbolos e mitos (¹³⁰), numa apropriação destes, que no imaginário liberal se poderá denominar «virtude» e tudo aquilo que esta infiltra, penetra ou liga orgânicamente (¹³¹), «virtude» cujo con-

Infelizmente não existe hoje em Portugal uma só instituição dos felizes tempos de nossa liberdade, que mui de propósito a todas há dado garrote o despotismo (...) que mal se pode esperar nos venha daí a restauração da nossa antiga liberdade» (*O Portuguez*, Vol. III, N.º XXIII, pp. 533-534).

(¹²⁹) «Que momentos ou que troféus levantaram a seus irmãos e companheiros, que deram prodigamente as vidas por a honra, por a Pátria e liberdade? Que incentivo deixam para o futuro aos brios nacionais!» («Carta do ilustre Escritor e Patriota João Bernardo da Rocha sobre o descuido de publicar e fazer valer as façanhas de nossos heróis», Londres, 1 de Julho de 1935, in *O Nacional*, N.º 199 de 16 de Julho de 1835, p. 834): «Ora sus, engenhos Portugueses, deixai o ócio e fazei ilustres por vossos escritos a esses vossos naturais, tão famosos por suas façanhas, até já dos estranhos confessados; escrevei ao menos o *Cerco do Porto*, que será um troço abundantíssimo (porque não é somente feito de guerra, mas está conexo com a política de fóra e de casa) maravilhoso por os sucessos e talvez espantoso por os efeitos» («Segunda carta do benemérito Português João Bernardo da Rocha, acerca do descuido indesculpável de se não escreverem as proezas dos nossos», Londres, 10 de Junho de 1835, in *O Nacional*, N.º 210 de 30 de Julho de 1835, p. 881).

(¹³⁰) «Nous entendrons par mythe un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit. Le mythe est déjà une esquisse de rationalisation puisqu'il utilise le fil du discours, dans lequel les symboles se résolvent en mots et les archétypes en idées. Le mythe explicite un schème ou un groupe de schèmes. De même que l'archétype promouvait l'idée et que le symbole engendrait le nom, ou peut dire que le mythe promet la doctrine religieuse, le système philosophique ou (...) le récit historique et légendaire» (G. Durand, *les structures anthropologies de l'imaginaire*, Paris, 1969, Bordas, p. 641).

(¹³¹) «La vertu, dit Kant, dans la mesure où elle se fonde sur la liberté intérieure, contient également pour les hommes un précepte affirmatif à son pouvoir [celui de la raison], et, par conséquence, à la Maîtrise de soi qui l'emporte sur le commandement interdisant de se laisser dominer par les sentiments et inclinations

teúdo deve ser de carácter público, ter expressão jurídica, vinculando o Estado e uma «filosofia de Estado», uma conceptualização de vida vivida que se baseia em valores seguros, da glória à fraternidade, passando pelo trabalho, o mérito, a honra, a solidariedade, etc..

Se quisermos, uma ideia de «virtude», de honra, relacionada com a qualidade da nação em geral, nobreza colectiva, possuída ou a possuir por todos os naturais ⁽¹³²⁾, compatível com o exercício das profissões humildes, próprias dos artesãos e lavradores, e com as da indústria e do comércio, que exprimem ou podem exprimir a consagração desses valores ⁽¹³³⁾.

Tal como a linguagem política (integrada e dinamizada pela utilização destes símbolos) obedece a regras e se conduz por uma eloquência própria do poder no seu discurso, os signos e os símbolos vivem uma existência emblemática, consubstanciada no discurso mítico, que remonta às origens ⁽¹³⁴⁾. No ritual discursivo que reactualiza o mito no

[le devoir de l'apathie]: car si la raison ne prend pas les rênes du gouvernement, les émotions et inclinations domineront l'homme» (Kant, «Metaphysische Anfänge der Tugendlehre», *Oeuvres*, Vol. VI, apud Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *ob. cit.*, p. 105).

⁽¹³²⁾ Se, como diz Foucault, foram «os novos procedimentos de poder elaborados durante a idade clássica e postos em acção no século XIX que fizeram passar as nossas sociedades de uma *simbólica do sangue* para uma *analítica da sexualidade*» (Michel Foucault, *História da Sexualidade...*, p. 152), então em Rocha Loureiro passa-se de uma «simbólica de sanguinidade» para uma «analítica da nobreza», não em termos de sociedade gótica, mas de sociedade civilista, cuja definição passa pela liberdade, «virtude», trabalho, mérito, honra, solidariedade, etc., uma outra forma de estar no mundo, onde também se faz a economia do corpo social, mas do lado do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulações. É, com efeito, uma outra «aristocracia», onde a segregação e hierarquização se fazem com base no mérito e na «virtude». A um poder que se ordena pelo gládio, opõe um poder cuja ordem é a reivindicação da vida com todos os seus direitos, sem que isso deixe de inferir controlo e dominação, mecanismos de poder, relações de força que escapam ao direito, à lei, para se inserirem como facto cultural, o que não deixará de se exprimir num outro direito, como forma de domínio, sem injunção do gládio.

⁽¹³³⁾ Ética e política, em *O Portuguez*, é, em nossa opinião, a procura de uma relação justa entre a visão liberal do mundo e o real — aquilo que poderá ser a distância e crítica do real, sem dissociação entre o cultural e o político, que produza um indivíduo qualificado política e culturalmente.

⁽¹³⁴⁾ «O mesmo Afonso (...) convocou em Lamego as Cortes, compostas pelos Prelados, Nobreza e Povo, e ali, quando se a Assembleia abriu, apareceu

tempo histórico, ele apropria-se de símbolos e qualidades «virtuosas», que legitimam uma visão do mundo diferente até pela sua origem ⁽¹³⁵⁾.

Afonso assentado no trono, mas sem nenhuma insígnia de Rei; ali é que ele foi coroado e se concordou na Constituição do Estado, composta de 18 Estatutos (que foram solenemente confirmados por juramento, para serem a *Carta do Rei e do Povo* (...)) e tal foi o espírito varonil daqueles tempos, que os Estatutos de Lamego foram ainda aumentados com alguns artigos favoráveis à liberdade: tanto é verdade que o heroísmo geral de uma nação depende dos princípios de liberdade!» (*O Portuguez*, Vol. V, N.º XXVII, pp. 235-236); «... se Afonso, antes das Cortes de Lamego, fosse soberano independente e absoluto, acaso havia ele mister receber do Povo tão solene e autenticamente o título de *Rei*, que ele podia dar, como agora o nosso Soberano se deu arbitrariamente o título de *Rei do Brasil*? Para que se havia mister, em tal caso, o convocarem-se as Cortes de Lamego? (...) O Povo aí não aprovou, mas fez leis, pois cada um dos Estatutos propostos respondeu, como Soberano: *queremos, queremos, queremos!*. Portanto, não há tal propriedade ou património, que o Rei tenha no Reino de Portugal, em virtude de doação ou de conquista; Portugueses livres deram a coroa ao 1.º Afonso, porque nele acharam partes e dotes (...) para bem os governar e defender contra o jugo dos Arabes e dos Reis de Leão; Portugueses livres a deram a João 1.º, Excelente Rei e grande Cavaleiro, contra todos os direitos da *legitimidade*; e Portugueses livres puseram no trono a Casa de Bragança, na qual esses direitos acidentalmente concorriam. Reis são instituições posteriores à existência das Nações, as quais podem passar sem eles e sem as quais nunca haveria Reis; por isso, são estes criados para elas e não elas para os Reis, os quais têm por obrigação principal o bem governá-las e defendê-las de seus inimigos» (*Idem*, Vol. IX, N.º LI, pp. 243-244). A este propósito não será ousado propor aqui a tese de José Esteves Pereira sobre António Ribeiro dos Santos. Apesar de o texto de Ribeiro dos Santos, como afirma Esteves Pereira, não se prestar «a uma leitura protoliberal no sentido de teorização histórica do liberalismo, tal como percorreu, trinta anos mais tarde, o vintismo» (José Esteves Pereira, *O Pensamento Político em Portugal no século XVIII, António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, 1983, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 262), verificamos que as teorias do canonista (cfr. *Idem*, *ibidem*, pp. 252-256, 292-296 e 332-338) e o seu aproveitamento (exactamente no sentido da «história do liberalismo») não devem ser estranhas ao nosso redactor (cfr. *supra*, Parte I, Cap. II, 5, Nota 114). Registe-se também a oposição de Rocha Loureiro ao conceito de Melo Freire de que o «reino não veio ao rei pela eleição e vontade dos povos...» (*Idem*, *ibidem*, p. 292), e ao que neste âmbito lhe está subjacente. Esta oposição é tanto mais curiosa, quanto o redactor de *O Portuguez* não deixa de fazer o elogio da obra de Melo Freire: «O nosso ilustre Freire escreveu com muita afoiteza sobre a parte de legislação criminal; com isso algum bem fez e mais faria (...) se escrevesse um país livre» (*O Portuguez*, Vol. VI, N.º XXXI, p. 28; cfr. ainda, *Idem*, Vol. IV, N.º XXII, p. 306, nota *). A esta posição não deve ser estranho o facto de Melo Freire desenvolver «na relação príncipe-vassalo (...) as condições teóricas da igualdade do súbdito perante o príncipe legislador» (José Esteves Pereira, *O Pensamento Político...*,

Deste modo é necessário, a todo o momento, lembrar aos homens essa diferença qualitativa e memorizá-la, porque a memória pode ser a expressão mais imediata da sua aceitação. Toda a lembrança é uma lembrança a uma determinada ordem perdida, que interessa recuperar, decorrendo daí a necessidade de torná-la mais geral e mais completa para desaguar na conquista de uma nova ordem que substitua os vícios da presente (o progresso está, na realidade, subordinado à ordem, não é senão a realização da melhor ordem possível).

p. 303), e assumir «uma posição de ruptura face (...) às práticas jurídicas particularistas» (*Idem*, *ibidem*, p. 359), o que obviamente interessava aos vintistas. Sobre este tópico, veja-se ainda António J. da Silva Pereira, *Estado de Direito e «Tradicionalismo» Liberal*, Coimbra, 1979, Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra. Assinale-se, entretanto, que esta disputa entre tradição e inovação não passou despercebida aos nossos vizinhos peninsulares; cfr. Joaquim Varela Suanzes — Carpegna, *Tradición y Liberalismo en Martínez Marina*, Oviedo, 1983, Facultad de Derecho de Oviedo, Caja Rural Provincial de Asturias. Independentemente da teorização em torno deste tópico (cfr. *supra*, Parte II, Cap. I, 5), importa assinalar, no discurso do nosso jornalista, que passado o momento de necessidade de afirmação do ideário liberal que exigia a utilização das Cortes de Lamego como elemento fulcral, Rocha Loureiro aparece-nos em linha idêntica à de, por exemplo, José Joaquim Ferreira de Moura, (cfr. *Diccionario d'Algibeira...*, p. 18) como iconoclasta do seu próprio discurso: «As cortes velhas são uma instituição (boa para o seu tempo) derivada dos costumes e leis dos Godos e não da Assembleia Constituinte de Almacave, a qual (estamos persuadidos) nunca existiu e é tão apócrifa como as falsas Decretais de Isidoro Mercador. Basta para o provar, a arenga de João das Regras nas Cortes de Coimbra. Aí esse grande Letrado, tão vizinho da era afonsina, não citou as Cortes de Lamego, que seriam concludentes, se as tivesse havido, contra as pretensões do Rei de Castela. Este argumento, ainda que negativo, decide a questão: Cortes de Lamego são outro invento do patriotismo Português contra as invasões dos Castelhanos» (João Bernardo da Rocha Loureiro, *Revista de Portugal*, Lisboa, 1851, Typ. da Rua da Bica, p. 31). O mito tinha cumprido a sua função; não se estranhe a manifestação mitofágica, o que não impede o valor da afirmação de Horkeimer e Adorno, segundo a qual: «Le mythe prétendait informer, dénomer, narrer les origines: mais par là même il prétendait aussi représenter, confirmer, expliquer. Cette tendance s'est accrue lorsque les mythes furent inventoriés et collectionnés; l'information qu'ils apportaient devint une doctrine» (Max Horkeimer e Theodor W. Adorno, *ob. cit.*, p. 26).

⁽¹³⁵⁾ «... quando expulsámos os Franceses (...) tão pouco nos ocorreu o formar em tão boa sação um antemural à nossa liberdade e independência, renovando nossa antiga constituição (...) enfim (...) as ideias liberais, que se agitaram nas Cortes de Coimbra em tempo do Mestre de Aviz e nos conciliábulos revolucionários de 1640, nem sequer lembraram em 1808!» (*O Portuguez*, Vol. III, N.º XIV, pp. 114-115). Presente, como se verifica, uma manifestação que vai no sentido da teorização da «história do liberalismo» (cfr. *supra*, Parte II, Cap. I, 5 e 6).

O imaginário social produzido por este tipo de discurso de poder traduz também, de maneira idêntica, a associação e troca metabólica dos valores ancestrais com a realização da ordem natural ⁽¹³⁶⁾, como mecanismo legitimador que dá sentido aos símbolos ⁽¹³⁷⁾. O imaginário do discurso instaura, a partir de uma existência simbólica, uma legitimação ⁽¹³⁸⁾ que ilegitima o «outro» poder, uma ordem que pretende o aperfeiçoamento da realidade social, remetendo ao mítico e/ou ao simbólico das origens.

⁽¹³⁶⁾ «...ce que réalise le sujet transcendantal trouve son fondement dans l'histoire naturelle de l'espèce humaine» (Jürgen Habermas, *La technique...*, p. 153).

⁽¹³⁷⁾ «... a simbólica confunde-se com o avanço de toda a cultura humana» (Gilbert Durand, *a imaginação simbólica*, Lisboa, 1979, Editora Arcádia, p. 134).

⁽¹³⁸⁾ «Por *legitimidad* entiendo el hecho de que un orden político es merecedor de reconocimiento. La *pretención de legitimidad* hace referencia a la garantía — en el plano de la integración social — de una identidad social determinada por vías normativas. Las *legitimaciones* sirven para hacer efectiva esa pretensión, esto es: para amostrar cómo y por qué las instituciones existentes (o las recomendadas son adecuadas para emplear el poder político en forma tal que lleguen a realizar-se los valores constitutivos de la identidad de la sociedad» (Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 249). Partindo desta definição, poderemos talvez afirmar que ao mesmo tempo que legitima um poder a instaurar, Rocha Loureiro torna o regime existente ilegítimo, porque acentua ou faz acentuar os procedimentos e as permissas de justificação que não integram as razões legitimantes, ou seja, mostra que as razões legitimantes estão vazias de legitimação, donde a impossibilidade de institucionalização de nexos constitutivos de dominação políticas. Há uma perda de potenciais de legitimação, da índole da razão, com o desaparecimento de categorias religiosas, ontológicas e cosmológicas, o que Habermas explica através da conexão com trânsitos socio-evolutivos a novos níveis de aprendizagem (cfr. *Idem*, *ibidem*, p. 251). É um processo que o nosso redactor potencializa pelo apelo aos valores da nação, à consciência da liberdade e a uma legitimidade moderna. «Por niveles de justificación entiendo, pues condiciones formales de la aceptabilidad de las razones que prestan a las legitimaciones eficacia, fuerza consensual e fuerza motivadora. (...) Lo que en todo caso se presenta como decisivo para los problemas de legitimidad de la Edad Moderna es que el nivel de justificación se torna reflexivo. Las propias premisas de la justificación integran a partir de ahora las razones legitimantes en las que se apoya la validez de las legitimaciones» (*Idem*, *ibidem*). Em causa um saber doutrinal acerca de um mundo ordenado que havia determinado o tipo classico de legitimidade. É que a ideia do pacto que se realiza entre todas as pessoas, sem exclusão, na sua condição de livres e iguais conduz a que quem chega a esse acordo debaixo de condições idealizadas onde a justiça ocupa o lugar do instinto, significa um novo princípio social, donde decorre, que só podem surgir como legítimas as regulações que expressam o interesse comum ou, mais claramente, a vontade geral (Cfr. *Idem*, *ibidem*, pp. 251-252). Na essência um princípio

Desta forma, o poder instaurado ou a instaurar subsume a hegemonização consentida dos subordinados, num processo que «enfeitiça» as relações de dominação/subordinação, algo de nível fundador, que tem a ver com um processo sistémico de poder.

Será curioso assinalar, e fazemo-lo em termos de hipótese ao nível do subsciente ou inconsciente do nosso jornalista, que o significado simbólico deste discurso parece ter o objectivo de «fixação» na consciência colectiva, senão ao nível do mítico pelo menos ao nível do ritual. Assim sendo, talvez possamos afirmar que o sentido mítico — a origem mítica dos valores que legitimam o discurso de poder — perde o seu conteúdo para ganhar no aspecto ritual consubstanciado na posse e no significado simbólico deste sistema de valores de poder, isto porque o colectivo «fixou» através do discurso esse significado e se incorporou no quotidiano, penetrou a sociedade.

De qualquer modo, estamos na presença de um elemento que na nova situação é portador das marcas de prestígio e das origens da nação, que legitimam um novo *status* e um poder reconhecido pela comunidade. O Poder toma assim, através de um discurso de poder, um novo conteúdo e sentido, mesmo que antes de legitimado formalmente pela vontade geral, cujo princípio abstracto de equidade é o mais elevado da justiça social e distributiva, envolvendo-se no próprio significado da maior felicidade para o qual se projecta a utilização dos signos e dos símbolos.

racional de dominação e legitimidade: «O povo Português, que geme em miséria externa, pouco a pouco se acostumará a conhecer o que é a *legitimidade*, e mal podendo entrar em questões de Direito positivo, ou argumentos metafísicos, cedo conhecerá por o sentimento de sua miséria e desejos de óbvio melhoramento, que é o governo *legítimo* o que sabe melhor governar. (...) a raiz do mal prende no sistema arreigado da opressão e despotismo; portanto, sejamos livres a todo o custo (...). Possamos nós ser independentes de homens indignos de governar, que é essa uma circunstância necessária à nossa felicidade....» (*O Portuguez*, Vol. VIII, N.º XLV, p. 204); «*Fidelidade* ou *lealdade* são virtudes, que se fundem em dever, como este se funda em **razão**: obrigados estão os Povos à obediência de Governos legítimos (e por Governos *legítimos* tenho eu só os que fazem bem aos Povos)....» (*Idem*, Vol. IX, N.º LI, p. 231, duplo sublinhado nosso).

4. A ESTRATÉGIA DE PODER

O discurso de poder em *O Portuguez* é também uma linguagem que empurra a lei e antecipa a liberdade futura, uma necessidade de saber que se reflecte no poder e no prazer ⁽¹³⁹⁾ desse poder em nome da felicidade geral.

É que, neste caso, dominar um ramo do saber (informação), é uma forma de poder e prazer, prazer de poder saber realizar a felicidade geral, ordenando esse mesmo saber e prazer que se reflectem num melhor domínio do poder ⁽¹⁴⁰⁾. A denúncia de factos interditos ou ocultos, o simples facto de falar da sua repressão tem um aspecto de transgressão deliberada. A vontade expressa de saber e dar a conhecer, que constitui essa denúncia, é, em nossa opinião, uma estratégia de poder, que pretende substituir o poder que interdita, oculta ou ignora, dado que retira a muitos o prazer de saber, tendo também o prazer de saber controlar o «outro» poder (poder que já não é poder, porque perdeu o controlo do saber) pelo poder de saber ⁽¹⁴¹⁾.

Neste sentido, talvez seja também pertinente afirmar que, se nos limites do discurso de *O Portuguez* podemos chamar razão ao conjunto de regras que um discurso deve respeitar se tem em vista conhecer e dar a conhecer um objecto (o seu referente) ⁽¹⁴²⁾, então os valores axiológicos do liberalismo, além da sua razão, apresentam mais rigor racional donde se infere um considerável esforço intelectual e moral não recusando toda e qualquer tentativa de explicação.

Em nosso entender, para Rocha Loureiro é sempre necessário «formar bem» os enunciados, distinguir e explicar completamente os axiomas (valores ou conceitos operatórios) de que se serve nas demonstrações, administrando a «prova» do que diz, fornecendo os meios de observação, explanando um regime discursivo, cuja inobservância bastaria para tornar o discurso estranho ao «conhecimento», retirando-lhe a racionalidade comunicacional.

⁽¹³⁹⁾ Entendemos aqui prazer, no sentido que lhe dá Jung, como uma concepção de energia psíquica.

⁽¹⁴⁰⁾ Cfr. Michel Foucault, *História da Sexualidade...*, p. 74.

⁽¹⁴¹⁾ *Idem*, ibidem, pp. 77-78.

⁽¹⁴²⁾ Cfr. Jean-François Lyotard, «A concubinação do Saber e do Estado», in suplemento «sete ponto sete», *Diário de Lisboa*, 9 de Julho de 1984.

É através deste «modelo» que a ideia de razão se reflecte, se elabora e se ideologiza com maior rigor racional, visando o conhecimento do seu referente (o ideário liberal). É um discurso que será um meio de revelar a razão, mantendo-se esta a razão de ser do discurso, espécie de conglomerado/amálgama ideológica/doutrinal/cultural, que não é somente um estado de facto, é um estado de razão, expressão de uma actividade cognitiva que deseja cognoscível, em que se dá a assimilação do conhecer e do saber pelo dar a saber e a conhecer, legitimando o discurso, a sua razão, o seu poder e o seu objectivo.

É um discurso que se inscreve na ordem social, económica e política com o objectivo de dar mais justiça, mais bem-estar e mais liberdade, na medida em que põe justamente em causa a confusão de razões, a razão de Estado, a razão de saber e a razão de poder do Antigo Regime. É um discurso cujas razões são tão incomensuráveis como a primeira «razão de ser»⁽¹⁴³⁾, que também se pode chamar honra e ética, e que pode incitar um cidadão a não poder viver sem liberdade e as instituições que ela axiomatiza.

5. IDEOLOGIA OU FACTO DE CULTURA?

Pode afirmar-se que o redactor de *O Portuguez* faz funcionar novos mecanismos de poder, porque instrumentos de poder, para além do direito, sem contudo o excluir⁽¹⁴⁴⁾. Significa isto, que por este meio

⁽¹⁴³⁾ «Se a vontade é marcada por essa liberdade soberana que lhe é própria, é porque ela é uma parcela dessa obscura força criadora que existe em nós, que nos dá forma, que edifica o nosso ser, que rege o nosso corpo, que mantém ou destrói a sua estrutura e que cria vidas novas. Essa energia aflora, em certo modo no seio da vontade, até à esfera da consciência humana, trazendo consigo esse sentimento absoluto e soberano de imortal liberdade que se não deixa afectar ou apoucar por nenhuma filosofia» (G. G. Jung, *O Homem à descoberta da sua alma*, Porto, 1962, Livraria Tavares Martins, p. 153).

⁽¹⁴⁴⁾ «... as monarquias ocidentais edificaram-se como sistemas de direito, reflectiram-se através das teorias do direito e fizeram funcionar os seus mecanismos de poder na forma do direito (...). E se é verdade que o jurídico serviu para representar, sem dúvida de forma não exaustiva, um poder essencialmente centrado no imposto e na morte, é absolutamente heterogéneo aos novos processos de poder, que funcionam não no direito, mas na técnica, não na lei, mas na normalização, não no castigo, mas no controlo, e que se exercem a níveis e por formas que ultrapassam o Estado e os seus aparelhos» (Michel Foucault, *História da Sexualidade...*, pp. 91-93).

incute e transmite, no seu jogo discursivo de poder uma ideologia total — o conceito é de Karl Mannheim ⁽¹⁴⁵⁾ — ou uma nova visão do mundo (*Weltanschauung*) no sentido que lhe dá Goldmann ⁽¹⁴⁶⁾, na medida em que a sua ambição parece ser, em nossa opinião, a de induzir a um facto de cultura, de saber, de poder e de prazer, se quisermos, a transformação do aparelho categorial do pensamento naquilo que pode ser uma pretensão a uma universalidade que unifique todo o campo do saber e do poder, uma atitude que sonha o impossível para realizar o possível, num tempo explosivo e numa vertigem de acção.

Para *O Portuguez*, pela intensidade com que afirma o ideário liberal, o imaginário e consciência do povo só podem (devem) estar ao seu lado (ao lado do ideário liberal), porque isso faz parte muito simplesmente da sua cultura, não é estranho à propriedade da nação, numa dialéctica entre a Posse e o Poder.

Podemos talvez afirmar que, em Rocha Loureiro, a «Lusitana antiga liberdade», as antigas cortes e outros valores, são o apelo, a busca na ideologia popular das antigas liberdades roubadas ⁽¹⁴⁷⁾, convertendo-as de algum modo em mito e motor, que presta um serviço ao movimento liberal em Portugal. No reavivar do «habitus» primário ⁽¹⁴⁸⁾ ou da ideologia «inerente», inscreve a ideologia «derivada», ou seja, à justiça elementar dos direitos populares (liberdade e justiça tradicionais, propriedade colectiva ou individual, etc.), que derivam da experiência

⁽¹⁴⁵⁾ Cfr. Joseph Gabel, *A Falsa Consciência*, Prefácio e Tradução de Alfredo Margarido, Lisboa, 1979, Guimarães e C.^a Editores, p. 94; «A ambição de Mannheim é aparentemente libertar o conceito de ideologia de todas as servidões partidárias e 'polémicas', a fim de o transformar em elemento da armadura da política científica» (*Idem*, *ibidem*, p. 55).

⁽¹⁴⁶⁾ Cfr. Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris, 1980, Éditions Gallimard, pp. 107-117 e 153-158; *Le Dieu Caché*, Paris, 1979, Éditions Gallimard, pp. 97-114 e *introdução à sociologia*, Lisboa, s.d., editora nova crítica, pp. 17-19.

