

Liberdade, Igualdade e Fraternidade: Ontem e Hoje

Carlos Alberto Poiares*

1. A trilogia *Liberdade, Igualdade, Fraternidade*, concebida em pleno século das Luzes, sob inspiração do ideal do liberalismo, que iluminou a Revolução Francesa (1789), assinalou, a um tempo, um objecto de combate político e um projecto de mudança nas estruturas sociais vigentes durante o Estado absoluto, que imperou no *Ancien Régime*. Tratou-se, com efeito, de um objecto/projecto, situado, naturalmente, no plano das ideias, materializando-se na ambição revolucionária que se consubstanciou na tomada do Poder. Nessa época, o mundo assistiu a duas alterações de significado profundo na geometria dos poderes: em 1776, nos Estados Unidos da América, e em 1789, em França. Foram dois momentos ímpares na trajectória da Humanidade, marcando a História Universal pela vontade de mudar, o que passou por inscrever, por entre os códigos e as leis obsoletas, princípios que começaram então a ser básicos e que, na actualidade, apesar de tudo - de cartas, declarações e pactos internacionais, de constituições e leis fundamentais - continuam a ser exíguos para a libertação do Homem e para o reconhecimento e garantia dos direitos inalienáveis e impostergáveis que são os seus.

*Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

A vontade de mudar a que aludi não foi apenas uma vontade derivada da consciencialização dos políticos bem pensantes de outrora: foi também, em larga escala, uma vontade emergente do saber, que há centúrias era arredado das esferas dominantes e vilipendiado, quando dissonante com as “verdades” oficiais, institucionalizando-se a estigmatização e ostracização daqueles que, contra ventos e marés, persistiam em dizer que o rei ia nu...

Na verdade, foi decisiva, em todo o processo de metamorfose do Estado absoluto para o Estado liberal, a contribuição provinda do conhecimento: o racionalismo e o enciclopedismo representaram, na economia desta histórica viragem, um papel crucial, envolvendo o primado do Homem e do acervo de direitos e liberdades - mais tarde, falar-se-á de garantias-que lhe são inatos.

Afigura-se óbvio que as grandes transformações políticas são sempre co-produzidas pelo saber: aqueles que, em qualquer momento da processologia histórica, prepararam, fomentaram, planificaram ou executaram revoluções, numa acepção de mudança de estruturas da sociedade e não em sentido estrito, como mera substituição dos titulares dos órgãos do Poder, agiram sempre com um suporte de conhecimento e, também, ideológico; aliás, as ideologias são, de certa forma, a resultante das concepções de saber e das construções que se estabelecem, sob essa, em relação aos objectos do espaço e do tempo políticos.

2. Nesta conformidade, a ligação entre o Iluminismo e as vicissitudes políticas é evidente, aparecendo sob a forma de saber que permitiu, por exemplo, a ideia enciclopédica da sua condensação acessível, projecto desenvolvido por Diderot e d’Alembert, que culminou com a publicação da *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences des Arts et des Métiers* (1751-1780). A derrocada do Estado absoluto, em França, apareceu precedida pela evolução do conhecimento e da

tentativa de o difundir, retirando-o do monopólio dos mosteiros, onde, com as conhecidas limitações, se desenvolvera durante a época medieval, limitações essas que decorriam da necessidade de institucionalização de “verdades” oficiais; realce-se que, em todos os tempos da História, a imposição de “verdades” oficiais serviu interesses dominantes, segregando todos os outros que se permitiram duvidar do conhecimento institucional.

A derrocada do absolutismo, que referi, foi antecedida por um movimento cultural e de saber; mas foi também acompanhada, seguida de perto, por essa movimentação: toda a luta política está inserida numa tessitura social, dispondo de uma matriz sócio-cultural - para além de económica. Provavelmente as Luzes de 1789 ter-se-iam acendido mais tarde sem o trabalho e as obras de Voltaire, Rousseau, Montesquieu. Da edição da obra de Voltaire, *Essai sur les moeurs