⁽¹⁴⁷⁾ «Primeiro que tudo, restitua-se-nos a nossa antiga constituição nacional, as nossas Cortes, que nos foram roubadas» (*O Portuguez*, Vol. VIII, N.º XLVI, p. 315); «Se o nosso Principe nos concede o dom precioso da liberdade da nossa antiga Constituição, que indevidamente nos foi roubada, nem meios faltarão de se a pátria defender, nem a V.A. falecerão braços (...) e como medida de todas a mais principal deve V.A. guarnecer-se com o baluarte da Constituição, que nunca mais seja deitado por terra, de onde lhe venha a força, que mal se grangeia com arbitrariedades do despotismo» (*Idem*, Vol. IX, N.º LII, pp. 320-323).

⁽¹⁴⁸⁾ Cfr. *supra*, Parte III, Cap. I, 5.

e dos costumes, incorpora as ideias políticas, filosóficas e religiosas mais elaboradas que são absorvidas pela cultura, a mais alargada ⁽¹⁴⁹⁾.

Deste modo, hegemoniza, no sentido em que penetra fundo nas necessidades conjunturais e estruturais, faz um discurso de poder, já que pretende encaminhar-se para as realidades mais concretas e procura dar respostas às necessidades mais evidentes, que têm a sua expressão no desejo tendencial do bloco histórico. Para ele, a política não é a interrupção do imaginário, o problema está em reactivar a tradição e aproximar a utopia.

A ideologia veiculada não é alienante, nem invertida, pois tem como função destruir (não manter e justificar) as estruturas sociais instituídas. O mito cultural confunde-se com o mito ideológico; este é também fundador, estruturalmente dinâmico, na medida em que adquire uma função de auto-regulação e reprodução societal num sentido progressivo (ideal de progresso, felicidade e perfectibilidade), que embora possa tender a adquirir um papel normativo e totalitário, não surge implícito ao discurso.

Temos para nós que em *O Português*, a ideologia ⁽¹⁵⁰⁾ não é recusa de formação da consciência, de tomada de consciência, antes a sua afirmação. A utopia histórica que carrega o discurso é libertadora, apesar da sua carga ideológica, porque nela utopia e ideologia se confundem, caminham a par, são faces da mesma moeda, que mesmo na eventualidade de poder vir a transformar-se em totalitária, não invalida o carácter transformador da utopia e do seu conteúdo ideológico.

O conteúdo utópico/ideológico, em nome da auto-regulação societal, constitui-se em alternativa ao que está instituído. É um conteúdo que envolve um desejo não só de emancipação e realização do indivíduo/cidadão como do indivíduo/nação. É ainda imagem e conceito, nos quais se inscreve o valor axiomático da soberania do povo e pelo qual cada indivíduo dispõe e participa, em parte igual, da soberania

⁽¹⁴⁹⁾ Cfr. George Rudé, *ob. cit.*, pp. 26-30.

⁽¹⁵⁰⁾ Apropriando-nos mais uma vez do pensamento de Habermas, diríamos que vemos nesta ideologia uma espécie de teoria crítica, isto é, uma teoria empenhada nas lutas políticas da época em nome do futuro revolucionário para o qual trabalha e por uma sociedade sob o lema do progressismo de amanhã; ela é o exame teórico e crítico da ideologia vigente, mas também crítica revolucionária do presente (cfr. Jürgen Habermas, *La technique...*, p. XXXIV). Poder-se-ia dizer que há uma implicação ideológica do discurso sob o olhar crítico da ideologia.

e do governo, num desejo de libertação do indivíduo aprisionado numa teia de estereótipos que o atiram para o imobilismo.

Se bem que, de um ponto de vista tradicional, a ideologia seja concebida como anti-histórica, quando idealiza um regime, uma situação e quando pretende fixar definitivamente para a eternidade o que exprime e interpreta, visando prolongar um determinado estado de coisas, não visionamos assim o caso do nosso periódico.

No cerne do discurso do poder, espécie de simbolismo organizador, reside um projecto de um homem capaz de captar a realidade, conhecê-la e transformá-la ⁽¹⁵¹⁾, todo um espaço de onde decorre uma força criadora e construtora, um desejo de transformação do homem, da sociedade, de tomada e formação de consciência, de que todo o periódico é sintomático. É um desejo imanente ao discurso, catalizador de múltiplas e variadas influências, onde não é difícil detectar analogias com pensadores, que aí poderão ter influído ⁽¹⁵²⁾.

⁽¹⁵¹⁾ Se é verdade que as operações realizadas pelo sujeito transcendental encontram o seu fundamento na história natural da espécie, há ao mesmo tempo uma ruptura cultural que faz emergir o homem da natureza; o conhecimento é um instrumento de autoconservação, na mesma medida que transcende a pura e simples autoconservação, o que conduz a uma dialéctica entre a natureza e a cultura (Cfr. Jürgen Habermas, *Connaissance...*, pp. 153-154).

⁽¹⁵²⁾ «Assim como o apetite [Acto de apetite é simultâneo aos Actos de Sensação e de Entendimento] é o começo do movimento animal em direcção a algo que nos agrada, atingir este algo que nos agrada é o FIM desse movimento; fim que também se chama escopo, alvo, e causa dinal desse movimento. E quando atingimos esse fim, o prazer que através dele conseguimos chama-se FRUIÇÃO. (...) Considerando-se que todo o deleite é apetite e que o apetite pressupõe um fim mais longínquo, não pode haver nenhum contentamento senão no próprio conseguir (...). Portanto a Felicidade (pela qual entendemos um contínuo prazer) consiste, não em ter prosperado, mas no próprio prosperar» (Tomas Hobbes, *A Natureza Humana*, tradução, introdução e notas de João Aloísio Lopes, Lisboa, 1983, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 94-96); sobre Hobbes cfr. em *O Portuguez*, Vol. II, N.º XI, pp. 399-400 e Vol. XIV, N.ºs LXXXII e LXXXIII, p. 534. «Le souvenir d'avoir satisfait quelques-unes de ses désirs, fait d'autant plus espérer à notre Statue d'en pouvoir satisfaire d'autres, que ne connoissant par les obstacles qui s'y opposent, elle ne voit pas pourquoi ce qu'elle a désiré en d'autres occasions. A la vérité, elle ne peut s'en assurer; mais aussi elle n'a point de prevue du contraire. Si elle se souvient surtot que le même désir, qu'elle forme a d'autre foi été suivit de la jouissance, elle se flattera, à proportion que son besoin sera plus grand. Ainsi deux causes contribuent à sa confiance: l'expérience d'avoir satisfait un pareil désir et l'intérêt qu'il soit encore. Dés lors elle ne se borne plus à désirer: elle veut;

Conhecimento e interesse ⁽¹⁵³⁾, no seu discurso, caminham a par numa utopia sem carácter absoluto, onde o tecer revolucionário propõe a transformação da ordem social. Em nosso entender, verifica-se uma articulação íntima entre a utopia do concreto ⁽¹⁵⁴⁾ — onde o desejo produz um imaginário, segrega do real e no real, relação sujeito/objecto, trabalho e interacção ⁽¹⁵⁵⁾ —, e a utopia libertadora, uma remetendo à outra, onde se descobre ser a cultura o sustentáculo de tudo o mais, e onde o indivíduo, consciente da sua função, encontra a sua primeira «razão de ser».

É um discurso que veicula uma ideologia crítica de conteúdo eminentemente emancipatório e comunicacional que, em nossa opinião, parece não ter que ver com uma concepção tradicional da ideologia de carácter finalista e reductor. Dizemos ideologia crítica, mas podemos dizer visão do mundo, porque ela é o exame teórico e crítico da ideologia a ultrapassar, mas também já crítica revolucionária do presente, ou seja, da que se pretende implantar ⁽¹⁵⁶⁾.

car on entend par volonté, un désir absolu, et tel que nous pensons qu'une chose désirée est un notre pouvoir» (Condillac, «Traité des Sensations», *Oeuvres*, Tomo III, Paris, 1777, Chez les Libraires Associés, p. 40); sobre Condillac cfr. em *O Portugal*, Vol. II, N.º IX, p. 293, e Vol. XIV, N.ºs LXXX e LXXXI, p. 166 e N.ºs LXXXII e LXXXIII, p. 609.

⁽¹⁵³⁾ Cfr. Jürgen Habermas, *Connaissance...*, pp. 16-18 e 230, e ainda *supra*, Parte III, Cap. I, 5, nota 34.

⁽¹⁵⁴⁾ «Os elementos da liberdade são estes: poder legislativo nacional, responsabilidade dos ministros, liberdade da imprensa, perpetuidade e independência dos Juizes, direito livre de consciência, e uso sagrado de qualquer propriedade; combinem-se estes elementos, como se julgar mais a propósito, dê-se-lhes a forma que parecer mais conveniente e será o resultado uma constituição livre» (*O Portugal*, Vol. III, N.º XVIII, p. 533, nota *).

⁽¹⁵⁵⁾ «Les intérêts qui commandent la connaissance (...) exercent une médiation entre l'histoire naturelle de l'espèce humaine et la logique de son processus de formation (...). j'appelle *intérêts* les orientations de base liées à certaines conditions fondamentales de la reproduction et de l'autoconstitution possibles de l'espèce humaine, c'est-à-dire au *travail et à l'interaction*. C'est pourquoi ces orientations de base ne visent pas à la satisfaction de besoin immédiatement empiriques, mais à la solution des problèmes de système en général» Jürgen Habermas, *Connaissance...*, p. 230).

⁽¹⁵⁶⁾ «Acabou um Governo (esse nome creio eu que lhe davam por antítese) o qual, em meu parecer, era pior e fez em Portugal maior revolução que o de D. Miguel, porque fez cisma e divisão entre os homens que militavam sob a bandeira liberal, de onde deixou um legado de ódios, que custarão a acabar; corrompeu alguns

O Portuguez propõe um conceito de vida, uma «filosofia de vida» ⁽¹⁵⁷⁾ e um estilo de quotidiano, que retire a sociedade portuguesa do «atoleiro» em que está mergulhada, através de um discurso que vai, muitas vezes, pela cabeça do intelectual dirigido às necessidades mais elementares do povo, numa luta articulada dialecticamente em duas vertentes: uma individual, a outra colectiva, uma na micro-estrutura, a outra na macro-estrutura.

O Par liberdade-«virtude», esse *primum* e pensamento primeiro, em *O Portuguez*, de toda a teoria e de toda a prática, tem de começar por defender-se na micro-estrutura, empenhamento, sem o qual, pode resultar inútil a luta no interior da macro-estrutura. Coisa improfícua é a crítica generalizante sem correspondência no interior das instituições ou do protagonizar quotidiano ⁽¹⁵⁸⁾.

homens, que até aí passavam por limpos, honrados e virtuosos, como lhes pôs nódoa indelével na fama e os perdeu para o serviço público; levou a Nação às bordas do abismo da bancarrota; até esgotou o cofre e tesouro da honra (...) espalhando a esmo (...) as honras que deviam ser prémios sómente de mérito....» («Carta do ilustre Deputado João Bernardo da Rocha —, Londres, 11 de Dezembro de 1835, in *O Nacional*, N.º 338, de 2 de Janeiro de 1838, pp. 3-4).

⁽¹⁵⁷⁾ «A filosofia da vida é uma tomada de consciência da vida, no contacto com esta, e ela própria, em compensação, age no interior sobre o conjunto da vida. O génio do filósofo da vida consiste nesta tomada de consciência, nesta capacidade de viver conscientemente a vida, na descoberta de conjuntos de temas constantes que lhe permitem, através da multiplicidade dos acontecimentos, dar uma forma à sua vida. Mas quaisquer que possam ser as suas aptidões particulares, o que ele realiza nunca é senão uma expressão mais evoluída de disposições que se encontram em todos os seres humanos, e esta expressão, por seu lado, anima a vida do homem, condu-lo a novas tomadas de consciência, dá novas significações à vida, sugere novas formas de existência» (Bernard Groethuysen, *Antropologia Filosófica*, Lisboa, 1982, Editorial Presença, p. 10).

⁽¹⁵⁸⁾ «Outros homens conheço eu em altos cargos, homens de formoso semblante, porém de mui feias obras, aos quais se podia aplicar o antigo dizer = maridos de todas as mulheres e mulheres de todos os maridos =, e sobre isso, infiés e corruptores em casa de seus amigos, prevaricadores, perjuros e ladrões, senão são também de botos entendimentos. (...) Em verdade, enquanto (...) não nos possuímos das verdadeiras regras do justo e do honesto, e decoroso, mal podemos adiantar-nos em o caminho da boa polícia, justiça e liberdade, que é o da Constituição» (Carta de João Bernardo da Rocha, «Acerca da nossa desavença com o Rei da Sardenha», Londres, 14 de Outubro de 1835, in *O Nacional*, N.º 294, de 7 de Novembro de 1835, p. 1211); cfr. *supra*, Parte III, Cap. II, 6, nota 111.

O respeito pelo indivíduo, o acrisolamento moral, as exigências posturais estão no cerne do seu discurso de poder, recusando tanto o preconceito como o compromisso ⁽¹⁵⁹⁾, na busca da pureza perdida ⁽¹⁶⁰⁾, espécie de força capaz de derrotar as estruturas vigentes e a sua projecção na nova ordem.

É um discurso de poder com momentos em que o ideário liberal parece ser já, para Rocha Loureiro, algo de tradicional, que ganhou foros de instituição ⁽¹⁶¹⁾ e estas não revolucionam ⁽¹⁶²⁾. O seu discurso,

⁽¹⁵⁹⁾ «Sr. Redactor — Começarei por agradecer-lhe a honrada e briosa defesa [Cfr. *Diário do Povo*, N.ºs 92 e 94, de 8 e 10 de Março de 1836, respectivamente] que por mim tomou contra as guinadas de alguns Jornais, que muito me têm ladrado depois da minha proposta em Cortes sobre o Dr. Gomes de Castro no dia 8 do corrente [cfr. *infra*, neste Cap., nota 165]. Honra lhe seja (...) o ter tomado as partes de um homem que sem nenhum conceito de partido e só ajudado da sua justiça e razão, ousou denunciar publicamente um escândalo da passada administração, e sofre as matinas da falange dos homens de obrigação, que defendem todos os seus abusos» (Carta de João Bernardo da Rocha, Lisboa, 14 de Março de 1836, in *Diário do Povo*, N.º 98, de 15 de Março de 1836, p. 398); «A verdade é, que acarretou minha demissão [cfr. *infra*, neste Cap., nota 165], não meu descuido em trabalhar nas coisas desse ofício, mas sim o ter posto algum trabalho e diligência na eleição do sr. José Alexandre de Campos para deputado, e o não ter ido ao beija-mão, que o sr. Costa Cabral deu aqui no paço da universidade etc., etc.» (Carta do Sr. João Bernardo da Rocha, Coimbra, 8 de Abril de 1842, in *A Revolução de Setembro*, N.º 416, de 14 de Abril de 1842, p. 3); «Por a 3.ª vez saio da terra em que nasci, escapando à perseguição do despotismo (...). Por esta minha determinação julgará o povo da imprudência e descordo do furioso e bestial ministro [Costa Cabral], que provoca injustamente a homem de tão dura condição, a homem livre, que tem mostrado em sua vida passada estar costumado a retribuir contra o peso, como a palma e a tomar a liberdade por mantimento» («Carta do sr. João Bernardo da Rocha», a bordo do Lady Mary Wood, de 10 de Junho de 1842, in *O Constitucional*, N.º 71, de 15 de Junho de 1842, p. 4, *O Nacional*, N.º 2067, de 15 de Junho de 1842, p. 4 e *A Revolução de Setembro*, N.º 463, de 14 de Junho de 1842, p. 4).

⁽¹⁶⁰⁾ «Vão fora todos os homens, ainda os da nossa maior obrigação e ficaremos só com os princípios de verdade, justiça e liberdade; *amicus Plato, sed magis amica veritas*» (*O Portuguez*, Vol. XV, N.ºs LXXXVIII e LXXXIX, p. 446, nota *): «Pode ser que alguma vez haja demasia em nossos termos, porém, o erro é (se o há) que não sabemos exprimir fracamente o que é digno de todo o vigor do homem livre. Restribamos, como a palma contra o peso; estamos determinados a não fazer de nossos escritos teias de aranha, e a não poupar os crimes aonde quer que apareçam» (*Idem*, *ibidem*, p. 490).

⁽¹⁶¹⁾ «Que há-de ser? Dizem que há em Portugal Constituição e Cortes, mas estas, como cortes na Aldeia, ajuntam-se, estão em cena por um ano e deixam por

como fermento pronto a actuar sobre as consciências, transmite a necessidade de propostas alternativas e a revisão de conceitos velhos mascarados de novos. É que muitos liberais, tendo sido oposição, são agora poder, um «partido» do Estado, onde disputam o interior do mundo do poder e a sua ideologia não difere muito do anterior *status* ⁽¹⁶³⁾.

Os objectivos de *O Portuguez* surgem no horizonte da sociedade portuguesa como uma mensagem inovadora e simultaneamente corrosiva, tanto mais radical e perturbadora quanto surge num contexto ideológico não estabilizado, propondo um salto que, mais que uma mudança de regime, é uma proposta de mudança de estruturas e de mentalidades, mais que um projecto político propõe um facto de cultura, sintonia entre o viver e o pensar inseridos no sentido da história.

Para Rocha Loureiro, fazer política parece significar agir para transformar o mundo, intentando não só um «programa» político, mas ainda uma visão do mundo que se afirma não apenas como um instrumento, mas também como um novo valor, manifestação da vontade dos povos na reivindicação de uma constituição histórica da sociedade e de um estatuto puramente histórico da dimensão humana.

fim a força de mar e terra por determinar, o orçamento por discutir, os Ministros a gastar do saco e o da Fazenda a fazer suas *grandes operações!* (...) A se dizer as verdades, e bem o sabem aí alguns absolutistas, os quais (...) em busca de *oficiozinhos rendosos* só os puderam achar depois que se meteram a Constitucionais» («Carta do honrado Português o Sr. João Bernardo da Rocha», Londres, 5 de Novembro de 1835, in *O Nacional*, N.º 306, de 21 de Novembro de 1835, p. 1459).

⁽¹⁶²⁾ Releva do discurso de Rocha Loureiro uma imagética não tematizável, que, tal como os icebergues, possui uma imensa parte imersa, que não é clara (está envolvida na penumbra do inconsciente ou do subconsciente), mas que é indispensável ao desenvolvimento dessa imagética. É aí que se situa aquilo a que poderemos chamar «zona cega» da visão do mundo, indispensável ao desenvolvimento de outras teorias que tentem reflectir operatoricamente o real possível, prontas a traduzi-lo imageticamente logo que necessário, para atingir outros «valores», outros «fins» e outras «verdades», se quisermos uma concepção do mundo em processo, eminentemente dinâmica, não estável, sujeita às leis reguladoras (genéticas e transformacionais) fornecendo numerosas aberturas com crescente complexidão, explicação e compreensão.

⁽¹⁶³⁾ «Dizem por aí certos Estadistas — que isso serve para se *amalgamar* a Nação (...). Também sei o fundamento dessa amálgama, que é o desejo de certa gente se entreter no poder e governar por expedientes que não por princípios, pois se os verdadeiros liberais a não sustêm, podem os Servis, por favorecidos dela, dar-lhe algum calor e ajuda. Ah. Químicos avelhacados!» («Carta do honrado Português J.B. Rocha», Londres, 22 de Setembro de 1835, in *O Nacional*, N.º 282, de 24 de Outubro de 1835, p. 1167).

6. O «IDEÓLOGO»

É um discurso de poder que se explica pela oferta e procura de liberdade, utilizando a técnica e expressão da escrita, a razão e o sentimento. Deste modo, o redactor investe-se todo, chegando onde as suas capacidades e virtualidades o permitem, num discurso elaborado a partir de significantes linguísticos disponíveis, mas enriquecendo-lhes, em nosso entender, o conteúdo.

Ao mesmo tempo que constrói uma escrita perservadora do pensamento primeiro, retendo no discurso o princípio inicial da liberdade ⁽¹⁶⁴⁾ pertencente ao mundo natural de uma sociedade sem Estado, livre, serve-se deste arquétipo, desta carta de alforria, em processo, para estilhaçar o totalitarismo das estruturas hierarquizadas do poder de Estado vigente e tenta pôr fim ao carácter irracional da adaptação dócil à realidade social, política, económica e ideológica, onde o indivíduo se torna sujeito/objecto da inversão da Razão.

Em nossa opinião, a força do discurso de poder de *O Portuguez* reside, independentemente da possibilidade de se lhe atribuir um carácter justificativo ou até apologético, na sua feição ordenadora interpenetrada dialecticamente à enunciação de uma estratégia de progresso e a uma atitude de intransigência perante as insuficiências do poder que se quer removido e do poder que se instala ⁽¹⁶⁵⁾. É uma preocupação

⁽¹⁶⁴⁾ »... e nesta linguagem liberdade é igual a espírito, espírito é igual a história e história é igual à liberdade» (António Gramsci, Penitenciária de Turi, 9 de Maio de 1932, *Cartas do Cárcere*, Rio de Janeiro, 1966, Editora Civilização Brasileira S.A., p. 289).

⁽¹⁶⁵⁾ «Sr. Presidente. Eu venho oferecer hoje à atenção desta Câmara um negócio em que figura muito principalmente o Sr. Gomes de Castro [José Joaquim Gomes de Castro, deputado às cortes em 1836] (...). Ora eu creio, que sou competente para trazer este negócio à Câmara — sou um Deputado da Nação e até como homem livre, eu posso demandar a qualquer que mal se houvesse. (...) Como Deputado da Nação, sou um acusador público, por conseguinte nem vale, nem aproveita a excepção declinatória. (...) Serei muito curial no fazer da minha Proposta. Srs., isto não é novo talvez aqui, mas deriva dos princípios e da Constituição da nossa Câmara e está também em uso em outras onde a Tribuna é mais luminosa (...) e eu não posso deixar de me exprimir fortemente, como é digno do valor do homem livre (...). O que fez o Sr. Gomes de Castro? achou na Lei a carapuça talhada por outras cabeças, mas foi lá meter a sua — foi ter com o Governo, que lhe estabeleceu um ordenado por esta Comissão [comissão do Tesouro do Porto, Maio-1828],

permanente de transferência, de coerência e de unidade, ainda que complexas, entre teoria e prática que implica luta contra os «antigos» e os «novos» formalismos e burocratismos. É um discurso de poder que

declarou-a como um ofício, e com isto foi requerer, e recebeu só 7.425\$ reis, em Títulos da Dívida Pública, para entrar na compra dos Bens Nacionais — isto chama-se (...) em Português, *gancho* ou *pequena ganância*, que miserável é a alegação de não ter cobrado o ordenado. Como havia de ele cobrar senão o que estava estabelecido? Como havia de cobrar, se era uma Comissão gratuita? Que ordenado havia ele de cobrar nos 39 dias em que serviu?... Basta!» (Rocha Loureiro, *Diário do Governo*, N.º 58, sessão de 7 de Março de 1836, pp. 321-322); «O zelo de um Deputado honrado, que não traz o seu voto na algibeira, traquinando com os cruzados novos, é que me instou a dar este passo, — embora a Câmara rejeite o meu requerimento» (*Idem*, ibidem, N.º 59, sessão de 8 de Março de 1836, p. 329). A iniciativa do nosso deputado visa ir mais além do que a simples crítica à actuação do deputado Gomes de Castro. Ela envolve e questiona todo um ministério e actos administrativo-financeiros, não clarificados, de José da Silva Carvalho. Veja-se a propósito, a sua intervenção na sessão de 29 de Fevereiro de 1836, *Diário do Governo*, N.º 52, p. 280, «Carta do ilustre Deputado João Bernardo da Rocha», Londres, 11 de Dezembro de 1835, in *O Nacional*, N.º 338, de 2 de Janeiro de 1836, pp. 3-4, *A Revista*, N.º 352, de 4 de Janeiro de 1836, pp. 10-11 e *O Movimento*, N.º 11, de 10 de Janeiro de 1836, p. 82: sobre este tema cfr. ainda *O Industrial Civilizador*, N.ºs 10, 11 e 12, 1836-1837, pp. 217 e ss, e Francisco de Assis Castro e Mendonça, *A Dynastia e a Revolução de Setembro ou nova exposição da questão portugueza da sucessão*, Coimbra, 1840, Imprensa de Trovão e Comp.^a, pp. 48-92. Esta atitude de Rocha Loureiro tem ampla repercussão na imprensa (cfr. entre outros, a favor ou contra, *O Nacional*, *Diário do Povo*, *O Movimento*, *O Artilheiro*, *A Revista*, *O Periódico dos Pobres no Porto*, *O Independente* e *O Académico*, mês de Março de 1836), obrigando-o à defesa das suas posições em carta dirigida ao *Diário do Povo*, na qual continua as suas críticas, deixando perceber alguma mágoa pela atitude daqueles de quem esperava apoio, mostrando, contudo, que o seu objectivo fora alcançado, ou seja, «o grande efeito moral está alcançado na opinião» (Carta de João Bernardo da Rocha, Lisboa, 14 de Março de 1836, in *Diário do Povo*, N.º 98, de 15 de Março de 1836, p. 399). Registe-se entretanto que o mesmo periódico não deixou de verberar a atitude daqueles que retiraram apoio ao «mais famigerado Campeão que teve por si a liberdade moderna portugueza» (*Idem*, ibidem), fazendo notar: «Esquerda e Direita, o dia em não foi decidido que Castro repusesse ali mesmo a soma pedida por João Bernardo da Rocha, foi um dia de opróbio para a Câmara e de mui vergonhoso ludíbrio para a Nação. Assim, depressa se perderá todo o gosto pelo governo da Constituição e passaremos para uma indiferença que nos deixará fácil presa da escravidão. (...) mas um dia virá em que este dia, será apresentado para ponto de partida para maiores representantes poderem exclamar — mesmo na corrompida Câmara de 1836 houve um Deputado que pediu a restituição dos dinheiros públicos» (*Diário do Povo*, N.º 94, de 10 de Março de 1836, p. 382). Se a polémica com Gomes de Castro, — que é, também

reintroduz o homem no centro da vida, não só como productor mas também como fruidor. O Homem de *O Portuguez*, é um dever histórico (166).

e principalmente, como atrás afirmámos, com Silva Carvalho (a ruptura com este vinha já de 1826, aquando do juramento da Carta; cfr. *O Portuguez*, Vol. XV, N.ºs LXXXVIII e LXXXIX, pp. 445-446, nota *) e a facção que lhe dá apoio —, é vigorosa e tem repercussões na imprensa, o afrontamento com Passos Manuel toma ainda maior dimensão (cfr. entre outros, *O Nacional*, *O Artilheiro*, *O Popular*, *Gazeta de Portugal*, *O Correio*, *A Aurora*, *Novo Correspondente*, *O Ecco*, *O Academico* e *Periodico dos Pobres no Porto*, meses de Janeiro e Fevereiro de 1837), até pela relação estreita que o unia ao redactor de *O Portuguez* (cfr. «Cartas inéditas de Manuel da Silva Passos a João Bernardo da Rocha Loureiro», in Inocência F. Silva, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, Tomo XVI, pp. 327-336. Manuel da Silva Passos, *Memórial*, Paris, 1831, Imprimerie de Auguste Mie, p. 29; *Idem*, *Segundo Memorial*, Paris, 1831, Auguste Mie, Imprimeur, pp. 12-15, e ainda de José e Manuel da Silva Passos, *Breve Razoamento*, Paris, 1832, Auguste Mie, Imprimeur, pp. 11-22), que considerava ilegal o decreto de Passos Manuel, de 10 de Novembro de 1836 (cfr. *Diario do Governo*, N.º 269, de 12 de Novembro de 1836), cujo art. 1.º determinava que «Enquanto as Cortes não Decretarem o contrário, os Secretários de Estado são hábeis para serem eleitos Deputados». É a este propósito que Rocha Loureiro vai intervir: «Sr. Presidente. Eu tenho contra mim a autoridade de muitos e muitos bons talentos que há nesta Câmara (...). Também para mim é perda muito sensível a do Sr. Barão da Ribeira de Sabrosa; sinto tê-lo perdido do meu lado (...). E todavia, posto que abalizados sejam seus talentos e ele seja um excelente Oficial, com ele pelejarei as batalhas da Constituição e no pavimento desta Sala lhe disputarei o terreno palmo a palmo, polegada a polegada; nem me arreceio de ser levado de vencido por esta vez, pois tenho por mim todas as armas da razão, e os meus adversários, conquanto seja grande a força de seus engenhos, não a terão para fazer triunfar uma causa ruim. O fatal decreto de 10 de Novembro há-de ser aqui batido e derrotado na discussão, e pode ser que passe quando se puser a votos, mas passará aqui e não lá fora, passará para nós e não para a pública opinião (...). A revolução de 10 de Setembro passada destruiu a Carta e restabeleceu a Constituição de 22 (...); dessa Constituição é artigo fundamental, que os Ministros de Estado não podem ser eleitos Deputados (...). Nós (...) somos Representantes do Povo Soberano, mas nossa autoridade tem limites nos poderes que nos foram conferidos por nossas procurações (...). Ora, conforme, as nossas procurações, estas Cortes nem de facto nem de Direito podem aprovar a Lei com que o Sr. Ministro revogou um artigo fundamental da Constituição, o qual em verdade é revogável, mas só por a autoridade das Cortes em tempo competente (...). Em minha Consciência assento eu, que os meus Colegas não podem aprovar os diplomas dos Srs. Ministros sem se suicidarem e perderem com o Povo autoridade, crédito e confiança; e eu, que sou pela Lei e pela grei, metendo a mão em minha consciência, tiro daí esse voto. Rejeito os diplomas dos Ministros» (Rocha Loureiro, *Diário do Governo*, N.º 20, sessão de 21 de Janeiro de 1837 — Terceira

Pensamos não exagerar se recorrermos aqui a um conceito central da teoria gramsciana: «Cada grupo social, nascendo no terreno original

junta preparatória, p. 125; sobre o mesmo tema, cfr. *Carta do Cidadão João Bernardo da Rocha ao Exmo. Sr. Manuel da Silva Passos, Ministro do Reyno, sobre o Decreto de 10 de Novembro de 1836, pelo qual S. Exa. revogou o Artigo 34 § 4.º da Constituição de 23 de Setembro de 1822*, Lisboa, 1836, Typ. de A.S. Coelho e Comp.^a, e *Segunda Carta do Cidadão João Bernardo da Rocha ao Ex.^{mo} Sr. Manuel da Silva Passos, Ministro do Reyno, sobre o decreto de 10 de Novembro de 1836, pelo qual S. Ex.^a revogou o Artigo 34 § 4.º da Constituição de 23 de Setembro de 1822*, Lisboa, 1837, Typ. A.S. Coelho e Comp.^a). Não conivente com o poder, Rocha Loureiro, ao propor a moralização do poder na pessoa de Gomes de Castro, e ao negar apoio a Passos Manuel, tenta demonstrar que a Razão está em ligação estreita com a moral e não com a imoralidade. Os «vícios» que denuncia são já a historiografia antecipada de «virtudes» públicas posteriores, ou seja, a sem-razão passa a ser a razão de Estado, a razão instrumento de libertação passa a instrumento de dominação (cfr. Max Horkeimer e Theodor W. Adorno, *ob. cit.*, p. 103). O que parece querer anunciar são as perversões da própria natureza da razão liberal, através da crítica intransigente da razão, na tentativa de evitar que o culto do «vício» se eleve a doutrina histórica e universal. Importa aqui assinalar, toda uma posição de o redactor do *O Portuguez* durante o período que vai de 1835 a 1842 e que se projecta até 1851, quando regressa da sua terceira emigração em Espanha (cfr. Carta de João Bernardo da Rocha, in *A Revolução de Setembro*, N.º 2790, de 16 de Julho de 1851, p. 3 e *O Patriota*, N.º 2118, de 17 de Julho de 1851, p. 3; veja-se ainda *O Estandarte*, N.º 1035 de 12 de Julho de 1851, p. 4364 e N.º 1039 de 17 de Julho de 1851, p. 4381), posição que era patente em toda a vigência do nosso periódico, particularmente a partir de 1821. As rupturas sucessivas com homens do seu ideário não são obra do acaso. O desejo de revolucionar as mentalidades e de uma filosofia de vida por onde passam a liberdade, o «exercício da virtude» e a coloração espartana do seu pensamento, conduz a afirmações conexas e formulações últimas e sublimadas sob a forma de competência. A perfeição era para o redactor de *O Portuguez* um ideal de acção, que exigia a congregação de um espírito político (expresso no exercício do poder) e de um espírito ético (expresso na quotidianidade do culto da «virtude»). É neste período, particularmente em 1836, 1837 e 1842, que o nosso jornalista se torna alvo privilegiado da imprensa, mas ainda de Costa Cabral que lhe move perseguição política, demitindo-o do cargo de Cronista do Reino (cfr. «Carta do Sr. João Bernardo da Rocha, Coimbra, 8 de Abril de 1842, in *A Revolução de Setembro* N.º 416, de 14 de Abril de 1842, p. 3 e «Carta do sr. João Bernardo da Rocha», Coimbra, 23 de Abril de 1842, in *A Revolução de Setembro* n.º 448, de 24 de Maio de 1842, p. 3), e perseguição pessoal: «O Sr. João Bernardo da Rocha chegou a esta cidade [Porto] fugido da perseguição que se preparava» (*A Revolução de Setembro* N.º 446, de 21 Maio de 1842, p. 2); «O Sr. João Bernardo da Rocha foi obrigado a fugir para o Porto, a fim de evitar a perseguição, que intentavam contra ele na terra da província onde tinha ido resistir [Coimbra]» (*O Nacional*, N.º 2050, de 23 de maio de 1842, p. 3).

de uma função essencial no mundo da produção económica cria com ele, orgânicamente, uma ou várias camadas de intelectuais que lhe dão

É um processo que acaba na fuga para Cádiz (cfr. *supra*, neste Cap., nota 159 e «Carta do Sr. João Bernardo da Rocha», a bordo do Lady Mary Wood, de 10 de Junho de 1842; sobre esta carta e a demissão de Rocha Loureiro do cargo de Cronista do Reino, veja-se, entre outros, *O Constitucional*, *A Revolução de Setembro*, *O Nacional*, *O Portugal Velho*, *O Periodico dos Pobres no Porto*, *A Restauração*, *O Correio Portuguez* e *O 27 de Janeiro*, meses de Abril e Junho de 1842). Se para uns é a virtude pelo paradigma, para outros emerge como principal adversário político. O eco que as suas posições encontra nas diversas sensibilidades levamos a concluir que até os adversários o justificam. A propósito de cartas de Rocha Loureiro (alimentando a polémica) dirigidas a periódicos do seu tempo, saliente-se um total de vinte, distribuídas cronologicamente do seguinte modo: 1832 — uma carta a *O Portuguez Constitucional em Londres*; 1835-1836 — onze cartas a *O Nacional* e uma ao *Diário do Povo*; 1842 — uma carta a *O Nacional*, três a *A Revolução de Setembro* e uma a *O Constitucional*; 1851 — uma carta a *A Revolução de Setembro* e uma a *O Patriota*. Veja-se entretanto apêndice final sobre cartas inéditas, do nosso jornalista, dirigidas a *O Nacional*, *A Revolução de Setembro* e *O Patriota*.

⁽¹⁶⁶⁾ Neste sentido, sem querermos forçar a interpretação do pensamento de o redactor de *O Portuguez*, desejaríamos chamar aqui a atenção para dois conceitos onde podemos inseri-lo, se bem que em contextos diferentes. Falamos do conceito de «libertino» e de um outro a ele imbricado, «le Pari», que L. Goldmann desenvolve a partir de *Pensées* de Pascal (cfr. *Recherches dialectiques*, pp. 169-190 e *Le Dieu Chaché*, pp. 315-337). Julgamos que, de um modo adequado, os conceitos referidos se podem, apropriadamente, aplicar ao nosso jornalista. Com efeito, parece um facto datado que as políticas dominantes de todos os tempos, partindo de uma realidade de exclusão, sempre produziram as suas «heresias» e os seus «libertinos» (conceitos que não se podem circunscrever ao tempo e ao espaço — é o sentido que lhe damos —), facto do qual o absolutismo não se exclui. É neste contexto que vemos em Rocha Loureiro um «herético», que se dedica a arruinar os argumentos da ordem estabelecida. Neste sentido ele é duplamente «libertino»: «libertino» pela sua reflexão crítica sobre a mentalidade dominante, «libertino» pelas suas propostas alternativas ao poder estatuído, às quais acrescenta a autenticidade espiritual e moral do livre pensador, num jogo reflexivo que se assemelha, em nossa opinião, ao de «le Pari». Queremos com isto dizer, que é possível referenciar no discurso de *O Portuguez*, o parentesco com a aposta (apostar no sentido de acreditar) no futuro, no convite que faz aos descrentes na liberdade e no futuro que ela fecunda, descrentes que nada têm a perder com essa aposta, «certitude absolue et absolument incertaine», «foi qui ne saurait être ni certitude dogmatique ni doute sceptique», na procura de uma verdade verdadeira, de uma justiça justa, «une éventualité permanente jamais réalisée mais toujours possible» (Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques*, pp. 175-180). Como sublinha este autor, «Pour que l'homme vive en tant qu'homme, il doit engager sa vie sans réserve, dans l'espoir d'une valeur authentique dont le signe le plus clair est qu'elle est réalité» (*Idem*, *ibidem*, p. 187),

homogeneidade e a consciência da sua própria função não só no domínio económico mas também social e político» (167). Sem querermos cometer anacronismo epistemológico ao transferirmos o conceito de Gramsci para a personagem do redactor de *O Portuguez*, não podemos deixar de salientar a analogia entre o «intelectual orgânico» gramsciano (168) e o «ideólogo» em que Rocha Loureiro se constitui.

Para nós, ele funciona como um intelectual promotor de um discurso de poder, mas anti-autoritário, dum discurso de «virtude» e moral contra a corrupção e imoralidade, dum discurso de razão contra a sem-razão, dum discurso de uma ordem libertadora contra à ordem reductora, em suma, o «intelectual orgânico», instrumento de hegemonia (169), porta-voz, não de qualquer facção ou partido, mas da

e esta é uma mensagem que o discurso de *O Portuguez* deixa aflorar com vigor, ou seja, a aposta numa realidade que se quer construir (na qual o «libertino» não deixa de ter papel importante), aposta permanente e problemática que excede o contexto de uma época.

(167) António Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della Cultura*, Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 3, apud Dominique Grisone e Robert Maggiori, *Le Gramsci*, Lisboa, 1973, Iniciativa Editoriais, p. 296.

(168) «O estudo que fiz sobre os intelectuais é muito amplo como esquema (...). Por outro lado, eu amplio muito a noção corrente que se refere aos grandes intelectuais. Este estudo leva também a certas determinações do conceito de Estado, que comumente é entendido como Sociedade Política (ou ditadura, ou aparelho coercivo para amoldar a massa popular ao tipo de produção e à economia de dado momento) e não como um equilíbrio da Sociedade política com a Sociedade civil (ou hegemonia de um grupo social sobre a sociedade nacional inteira exercida através das chamadas organizações privadas, como a Igreja, os sindicatos, as escolas, etc.), e justamente na Sociedade civil em particular operam intelectuais (Benedetto Croce, por exemplo, é uma espécie de papa leigo e instrumento efficacíssimo de hegemonia ainda quando em vez por outra esteja em desacordo com este ou aquele governo, etc.). A partir desta concepção da função dos intelectuais, segundo penso, esclarece-se a razão ou uma das razões da queda (...) do governo de uma classe económica que não soube criar a sua própria categoria de intelectuais e portanto exercer uma hegemonia, além de uma ditadura» (António Gramsci, Penitenciária de Turi, 7 de Setembro de 1931, *Cartas do Cárcere*, pp. 223-224).

(169) Papel que lhe é atribuído ou se auto-atribui (cfr. *supra*, Parte II, Cap. I, 3, nota 40) em «Carta de Orestes», donde releva a função dos «criadores» no seu encadeamento com os «transmissores» de ideologia: «... o povo Português está por doutrinar; poucos sabem ler; mas essa doutrina virá com o tempo e quanto mais o povo indouto segue de ordinário os homens, que sabem discorrer e que se encarregam de pensar pelo povo; portanto a opinião desses deverás tu grangear, mui certo de que o povo rude os há-de seguir, como segue um bando de aves aquela de suas companheiras, que 1.º alevanta vôo» (*O Portuguez*, Vol. IV, N.º XIX, p. 6).

consciência-de-si, das aspirações irrepreensíveis mais íntimas e puras do liberalismo, imbricadas num irreduzível humanismo, nos direitos inalienáveis do Homem e na emancipação integralmente humana.

Conciliando a socialidade do homem com a sua liberdade, eco da Declaração dos Direitos do Homem de 1789 ⁽¹⁷⁰⁾, Rocha Loureiro tenta também conciliar liberdade e poder, ao mesmo tempo que impulsiona o poder e a força de uma forma de pensamento, que irá instituir-se como instituinte.

Nele, a síntese teórico-prática do redactor, do pensador, do agitador e do panfletário ⁽¹⁷¹⁾, reforça os laços entre saber, querer e poder. Nele, duas formas de expressão num só discurso: compreende a escrita como sobrevivência da palavra e a palavra como via da escrita. Enquanto age, o comentário do presente ajusta-se ao comentário do passado, melhor, modifica-o ⁽¹⁷²⁾. Neste sentido, o seu discurso não é nem palavra, nem escrita, é acção: pratica, teorizando.

Como Gramsci sublinhou ⁽¹⁷³⁾, os intelectuais dissertam e discutem, os seus discursos interessam ao mais alto nível à regulação social que a sociedade reconhece como necessários; os intelectuais, seja pela direcção, persuasão ou evasão têm um lugar importante na sociedade, que os faz viver, os encoraja e os vigia, os suporta ou os força ao silêncio; os períodos de crise onde o sistema de valores reconhecidos é posto em causa fazem claramente aparecer este papel assumido pelos intelectuais.

⁽¹⁷⁰⁾ «direito de cada um poder fazer tudo aquilo que não prejudique os outros», (Art. 4.º), (Alfredo Esperança, *A Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789*, Lisboa, 1951, Separata dos Anais do Club Militar Naval, p. 6).

⁽¹⁷¹⁾ Panfletário e polemista, cujo discurso faz emergir o sentimento de uma degradação irreversível dos valores culturais ou sociais, degradação de que se vêem os sinais percursos (Cfr. Marc Angenot, *La parole Pamphlétaire typologie des discours modernes*, Paris, 1982, Éditions Payot, p. 94). Panfletário ainda «par le retentissement dans le public d'un ouvrage donné en raison de circonstances idéologiques particulières; cet effet, ou pourrait le qualifier de 'Pavé-dans-la-mare'. (...) Avec le recul du temps, leurs écrits sont ramenés pourtant à la sérénité de leur fonction cognitive» (*Idem*, *ibidem*, pp. 16-17).

⁽¹⁷²⁾ Cfr. Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tomo I, Paris, 1983, Éditions du Seuil, pp. 76-77 e 101-109.

⁽¹⁷³⁾ Cfr. Robert Mandrou, *Des Humanistes aux hommes de science XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, 1973, Éditions du Seuil, p. 9.

NOTA A *

ARNAULD, Antoine — *Les enluminures du fameux almanach des PP. Jesuistes, intitulé la de'route et la confusion des Jansenistes ou triomphe de Molina Jesuiste sur S. Agustin*, s.l., 1654, **.

— *Lettre ecrite a une personne de condition sur le sujet des secondes enluminures du celebre et fameux almanach*, Paris, 1654.

— *Reponse à la lettre d'une personne de condition touchant les regles de la conduite des Saints Pères dans la composition de leurs ouvrages, pour la deffense des veritez combattus, ou l'innocence calomniée*, s.l. 1654.

— *La perpetuité de la Foy de l'Église Catholique touchand l'Eucharistie defendue contre le livre de Sieur Claude, ministre de Charenton*, Paris, 1670, Chez Charles Savreux, 2.^a ed.

— *Traduction du livre de S. Augustin. Des moeurs de l'Église Catholique*, Paris, 1720, Chez Jacques-Henry Pralard.

— *Lettres de monsieur Antoine Arnauld*, 9 Vol., Nancy, 1727-1743, aux depens de Joseph Nicolai.

— *La Morale pratique des Jesuites*, 8 Vol., Nancy, 1734, Chez Joseph Nicolai.

— *De la frequente communion où les sentimens des Peres, des Papes, et des Conciles*, Lyon, 1739, Chez Claude Plaignard.

JANSÉNIO, Cornélio — *Concordia Evangelica in qua praeterquam quod suo loco ponuntur quae evangelistae non servato recensent ordine, etiam nullius verbum aliquod omittitur, literis autem omnia sic distinguuntur, ut quid cuiusq. proprium, quid cum aliis e cum quibus commune, etiam ad singulas dictiones mox deprehendatur*, Lovanii, 1549, typis Bartpolomei Gravii.

— *Commentarii In Ecclesiasticum*, Lovanii, 1569, Apud Petrum Zangrium Tiletanum sub Fonte.

* Seguimos a ordem alfabética por autor e em cada um, a cronológica.

** Neste compulsar de obras jansenistas, pensamos não ser irrelevante referir, em muitas delas, a referência manuscrita do seu proprietário (instituição ou indivíduo). Assim, podemos referenciar possuidores como a livraria pública de Braga, Convento do Desagravo do Santíssimo Sacramento de Lisboa, Fr. Francisco de S. Boaventura, D. José Maria de Melo, Bispo de Elvas em exercício no cargo de Inquisidor Geral, Fr. Francisco Ferreira da Graça da ordem de N.^a S.^a do Monte Carmo, Frei João Gualbert, Conde de Assumar, etc., além de outras não completamente identificáveis, ou ainda inscrições manuscritas como Olisipone, ano de Cristo de 1555, como é o caso da obra de Jansênio, *Concordia Evangelica*.

- *Commentariorum In Suam Concordiam, ac totam Historiam Evangelicam*, Partes III e IV, Lugduni, 1577-1578, Apud Carolum Pesnot.
- *Historia Evangelica quinque partibus divisa compediose et satis eleganter comprehendens, quae de Cristo N S sunt in quatuor Evangeliiis, iuxta ordinem in concordia Evangelica observatum*, Coloniae Agrippinae, 1590, Excudebat Bertramus Buchholtz.
- *Homiliae In Evangelia, quae dominicis diebus in ecclesia populo proponi solent, ex quatuor commentariorum in Concordiam Evangelicam libris, nuperrimè ab ipso auctore renatis e à mendis propemodum innumeris repurgatis*, Coloniae Agrippinae, 1628, Apud Ioannem Gymnicum, sub Monocerote.
- *Traduction d'un Discours de la Reformation de l'Homme intérieur où sont établis les veritables fondements des Vertus Chrestiennes selon la doctrine de Saint Augustin. Prononcé par Cornelius Jansenius Evesque d'Ipre a l'establissement de la Reforme d'un Monastere de Benedictins*, Paris, 1644, Chez la Veuve Jean Camusat et Pierre le Petit.
- *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae natural sanitate, aegritudine, Medicina adversus Pelagianos e Massilienses, tribus tomis comprehensa*, Rothomagi, 1652, Sumpt. Ioan e Davidis Berthelin, fratr.

NICOLE, Pierre — *Instructions théologiques et morales, sur le premier commandement du décalogue ou il est traité de la Foy, de l'Esperance, et de la Charité*, 2 Tomos, Paris, 1713, Chez Charles Osmont.

- *Instructions théologiques et morales, sur l'oraison dominicale, de Salutation Angelique, la Sainte Messe et les autres prières de l'Eglise*, Paris, 1723, Chez Charles Osmont, nouvelle edition.
- *Instructions théologiques et morales, sur le symbole*, 2 Tomos, Paris, 1723, Chez Charles Osmont.
- *Instructions théologiques et morales sur les Sacrements*, 2 Tomos, Paris, 1741, Chez Guillaume Desprez et Guillaume Cavelier.
- *L'Esprit de M. Nicole ou instructions sur les verités de la Religion, tirées des ouvrages de ce grand Théologien*, Paris, 1765, Chez G. Desprez.
- *La Logique, ou l'art de penser, contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le Jugement*, Amsterdam, 1771, Aux dépens de la Compagnie, Nouvelle Edition, revue et corrigée (Em colaboração com Antoine Arnauld).
- *Sciencia da Salvação, ou princípios solidos das obrigações mais importantes da Religião, tirados dos Ensaio de Moral de Mr. Nicole*, Lisboa, 1781, Na Officina Luisiana.
- *O Espirito de M. Nicole ou instrucções sobre as verdades da religião, tiradas das Obras deste Grande Theologo, assim sobre os Dogmas, e Misterios da Fé, como sobre a Moral, e distribuidos segundo a ordem das materiais da Doutrina Christãa*, 2 Tomos, Lisboa, 1785-1786, Na Offic. de José de Aquino Bulhões e de Antonio Rodrigues Galhardo.

PASCAL, Blaise — *Litterae provinciales de morali e politica Iesuitarum disciplina a Willelmo Wendrockio*, Coloniae, 1658, Apud Nicolaum schouten.

- *Les Provinciales ou lettres escrittes par Louis de Montalte, a un Provincial de ses amis et aux RR. PP. Jesuites, sur la Morale et la Politique de ces Peres*,

Cologne, 1684, Chez Balthasar Winfelt (desta obra existem vários exemplares e edições dos séculos XVII, XVIII e XIX, quer em espanhol, francês, italiano ou latim).

- *Pensées de M. Pascal sur la Religion, et sur quelques autres sujets*, Amsterdam, 1699, Chez Henri Weststein.
- *Pensamentos de M. Pascal sobre a Religião, e outras materias muito interessantes*. Traduzidos da língua francesa na portuguesa por J.B.R.P., Lisboa, 1786, Na Offic. de Francisco Borges de Sousa (desta obra existem vários exemplares e edições dos séculos XVIII e XIX, em língua francesa).

QUESNEL, Pasquier — *Lettre du Pere Quesnel a N.S.P. le Pape au sujet des réflexions sur le Nouveau Testament, approuvées par S.E. Monseigneur le Cardinal de Noailles, Archevêque de Paris, e dénoncées à S.S. par les Jésuites*, s.l., 1712.

- *Lettre du Pere Quesnel a nos seigneurs les Cardinaux Archevesques et Evesques de France, assemblés à Paris au sujet de la Constitution du 8 Septembre 1713*, Paris, 1714.
- *Seconde Lettre du Pere Quesnel au sujet de la Constitution a un des Evesques de l'assemblée*, Paris, 1714.
- *Lettre du Pere Quesnel au Roy*, Liege, 1714, Chez Daniel Moumal.
- *Dissertation sur la matiere de l'Excommunication*, s.l., 1715.
- *Reponse de l'auteur des hexaples a la lettre du P. Lallemand de la Compagnie de Jesus*, s.l., 1715.
- *Lettre apologetique du P. Quesnel a Monseigneur l'Evêque et comte de Beauvais, Pair de France*, s.l., 1716.
- *Lettre du P. Quesnel a Monseigneur le Cardinal de Rohan*, s.l., 1716.
- *Lettre du Pere Quesnel a M. l'Evêque de Poitiers*, s.l., 1716.
- *Lettre du Pere Quesnel a M. le Chancelier* (manuscrita), s.l., s.d..
- *Lettre du Reverend Pere Quesnel au Reverend Pere de la Chaise*, s.l., s.d..
- *Réponse du P. Quesnel a une religieuse au sujet de l'instruction pastoral des quarante evêques*, s.l., s.d..

Décret de Monseigneur l'Archevesque de Malines pour citer le P. Pasquier Quesnel prisonnier fugitif, Bruxelles, 1704.

Histoire de la sortie du Pere Quesnel des prisons de l'Archevêque de Malines, s.l., 1718.

Lettre écrite au Pere Quesnel et devant Prestre de l'Oratoire de Jesus pour servir de réponse à celle qu'il a écrit au Roy, s.l., s.d..

Relation abregée de la maladie et la mort du R.P. Pasquier Quesnel Prestre de l'Oratoire, décédé le 2 Decembre 1719, s.l., 1719.

SAINT-AMOUR, Louis Gorin de — *Journal de Mr. de Saint Amour Docteur de Sorbonne de ce qui s'est fait à Rome dans l'Affaire des Cinq Propositions*, Paris, 1662, Imprimé par les soins dudit Sieur de Saint Amour.

Nouvelles Ecclésiastiques ou Mémoires pour servir a l'Histoire de la Constitution Unigenitus pour l'année 1728-1791, 17 Vol., Paris, 1728-1791, Chez Leclere, Libraire.

Table raisonnée et alphabétique des Nouvelles Ecclésiastiques, depuis 1728 jusqu'en 1760 inclusivement, 2 Vol., s.l., 1767.

APÊNDICE DOCUMENTAL

CARTAS DE JOÃO BERNARDO DA ROCHA LOUREIRO (1)

I. LONDRES. *Carta do honrado Portuguez J. Bernardo da Rocha*

Parece que a Regência de Espanha, confessando tacitamente sua incapacidade para bem usar da força e autoridade do Governo, requereu agora aos que foram partes na Quadrupla Aliança, os socorros necessários para nas províncias vascongadas acabar a rebelião Carlista, e como uma dessas partes fosse o Governo Português, a ele se recorre para dar auxílio de Soldados Portuguezes a esse intento; e não tenho em dúvida que Lord Palmerston se empenhe com todas as suas forças para que entremos com esse socorro, que será peso tirado de sobre os ombros de Inglaterra e posto às costas de Portugal; a esse respeito notaremos de passagem uma notável contradição desse nobre Lord, Ministro dos Negócios Estrangeiros em Inglaterra. Quando os nossos mais apertados se viram no Porto, devorados pela peste, fome e guerra, requereu-lhe instantemente o nosso Governo, que houvesse Inglaterra de intervir na contenda, ou pelo menos, acabar com o Gabinete da Rainha de Espanha que interferisse em causa, que não era mais nossa que sua própria dela, pois a usurpação de Portugal prendia com a de Espanha, que iguais direitos as duas legítimas Rainhas, com iguais pretensões os dois usurpadores... Qual seria a resposta a este tão piedoso quão justo requerimento? Lord Palmerston respondeu (vi eu o ofício, porque artes não o direi) que o seu Governo estava determinado a guardar rigorosa neutralidade, e que também não podia tratar com a Espanha para que esta medeasse, enquanto os Constitucionais do Porto não alcançassem uma vitória assinalada, que ele tinha por coisa fora de toda a esperança.

(1) Seguimos a ordem cronológica da publicação e mantivemos a ortografia dos títulos, bem como a maiúsculas do texto.

É certo que Rodil, entrou depois em Portugal, quando já aí a usurpação estava nos últimos transes da agonia, porém, ainda então, quando ao General Espanhol se pediu, que ajudasse para se acabar de todo com Miguel, respondeu secamente, que não tinha ordens para tanto, pois o seu regimento lhe ordenava somente o dar caça a D. Carlos, e colhê-lo às suas mãos se pudesse. — Assim entraram os Castelhanos em Portugal, e daí saíram, sem queimar uma escorva, donde é para rir o dizer Martinez de la Rosa na Câmara dos Procuradores, que Rodil e os seus se haviam em Portugal coberto de glória! — E mais verdade fora, se tivera dito, que se haviam coberto de poeira no alcance de D. Carlos por uma longa compridão de fronteiras. Lástima é que esses louros colhidos em Portugal, segundo a visão do Poeta, tão cedo viessem a murchar-se no norte de Espanha.

Não largarei da mão este incidente sem notar outra contradição de Lord Palmerston. Ele, que salvou em Portugal a D. Carlos e toda a sua família, que tolheu o serem todos entregues à Espanha, e que em navios Ingleses os embarcou para Inglaterra, ele deseja agora que Portugal se mova contra D. Carlos! Parece que a Inglaterra está mais obrigada a isso que nenhum outro Governo, se é certo que só o causador dos danos é obrigado à reparação. Pague Inglaterra o preço de sua mal entendida filantropia ou generosidade.

Agora não quero eu já insistir em razões de despeito por falta de correspondência ou outras quaisquer que pareçam estranhas à matéria, mas proponho-me a tratá-la segundo os motivos que se podem colher do estado presente da Espanha e Portugal, e por os bons fundamentos em que todo o Governo livre e providente se deve estribar.

O estado da Espanha é deplorável por culpa do Governo que tem. Aí governa o Rei dos Franceses por seu Ministro Rayneval, que há conseguido o passar à Espanha uma boa amostra do sistema de *juste milieu*, impossível de aturar muito em França, e mais impossível, se poder ser, de tomar raiz em Espanha, aonde todos os elementos são contraditórios e irreconciliáveis. Como pode um *mezzo termino*, que se diz Governo, mover-se entre massas opostas que o encontram e lhe diminuem a velocidade da acção, se não é que lhe interrompem ou de todo lhe suspendem o movimento?

O certo é que Luis Filipe levou avante seu pensamento, e para o pôr em obra deparou com um 1.º Ministro em Martinez de la Rosa, homem limpo de mãos na verdade, mas fraco homem de Estado, galanteador, orgulhoso como Espanhol, vaidoso como um Francês, enfim

Poeta, a quem menos custará o saber que alcançaram uma vitória os Carlistas, do que o ver uma sua peça pateada no teatro. Que se pode esperar de homem, que saído de sua pátria não gastou o tempo em tratar os seus, em ver e observar as coisas grandes do mundo, mas foi fechar-se a fazer sainetes em Nápoles? Esse homem, que fora um dos Redactores da Constituição de Cádiz, e que sofrera muito por a liberdade, como que dela desesperado (do que já dera claros sinais no ano de 22) saiu-se com o seu Estatuto Real, como bálsamo católico para curar todos os males de Espanha!

Ora é certo que os Liberais folgaram com essa amostra de liberdade, que receberam como em princípio de pagamento à conta do muito mais que se lhes deve, porém, como podem de todo estar contentes com uma Carta, em que os Procuradores, se não é em matéria de impostos, só têm direito de petição, e ainda esse é mui impedido por as trevas do regulamento interno que à Câmara deu o Governo indecente? Desse miserável sistema deriva o pouco proveito que há colhido a Espanha do seu Governo pseudo-representativo, daí vem a fraqueza da administração que anima o feotismo com tibiezas ou impunidades, ao passo que descoroça com injustiças ou desfavores os Liberais. Fora incrível, se não se tivesse visto, a repugnância e estorvos que aí puseram os Ministros à restituição dos bens nacionais aos compradores e a dos officios, graus e patentes aos Liberais, que os tinham por a Constituição, ao passo que não duvidaram esses Ministros reconhecer todas as graças do governo absoluto. Assim oferece prémios à rebelião o Governo que se diz Liberal e de Constituição!

Por estas e outras muitas razões, que longo fora referir, está a administração mui desprezada e aborrecida em Espanha, e o pior é que o escândalo do Palácio não concorre para lhe grangear respeito. Aí dispõe de todo o favor da Corte uma camarilha de Músicos e um valido sem nenhum merecimento, e não quero eu dizer o mais que se passa, pois ainda que verdade, não o sofreria decentemente a imprensa.

Resulta de tudo isso que os Carlistas e Liberais, qualquer partido de per si, são mais fortes que o Governo! Este não pode reduzir os levantados de três províncias, as quais têm só 800\$ [sic] habitantes, quando o resto de Espanha lhes pode opor dez milhões, e também não pode castigar um regimento rebelado na capital, e capitula com ele a bons partidos, assim como fecha os olhos ao atentado dos Urbanos, que estiveram mui perto de matar o 1.^a Ministro; e será isto Governo? Está o de Espanha sendo hoje mui parecido ao sendeiro da fábula,

o qual morreu de fome entre duas fochas de palha, não se determinando à qual se deitasse. Não se deita o governo em braços dos Liberais, que tem por amigos suspeitos, não se encosta de todo aos Carlistas, por inimigos declarados; que será então desse Governo, que vive há dias e poucos há-de durar? Bem o arreceia a Rainha Regente, que por cautela está mandando para o seu Banqueiro em Nápoles quanto dinheiro pode poupar. Grande acerto e discrição? Assim fora no mais!

O certo é, que como sejam prorrogadas as Cortes (não é necessário ler no futuro para o profetar) tem de ver-se em Madrid e noutras Cidades principais de Espanha uma cruenta revolução dos Liberais, que se dão por perdidos, se confiam por mais tempo no Governo que têm; e então os falsos amigos e os inimigos de toda a sorte de liberdade, serão precipitados em ruína comum. Isto será de certo; e então, pergunto eu, como poderá o nosso Governo consentir em mandar a favor da Rainha Regente suas tropas à Espanha, aonde com cedo terão por inimigos a todo o povo, Carlistas e Liberais? Já não quero agora tocar no antojo, que sempre houve entre os Portugueses e os seus vizinhos, donde aqueles mal podem esperar bom agasalho de hospedagem e agradecimento.

Se não nos convida o estado de Espanha a entrar aí porque em breve não acharemos a quem vamos socorrer, o de Portugal não aconselha que saia daí o grosso de nossas forças. Estão as Guardas Nacionais já em pé de suceder aos soldados que nos deixem? Há sossego, confiança e geral consentimento no povo, ou está o sistema constitucional tão arreigado que não se haja mister de usar, em defesa dele, a última razão dos Reis? Não o posso crer, porque sei o que por aí vai.

Tudo persuade que não nos devemos desguarnecer, e não sei eu que algum nosso General, desejando enfeitar-se com alguma fita ou título de Espanha, possa alegar mais de uma razão a favor da expedição, e vem a ser, o perigo de Carlos triunfar em Espanha, donde viriam grandes males a Portugal, pois a causa de Carlos é a de Miguel, e por isso devemos não abraçar a de Isabel, por ser a de Maria II.

Não chega a ser verdade esse fundamento, porque, segundo tratados que há, nunca nossos aliados consentiriam que o Principe Carlos vencedor desse ajuda e favor a Miguel, como o prova a expedição mandada por o Ministro Canning a Portugal, porém já dou de barato que haja esse perigo; não posso todavia conceder, que possa Carlos vir a triunfar. Os Vascongados são, e foram sempre, como todos os montanheses, em suas serranias soldados excelentes, e até tiveram a honra

de resistir por cinquenta anos aos Romanos, quando já todo o mundo era deles, e ainda assim, para debelar a Cantábria, houve mister abalar-se o excelente General Agripa = *Cantaber sera domitus catena*. Porém, acaso poderá Zumalacarregui com trinta mil Navarros, sem nenhuma praça possuir, sem artilharia, e sem cavalos, descer dos Pirinéus, e entrar por os largos campos de Espanha e conquistá-la? Nunca. A guerra continuará porfiada, será longa e de mui custosos sacrificios, mas de nenhum resultado desfavorável à liberdade, a qual de algum modo defendem os levantados que pugnam por seus foros, fraquezas, privilégios e isenções. É certo que nessa luta a Espanha sangará por todos os poros, mas assim sangrou Portugal, sem nenhuma simpatia ou socorro dos vizinhos. Pague a Espanha bom preço de sangue por sua liberdade, e daí virá talvez o tê-la em mais conta do que parece que a têm agora os Portugeses.

Por isso, será voto de todo o bom Conselheiro, que não entrem na Espanha soldados Portugueses, porém, se a intriga empenhar ou importunações prevalecerem sobre o que deve ser, por modo nenhum se consinta que nossas forças se endireitem ao teatro da guerra. Assaz de cadáveres Portugueses entulharam os fossos de S. Sebastião, assaz de sangue nosso salpicou as serras dos Pirinéus. O mais que se poderia (mal-avisadamente) conceder, seria que algum troço de nossa gente, pagada por Espanha, ocupasse dela alguma Província comarcã, para que pudessem as forças Espanholas sair daí para a morte; e ainda assim aconselhara eu que fosse nossa ocupação em Galiza, aonde a gente é amiga de Portugueses, e não fosse na Estremadura, terra mui longa, coberta de matos, com pouca gente, e essa que sempre foi inimiga de Portugueses. Tenho desencarregado minha consciência; agora verei se o nosso Governo de hoje atende minhas razões, como em caso semelhante o mereci até à Regência de Lisboa.

O caso é, que na invasão da França por Bonaparte saído da Ilha de Elba, fez o Marquês de Palmela em Viena, sem nenhuns poderes especiais, um tratado infeliz em que punha a mor parte do nosso Exército à discrição dos Ingleses, que o podiam empregar em nova guerra, como quisessem, e logo os Ingleses mandaram a Lisboa seus navios para transportar à Belgica o nosso exército; escrevia eu então o Portuguez, aonde com todas minhas forças impugnei o tratado, e até os poderes da Regência para consentir e lhe dar execução; antes desta, sucedeu o chegar o meu folheto a Lisboa, e os Regentes, achando boas minhas

razões, despediram em lastro os transportes Ingleses, sem nenhuma carga da nossa gente.

Eis aqui o que por hoje se me oferece ponderar em ponto tão principal; o Sr. Redactor poderá sob o meu nome, fazer de minhas razões o uso que lhe parecer.

Em Londres aos 8 de Junho de 1835

João Bernardo da Rocha

P.S. Agora me trazem o *Morning Chronicle*, Gazeta Ministerial, e aí vejo, que já aqui o nosso Ministro assinara com o de Espanha uma convenção, por a qual devemos dar uma *Legião Portuguesa* para entrar na guerra civil de Espanha. Se essa Legião é de soldados Portugueses, e não dos auxiliares que ainda estavam a nosso soldo, lamento a infeliz decisão do nosso Governo, pois não posso tornar culpa aqui ao nosso Ministro, que havia executar as ordens superiores.

O Nacional, N.º 187, de 2 de Julho de 1835

2. Acerca da nossa desavença com o Rei de Sardenha. Londres, 14 de Outubro de 1835.

Sr. Redactor. — Tomarei ocasião das últimas desavenças entre nossa Corte e a de Turim, para dar meu humilde parecer sobre esse negócio, que não é de nos pôr medo ou de nos meter em grandes trabalhos; e como a elas desse causa o ultra legítimo Rei de Sardenha e Jerusalém, sangue mui puro dos obstinados Stuarts de Inglaterra, não será fora de propósito que eu diga dele alguma coisa por prelúdio, ainda que seja por demais.

O Duque ou Príncipe de Carignano (que este nome tinha, antes de chegar a Guardiã dos Alpes) ainda que Príncipe de sangue, herdeiro e sucessor presuntivo da Coroa de Sardenha, por o que então era Rei, Victor Emanuel e o irmão Carlos Felix, primos do Duque, não terem filhos nem parentes mais próximos, fez-se cabeça da revolução popular que no ano de 20 rebentou no Piemonte, mas parece que ou a virtude durou pouco nele ou suas tenções logo ao princípio foram doubles e só se pusera à cabeça da revolução para melhor a atraiçoar.

O certo é que vilmente a atraiçoou e assim deu aos povos oprimidos um exemplo insigne da loucura que cometem em tomar para cabeças de suas revoluções a Príncipes. *Não confieis em Príncipes* (diz a sagrada escritura) mas os sinceros Piemonteses confiaram nesse, e mais tarde, por seu mal, confiaram noutro os Franceses.

Todavia, conquanto o Príncipe fizesse por esse tempo bons serviços à santa aliança, eram contra ele as aparências de Liberal, como dera mostras de ser ao princípio, e por isso julgou Metternich, que sem dar mais provas ou *ganhar as esporas*, como dizem, não podia o Senhor Carignano ser armado Cavaleiro da Legitimidade, e por isso o vimos alistado de voluntário na entrada do pobre Angoulême em Espanha. Aí, na tomada do Trocadero, parece que muito se distinguira o Sardo, porque, segundo disse em seu boletim esse Angoulême, «o Príncipe de Carignano, como Granadeiro, entrou de voluntário no combate, e posto que perdesse» — Sr. Redactor, não se assuste, que o embrião de Rei não perdeu nenhum membro corporal — «e posto que perdesse uma bota na vasa do lamarão, assim mesmo, com um pé calçado, outro descalço, continuou a pelejar com grande valor! — Até aqui o boletim; agora só por ele, muito desejara eu ter sido testemunha das valentias de Carignano! Tê-lo visto com uma bota dentro outra fora, em figura de quem pedia missa para Santo Amaro, sem se querer dar por ferido ou por estropiado, e antes todo coberto de lama e de suor, todo encarnado na peleja, arremetendo ao lodo adiantando-se aos saltos e bradando «avante, avante, camaradas»! Oh quem me dera tê-lo visto! Porém, se não me foi dado o vê-lo assim coberto de honra e lama, não posso deixar de ter esse feito por de muita honra, talvez tanta, como adquiriu na tomada de Malaca um nosso Capitão, de quem as Crónicas referem a seguinte proeza.

Sendo já perto da ponte, deram a António de Abreu uma espingardada nas queixadas, que lhas passou de uma banda à outra, o que sabendo Afonso de Albuquerque, mandou para o jungo Dinis Fernandes de Melo e Pero de Alpoem, para nelle ficarem em seu lugar, o que ele não quis consentir, dizendo, que ainda tinha pés para andar e mãos para pelejar, e língua para falar, e siso para reger, e esforço para mandar, ainda que fosse da cama, que enquanto tivesse vida, não haveria ninguém de mandar no jungo.

Depois desses serviços tão relevantes e abonados por tão famoso General, entrou o Senhor Carignano em graça da Santa Aliança, *et il a passé Roi*. Subiu a Rei, e desde esse tempo, quando lhe tenham sofrido

os Povos, mormente os Genoveses, que de mau grado se lhe deram, não é fácil referir; basta dizer, que na *Itália serva*, nessa terra clássica da escravidão, só o Príncipe de Modena, em pontos de bestial despotismo, pode correr parselhas com o Rei de Sardenha, e se este não fora renegado Liberal, podera causar estranheza com as suas tiranias, que fazem lembrar de Domiciano. *

Porém, não é esse o ponto que nos importa; se o Rei de Sardenha despotiza seus Povos, mal podemos nós acudir a estes com remédio, que o não são as lástimas da simpatia; agora, muito temos com ele e muito nos vai nas injustiças que ele faça aos governos de nações livres e independentes, os quais, em verdade, ele não é obrigado a reconhecer, mas é tendo a tratar com justiça e benevolência natural, ainda que seus vassallos dele não tenham trato de comércio com essas nações.

* É notável semelhança que Domiciano foi de formoso parecer, e por isso se tinha em muita conta, e disso se jactava no Senado, como em sua vida o refere Suetônio; o presente Rei da Sardenha passa entre Italianos por ser mui guapa e gentil figura; e também o Imperador Nicolau, que eu aqui conheci, se não tivera os olhos de Chinês ou de Calmuco, fora em tudo mui formoso e bem apessoado. Mas, que é a formosura sem boas obras? Folha de espada ruim, metida em rica bainha, como dizia Diógenes, ruim fábrica de relógio sob especioso mostrador. Quando Homero fez resenha das forças e Capitães dos Gregos, a todos recomenda por virtudes, dotes e qualidades de merecimento, senão a Nireo, de quem só pode dizer, que era o mais famoso de todos os Gregos; e o caso é, que ao depois no discurso do poema, tendo ocasião de falar nas proezas de todos esses Capitães, nunca mais fez menção de Nireo, porque o não merecia. Assim nos deixou documento o Patriarca da poesia, que não se tenha por virtude ou merecimento a causal formosura do corpo, nem por vício ou culpa a fealdade. A Romero Alpuente também eu conheci, de quem corre *é feiamente feio*, mas, que importa, se esse nobre Aragonês é homem libérrimo e o mais honrado e limpo Magistrado que há tido Espanha? Outros homens conheço eu em altos cargos, homens de formoso semblante, porém de mui feias obras, aos quais se podia aplicar o antigo dizer = Maridos de todas as mulheres, e mulheres de todos os maridos =, e sobre isso, infiéis e corruptores em casa de seus amigos, prevaricadores, perjuros e ladrões, senão também de botos entendimentos.

Entre na obra desta nota, porque a uma nossa Gazeta observei o Jornalista escarnecer de um excelente Deputado, só porque este, ao parecer do homem do jornal, era feio! Em verdade, enquanto se assim escrever e não nos possuímos das verdadeiras regras do justo, e do honesto e decoroso, mal podemos adiantar-nos em o caminho da boa polícia, justiça e liberdade, que é o da Constituição, escreveremos somente para os toucadores, e nem ainda para esses, se nas senhoras Portuguesas despertarem os brios e espíritos das Vilhenas, das damas honradas de Goa, e da mulher do mestre Cirurgião de Diu.

E aqui contarei agora, antes de chegar ao nosso caso, o ruim trato e correspondência que esse Rei de Sardenha há tido com o Império do Brasil, que ainda não foi reconhecido por Sardenha diplomaticamente.

Chegou aqui do Rio de Janeiro uma Carta Precatória em boa e devida forma, para em Turim ser citado um Fidalgo Brasileiro, que por si ou por seu procurador fosse assistir a umas partilhas no Rio de Janeiro; fui eu consultado sobre isso, e dei voto, que se mandasse a Precatória em forma competente a Turim, porque, posto que Sardenha não tivesse ainda reconhecido o Brasil, como o cumprir essas precatórias era ofício de Direito das Gentes, e além disso havia trato consular e de comércio entre os dois povos, não se podia negar o = cumpra-se = à precatória. Pois negou-se!... E aqui, por ser curioso, porei o despacho do Senhor Juiz (*Proveditore*) o qual despacho eu vi, e passado a Português, diz assim: «não se cumpra, porque a república de Buenos Aires não foi ainda reconhecida por este governo» *Che Bestia!* E que tal é a sabença do Senhor Juiz Piemontês, confundindo Buenos Aires com o Império do Brasil! Bem podia esse puxar ao jugo com um nosso Juiz recém-despachado, que pôs o sobrescrito = para o Vice-cônsul de S.M. Católica. Elrei da Grão Britânica = , e também poderá ir de ombros com outro que tivemos em Setúbal, o qual, porque um ilustre estrangeiro lhe não soube dizer quem era o Rei da sua república, teve-o por natural de terra sem Rei nem roque, e deu-lhe com os ossos na cadeia.

Esse desaforo Sardo fiz eu que chegasse ao conhecimento do Ministro Brasileiro, que então era em Londres o Cavalheiro de Matos, e como esse, além de mui entendido em seu ofício, seja excelente Brasileiro, não me fica dúvida que ao seu governo daria parte dessa injustiça e insolência, porém, o certo é que esse governo ainda até agora se não há desferrado dela, nem acudido por sua honra e dignidade, ao menos como o fez agora o Gabinete de Lisboa, quanto mais, como ambos os governos estão obrigados a o fazer, por o modo que abaixo direi.

Venho agora ao nosso caso. Bem conhecido é pelo relatório publicado do nosso Ministro dos Negócios Estrangeiros, que o ser violentemente lançado fora do Piemonte o Senhor Francisco José Rodrigues, que aí fora por muitos anos nosso Encarregado de Negócios, dera causa a fecharem-se nossos portos à bandeira Sarda e à suspensão dos Cônsules Piemonteses em terras de Portugal; agora diz em resposta a Gazeta oficial do Piemonte, — que esse Senhor Rodrigues viera contar muita mentira ao seu governo, que esse Senhor desde o ano de 1828, não era

reconhecido diplomaticamente em Turim, e que o Rei de Sardenha preparará sua armada, para fazer que justiça seja feita aos seus vassalos.

Quanto aos aparelhos navais do Sardo, pouco nos devem inquietar seus ralhos ferros e bravatas, porque regra geral é, que quem usa de seus direitos a ninguém faz injúria, e direito temos nós para não querer trato com quem não quer reconhecer-nos por nação independente. Se nossas forças não chegassem para competir com as de Sardenha, vista a clara injustiça desse governo, obrigada estava a Inglaterra por tratados a lhe meter no fundo as poucas velas que têm; e também não nos importa saber, se o Ministro expulso mentiu ou falou verdade ao seu governo, o certo é, que não lhe mentiu sobre o facto da expulsão, que é a injúria de que se o nosso governo queixa, e sobre esse facto certissimo direi agora o que me parece.

Que o Senhor F.J. Rodrigues, ao tempo que foi expulso, era nosso Encarregado de Negócios em Turim, afirma o Excelentissimo Senhor Palmela, porque (diz ele) o Rei de Sardenha tinha reconhecido de Direito a Senhora Dona Maria Segunda; ora esta razão tenho eu por manca, nem é cabal, nem é boa, porque muito vai do Direito ao facto. Este supõe credenciais presentadas, recebimento na Corte com carácter público, concessão de privilégios diplomáticos etc., as quais coisas, ainda que derivem, não se seguem sempre do reconhecimento de Direito, porque os proveitos do comércio e outras razões de prudência podem fazer sobrestar os Governos, e obrigá-los a distinguir entre Direito e facto, não se declarando logo contra os intrusos e usurpadores; tanto vale a posse, ainda que injusta seja e com ruim título! Bem sabido é que a Inglaterra reconhecera de Direito a Senhora Dona Maria Segunda, mas, por mais que o Senhor Palmela e Marquês de Barbacena, em muitas Notas que andam publicadas, instassem com o Conde de Aberdeen que admitisse de facto um Ministro dessa Senhora, nunca o puderam alcançar. Estamos no mesmo caso com os Governos da Santa Aliança, que todos eles reconheceram de Direito a nossa Rainha, mas acaso poderá dizer-se que perante alguns desses estejamos agora representados? Ainda direi mais; pode um Governo, reconhecer de facto e Direito a outro Governo, e todavia não lhe admitir um Ministro que lhe seja particularmente odioso; assim vimos há pouco a Rússia não querer admitir e receber Sir Stratford Canning, Ministro nomeado por Inglaterra. Numa palavra, a quem cabe, nessa parte, o julgar do facto e do Direito senão aos Governadores que recebem os Embaixadores? O Rei de Sardenha decidiu, como lhe cabia, que o Senhor Rodrigues, desde 1828, não era

Encarregado de Portugal, e por isso ainda, que nos termos de que esse Rei usou haja agravo, não pode caber apelação dessa sentença. Se o ser aí Juiz coubesse ao nosso Governo, se este, até ao ponto da expulsão do Senhor Rodrigues, o tivesse por verdadeiro Encarregado de Portugal em Turim, grave erro tinha cometido o nosso Ministério, que era a indecência de ser por anos Ministro Português em Corte que não lhe correspondia com outro Ministro. Eu bem sei que o Excelentissimo Senhor Palmela tinha necessidade de um ou mais agentes secretos em Itália, porém, sobre o Senhor Rodrigues (que mui bem conheço de Londres) ser pessoa imprópria e incapaz para isso, acresce nossa muita pobreza, que não nos consente despesas para serviço secreto; este pode ser feito comodamente por um Governo Aliado, que tem Ministros em toda a Itália, e é interessado, justamente com Portugal, em saber o que se passa na Península Italiana.

Todavia, ainda que nosso Ministro, ao tempo de ser lançado de Turim, não era aí carácter diplomático, que tinha deixado de o ser, como os Sardos dizem, no ano de 28, quando romperam o tratado político com Portugal (e também por isso, há muitos anos, tinham acabado para o Senhor Rodrigues os seis meses que a Diplomacia dá de foro e cortesia aos Ministros diplomáticos despedidos) não se pode negar, que o Senhor Rodrigues tinha sido por anos Ministro nosso em Piemonte, sem nota ou censura por parte dos dois Governos, e isso era bastante para que o de Sabóia não fizesse a insólita descortesia de o mandar sair, como fez; e isso é causa bastante e justificada para se o nosso Governo doer, e entrar em decentes (mui moderadas) represárias. Nessa parte há que louvar no modo com que o nosso Governo sustentou sua dignidade com justiça e moderação. Foi bom esse primeiro passo, mas, aconselhara eu, que outro adiantemos dentro do círculo de nossos direitos.

O proibir a entrada de nossos portos à bandeira Sarda, não é bastante paga ao desaforo de Sardenha. Que perde esta com isso? Alguns fretes de navios seus e nada mais. O trigo que nos ela manda de Sardenha, o papel, macarrão e outros géneros de Génova (que nos metem em casa sem nenhum retorno, porque, com os vassallos de Sardenha nosso comércio é passivo), todos esses géneros e mercadorias nos entram agora em navios Austríacos, saídos dos portos de Istrin e Frioul; sim, Trieste e Fiume farão agora esses carretos. Não convirá então o proibir os géneros dessa Nação ou carregá-los com direitos que valham proibição? Com isso ganhariam muito as nossas Fábricas, mormente

as de papel, e cresceria entre nós a indústria, de que depende a prosperidade nacional. Porque havemos nós, à custa dela, favorecer ingratos? Lembremo-nos que em Espanha não se gasta uma folha de papel, que não seja das fábricas nacionais de Valência e Catalunha. Ora agora, estou certo, que se dessem esse passo, como estão obrigados, Portugal e Brasil, de onde saiem os maiores proveitos de comércio que Sardenha tem, ou amainaria logo a soberba e insolência desse Déspota alcantilado nos Alpes, ou a miserável Génova em breve lhe quebraria o jugo. A pobreza faria nos Genoveses mais vivas as memórias da perda liberdade, de que hoje com riso sardónico escarnece o Tirano, e talvez das cinzas de Doria surgisse algum vingador — Exoriare aliquis... ex ossibus ultor. —

Tinha tenção, Senhor Nacional, de comentar o novo tratado sobre a navegação do Douro (no juízo do qual tratado tenho a infelicidade de me apartar das opiniões do Nacional) e também discorrer sobre os novos ajustes (que muito arreceio) do tratado com Inglaterra, porém, como tenha escrevinhado muito, fique isso para outra correspondência.

J. B. da Rocha

O Nacional, N.º 294, de 7 de Novembro de 1835

3. *Um nosso correspondente de Londres expressa-se da maneira seguinte ácerca da mudança Ministerial* (2). Londres 2 de Dezembro de 1835.

Meu Am.º do Coração

Parabéns. Parabéns. Parabéns. Caiu pela segunda vez o Governo Carvalho e Rodrigo, mas os Agentes desses Déspotas disfarçados tra-

(2) A transcrição desta carta exige explicação, uma vez que o seu autor não nos é revelado. Ao reproduzi-la, neste apêndice de cartas inéditas do nosso jornalista, julgamos poder atribuir-lhe a paternidade. Missiva de signatário desconhecido, referenciado apenas como correspondente em Londres, tem um conteúdo passível de poder ser imputado a Rocha Loureiro. As razões para a verosimilidade da hipótese, prendem-se com a terminologia, as propostas, a forma como se impõe, as personagens citadas — Francisco António Campos e Leonel Tavares aos quais

balham lá e cá para denegrir o merecimento dos novos Ministros e sustentar o dos demitidos, e por isso é preciso que os novos trabalhem com muita circunspecção para satisfazer os governados, e é necessário que estes os ajudem quanto puderem e eu contribuirei com o meu contingente neste sentido.

Entre as reformas que se devem fazer deve ser abolido o Tribunal de Comércio como inconstitucional e desnecessário.

Bem sabe que cá há mais Comércio do que lá e não há tal Tribunal. Todas as coisas Comerciais são processadas perante os Tribunais que decidem as outras.

Uma das coisas que o Ministro das Finanças aí deve fazer é servir-se o menos que puder da gente em quem o antecessor se confiava lá e cá. A organização do Tesouro deve ser alterada e o Conselho dos 8 inteiramente abolido. Aqui não há tais Conselheiros. Os de cá são sempre os Ministros, sejam eles quem foram, dos quais o primeiro é sempre de jure e primeiro Lord do Tesouro, e as questões judiciais pertencentes à Fazenda são sempre processadas na Corte do Exchequer e aí podem sê-lo onde o forem as outras questões civis particulares.

se liga política e pessoalmente; José da Silva Carvalho e Rodrigo da Fonseca Magalhães com quem alimenta contencioso que tem o seu auge em 1846 (cfr. Parte III, cap. III, nota 165, «Carta do ilustre Deputado o Sr. J. B. da Rocha», in *O Nacional*, n.º 359, de 29 de janeiro de 1836, p. 82 e «Carta do honrado Cidadão J.B. da Rocha», in *O Nacional*, N.º 512, de 12 de Agosto de 1836, p. 647) —, bem como o contexto e o periódico (*O Nacional*) onde é inserida. É um conjunto de indícios que não deixa de alertar, quando complementado por um tratamento temático que lhe é familiar. A verificar-se a hipótese, teríamos o nosso redactor a emergir como eminência parda do regime liberal, interferindo em momentos importantes da sociedade portuguesa do seu tempo. Mantendo-se ainda em Londres — a última carta (onde aborda temática semelhante ao desta, de signatário desconhecido) que dali escreve a *O Nacional* tem a data de 11 de Dezembro de 1835 (cfr. *O Nacional*, N.º 338, de 2 de Janeiro de 1836, pp. 3-4) — parece influenciar, apesar da distância, não só a opinião pública, mas também as directivas políticas por via directa ou interpostos amigos. Ainda, a propósito da autoridade e prestígio político do nosso jornalista, vide Manuel da Silva Passos, *Memorial...*, Paris, 1831, Imprimerie de Auguste Mie, *Segundo Memorial...*, Paris, 1831, Auguste Mie, Imprimeur, «Cartas ineditas de Manuel da Silva Passos a João Bernardo da Rocha» (o original de uma destas cartas — E. [Eaubonne], 15 de Dezembro de 1831 — existe em os *Papéis relacionados com a actividade de João Bernardo da Rocha, Coleções em Organização...*, B.N., cx. 86), in *Diccionario Bibliographico Portuguez*, Vol. XVI, pp. 327-336 e também José e Manuel da Silva Passos, *Breve Razoamento...*, Paris, 1832, Auguste Mie, Imprimeur.

Seria bem para desejar que se abolisse de todo este ninho de ratos chamado agência Financeira, mas quando isso não seja possível deve remover-se para uma Comissão composta de três Portuguezes que não tenham sido sócios nos desperdícios, e como estes são poucos parecem-nos que uma tal Comissão composta do Barão de Lagos, Henriques José da Silva, João Ferreira Pinto, e Lima da companhia preencheriam completamente o desejável fim; mas esta, e outras medidas que se queiram tomar devem, antes ser pedidas uma e muitas vezes lá pelos jornais para familiarizar o Povo com elas, e dar força a quem as deve tomar para que o possa fazer, e se V. está cansado para promover isso pode mostrar as minhas cartas ao Sr. Campos, Leonel Tavares ou qualquer outro que desenvolva e faça promulgar as minhas ideias pois os Sócios nos desperdícios ou... tanto Portuguezes como Ingleses, que não querem se lhes descubram as mazelas, não deixam por cá pedra sobre pedra para fazer baixar os fundos, desacreditar o novo Ministério, e ver se forcem a Rainha a reintegrar o outro. Adeus por esta vez até à mala seguinte. Parece-me que o melhor que V. pode fazer é entregar esta logo que a receber ao honrado Redactor do Nacional assim como as mais que eu lhe escrever sobre o mesmo objecto, e deixar-lhas lá alguns dias para ele desenvolver como suas ou como Artigos comunicados aquellas das minhas ideias em que ele concordar, porque assim bem depressa se generalizarão e virão a ser as de quase todos, único modo de escaparmos à rapacidade estrangeira e à doméstica.

O Nacional, N.º 329, de 19 de Dezembro de 1835

4. *Carta do illustre Deputado o Sr. J. B. da Rocha.*

Sr. Redactor do Nacional. — Rogo-lhe o favor de fazer lançar no seu Jornal estas poucas linhas, as quais, posto que em defesa própria e pessoal, também importam ao interesse público, enquanto convém ao povo que seus Representantes (um deles sou eu, ainda que pouco digno) sejam, como a mulher de César, até isentos de suspeitas.

Quando eu, a semana passada, tive a honra de tomar assento em Cortes, disse a alguém o Sr. Deputado Silva Carvalho, vendo-me tomar juramento: *olhem aquelle, dando juramento à Carta de 26, quando, por eu fazer o mesmo em Londres, caiu sobre mim, e me atassalhou no Portuguez.* Estas vozes do Sr. Silva Carvalho logo acharam eco na

Revista, a qual, segundo me informam logo ao outro dia fez o mesmo reparo.

É verdade que eu no *Portuguez* estranhei a esse Sr. Carvalho e ao Sr. Ferreira Borges, vindos de França, e apenas chegados a Londres, acudirem à Embaixada Portuguesa, fazerem abrir o auto de juramento, (o qual auto já estava encerrado) e aí lançarem seus nomes esquecidos, como postscriptum em Carta; porém, porque estranhei eu isso a esses Srs., e agora fiz o que neles reprovei? Porque eles eram Regeneradores de 24 de Agosto (e um deles ainda conserva, creio que por amor de antiquário, a pena com que João VI assinou a Constituição) e porque nenhum desses Srs. era homem público, a quem coubesse, segundo o programa publicado por o Governo, jurar a Constituição, mandada do Brasil, e além disso, ainda a esse tempo não tinha a Nação mostrado a ela sua aderência; agora eu, sou Cronista do Reino, sou Deputado da Nação, que toda quer o Regimento da Carta, e por isso estou obrigado a jurá-la, a menos que queira renunciar a esses cargos e officios, alistar-me na parcialidade de Miguelistas ou Sebastianistas, e talvez desnaturar-me de Português. Assim é, Sr. Redactor, que a variedade de circunstâncias determina, por direito e razão, a variedade de imputações; mas os sandeus e maliciosos têm para todos os factos a mesma bitola.

Aqui pudera eu pôr em luz muitas intrigas, votos de clubes secretos, e infinitas tramóias de miseráveis aventureiros e desalmados, os quais parece que foram talhados para tipo de todos os Governos, e a quem tanto vai o serem Reis Efendi do Imperador de Marrocos, como Secretários do Tesouro em Washington, porém ficará isso para outra vez, se a fracção me quiser tirar a terreiro.

Por esta ocasião agradeço ao Sr. Redactor o empenho com que me quis justificar da censura de *Deputado obscuro* em 23, que me fez a Revista, porém rogo-lhe por favor que nunca mais se ocupe nesse trabalho ocioso. Deus me livre da *celebridade*, que têm alcançado algum ou alguns Srs. Deputados, hoje infelizmente *iluminados* por os raios da pública indignação, nem eu lhes invejo a glória de repetir longas arengas estudadas, que eu, também como qualquer, pudera escrever e decorar. É para lastimar o ver um Sr. Deputado pedir quatro e cinco vezes a palavra para tomar o tempo à Câmara com razões de ordem e trivialidades de quem sabe pouco, e parece estar explicando Instituições de Heineccio aos seus Meninos, pois está saltando a todos os olhos, que o nosso estado público, como os poemas dramáticos, requer mais acção do que discursos didácticos ou vaidosas orações de pompa.

Neste sentido de Deputado pouco arengador mereço eu a censura da Revista, enquanto me taxa de *obscuro* na tribuna de 23; então falei pouco e não como de mim se esperava. Todavia não se alargue essa censura até compreender (que seria grande injustiça) o meu trabalho nos poucos meses que tive de Deputado ou minha independência na Câmara. Trabalhei contínuo em duas Comissões ordinárias, a do Diário e a Diplomática, em que fui Relator, além de uma especial para lançarem da Câmara os Deputados Brasileiros por as províncias revoltadas, na qual Comissão fui também Relator, e para eu escrever o relatório (que foi geralmente aprovado) fui obrigado a ler documentos que podiam carregar um carro. Agora, como Deputado independente, poderei citar dois votos que dei contra os Ministros, para que pudessem ser acusados na sessão extraordinária e para que fossem julgados por Jurados nos crimes de que pudessem vir a ser acusados. Esses votos dei, estando eu então de hospede em casa do pouco generoso Ministro das Justiças o Excelentíssimo José da Silva Carvalho, que me fez com injúrias custar-me cara sua hospitalidade e a minha independência. Outro tanto não receio eu agora da parte do dono da casa em que estou.

João Bernardo da Rocha

O Nacional, N.º 359, de 29 de Janeiro de 1836

5. *Carta do honrado Cidadão J. B. da Rocha.*

Quero pedir-lhe o favor de me justificar no Tribunal da opinião contra uma afirmativa menos verdadeira na Revista do 1.º do corrente, por a qual afirmativa, contra razão e justiça, também a mim me querem assentar praça no Livro Mestre dos Devoristas.

Diz a Revista que o Sr. Ministro Campos me fizera dar e eu recebera em Inglaterra um conto de rs. do ordenado de Cronista por o tempo que eu o não era; mas a verdade é, que eu recebi somente cento e setenta libras (ainda menos que 700\$ rs.) por conta dos meus ordenados já vencidos como Cronista e à conta do mais que pudesse vir a vencer por esse ofício. O caso é, que eu fui reintegrado em Cronista do Reino por Decreto de 5 de Maio de 1835, e quando larguei Inglaterra em Janeiro do Corrente ano, mandou-me o Sr. Campos dar cem libras para eu me preparar e sair, mas nem essa soma foi por pagamento de tempo

que eu não era Cronista, nem ainda por adiantamento, porque vencendo eu 600\$ rs. por ano de ordenado, esses cem libras tinha eu já vencidas em 9 meses que decorrem desde Maio, em que fui reintegrado até Janeiro em que as recebi. Depois disso estando eu já em Lisboa, e tendo eu já um ano de Cronista reintegrado, recebeu meu Procurador em Londres de minha conta mais setenta libras, soma que em verdade excedia a de meus vencimentos anuais por coisa de vinte libras, porém, não poderia o Sr. Campos sob sua responsabilidade fazer esse adiantamento mesquinho a um homem que nunca foi subsidiado em Inglaterra e que em mais dura pobreza do que o Sr. Rodrigo da Fonseca Magalhães brandiu sua pena a favor de *Rei Mulher*? Eu não sei como esse Exm.^o Sr. possa nesse ponto errar ou equivocar-se, estando à bica de fonte limpa, de onde lhe podem correr boas informações. É lástima que S. Ex.^a no expor dos factos confunda de ordinário as faculdades intellectuais trabalhando com a imaginação, quando se devia ajudar da memória.

Concluo, Sr. Redactor, que eu nunca recebi ordenado do tempo que D. Miguel me demitiu, que recebi cem libras, vencidas depois da minha reintegração, e que se ao depois tive o adiantamento de coisa de vinte libras, agora neste momento já eu vou credor ao Tesouro por uma parte de meus ordenados. Isto sirva de informação à Revista e de descarga ao Sr. Campos.

Caldas da Rainha, 3 de Agosto de 1836

João Bernardo da Rocha

P.S. Não posso aprovar o ruim gosto da Revista, que saltando por cima do orçamento, a todo o instante nos mete pelos olhos o patriotismo do Sr. Castro e o do seu acólito o Exm.^o Sr. Silva Carvalho. Em verdade muito ânimo cabe que tenha o Redactor para assim ir de encontro à boa regra de Horácio.

.....et quae

Desperat tractata nitescere posse, relinquit.

Quanto ao meu pouco cabedal de saber ou de talentos e à minha deslutrosa figura no Senado, não há aí que dizer, pois isso não faço eu entrar em minha folha de méritos e serviços, tomando por único

timbre o ser homem de incorrupto carácter e de antes quebrar que torcer. O certo é todavia que eu tenho visto figurar airoso no Senado um ou outro homem que fora reprovado em Coimbra, que nunca se dera a um curso de Direito Público, sem nenhum sistema de boas letras regular, e só com a cabeça recheada de tantos lugares comuns quantos bastam para fazer o *entrecho* de uma ou duas Óperas Italianas. E qual pode ser a causal de tamanha maravilha que se entre nós tem visto e nunca se viu em Atenas, aonde se apupavam as sonoras bagatelas de Dionísio? A qualidade do auditório está já indicado como razão mui principal, mas há ainda outra, que é a boa presença do orador sofista, o bom metal de voz, a correnteza de linguagem, o fino tacto parlamentar. Em verdade se esse homem possuísse bom cabedal de saber, se advogasse sinceramente a causa da pátria, e não a de Chamorros e Devoristas, se tivesse, sobre isso, a autoridade pessoal, que faz recomendar a causa pela qualidade do advogado, então, por certo nele poderíamos admirar um excelente Orador, porém, como todas essas partes lhe faltem, quando o ouço, nunca me convence o entendimento — *incredulus odi*.

O Nacional, N.º 512, de 12 de Agosto de 1836

6. O Sr. João Bernardo da Rocha remetteu-nos a seguinte carta:

«Aos ilustres redactores da *Revolução de Setembro*, como aos do *Patriota*, agradeço a resposta cabal que deram às pérfidas insinuações com que *Eteócles Cabral* saudou no *Estandarte* a minha vinda de Espanha. *Todos veem!* disse ele — pois asseguro-lhe que se esse *veem* é o presente do verbo *veer*, eu vejo mui pouco, que tenho a vista mui curta; se esse *veem* se refere ao verbo *vir*, não há razão para que o sr. *Eteócles* me deseje cerrada a porta da pátria depois de 10 anos de ausência em Espanha, além dos 22 que levo de Inglaterra.

Tenho em aberto umas contas com essa gente Cabral, quando as ajuste afinal (que pouco tardará) não me olvidarei dessa nova parcela do *Estandarte*.

Tenho a honra de assinar-me com todo o respeito seu etc.

João Bernardo da Rocha»

A Revolução de Setembro, N.º 2790, de 16 de Julho de 1851

O Patriota, N.º 2118, de 17 de Julho de 1851

FONTES E OBRAS DE CONSULTA

I

FONTES MANUSCRITAS

1. ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO

- *Relação dos manuscritos que devem ser transferidos do Arquivo do Ministério da Administração Interna para o Arquivo Nacional da Torre do Tombo referentes ao Ministério do Reino-Ministério do Interior*. Trabalho realizado pelo 2.º Conservador Dr. Alcino Manuel Silva, 1977; 1803-1807, Liv.º n.º 177, fls. 172 e 265 V, e Liv.º n.º 178, fls. 167 e 207 V.

2. BIBLIOTECA NACIONAL

- LOUREIRO, João Bernardo da Rocha,
Duas cartas para o Secretário da Comissão das livrarias sobre alguns livros que lhe foram emprestados, na condição de Cronista-mor. Lisboa, 8 de Junho e 20 de Julho de 1838, Mss. 225, N.ºs 195-196. Doc. n.º 195 — Carta a Gregorio Lopes da Camera Sinval — Secretario da Comissão Administrativa das Livrarias; Doc. n.º 196 — Carta a José Gregorio Lopes da Camera Sinval — Secretario-Vogal da Comissão Administrativa do Deposito das Livrarias.
- MOURA, José Joaquim Ferreira de,
Diccionario d'Algibeira Filosofico, Politico, Moral que dá de Certas Palavras a sua Noção Verdadeira, Madrid, s.d., Na Officina da Junta Apostolica, cod. 11614.
- *Papéis relacionados com a actividade de João Bernardo da Rocha, Coleções em Organização — Cartório Múltiplo, P.W. de Brito Aranha e Inocência Francisco da Silva — Cartório Pessoal de P.W. de Brito Aranha*, cx. 86.

3. BIBLIOTECA PÚBLICA MUNICIPAL DO PORTO

- «Apêndice ao Catálogo dos Documentos sobre a Patuleia», in *A Patuleia*
— Catálogo dos documentos manuscritos que pertenciam a José da Silva

Passos e que foram oferecidos à Real Biblioteca Pública Municipal do Porto por D. Ana Luisa Rodrigues de Freitas, Porto, 1909, Real Biblioteca, 1909, Real Biblioteca Municipal do Porto, Mss. n.ºs 11 e 25.

II

FONTES IMPRESSAS E OBRAS DE CONSULTA

1. ESCRITOS DE JOÃO BERNARDO DA ROCHA LOUREIRO

a) Cartas à Imprensa

- «Carta do sr. João Bernardo da Rocha», No Tejo, a bordo do Lady Mary Wood, 10 de Junho de 1842, in *O Constitucional*, N.º 71, de 15 de Junho de 1842 (Dirigida também a *O Nacional*, N.º 2067, de 15 de Junho de 1842 e a *A Revolução de Setembro*, N.º 463, de 14 de Junho de 1842).
- «Correspondência», Lisboa, 14 de Março de 1836, in *Diario do Povo*, N.º 98, de 15 de Março de 1836.
- «Carta do honrado Portuguez J. Bernardo da Rocha», Londres, 8 de Junho de 1835, in *O Nacional*, N.º 187, de 2 de Julho de 1835.
- «Carta do Ilustre Escriitor e Patriota João Bernardo da Rocha sobre o descuido de publicar e fazer valer as façanhas de nossos herois», Londres, 1 de Julho de 1835, in *O Nacional*, N.º 199, de 16 de Julho de 1835.
- «Segunda Carta do benemerito Portuguez João Bernardo da Rocha, ácerca do descuido indesculpavel de se não escreverem as proezas dos nossos», Londres, 10 de Junho de 1835, in *O Nacional*, N.º 210, de 30 de Julho de 1835.
- «Cartas do honrado Portuguez João Bernardo da Rocha», Londres, 12 de Setembro de 1835, in *O Nacional*, N.º 273, de 14 de Outubro de 1835.
- «Casa e Ducado de Bragança», Londres, 24 de Setembro de 1835, in *O Nacional*, N.º 280, de 22 de Outubro de 1835.
- «Carta do honrado Portuguez J. B. da Rocha», Londres, 22 de Setembro de 1835, in *O Nacional*, N.º 282, de 24 de Outubro de 1835.
- «Ácerca da nossa desavença com o Rei da Sardenha», Londres, 14 de Outubro de 1835, in *O Nacional*, N.º 294, de 7 de Novembro de 1835.
- «O Tratado de Navegação do Douro = O discurso do Papa no consistorio, etc. — Carta do honrado Portuguez o Sr. João Bernardo da Rocha», Londres, 5 de Novembro de 1835, in *O Nacional*, N.º 306, de 21 de Novembro de 1835.
- «Carta do illustre Deputado João Bernardo da Rocha», Londres, 11 de Dezembro de 1835, in *O Nacional*, N.º 338, de 2 de Janeiro de 1836.
- «Carta do illustre Deputado o Sr. J. B. da Rocha», in *O Nacional*, N.º 359, de 29 de Janeiro de 1836.
- «Carta do honrado Cidadão J. B. da Rocha», Caldas da Rainha, 3 de Agosto de 1836, in *O Nacional*, N.º 512, de 12 de Agosto de 1836.
- «Carta do Sr. João Bernardo da Rocha», No Tejo, a bordo do Lady Mary Wood, 10 de Junho de 1842, in *O Nacional*, N.º 2067, de 5 de Junho de 1842.

- «O Sr. João Bernardo da Rocha remetteu-nos a seguinte carta», in *O Patriota*, N.º 2118, de 17 de Julho de 1851 (Dirigida ainda a *A Revolução de Setembro*, N.º 2790, de 16 de Julho de 1851).
- «Senhor Redactor do Portuguez Constitucional», Londres, 15 de Junho de 1832, in *O Portuguez Constitucional em Londres*, N.º 13, Junho de 1832.
- «Carta do Sr. João Bernardo da Rocha», Coimbra, 8 de Abril de 1842, in *Revolução de Setembro*, N.º 416, de 14 de Abril de 1842.
- «Carta do Sr. João Bernardo da Rocha», Coimbra, 23 de Abril de 1842, in *Revolução de Setembro*, N.º 448, de 24 de Maio de 1842.
- «Carta do Sr. João Bernardo da Rocha», No Tejo, a bordo do Lady Wood, 10 de Junho de 1842, in *Revolução de Setembro*, N.º 463, de 14 de Junho de 1842.
- «O Sr. João Bernardo da Rocha remetteu-nos a seguinte carta», in *A Revolução de Setembro*, N.º 2790, de 16 de Julho de 1851.

b) Obras

- *Amostras Poeticas, dedicadas ao Illm.º e Exm.º Senhor Francisco Antonio de Campos, barão de Villa Nova de Fozcôa, Ministro de Estado Honorario, etc. etc.*, Lisboa, 1852, Imprensa de Cobellös.
- *Apologia do Chronista do Reino João Bernardo da Rocha*, Coimbra, 1838, Na Imprensa da Universidade.
- *Apostillas á enormissima sentença condemnatoria que sobre o suposto crime de rebelião, sedição e motim, foi proferida em Lisboa aos 26 de fevereiro de 1829 e ahi executada no dia 6 de Março seguinte*, Londres, s.d., Impresso na Officina de L. Thompson.
- *Appendix á opinião juridica do senhor doutor José Ferreira Borges*, Londres, 1832, Impresso por R. Greenlaw.
- *Carta do Cidadão João Bernardo da Rocha ao Exm.º Sr. Manuel da Silva Passos, Ministro do Reyno, sobre o Decreto de 10 de Novembro de 1836, pelo qual S. Ex.º revogou o Artigo 34 § 4.º da Constituição de 23 de Setembro de 1822*, Lisboa, 1836, Typ. de A.S. Coelho e Comp.^a
- *Segunda Carta do Cidadão João Bernardo da Rocha ao Exm.º Sr. Manuel da Silva Passos, Ministro do Reyno, Sobre o Decreto de 10 de Novembro de 1836, pelo qual S. Ex.ª revogou o Artigo 34 § 4.º da Constituição de 23 de Setembro 1822*, Lisboa, 1837, Typ. de A. S. Coelho e Comp.^a
- *Cathecismo de Economia Politica, ou Instrucção Familiar*, por João Baptista Say. Traduzido do Francez por J. B. R., Lisboa, 1822, Na Impressão Liberal (Prefação e Tradução de João Bernardo da Rocha Loureiro).
- *Exame critico do novo poema epico intitulado o Gama que as Cinzas e Manes de Luiz de Camões, Principe dos Poetas, dedicão, como em dezagrado os antigos redactores do Correio da Peninsula, João Bernardo da Rocha e Nuno Alvares Pereira Pato Moniz*, Lisboa, 1812, Na Officina de Joaquim Rodrigues d'Andrade (em colaboração com Nuno Alvares Pereira Pato Moniz).
- *Exame critico do parecer que deu a Comissão Especial das Cortes sobre os negocios do Brazil*, Lisboa, 1822.

- *Justa Impugnação do celebre syllogismo que apoiou o livro intitulado Os Sebastianistas*, Lisboa, 1810, Na Impressão Regia (em colaboração com Nuno Alvares Pereira Pato Moniz).
- *Ode Pindarica ao nobre feito dos leões Portuguezes nas praias da Ilha Terceira, aos 11 de Agosto 1829*, Londres, 1829, Impresso por L. Thompson.
- *Parecer sobre as finanças de Portugal e plano talvez unico que com justiça, honra e Dignidade Nacional se possa adoptar para liquidar a Divida Publica no 1.º de Janeiro de 1822. A satisfação dos credores da Nação, e de todos os Portuguezes Honrados por J. B.*, Lisboa, 1822, Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira.
- «Poesias», in *Collecção dos Versos e Descrição dos Quadros Allegoricos, que em todas as solenidades publicas desta capital mandou imprimir, e gratuitamente distribuir José Pedro da Silva por ocasião das illuminações da sua casa na praça do rocio. Reimpressa á sua custa em beneficio da Casa Pia*, Lisboa, 1812, Na Impressão Regia.
- *Refutação Analytica do folheto que escreveu o Reverendo Padre José Agostinho de Macedo, e intitulou Os Sebastianistas*, Lisboa, 1810 (em colaboração com Nuno Alvares Pereira Pato Moniz).
- *Revista de Portugal*, Lisboa, 1851, Typographia — Rua da Bica.

c) Publicações Periódicas

- *Correio da Peninsula, ou Novo Telegrafo*, Lisboa, 1809-1810, Na Impressão Regia (em colaboração com Nuno Alvares Pereira Pato Moniz).
- *Espelho Politico e Moral*, Londres, 1813-1814, Impresso e publicado por W. Lewis.
- *O Portuguez em Cadiz*, Cadiz, 1842, Tipografia de Don Manuel Gonzalez.
- *O Portuguez; ou, Mercurio Politico, Commercial, e Literário*, Londres, 1814-1822 e 1823-1826.

2. PUBLICAÇÕES PERIÓDICAS

- *O Academico*, Coimbra, 1836.
- *O Amigo do Povo*, Coimbra, 1823.
- *O Amigo do Povo ou Sentinela da Liberdade*, Lisboa, 1820.
- *Annaes das Sciencias, das Artes, e das Letras, por huma sociedade de portuguezes residentes em Paris*, Paris, 1818-1822.
- *Apendice ao Padre Amaro*, Londres, 1826.
- *Argus Luzitano ou Cartas Analiticas*, Londres, 1810.
- *O Artilheiro*, Porto, 1836-1837.
- *Astro da Lusitania*, Lisboa, 1822.
- *A Aurora*, Londres, 1832.
- *A Aurora*, Lisboa, 1837.
- *O Belem*, Lisboa, 1836.
- *O Braz Tisana*, Porto, 1851-1853.
- *Censor*, Lisboa, 1835.

- *O Chaveco Liberal*, Londres, 1829.
- *Chronica Constitucional de Lisboa*, Lisboa, 1833.
- *O Cometa*, Lisboa, 1836-1837,
- *O Conimbricense*, Coimbra, 1875-1877.
- *O Constitucional*, Lisboa, 1835, 1838-1839 e 1841-1842.
- *O Constitucional, Periodico Filosofico, Literario e Politico*, Lisboa, 1828.
- *O Contemporaneo, obra politica e literaria*, Paris, 1820.
- *A Contra-Mina*, Lisboa, 1830-1831.
- *O Contrabandista*, Londres, 1835.
- *O Correio*, Lisboa, 1837.
- *Correio Braziliense ou Armazem Literario*, Vol. XXIV, Londres, 1820.
- *O Correio de Lisboa*, Lisboa, 1837-1838 e 1842.
- *O Correio dos Açores*, Londres, 1830.
- *O Correio Interceptado*, Londres, 1825.
- *O Correio Portuguez*, Lisboa, 1841-1842.
- *A Cronica — Semanario da Terceira, Angra*, 1831-1832.
- *A Cronica da Terceira*, Angra, 1830-1831.
- *O Cruzeiro ou A Estrela Constitucional dos Portuguezes*, Londres, 1826-1827.
- *O Desengano Periodico Politico e Moral*, Lisboa, 1830-1831.
- *Diario do Povo*, Lisboa, 1835-1836.
- *O Ecco*, Lisboa, 1836-1838.
- *O Ecco Popular, Lisboa, 1853.*
- *O Economico Liberal*, Lisboa, 1836.
- *A Esperança*, Lisboa, 1853.
- *O Estandarte*, Lisboa, 1851.
- *A Galeria*, Lisboa, 1838.
- *Gazeta de Lisboa*, Lisboa, 1823, 1826 e 1833.
- *Gazeta de Portugal*, Lisboa, 1837.
- *Gazeta Universal*, Lisboa, 1821-1823.
- *A Imprensa*, Lisboa, 1853.
- *O Independente*, Lisboa, 1836.
- *O Industrial Civilizador*, Lisboa, 1836-1837.
- *O Innominado, opusculo destinado a completar as assinaturas do Portuguez Constitucional em Londres*, Londres, 1832.
- *O Investigador Portuguez*, Vol. VI, Londres, 1813.
- *Jornal de Bellas Artes, ou Mnemosine Lusitana*, Lisboa, 1816-1817.
- *Jornal da Sociedade Literaria Patriotica*, Lisboa, 1822.
- *Jornal do Porto*, Porto, 1853.
- *A Lei*, Lisboa, 1836 e 1853.
- *A Luneta*, Lisboa, 1836.
- *O Lusitano*, Lisboa, 1838-1839.
- *March March*, Lisboa, 1835.
- *O Mercurio Lisbonense*, Lisboa, 1836.
- *Microscopio de verdades ou oculto singular*, Londres, 1814.
- *O Movimento*, Lisboa, 1835-1836.
- *O Nacional*, Lisboa, 1835-1842.

- *O Nacional*, Porto, 1853.
- *A Navalha de Figaró ou Palmatoria do Padre Mestre Ignacio*, Londres, 1821.
- *Novo Correspondente*, Lisboa, 1837.
- *O Padre Amaro ou Soveia Politica, Historica e Literaria*, Londres 1820-1821.
- *O Padre Malagrida ou a Tezaira, Periodico Politico e Literario*, Plymouth — Paris, 1828-1829.
- *O Pais*, Lisboa, 1851.
- *O Palinuro*, Londres, 1830.
- *O Paquete de Portugal*, Londres, 1829-1831.
- *O Patriota*, Lisboa, 1851-1853.
- *O Patriota Funchalense*, Funchal, 1822.
- *O Pelourinho*, s.l., s.d. [1830].
- *O Periodico dos Pobres no Porto*, Porto, 1836-1837, 1842 e 1853.
- *O Piloto*, Coimbra, 1836 e 1840.
- *O Popular*, Lisboa, 1836-1837.
- *O Popular, Jornal Politico, Literario e Comercial*, Londres, 1824-1825.
- *Porto Franco*, Lisboa, 1836.
- *O Portugal Velho*, Lisboa, 1842-1843.
- *O Portuguez Constitucional*, Lisboa, 1820-1821, 1836 e 1840-1841.
- *O Portuguez Constitucional em Londres*, Londres, 1832.
- *O Portuguez Constitucional Regenerado*, Lisboa, 1821-1822.
- *O Portuguez Emigrado ou Realista Constitucional*, Londres, 1828-1829.
- *O Precursor*, Londres, 1831.
- *O Prisma*, Coimbra, 1842-1843.
- *O Provinciano*, Lisboa, 1836-1837.
- *O Raio*, Lisboa, 1836.
- *O Ramallete*, Lisboa, 1843.
- *A Restauração*, Lisboa, 1842.
- *A Restauração da Carta*, Coimbra, 1842.
- *A Revista*, Lisboa, 1835-1836.
- *Revista Estrangeira*, Porto, 1837-1838.
- *Revista Juridica*, Porto, 1836.
- *A Revolução de Setembro*, Lisboa, 1840-1842 e 1851-1853.
- *O Tempo*, Lisboa, 1838-1839.
- *O Tira Teimas*, Coimbra, 1840.
- *A Tripa Virada. Periodico Semanal*, Lisboa, s.d. [1823].
- *A Vedeta da Liberdade*, Lisboa, 1835-1837.
- *O 27 de Janeiro*, Porto, 1842.

3. OUTRAS FONTES E OBRAS DE CONSULTA

- AGULHON, Maurice — *Le cercle dans la France Bourgeoise 1810-1848. Etude d'une mutation de sociabilité*, Paris, 1977, Librairie Armand Colin.
- ALBERT, P. e TERROU, F. — *Histoire de La Presse*, Paris, 1979, P.U.F..

- ALMEIDA, Fortunato de — *História da Igreja em Portugal*, Vol. III, Porto — Lisboa, 1970, Livraria Civilização-Editora.
- AMZALAK, Moses Bensabat — *João Baptista Say e a sua influência nos estudos económicos em Portugal*, Lisboa, 1932.
- ANDRADE, Joaquim Navarro — *Carta Apologetica e Analytica ao Redactor do Periodico intitulado O Portuguez, impresso em Londres*, Lisboa, 1822, Typ. Rollandiana.
- ANGENOT, Marc — *La Parole Pamphlétaire — Typologie des discours modernes*, Paris, 1982, Éditions Payot.
- ANTUNES, Manuel — «Pascal e os tempos modernos», in *Brotéria*, Vol. LXXV, N.º 4, Outubro, Lisboa, 1962.
- ARISTOTE — *Éthique de Nicomaque*, Paris, 1965, Garnier — Flammarion.
- ARON, Raymond — *O Ópio dos Intelectuais*, Coimbra, 1980, Coimbra Editora.
- ARRIAGA, José d' — *História da Revolução Portuguesa de 1820*, Vol. I, Porto, 1886, Livraria Portuense Lopes e C.ª Editores.
— *História da Revolução de Setembro*, Vol. II, Lisboa, s.d., Companhia Nacional Editora.
- AZEVEDO, Julião Soares — *Condições económicas da Revolução Portuguesa de 1820*, Lisboa, 1944, Empresa Contemporânea de Edições, Lda.
- BALBI, Adrien — *Essai Statistique Sur le Royaume de Portugal et D'Algarve*, Vol. I, Paris, 1822, Chez Rey et Gravier, Libraires.
— *Variétés politico-statistiques sur la monarchie portugaise*, Paris, 1822, Rey et Gravier, Libraires.
- BASTOS, José Timóteo da Silva — *História da Censura Intelectual em Portugal*, Coimbra, 1926, Impresa da Universidade.
- BENTHAM, Jérémie — *Essai de Jérémie Bentham sur la situation Politique de l'Espagne, sur la Constitution et sur le Nouveau Code Espagnol, sur la Constitution du Portugal, etc. etc.*, Paris, 1823, Librairie de Brissot-Thivars et Bossaige Frères, Libraires.
- BLOCH, Ernst — *Droit Naturel et Dignité Humaine*, Paris, 1976, Payot.
— «Marxismo e Literatura» e «O Expressionismo, vistos agora», in *Realismo Materialismo Utopia*, Selecção, introdução e notas aos textos de João Barrento, Lisboa, 1978, Moraes Editores.
- BOISVERT, Georges — «Le Comte de Palmela et la Presse Portugaise Libre (1816-1820) d'après des documents diplomatiques inédits», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Vol. III, Paris, 1971, Fundação Calouste Gulbenkian.
— João Bernardo da Rocha Loureiro, *Memoriais a Dom João VI*, (edition et commentaires par Georges Boisvert), Paris 1973, Fundação Calouste Gulbenkian.
— *Un Pionnier de la Propagande Libérale au Portugal: João Bernardo da Rocha Loureiro (1778-1853) — Notes Biographiques*, Lisboa 1974, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
— *Un Pionnier de la Propagande Libérale au Portugal: João Bernardo da Rocha Loureiro (1778-1853)*, Paris, 1982, Fundação Calouste Gulbenkian.
— «La Presse Periodique Portugaise de Londres. Notes sur les circonstances de son apparition et son developpement», in *Sillages*, N.º 4, Poitiers,

- 1974, Département d'Études Portugaises et Brésiliennes de l'Université de Poitiers.
- BOURDIEU, Pierre — *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie Kabile*, in José Madureira Pinto, *Ideologias: Inventário Crítico dum Conceito*, Lisboa, 1978, Editorial Presença — Gabinete de Investigações Sociais.
- BURDEAU, Georges — *A Democracia*, Lisboa, 1962, Publicações Europa-América.
- BRAGA, Teófilo — *História da Universidade de Coimbra (1700-1800)*, Vol. III, Lisboa, 1898, Typographia da Academia Real das Sciencias.
- CABANIS, André — *La Presse sous le Consulat et Empire (1799-1814)*, Préface par Jacques Godechot, Paris, 1975, Société des Études Robespierriennes.
- CAETANO, Marcelo — *Curso de Ciência Política e Direito Constitucional*, Vol. I, Coimbra, 1959, Coimbra Editora.
- CARLYLE, A.J. — *Political Liberty, a history of the conception in middle ages and modern times*, Oxford, 1941, Clarendon Press.
- CARNOT, Lazare — *Mémoire adressé au Roi, en Juillet 1814*, Paris, 1815, Chez les Marchands de Nouveautés (Impr. de Poulet).
— *Exposé de la Conduite Politique*, Paris, 1815, Mme.Ve.Courcier, Impr.-Lib..
- CARNOTA, Enrique Gomez-Reino y — *Aproximacion historica al derecho de la imprenta y la prensa en España (1480-1966)*, Madrid, 1977, Instituto de Estudios Administrativos.
- Cartilha de Bom Cidadão ou Compendio das Leis Eternas da Natureza*, Traduzido e offerecido á Mocidade Portuguesa por um Liberal, Lisboa, 1837, Typ. de C.J. da Silva e Comp.^a
- CARVALHO, José Liberato Freire de — *Memorias da vida de José Liberato Freire de Carvalho*, Lisboa, 1855, Typographia de José Baptista Morando.
- CASSIRER, Ernst — *La philosophie des lumières*, Paris, 1966, Fayard.
- CASTORIADIS, Cornelius — *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, 1978, Éditions du Seuil.
- CASTRO, Zilia Maria Osório de — «Manuel Borges Carneiro e a Teoria do Estado Liberal», in *Revista de História das Ideias*, Vol. I, Coimbra, 1977, Universidade de Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias.
— «A Sociedade e a Soberania — Doutrina de um vintista», in *Revista de História das Ideias*, Vol. II, Coimbra, 1978-1979, Universidade de Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias.
- CHAGAS, Manuel Pinheiro — *Historia de Portugal popular e ilustrada*, Vol. IX, Lisboa, 1904, Ed. Empresa da Historia de Portugal.
- Choix de rapports, opinions et discours prononcés à la Tribune Nationale depuis 1789 jusqu'à ce jour; recueillis dans un ordre chronologique et historique*, 23 Vol., Paris, 1818-1825, Alexis Eymery, Libraire.
- CLARA, Fr. Joaquim de Santa — *Elogio Funebre ao Marquez de Pombal, o primeiro deste titulo, Conde d'Oeiras, Primeiro Ministro de S.M. O Senhor D. José I de gloriosa memoria etc. etc.*, Porto, 1826, Typ. á Praça de S. Tereza.
- CLARK, Ruth — *Strangers and Sojourners at Port Royal*, Cambridge, 1932, University Press.

- CLAVERO, Bartolomé e outros — *Estudios sobre la revolución burguesa en España*, Madrid, 1979, Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.
- Collecção de Legislação Portuguesa desde a ultima compilação das ordenações redigida pelo desembargador Antonio Delgado da Silva. Legislação de 1791 a 1801*, Lisboa, 1828, Na Typografia Maigrense.
- Collecção dos Decretos, Resoluções e Ordens das Cortes Geraes, Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa*, Coimbra, 1822, Na Imprensa Nacional.
- CONDILLAC — «Traité des Sensations», in *Oeuvres*, Vol. III, Paris, 1777, Chez les Libraires Associés.
- CONDORCET — *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrés de l'Esprit Humain*, Gènes, 1798, Ives Garnier Libraire, 4.^a ed.
— *Instrução pública e organização do ensino*, Prefácio e trad. de Eduardo Cruz, Porto, 1943, Editora: Livraria Educação Nacional, Lda.
- CORRAL, Luiz Diez del — *El liberalismo doctrinario*, Madrid, 1984, Centro de Estudios Constitucionales.
- CORREIA, José Eduardo Horta — *Liberalismo e Catolicismo — o problema congreganista (1820-1823)*, Coimbra, 1974, Universidade de Coimbra.
- COSTA, Jaime Raposo — *A Teoria da Liberdade — periodo de 1820 a 1823*, Coimbra, 1976, Instituto de História e Teoria das Ideias, Universidade de Coimbra.
- CUNHA, Alfredo — *Elementos para a história da imprensa periódica Portuguesa (1641-1821)*, Lisboa, 1941, Separata das «Memórias da Academia das Ciências de Lisboa».
- DELEULE, Didier — *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris, 1979, Éditions Aubier Montaigne.
- DERRIDA, Jacques — *De La Grammatologie*, Paris, 1979, Les Éditions de Minuit.
— *Posições — Semiologia e Materialismo*, Lisboa, 1975, Plátano Editora.
- Dialogo entre um mestre e o seu discipulo ou Catecismo Politico para servir de antidoto contra a impiedade, e sediciosa doutrina do jornal denominado O Portuguez oferecido á Mocidade Braziliense, por hum Amigo da Religião, e da Patria, natural da Provincia do Pará*, Lisboa, 1818, Na Impressão Regia.
- Diario das Cortes Geraes e Extraordinarias da Nação Portuguesa*, Lisboa, 1821-1822, Imprensa Nacional.
- Diario das Cortes da Nação Portuguesa*, segunda legislatura, Lisboa, 1822-1823, Imprensa Nacional.
- Diario do Governo*, Lisboa, 1822-1823 e 1836-1837, Imprensa Nacional.
- DIAS, Augusto Costa — *Discursos sobre a Liberdade de Imprensa — 1821*, Lisboa, 1966, Portugália Editora.
- DIAS, Graça Silva — «Ruptura cultural e ruptura política nas origens do liberalismo», in *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, Vol. II, Lisboa, 1982, Sá da Costa Editora.
- DIAS, Graça e J.S. da Silva — *Os Primórdios da Maçonaria em Portugal*, 2 Vol., 4 Tomos, Lisboa, 1980, Instituto Nacional de Investigação Científica.

- DIAS, José Sebastião da Silva — «Aristotelismo», in *Grande Dicionário de Literatura Portuguesa e de Teoria Literária*, Vol. I, Dirigido por João José Cochofel, Lisboa, 1977, Iniciativas Editoriais.
- *A Congregação do Oratório de Lisboa — Regulamentos primitivos*, Coimbra, 1966, Universidade de Coimbra.
- «A Congregação do Oratório — Sua traça primitiva», in *Colóquio — Revista de Artes e Letras*, N.º 44, Lisboa, 1967, Fundação Calouste Gulbenkian.
- *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, 1960, Universidade de Coimbra.
- *O Eclectismo em Portugal no século XVII — Génese e destino de uma atitude filosófica*, Coimbra, 1972, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- *O Erasmismo e a Inquisição em Portugal — O Processo de Frei Valentim da Luz*, Coimbra, 1975, Universidade de Coimbra.
- «Um erro que vem da geração de 70», in *Prelo 3*, Abril-Junho, Lisboa, 1984, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- «A Política Cultural da Época de D. João III», Coimbra, 1969, Universidade de Coimbra.
- *Pombalismo e Projecto Político*, Lisboa, 1984, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- *Portugal e a Cultura Europeia (séculos XVI a XVIII)*, Coimbra, 1953, Coimbra Editora, Separata da «Biblos», Vol. XXVIII.
- «Questões sobre a Cultura Portuguesa», in *ICALP*, N.ºs 2-3, Agosto-Dezembro, Lisboa, 1985, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- «Recensão» — José Luis Abellán, *Historia critica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1981, in *Cultura-História e Filosofia*, Vol. II, Lisboa, 1983, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- «A Revolução liberal portuguesa: amálgama e não substituição de classes», in *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, Vol. I, Lisboa, 1982, Sá da Costa Editora.
- *Seiscentismo e Renovação em Portugal no século XVIII — Estudo de um Processo Inquisitorial*, Coimbra, 1961, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Separata da «Biblos» — XXXVI.
- «O vintismo: realidades e estrangulamentos políticos», in *Análise Social*, N.ºs 61-62, Vol. XVI, Lisboa, 1980, Gabinete de Investigações Sociais.
- Diccionario Bibliographico Portuguez*, 23 Vol., Estudos de Innocencio Francisco da Silva applicaveis a Portugal e ao Brasil continuados e ampliados por Pedro V. de Brito Aranha, Lisboa, 1852-1972, Imprensa Nacional.
- Documentos para a Historia das Cortes Gereas da Nação Portuguesa*, 2 Vol., Lisboa, 1883-1884, Imprensa Nacional.
- DUMOND, Louis — *Homo aequalis — Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, 1977, Éditions Gallimard.
- DURAND, Gilbert — *les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1969, Bordas.
- *a imaginação simbólica*, Lisboa, 1979, Editora Arcádia.

- EHRARD, Jean — «História das Ideias e história social em França no século XVIII — Reflexão de método», in *Níveis de Cultura e Grupos Sociais*, Lisboa, 1974, Edições Cosmos.
- *L'idée de nature en France a l'aube des lumières*, Paris, 1970, Flammarion.
- ESPERANÇA, Alfredo — *A Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789*, Lisboa, 1951, Separata dos Anais do Club Militar Naval.
- FANFANI, Amintore — *Capitalismo, Catolicismo, Protestantismo*, Lisboa, s.d., Editorial Aster.
- FASSO, Guido — *Storia della filosofia del diritto*, Vol. II, l'età moderna, Bologna, 1968, Società editrice il Mulino.
- FAURE-SOULET, J.-F. — *Economie Politique et Progrès au «Siècle des Lumières» (1750-1789)*, Paris, 1964, Éditions Gauthier-Villars.
- *De Malthus a Marx l'histoire aux mains des logiciens*, Paris, 1970, Gauthier-Villars Éditeur.
- FERNANDES, Rogério — *Organização e estruturação do ensino de Primeiras Letras em Portugal. 1800-1880 — 1.ª Parte: O ensino elementar de 1800 a 1820* (em preparação).
- FONTENELLE — *Elemens de la Geometrie de l'infini*, Paris, 1727, Imprimerie Royale.
- FOUCAULT, Michel — *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969, Éditions Gallimard.
- *História da Sexualidade 1, A Vontade de Saber*, Lisboa, 1977, ed. António Ramos.
- *Les mots et les choses*, Paris, 1966, Éditions Gallimard.
- *L'ordre du discours*, Paris, 1971, Éditions Gallimard.
- *Surveiller et punir*, Paris, 1975, Éditions Gallimard.
- FURET, François — *Penser La Révolution Française*, Paris, 1978, Éditions Gallimard.
- FURET, François e outros — *Livre et Société dans la France du XVIII.º Siècle*, Paris, 1965, Mouton e Co.
- FURTADO, Euzebio Candido Cordeiro Pinheiro — *Memoria historica de todo o acontecido no dia eternamente fausto 11 de Agosto de 1829, em que se ganhou a victoria da Villa da Praia. Para servir de refutação e resposta á Carta do Chronista Mor do Reino João Bernardo da Rocha. Escritura de Londres e inserta no Nacional N.º 210. Pelo coronel de Engenheiros Euzebio Candido Cordeiro Pinheiro Furtado, testemunha ocular*, Lisboa, 1835, Na Imprensa Nacional.
- GABEL, Joseph — *A Falsa Consciência*, Prefácio e Tradução de Alfredo Margarido, Lisboa, 1979, Guimarães e C.ª Editores.
- GODECHOT, Jacques — «Le Portugal et la Revolution (1789-1814)», in *Arquivos do Centro Português*, Vol. VII, Paris, 1976, Fundação Calouste Gulbenkian.
- *Les Revolutions (1770-1799)*, Paris, 1970, P.U.F.
- GOLDMANN, Lucien — *Le Dieu Caché*, Paris, 1979, Éditions Gallimard.
- *Epistemologia e Filosofia Política*, Lisboa, 1984, Editorial Presença.
- *introdução à sociologia*, Lisboa, s.d., editora nova crítica.

- *Recherches Dialectiques*, Paris, 1980, Éditions Gallimard.
- GOMES, Marques — *Lutas Caseiras — Portugal de 1834 a 1851*, Vol. I, Lisboa, 1894, Imprensa Nacional.
- GRAMSCI, António — *Cartas do Cárcere*, Rio de Janeiro, 1966, Editora Civilização Brasileira, S.A.
- *Gli intellettuali e l'organizzazione della Cultura*, Editori Riuniti, Roma, 1971, in Dominique Grisoni e Robert Maggiori, *Ler Gramsci*, Lisboa, 1973, Iniciativas Editoriais.
- *Obras Escolhidas*, Vol. I, Lisboa, 1974, Editorial Estampa.
- GRIFFIN-Collart, E. — «Bentham: de l'utilité au totalitarisme?», in *Revue Internationale de Philosophie*, N.º 141, 1982.
- GROETHUYSEN, B. — *Antropologia Filosófica*, Lisboa, 1982, Editorial Presença.
- *Phiposophie de la Révolution Française*, Paris, 1956, Éditions Gonthier.
- *Origines de l'esprit bourgeois en France, I l'Eglise et la Bourgeoisie*, Paris, 1927, Éditions Gallimard.
- GUANTER, José Maria Desantes — *Fundamentos del Derecho de la Information*, Madrid, 1977, Confederacoin Española de Cajas de Ahorros.
- GUSDORF, Georges — *La Conscience Révolutionnaire — Les Idéologues*, Paris, 1978, Payot.
- *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris 1972, Payot.
- *De l'Histoire des Sciences à l'Histoire de La Pensée*, Paris, 1977, Payot.
- *Mythe et Métaphysique*, Paris, 1984, Flammarion.
- *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, 1971, Payot.
- HABERMAS, Jürgen — *Connaissance et Intérêt*, Paris, 1976, Éditions Gallimard.
- *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1983, Taurus Ediciones.
- *La Technique et la science comme «ideologie»*, Paris, 1973, éditions Gallimard.
- HALÉVY, Élie — *Histoire du Peuple Anglais au XIX siècle, L'Angleterre en 1815*, Paris, 1913, Librairie Hachette.
- HAZARD, Paul — *O Pensamento Europeu no século XVIII*, 2 Vol., Lisboa, 1974, Editorial Presença.
- HEGEL — *Principios da Filosofia do Direito*, Lisboa, 1976, Guimarães e C.^a Editores.
- HERCULANO, Alexandre — *Opusculos*, Vol. VIII, Lisboa, s.d., Antiga Casa Bertrand — José Bastos e C.^a Editores.
- HESPANHA, António Manuel — «Para uma teoria de historia institucional do Antigo Regime», in *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*, Lisboa, 1984, Fundação Calouste Gulbenkian.
- «O projecto institucional do tradicionalismo reformista: um projecto de Constituição de Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato (1823), in *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, Vol. I, Lisboa, 1982, Sá da Costa Editores.
- HILL, Christopher — *Le monde à l'envers — Les idées radicales au cour de la Revolution anglaise*, Paris, 1977, Payot.

- «El protestantismo y el desarrollo del capitalismo», in *estudios sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo*, Madrid, 1971, Editorial Ayuso.
- Histoire Général de la Press Française*, Vol. II: de 1815 a 1871, Publiée sous la direction de Claude Bellanger, Jacques Godechot, Pierre Guiral et Fernand Terrou, Paris, 1968, P.U.F.
- HOBBS, Thomas — *Leviathan*, in *The English Philosophers from Bacon to Mill*, introdução e notas por Edwin A. Burtt, New York, 1939, the Modern Library.
- *A Natureza Humana*, Tradução, introdução e notas de João Aloísio Lopes, Lisboa, 1983, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W. — *La dialectique de la Raison*, Paris, 1974, Éditions Gallimard.
- HOWER, Alfred — «Dois Jornalistas da 1.^a Emigração liberal, João Bernardo da Rocha Loureiro e José Liberato Freire de Carvalho», in *Estética do Romantismo em Portugal*, Lisboa, 1974, Grémio Literário.
- HUBERT, René — «Histoire de l'idée de progrès», in *La Notion de Progrés devant la Science Actuelle*, Paris, 1938, Librairie Felix Alcan.
- HUNT, Lynn — «Reviews Essays» — *Penser la Revolution Française*. François Furet, Paris, Éditions Gallimard, 1978, in *History and Theory*, Studies in the Philosophy of History, Vol. XX, n.º 3, Middletown, 1981, Wesleyan University Press.
- Journalisme (Le) d'Ancien Regime, questions et propositions* — Table ronde CNRS 12-13 Juin 1981, Lyon, 1981, Presses Universitaires de Lyon.
- JUNG, C.G. — *O Homem à descoberta da sua alma*, Porto, 1962, Livraria Tavares Martins.
- KANT, Immanuel — *Resposta à Pergunta: O Que são as Luzes?*, Apresentação, tradução e notas de José Esteves Pereira, in *Cultura — História e Filosofia*, Vol. III, Lisboa, 1984, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- KITCHIN, Joanna — *Un Journal «Philosophique»: La Décade (1794-1807)*, Paris, 1965, Lettres Modernes.
- KOSS, Stephen — *The Rise and Fall of the Political Press in Britain*, Volume one: The Nineteenth Century, London, 1981, Hamish Hamilton.
- LACAPRA, Dominick — «Habermas and the Grounding of critical theory», in *History and Theory*, Studies in the Philosophy of History, Vol. XVI, N.º 3, Middletown, 1977, Wesleyan University Press.
- LANCASTER, José — *Systema Britanico de Educação: sendo hum completo Tratado de melhoramentos e invenções praticadas*, Traduzido do Original Inglez por Guilherme Skinner, Porto, 1823, Na Typ. da Viuva Alvarez Ribeiro e Filhos.
- LASKY, Harold — *O Direito no Estado*, Lisboa, 1939, Editorial «Inquérito».
- *A Liberdade*, Lisboa, 1973, Edições Delfos.
- LEDRE, Charles — *La presse a l'assaut de la monarchie, 1815-1848*, Paris, 1960, Armand Colin.
- LEFORT, Claude — «Penser la Révolution dans la Révolution Française», in *Annales*, Économies Sociétés Civilisations, 35.^e Année — N.º 2, Março-Abril, Paris, 1980, Armand Colin.

- LIMA, José Joaquim Lopes de — *Diccionario Carcundatico ou explicação das phrazes dos Corcundas*, Rio de Janeiro, 1821, Na Imprensa Nacional.
— *Supplemento ao Diccionario-Carcundatico*, Rio de Janeiro, 1821, Na Imprensa Nacional.
- LOCKE, John — *Le Christianisme raisonnable*, Amsterdão, 1781, Chez Zacharie Chatelain.
— *Essai Philosophique concernant l'Entendement Humain*, Amsterdão, 1742, Chez Pierre Mortier.
— *Du Gouvernement Civil*, Bruxeles, 1754.
— «Some considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money in a Letter sent to a Member of Parliament, 1691», in *The Works of John Locke*, Vol. II, Londres, 1768.
— *Two Treatises of Government*, Londres, 1772.
- LYOTARD, Jean-François — «A concubinação do Saber e do Estado», in suplemento «sete ponto sete», *Diário de Lisboa*, Lisboa, 9 de Julho de 1984.
- MABLY, Abbé de — *Direitos, e Deveres do Cidadãos*, Tradução oferecida ao Supremo Congresso Nacional, Lisboa, 1821, Na Imprensa Nacional.
— *Les Droits et des Devoirs du Citoyen*, A. Kell, 1789.
- MACEDO, Jorge Borges — «O aparecimento em Portugal do conceito de programa político», in *Revista Portuguesa de História*, Vol. XIII, Lisboa, 1971, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- MACEDO, José Agostinho de — *Considerações sobre hum formidavel soneto, cujo autor se dá a conhecer pelas letras J.B.L.R.*, Lisboa, 1835, Na Typ. de Desiderio Marques Leão.
— *O Exame Examinado, ou resposta aos senhores bachareis João Bernardo da Rocha, e Nuno Pato Moniz*, Lisboa, 1812, Na Imprensa Regia.
— *Inventario da Refutação Analytica*, Lisboa, 1810, Na Imprensa Regia.
- MANDROU, Robert — *Des humanistes aux hommes de science (XVI.^e et XVII.^e siècles)*, Paris, 1973, Éditions du Seuil.
- MAUZI, Robert — *L'Idée du Bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII.^e Siècle*, Paris, 1965, Librairie Armand Colin.
- MAYER, Arno — *La Resistance de l'Ancien Régime, l'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Paris, 1983, Flammarion.
- MEDRÕES, Abbade de, Innocencio Antonio de Miranda — *O Cidadão Lusitano breve compendio, em que se desmonstrão os Fructos da Constituição, e os deveres do Cidadão Constitucional para com Deos, para com o Rei, para com a Patria e para com todos os seus concidadãos — um dialogo entre hum liberal, e hum servil — o Abbade Roberto — e D. Julio*, Lisboa, 1822, Nova Imprensa da Viuva Neves e Filhos.
- MELO, João Crisóstomo do Couto e — *Relatorio dos progressos das escolas do ensino mutuo feito a sua magestade El Rei O Senhor D. João VI e em sua augusta presença*, Lisboa, 1822, Na Imprensa Nacional.
- MENDONÇA, Francisco de Assis Castro e — *A Dynastia e a Revolução de Setembro ou nova exposição da questão portugueza da sucessão, por C.V., e S.C.*, Coimbra, 1840, Imprensa de Trovão, e Comp.^a
- MESLIN, Michel — *Pour une science des religions*, Paris, 1973, Éditions du Seuil.

- MILL, John Stuart — *Utilitarismo*, Coimbra, 1976, Atlântida Editora.
- MITRE, Bartolomé — *História de Belgrano y la Independencia Argentina*, Vol. II, Buenos Aires, 1927, Libreria «La Facultad».
- MONCADA, L. Cabral de — *Filosofia do Direito e do Estado*, Vol. II, Coimbra, 1966, Atlântida Editora.
— *Mística e Racionalismo em Portugal no Século XVIII — Uma página de história religiosa e política*, Coimbra, 1952, Casa do Castelo Editora.
- MONTESQUIEU — *De L'Esprit des Loïs*, Vol. I, Londres, 1772.
- MORATO, José — *Conheça o Mundo os Jacobinos que ignora ou Exposição das Verdades Catholicas, Contra Artigos Fundamentais do Sistema Anarquico dos Theologos Regalistas do Século XVIII e do Presente*, Londres, 1812, Impresso Por W. Lewis.
— *Peças Justificativas da Doutrina, e Autor do Livro intitulado Conheça o Mundo os Jacobinos que ignora, etc. ou Segunda Reputação do Novo Teologismo coligado com o Novo Filosofismo para ruina do Altar e do Trono: Dedicada ao Exm. e Rmo. Sr. Cardeal da Cunha, Patriarca de Lisboa, etc., etc., etc.*, Lisboa, 1823 — 1824, Typographia de Antonio Rodrigues Galhardo.
- MORAVIA, Sergio — *Il Pensiero Degli Idéologues, Scienza e Filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, 1974, «La Nuova Italia» Editrice.
- MORIN, Edgar — *O método-2. A vida da Vida*, Lisboa, s.d., Publicações Europa-América.
- MORNET, Daniel — *La pensée française au XVIII.^e siècle*, Paris, 1969, Librairie Armand Colin.
- MOURA, José Joaquim Ferreira de — *O Catavento, dialogo entre um corcunda e dous liberaes sobre a Constituição de Portugal feita pelas Cortes de 1821 e 1822*, Paris, 1826.
— *O Bota-Fora do Catavento ou a cabeça de bacalhao fresco. Burletta em dous actos offerecida aos originaes que ella representa por hum dos seus admiradores*, Lisboa, 1828, Na Officina Typographica do Arco do Cego.
- MOUSNIER, Roland e LABROUSSE, Ernest — *Le XVIII Siècle — L'Époque des «Lumières» (1715-1815)*, Histoire Général des Civilisations, Vol. V, Paris, 1967, P.U.F.
- MURRAY, John Courtney — «A Liberdade do Homem na Liberdade da Igreja», in *O Moderno Pensamento Católico*, Lisboa, 1961, Editorial Estampa.
- NEVES, José Acursio das — *Variedades sobre objectos relativos as Artes, Commercio e Manufacturas consideradas segundo os principios da Economia Política*, Vol. I, Lisboa, 1814, Na Impressão Regia.
- NICOLE, Pierre — *Instructions Théologiques et Morales, sur l'oraison dominicale, de Salutation Angelique, la Saint Messe et les autres prières de l'Eglise*, Paris, 1723, Chez Charles Osmont.
- PASSOS, José e Manuel da Silva — *Breve Razoamento a favor da liberdade Lusitana e a excellente Senhora D. Maria II, Duqueza do Porto e Rainha Constitucional dos Portuguezes, no qual se mostra quaes são os perigos, que a liberdade e a coroa tem a correr, e como se hão de evitar*, Paris, 1832, Auguste Mie, Imprimeur.

- PASSOS, Manuel da Silva — «Cartas ineditas de Manuel da Silva Passos a João Bernardo da Rocha Loureiro», in *Diccionario Bibliographico Portuguez*, estudos de Innocencio Francisco da Silva applicaveis a Portugal e ao Brasil continuados e ampliados por Pedro V. Brito Aranha, Vol. XVI, Lisboa, 1893, Na Imprensa Nacional.
- *Memorial sobre a necessidade e meios de destruir promptamente o tyrano de Portugal e restabelecer o Throno da Senhora D. Maria II e a Carta de 1826*, Paris, 1831, Imprimerie de Auguste Mie.
- *Segundo Memorial sobre o estado presente de Portugal, e como não há razão nem direito nem força pera tirar á Senhora D. Maria II sua Coroa, e a nós nossa liberdade; com mais outras particularidades*, Paris, 1831, Auguste Mie, Imprimeur.
- PEREIRA, António J. da Silva — *Estado de Direito e «Tradicionalismo» Liberal*, Coimbra, 1979, Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra.
- «O «Tradicionalismo» vintista e o Astro da Lusitania», in *Revista de História das Ideias*, Vol. I, Coimbra, 1977, Universidade de Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias.
- PEREIRA, A.X. da Silva — *O Jornalismo Portuguez*, Lisboa, 1895, Typographia Soares.
- *Os Jornais Portuguezes sua filiação e metamorphoses*, Lisboa, 1897, Imprensa de Libanio da Silva.
- PEREIRA, José Esteves — «Economia em Portugal no séc. XVIII aspectos de mentalidade», in *Prelo 2*, Janeiro-Março, Lisboa 1984, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- «Estatística em Portugal e Espanha no séc. XIX», in *Prelo 7*, Abril-Junho, Lisboa, 1985, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- *As Ideias Fisiocráticas em Portugal*, Projecto de investigação, Coimbra, 1980, Universidade de Coimbra.
- «Natureza e expressão do saber», in *Prelo 4*, Julho-Setembro, Lisboa, 1984, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- *O Pensamento Político em Portugal no século XVIII — António Ribeiro dos Santos*, Lisboa, 1983, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- *Silvestre Pinheiro Ferreira — o seu pensamento político*, Coimbra, 1974, Universidade de Coimbra.
- «Recensão» — José Frederico Laranjo, *Economistas Portugueses. Subsídios para a história das doutrinas económicas em Portugal*. Prefácio e notas de Carlos da Fonseca, Guimarães e C.^a Editores, 1976, in *Revista de História das Ideias*, V. II, Coimbra, 1978-1979, Universidade de Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias.
- «Recensão» — Rudolph Binion, *Introduction à la Psychohistoire*, Paris, 1982, P.U.F., in *Cultura — História e Filosofia*, Vol II, Lisboa, 1983, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha — *Estudos de História da Cultura Clássica*, Vol. I, Lisboa, 1980, Fundação Calouste Gulbenkian, 5.^a ed.

- PÉRITCH, J.M. — «La Notion de 'Rechtsstaat' et le principe de Légalité», in *Boletim da Faculdade de Direito*, Vol. XXV, Coimbra, 1950, Universidade de Coimbra.
- PIAGET, Jean — *Sagesse et Illusions de la Philosophie*, Paris, 1965, P.U.F.
- PITT-RIVERS, J. — «Honra e Posição Social», in J.G. Peristiany, *Honra e Vergonha, Valores das Sociedades Mediterrânicas*, Lisboa, 1971, Fundação Calouste Gulbenkian.
- POLIN, Raymond — *La Politique Morale de John Locke*, Paris, 1960, P.U.F.
- PONTEIL, Félix — *La Pensée Politique depuis Montesquieu*, Paris, 1960, Sirey.
- PROUST, J. — *L'Encyclopédie*, Paris, 1965, Librairie Armand Colin.
- Resenha Analytica ou Principios Geraes do Methodo do Ensino Mutuo, chamado de Lancaster, extrahido dos Annaes das Sciencias, das Artes, e das Letras*, Lisboa, 1827, Na Typog. de A. Lino de Oliveira.
- Resposta á 2.ª Carta do Padre José Agostinho de Macedo contra os Redactores do Portugues e mais liberaes a quem o mesmo combate*, Lisboa, 1827, Na Imprensa de A.L. de Oliveira.
- RIBEIRO, José Silvestre — *Historia dos Estabelecimentos Scientificos, Literarios e Artisticos de Portugal nos sucessivos reinados da monarchia*, Vol. II, Lisboa, 1876, Typographia da Academia Real das Sciencias.
- RICOEUR, Paul — «Liberté», in *Enciclopaedia Universalis*, Vol. 9, Paris, 1980. — *Temps et récit*, Vol. I, Paris 1983, Éditions du Seuil.
- RIDER, Jacques Le, — «Ernst Bloch entre Marx e o Romantismo — uma defesa da utopia», in suplemento «Ler/Escriver», N.º 72, *Diário de Lisboa*, Lisboa, 2 de Agosto de 1982.
- ROUSEAU, Jean-Jacques — *O Contrato Social*, Lisboa, 1981, Publicações Europa-América.
— *Discours sur l'Économie Politique*, Amsterdão, 1763.
— *Émile ou de l'Éducation*, Paris, 1762.
— *Émile ou de l'Éducation (extraits)*, notícia e notas de Émile-Pierre Duparcourt, Paris, s.d., Librairie Larousse.
- RUDÉ, Georges — *Ideologia e Protesto Popular*, Rio de Janeiro, 1982, Zahar Editores.
- SANGNIEUX, Joël — «Magisterio y Predication en el siglo XVIII; el afan renovador de los jansenistas y sus limites», in *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo* (Ponencias e Comunicaciones), II, Oviedo, 1983, Catedra Feijoo.
- SANTOS, Candido dos — «Antonio Pereira de Figueiredo, Pombal e a *Aufklärung* — Ensaio sobre o Regalismo e o Jansenismo em Portugal na 2.ª metade do século XVIII», in *Revista de História das Ideias*, Vol. IV, Tomo I, Coimbra, 1982, Instituto de História e Teoria das Ideias.
- SANTOS, Clemente José — *Estatísticas e Biographias Parlamentares Portuguezas*, Vol. I, Porto, 1887, Typographia do Comercio do Porto.
- SANTOS, Fernando Piteira — *Geografia e Economia da Revolução de 1820*, Lisboa, 1975, Publicações Europa-América.
- SANTOS, Eugénio dos — *O Oratório no Norte de Portugal — contribuição para o estudo da história religiosa e social*, Porto, 1982, I.N.I.C..

- SANTOS, Maria Helena Carvalho dos — «O pensamento político de Rocha Loureiro (1778-1853)», in *Cultura — História e Filosofia*, Vol. I, Lisboa 1982, Instituto Nacional de Investigação Científica, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa.
- SARAIVA, J.M. Cunha — «Notícias da Congregação do Oratório de Viseu», in *Beira Alta*, Ano II, N.º 2, Viseu, 1943, Ed. Junta de Província.
- SAY, Jean-Baptiste — *Catéchisme d'Économie Politique ou Instruction Familiale*, Coimbra, 1837, Imprimerie de l'Université.
 — *Cathecismo de Economia Politica, ou Instrucção Familiar*, Traduzido do Francez por J.B.R., Lisboa, 1822, Na Impressão Liberal.
 — *Cours complet d'Économie Politique Pratique*, Vol. II, Bruxelas, 1832, H. Dumont, Libraire-Éditeur.
 — *Traité d'Économie Politique*, Vol. II, Paris, 1814, Chez Antoine-Augustin Renouard.
- SCHAFF, Adam — *História e Verdade*, Lisboa, 1974, Editorial Estampa.
 «Seminário — Jornalismo no ano 2000», in *Diário de Notícias*, Lisboa, 8 de Novembro de 1985.
- SEOANE, Maria Cruz — *Oratoria y Periodismo en la España del siglo XIX*, Valencia, 1977, Fundación Juan March y Editorial Castalia.
- SHINER, Larry — «Reading Foucault: anti-method and the genealogy of power-knowledge», in *History and Theory*, Studies in the Philosophy of History, Vol. XXI, N.º 3, Middletown, 1982, Wesleyan University Press.
- SILBERT, Albert — *Les Invasions Françaises et les Origines du Libéralisme au Portugal*, Coimbra, 1980, Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra.
 — *Le Portugal Méditerranéen à la fin de l'Ancien Régime*, 3 Vol., Lisboa, 1978, Instituto Nacional de Investigação Científica.
 — *Le problème agraire portugais au temps des premières cortes libérales*, Paris, 1968, P.U.F.
- SMITH, Adam — *Riqueza das Nações*, Vol. I, Lisboa, 1981, Fundação Calouste Gulbenkian.
- SOARES, Ernesto e LIMA, Henrique de Campos Ferreira — *Dicionário de Iconografia Portuguesa*, Vol. III, Lisboa, 1950, Instituto para a Alta Cultura.
- SOBOUL, Albert — «Notas para uma história da utopia em França no século XVIII», in *Utopia e Utopistas Franceses do séc. XVIII*, Lisboa, 1980, Livros Horizonte.
- STORCH, Henri — *Cours d'Économie Politique, ou Exposition des Principes qui déterminent la prospérité des Nations*, Vol. III, notas e críticas de J.B. Say, Paris, 1823, J.-P. Aillaud.
- SRAUSS, Leo — *droit naturel et histoire*, Paris, 1954, Librairie Plon.
- SUANZES-CARPEGNA, Joaquin Varela — *Tradición y Liberalismo em Martinez Marina*, Oviedo, 1983, Facultad de Derecho de Oviedo, Caja Rural Provincial de Asturias.
- Suplemento á Collecção de Legislação Portuguesa do desembargador António Delgado da Silva. Pelo mesmo, Anno de 1791 a 1820*, Lisboa, 1847, Na Typ. de Luiz Correia da Cunha.

- TAWNEY, R.H. — *Religion and the rise of Capitalism*, Middlesex, 1984, Peregrine Books.
- TENGARRINHA, José — *História da Imprensa Periódica Portuguesa*, Lisboa, 1965, Portugália Editora.
- Textes Choisis de l'Encyclopédie*, introdução e notas por Albert Souboul, Paris, 1962, Éditions Sociales.
- THOMSON, Benjamin (Conde de Rumford) — *Ensaaios Politicos Economicos e Philosophicos*, 2 vol., Traduzido por Hippolyto José da Costa Pereira, Lisboa, 1801-1802, Na Regia Officina Typografica.
- TOMÁS, Manuel Fernandes — *A Revolução de 1820*, recolha, prefácio e notas de José Tengarrinha, Lisboa, 1974, Seara Nova.
- TORGAL, Luis Manuel Reis — «A contra-revolução no periodo vintista (1820-1823) — notas sobre a sua imprensa», in *Studium Generale, Estudos Contemporâneos*, N.º 1, Porto, 1980, Centro de Estudos Humanísticos, Secretaria de Estado da Cultura.
- «A contra-revolução e a sua imprensa no vintismo: notas de uma investigação», in *Análise Social*, N.ºs 61-62, Vol. XVI, Lisboa, 1980, Gabinete de Investigações Sociais.
- «A imprensa estudantil de Coimbra e o radicalismo vintista», in *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, Vol. 2, Lisboa, 1982, Sá da Costa Editora.
- *Tradicionalismo e Contra-Revolução — o pensamento e acção de José da Gama e Castro*, Coimbra, 1973, Universidade de Coimbra.
- TORGAL, Luis Reis e VARGUES, Isabel Nobre — *a revolução de 1820 e a instrução pública*, Porto, 1984, Paisagem Editora.
- TURGOT — «Plan du second Discours sur les progrès de l'esprit humain», in *Oeuvres*, Paris, 1912, Maison Félix Alcan.
- VACHET, Andre — *l'Ideologie Liberal — l'individu et sa propriété*, Paris, s.d., Éditions anthropos.
- VARGUES, Isabel Nobre — «Vintismo e Radicalismo Liberal — João Maria Soares de Castelo Branco», in *Revista de História das Ideias*, Vol. III, Coimbra, 1981, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras.
- VASCONCELOS, A. de — «Escolas do ensino primário e secundário criadas em todo o país, fiscalizadas e dirigidas pela Universidade», in *Revista da Universidade de Coimbra*, Vol. I, N.º 4, Dezembro, Coimbra, 1912.
- VIAL, Francisque — *Condorcet et l'Education Démocratique*, Paris, s.d., Librairie Paul Delaplane.
- *La Doctrina Educativa de J.J. Rousseau*, Barcelona — Buenos Aires, 1931, Editorial Labor.
- VOVELLE, Michel — *Idéologies et mentalités*, Paris, 1982, François Maspero.

ÍNDICE ONOMÁSTICO E IDEOGRÁFICO

- ABELLAN (JOSÉ LUIS): 16, 89
ACADEMIA DAS CIÊNCIAS: 48
ACADEMICO: (O) 222, 223
ADISSON: 33
ADORNO (THEODOR): 95, 163, 207, 209, 224
AGRELO (PEDRO JOSE): 97
ALMEIDA (FORTUNATO DE): 193
AMERICA DO SUL: 101
AMZALAK (MOISES BENSABAT): 165
ANAIS DAS CIÊNCIAS DAS ARTES E DAS LETRAS: 147
ANGENOT (MARC): 78, 227
ANTI-CLERICALISMO vd. LIBERDADE RELIGIOSA
ANTIGO REGIME: 22, 95, 169, 205, 213
ANTUNES (MANUEL): 46
ANUNCIAÇÃO (FRANCISCO DA): 44
ARISTÓTELES: 65
ARON (RAYMOND): 127
ARRIAGA (JOSE DE): 78, 178
ARTILHEIRO (O): 222, 223
AURORA (A): 223
- BACON: 39
BAKER (KEITH): 14
BALBI (ADRIEN): 35
BASTOS (JOSE TIMOTEO DA SILVA): 40
BAUDRILLARD (JEAN): 17
BECCARIA: 175
BENTHAM (J.): 35, 165
BERESFORD: 173, 181
BICAMARALISMO: 74
- BINION (RUDOLPH): 86
BLOCH (ERNST): 86
BOISVERT (G.): 27, 28, 38, 57, 114
BOSSUET: 114
BOTELHO (JOSE DE SOUSA): 195
BOULANGER: 109
BOURDIEU (PIERRE): 155
BRASIL: 101
BROTERO (AVELAR): 59
BUENOS AIRES: 97
BURDEAU (GEORGES): 148
- CABANIS: 179
CABRAL (JOSÉ): 173
CAETANO (MARCELO): 69
CALVINO: 41
CAMPEÃO (O) PORTUGUEZ: 36
CAMPOS (JOSE ALEXANDRE DE): 219
CAMUS: 50
CAPITALISMO: 122, 123
CARLYLE (A.J.): 64
CARNEIRO (HELIODORO): 185
CARNOT (LAZARE): 121
CARTAS A ORESTES vd. ORESTES
CARTAS DE ROCHA LOUREIRO: 225, 235-252
CARVALHO (JOSE DA SILVA): 33, 222, 223
CASTRO (GOMES DE): 219, 221
CHAGAS (ANTONIO DAS): 44
CIÊNCIA: 93, 94, 95
CIVILIZAÇÃO: 127, 128, 129
CLEMENTE (JOSÉ): 48
CÓDIGOS: 196

- COMPANHIA DE JESUS: 48, 53, 54, 56, 120, 144
 CONDILLAC: 177, 217
 CONDORCET: 71, 72, 84, 152, 153, 154, 158, 159, 162, 168, 169, 177
 CONGRESSO: 102, 103, 106, 195, 219
 CONSTITUCIONAL (O): 219, 225
 CONSTITUIÇÃO: 28, 32, 74, 105, 106, 181, 219
 CONTRA-REFORMA: 43
 CONTRATO SOCIAL: 63
 CORREIO BRAZILIENSE (O): 28, 74, 223
 CORREIO DA PENÍNSULA: 32, 77
 CORREIO PORTUGUEZ: 225
 CORTES vd. CONGRESSO
 CORTES DE CADIS: 32
 CORTES DE COIMBRA: 209
 CORTES DE LAMEGO: 204, 207, 208, 209
 COSTA (HIPOLITO JOSÉ DA): 74
 COSTA CABRAL: 173, 219
 CRISTIANISMO: 118, 138, 139
- D'ALEMBERT: 49
 DECADE (LA) vd. KITCHIN (J.)
 DEONTOLOGIA: 106, 107
 DERRIDA (JACQUES): 88
 DESPOTISMO: 109
 DIARIO DO GOVERNO: 222, 223
 DIARIO DO POVO: 219, 222, 225
 DIAS (AUGUSTO COSTA): 85
 DIDEROT: 109
 DIREITOS DO HOMEM: 87, 145, 227
 DUMONT (LOUIS): 165
 DURAND (GILBERT): 206, 210
- ECCO (O): 223
 ECONOMIA POLÍTICA: 164, 165, 166
 EDUCAÇÃO: 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 156, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 171
 EHRARD (JEAN): 154, 166
 ENCICLOPEDIISMO: 89, 118, 143
 ENSINO MÚTUO vd. LANCASTER
 ESPAÇO PÚBLICO: 14
 ESPANHA: 45, 74, 172, 173
 ESPELHO POLÍTICO E MORAL: 59, 77, 185
- ESPERANÇA (ALFREDO): 227
 ESTADO ABSOLUTO: 40
 ESTADO LIBERAL: 19, 20, 57, 61, 63, 64, 67, 68, 75, 101, 103, 107, 130, 156, 157, 172, 182, 183, 184, 191, 192, 195, 203, 205, 169, 211, 213, 220, 222, 223
 ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA: 100, 173
 ESTADOS UNIDOS DA PENÍNSULA vd. PORTUGAL/ESPANHA
 ESTANDARTE (O): 173, 224
 EUROPA: 21, 28, 31, 37, 44, 49, 90, 101
 EVANGELISMO: 43
 EVORA: 50
 EXÉRCITO: 173
- FABRE (M. JEAN): 177
 FANFANI (AMINTORI): 123
 FAURE-SOLET (J.F.): 125, 164, 165
 FEIJO (PADRE): 45
 FELENBERG (PHILIPPE-EMMANUEL): 146, 169
 FELICIDADE: 64, 65, 150, 168, 171, 211, 215
 FENELON: 117
 FERNANDES (ROGERIO): 147
 FERNANDO VII: 100
 FERREIRA (SILVESTRE PINHEIRO): 51
 FIGUEIREDO (ANTONIO PEREIRA DE): 37, 48, 50, 52, 119
 FILIPE NERY (SAO): 48
 FONTENELLE: 152
 FORJAZ (MIGUEL PEREIRA): 121
 FOUCAULT (MICHEL): 108, 125, 187, 188, 189, 203, 205, 207, 212, 213
 FRANCO (FRANCISCO SOARES): 101
- GABEL (JOSEPH): 214
 GALICANISMO: 53, 119, 132, 133, 134
 GAZETA DE PORTUGAL: 223
 GOLDMANN LUCIEN: 30, 38, 44, 47, 214, 225
 GOMES (MARQUES): 35
 GOUVEIA: 28
 GRAMSCI (ANTONIO): 201, 221, 224, 226, 227
 GRECIA: 37, 39, 80, 90, 100, 101
 GREGORIO XIII: 54

- GROETHUYSEN (BERNARD): 70, 218
 GUSDORF (GEORGES): 75, 84, 114, 118, 120, 123, 129, 134, 178, 179
- HABERMAS (JURGEN): 13, 14, 15, 16, 21, 35, 64, 76, 88, 89, 94, 96, 97, 152, 155, 179, 210, 215, 216, 217
 HALEVY (ELIE): 138, 147
 HEGEL: 66, 87
 HENRIQUES (JOSÉ ANSELMO CORREIA): 185
 HERCULANO (ALEXANDRE): 59
 HESPANHA (ANTONIO MANUEL): 85, 108, 184, 196
 HILL (CHRISTOPHER): 123
 HISTÓRIA DAS IDEIAS: 17
 HOBBS: 71, 216
 HORKEIMER (MAX): 16, 22, 163, 184, 196, 207, 209, 224
 HUBERT (RENE): 153, 154, 155, 162, 164, 195
 HUME: 33, 39, 128
 HUMOR: 137
- IDEOLOGIA: 215, 216, 217, 226
 IGUALDADE: 70, 71, 72, 73, 75, 76
 IMPRENSA E PODER vd. LIBERDADE DE IMPRENSA
 IMPRENSA PERIÓDICA vd. PERIODISMO
 IMPRENSA vd. LIBERDADE DE IMPRENSA
 INDEPENDENTE (O): 222
 INDEPENDIENTE (EL): 97
 INDIVIDUALISMO: 114, 154, 219
 INDUSTRIAL (O) CIVILIZADOR: 222
 INGLATERRA: 100, 101, 158, 160, 161
 INQUISIÇÃO: 175
 INSTRUÇÃO vd. EDUCAÇÃO
 INVESTIGADOR (O) PORTUGUEZ: 50, 51
 ITALIA: 101
- JACOBEUS: 44
 JACOURT: 71, 81
 JANNONI: 50
 JANSENISMO: 36, 37, 38, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 56, 60, 119, 121, 127
 JAY (MARTIN): 15, 18, 21, 22
- JESUS CRISTO: 45, 115, 116, 117, 118, 122, 124, 130, 138
 JOÃO VI: 29, 33
 JUNG (G.G.): 213
- KANT: 20, 59, 96, 206, 207
 KITCHIN (JOANNA): 121, 177, 179, 182, 190
- LABORDE: 50
 LABROUSSE (ERNEST): 39
 LANCASTER (JOSEPH): 147, 156, 166, 169
 LE RIDER (JACQUES): 86
 LEFEVRE (GEORGES): 17
 LEGITIMIDADE: 210, 211
 LEIBNIZ: 33
 LEVIATHAN: 71
 LEVINAS (EMMANUEL): 19
 LIBERALISMO: 15, 22, 23, 45, 72, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 113, 124, 126, 130, 131, 133, 137, 138, 182, 183, 190, 191, 196, 205, 206, 213, 214, 215, 219, 220, 223
 LIBERDADE: 57, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 90, 95, 96, 97, 99, 100, 103, 141, 144, 145, 148, 150, 154, 155, 156, 158, 159, 162, 163, 164, 171, 172, 173, 176, 178, 179, 191, 195, 196, 198, 199, 200, 204, 212, 214, 218, 221
 LIBERDADE DE IMPRENSA: 28, 29, 30, 36, 73, 91, 92, 93, 95, 97, 100, 101, 103, 104
 LIBERDADE RELIGIOSA: 92, 113, 114, 115, 116, 117, 122, 126, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 139
 LOCKE (JOHN): 33, 65, 71, 72, 115, 117, 118, 125, 126, 131, 176, 177
 LONDRES: 27, 157
 LOWENTHAL, 22
 LUTERO: 41
 LUZES: 32, 43, 44, 45, 64, 78, 95, 96, 114, 126, 139, 143, 156, 163, 164, 168, 169, 171, 175, 179, 211, 213, 221, 222, 223
 LYOTARD (JEAN-FRANÇOIS): 212

- MANNHEIM (KARL): 214
 MABLY: 178
 MACHADO (SERPA): 47
 MAÇONARIA: 49
 MANDROU (ROBERT): 46, 52, 56, 227
 MARSILIO: 50
 MARGIOCHI: 30
 MAUZI (ROBERT) 21, 187
 MAZA (SARA): 14
 MEDROES (ABADE DE): 124
 MELO (JOÃO CRISOSTOMO DO COUTO E):
 147
 MELO FREIRE: 208
 MEMORIA vd. TRADIÇÃO
 MESLIN (MICHEL): 113
 MIGUEL (DOM): 175
 MILTON: 33
 MIRABEAU: 38
 MIRANDA (SA): 162
 MITO (CONCEITO DE): 207, 208, 209, 215
 MITRE (BARTOLOME): 97
 MONCADA (L. CABRAL DE): 44, 46, 130
 MONGE: 178
 MONIZ (NUNO ALVARES PEREIRA PATO):
 77, 78
 MONTESQUIEU: 71, 72, 161, 175
 MORATO (FRANCISCO MANUEL TRIGIOSO
 DE ARAGÃO): 85
 MORATO (JOSÉ): 48, 49, 50, 51, 52,
 59
 MORAVIA (SÉRGIO): 179
 MORIN (EDGAR): 155
 MOURA (JOSÉ JOAQUIM FERREIRA DE):
 92, 209
 MOUSNIER (ROLAND): 39
 MOVIMENTO (O): 222
 MOZZICAFREDO (JUAN): 14
 MURRAY (JOHN COURTNEY): 130

 NACIONAL (O): 29, 206, 218, 219, 220,
 222, 223, 224, 225
 NAPOLEÃO: 175
 NEUMANN (F.): 21
 NEVES (JOSÉ ACURCIO DAS): 165
 NEWTON: 33, 39
 NICOLE (PIERRE): 38

 NOBREZA (CONCEITO DE) 179, 180
 NOVO (O) CORRESPONDENTE: 223
 NUNO ALVARES PEREIRA: 85

 OPINIÃO PÚBLICA: 122, 127, 141, 159,
 163, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
 179, 180, 182, 184, 185, 190, 191, 200,
 205
 OPOSIÇÃO: 92
 ORATORIANOS: 38, 39, 41, 44, 48, 54,
 55, 56, 60, 144
 ORESTES: 77, 78, 91, 92, 145, 157, 226

 PASCAL: 46, 47, 225
 PASSOS (JOSE MANUEL DA SILVA): 36,
 172, 223, 224
 PÁTRIA: 81
 PATRIARCA DE LISBOA: 193
 PATRIOTA (O): 173, 224, 225
 PEREIRA (ANTÓNIO JOSÉ DA SILVA): 209
 PEREIRA (JOSE ESTEVES): 51, 56, 58, 86,
 96, 127, 165, 208
 PEREIRA (MARIA HELENA DA ROCHA): 78
 PERIÓDICO (O) DOS POBRES NO PORTO:
 222, 225, 232
 PERIODISMO: 108, 109, 110, 111, 166
 PERITCH (J.M.): 63
 PERSEGUIÇÃO: 118
 PISTOIA (CONCÍLIO DE): 50
 PITT-RIVERS (J.): 171
 PLENIPOTENTIAIRE (LE) DE LA RAISON:
 185
 PLUTARCO: 39, 190
 PODER vd. ESTADO LIBERAL
 PODER vd. VIRTUDE
 PODER DE SABER vd. ESTADO LIBERAL
 PODER LOCAL: 174
 POLÍCIA (CONCEITO DE): 108
 POLIN (RAYMOND): 65, 75, 79, 115, 131,
 176
 POMBAL (MARQUES DE): 41, 44, 48, 50,
 83, 86, 89
 PONTEIL (FÉLIX): 171
 POPE: 33
 POPULAR (O): 223
 PORT ROYAL: 48, 46, 47

- PORTUGAL: 28, 37, 44, 45, 47, 52, 54, 68, 80, 124, 138, 139, 144, 145, 157, 172, 173, 179
 PORTUGAL (O) VELHO: 225
 PORTUGUEZ (O): 13, 14, 17, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 50, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 143, 144, 145, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 221, 223, 224, 225, 226
 PORTUGUEZ (O) CONSTITUCIONAL EM LONDRES: 225
 PROGRESSO: 85, 151, 153, 154, 168, 215

 QUENTAL (BARTOLOMEU DO): 42, 44, 54

 RECORRÊNCIA (CONCEITO DE): 83, 84
 REFORMA: 32
 REGALDO (MARC): 178
 REGALISMO: 41, 49, 132
 REGENERAÇÃO: 127, 169
 RENASCIMENTO: 44
 RESTAURAÇÃO (A): 225
 REVISTA (A): 222
 REVISTA DE PORTUGAL: 29, 173, 209
 REVOLUÇÃO (A) DE SETEMBRO: 27, 173, 219, 224, 225
 REVOLUÇÃO: 49, 151, 152, 193, 202, 217, 219
 REVOLUÇÃO FRANCESA: 79, 172, 179, 227
 RICOEUR (PAUL): 34, 67, 88, 227
 ROBERTSON: 33
 ROBESPIERRE: 190
 ROCHA (JOSÉ MONTEIRO DA): 58
 ROCHA LOUREIRO (JOÃO BERNARDO): 14, 19, 23, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 50, 54, 57, 58, 60, 68, 70, 74, 78, 82, 86, 90, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 115, 119, 121, 125, 126, 127, 128, 134, 137, 138, 139, 141, 143, 150, 152, 154, 157, 158, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 179, 181, 183, 186, 189, 190, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 202, 205, 206, 208, 209, 210, 212, 214, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227
 RODRIGUES (ADRIANO): 107
 ROMA: 37, 39, 80, 90, 131, 133
 ROSSEAU: 59, 71, 63, 72, 98, 109, 148, 145, 146, 149, 150, 162, 168, 169, 177, 190
 RUDE (GEORGES): 201, 215
 RUGGIERO (GUIDO DE): 76
 RUSSIA: 148, 156

 SABROSA (BARÃO RIBEIRA DE): 223
 SAINT-JUSTE: 21
 SALDANHA: 36
 SANGNIEUX (JOEL): 45
 SANTA ALIANÇA: 101
 SANTA CLARA (FREI JOAQUIM DE): 50
 SANTOS (ANTÓNIO RIBEIRO DOS): 58, 127, 208
 SANTOS (CANDIDO DOS): 37
 SANTOS (EUGENIO DOS): 56
 SARAIVA (J. M. CUNHA): 54
 SARMENTO: 36
 SAY (JEAN BAPTISTE): 128, 129, 165, 178
 SCHIERA (PIER ANGELO): 108
 SETEMBRISMO: 223
 SHAFF (ADAM): 35
 SHAKESPEARE: 33
 SIEYES (ABADE): 179
 SILVA (INOCENCIO F.): 223
 SILVA DIAS (J.S./GRAÇA): 75, 202
 SILVA DIAS (J.S.): 16, 37, 39, 42, 45, 46, 48, 53, 54, 56, 65, 86, 89, 114, 125, 201

- SMITH (ADAM): 125, 126
 SOBOUL (ALBERT): 150
 SOBRAL (TOME RODRIGUES DE): 59
 SPENCER: 152
 STOCKLER (GARÇÃO): 58
 STORCH (HENRI): 128
 SUANZES-CARPEGNA (JOAQUIM): 209
- TARGINI (FRANCISCO MARIA): 185
 TAVARES (LUCAS): 48, 50, 51, 52
 TAWNEY (R.H.): 123
 TEÓFILO BRAGA: 40
 THOMPSON: 33
 TITO LIVIO: 39
 TOMAS, MANUEL FERNANDES: 33, 109
 TOME DE JESUS (FREI): 44
 TRADICIONALISMO vd. TRADIÇÃO
 TRADIÇÃO: 85, 90, 209, 210, 211, 214, 215, 216
 TRIBUNAL DA CENSURA: 48
 TRIGO (SALVATO): 107
 TURGOT: 129, 152, 153
- UNIVERSIDADE DE COIMBRA: 39, 57, 58, 59, 60, 164, 193
- VACHET (ANDRE): 66, 73, 75, 76, 78
 VALENTIM DA LUZ (FREI): 41, 42, 44
 VASCONCELOS (A.): 39
 VIAL (FRANCISCO): 148, 149, 158, 159
 VIEIRA (P. ANTÓNIO): 85
 VINTE E SETE (O) DE JANEIRO: 225
 VINTISMO: 15, 20, 21, 22, 47, 74, 101, 138, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 223
 VIRTUDE (EXERCÍCIO DA): 18, 19, 20, 36, 96, 97, 139, 141, 163, 168, 171, 175, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 204, 206, 207, 208, 226
 VISEU, 38, 54
 VOLNEY, 178
 VOLTAIRE, 109
 VON JUSTI (J.): 108
 VOVELLE (MICHEL): 20, 21, 190
- WASHINGTON (GEORGE): 37
 WEBER (MAX): 123
 WOLF: 33
- ZURRAGUE (O) DAS CORTES NOVAS: 185, 195

ÍNDICE GERAL

PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO	13

PARTE I

O PORTUGUEZ E O SEU REDACTOR JOÃO BERNARDO DA ROCHA LOUREIRO

CAP. I — <i>O Portuguez</i> — «Arma» Consciente da Mudança	27
CAP. II — 1. João Bernardo da Rocha Loureiro — Aprendizagem e In- fluências	35
2. A Importância da Mutação de Sensibilidade Religiosa ..	41
3. O Jansenismo	45
4. As Infiltrações Jansenistas no Oratório	48
5. A Congregação do Oratório	53
6. A Universidade de Coimbra	57

PARTE II

LIBERDADE — O PONTO DE CHEGADA DE UMA CRIAÇÃO CONTÍNUA

CAP. I — 1. Liberdade Civil e Política	63
2. Liberdade e Igualdade	70
3. Liberdade, Razão e Vontade	76
4. A «Lusitana Antiga Liberdade»	80
5. Liberdade e Recorrência	83
6. O «Logocentrismo» da Ideia Liberal	86
CAP. II — 1. Liberdade de Imprensa	91
2. Liberdade de Imprensa e o Saber	93
3. Liberdade de Imprensa e a Razão	95

	4. A Imprensa e o Universalismo da Idade Liberal	97
	5. A Imprensa e a Lei	101
	6. Formação e Informação	103
	7. Imprensa e Poder	104
	8. A Deontologia Profissional	106
	9. A Emergência do Periodismo	108
CAP. III —	1. Liberdade Religiosa	113
	2. Liberdade Religiosa — Dogma da Natureza	115
	3. Tolerância e Religião Universais	117
	4. Religião e Ética do Trabalho	122
	5. A Regeneração do Religioso e do Político, e a Inserção da Liberdade Religiosa na Ordem Jurídica	126
	6. Uma Igreja Nacional	131
	7. O Anticlericalismo	135
	8. A Conciliação do Anticlericalismo com o Liberalismo ..	137

PARTE III

A FORMAÇÃO «VIRTUOSA» DO HOMEM E O DISCURSO DE PODER

CAP. I —	1. A Educação	143
	2. Educação — O «Fosso do Elevador»	143
	3. Laicização do Ensino e Instrução de Novo Tipo	145
	4. Instrução e Educação Universais	150
	5. Revolução Cultural e Crença no Progresso	151
	6. Educação, Liberdade e Razão — A Função do Estado .	156
	7. O Valor Económico da Educação	164
	8. Educação — Agente de Inovação	167
CAP. II —	1. Opinião Pública e o Poder da «Virtude»	171
	2. Opinião Pública — O Exercício da Liberdade, da Razão e da «Virtude»	175
	3. «Virtude» e Novo Conceito de Nobreza	179
	4. O «Exercício da Virtude»	181
	5. A «Virtude» como Princípio de Ordem e Disciplina	186
	6. O «Exercício da Virtude», Consciência Possível do «Com- promisso Histórico»	192
CAP. III —	1. O Discurso de Poder	203
	2. A «Estratégia de Tensão»	204

3. O Simbolismo Organizador do Discurso	206
4. A Estratégia de Poder	212
5. Ideologia ou Facto de Cultura?	213
6. O «Ideólogo»	221
NOTA A	229
APÊNDICE DOCUMENTAL	233
FONTES E OBRAS DE CONSULTA	253
ÍNDICE ONOMÁSTICO E IDEOGRÁFICO	273
ÍNDICE GERAL	279

Concluiu-se em Fevereiro de 1992

Publicações preparadas no CENTRO DE HISTÓRIA DA CULTURA DA UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA:

Janeiro de 1989: lançamentos de *O Liberalismo Português: Ideários e Ciências*, da autoria de Maria de Fátima Nunes; e *José Ferreira Borges — Política e Economia*, de José Henrique Rodrigues Dias. Não saiu no limiar de Abril, por circunstâncias imprevisíveis, o livro *Do Agrarismo ao Liberalismo — Francisco Soares Franco, um pensamento crítico*, que Benedita Cardoso Câmara escreveu. Terminou porém a sua impressão em Julho, e foi distribuído pela IN/CM nos princípios de Outubro. Esteve no prelo (pela mesma razão de atraso) a obra da Prof. Zília Osório de Castro, *Cultura e Política — Manuel Borges Carneiro e o Vintismo*, em dois volumes, distribuída em princípios de Janeiro de 1991. Em Março de 1992, entra em público o texto de José A. Santos Alves: *Ideologia e Política na Imprensa do Exílio — «O Português» (1814-1826)*. Dentro de Abril/Maio de 1992 entram em público dois importantes estudos: o de João Pedro Rosa Ferreira, *O Jornalismo na Emigração — Ideologia e Política no «Correio Braziliense» (1808-1822)*; e o de Júlio J. da Costa Rodrigues da Silva, *Teses em Confronto nas Cortes Constituintes de 1837-1838*. Prevê-se que estará em venda no próximo mês de Junho *O Pensamento Social do Grupo Católico de «A Palavra»*, em dois tomos (já no prelo), de que é autor o saudoso Prof. João Francisco de Almeida Policarpo.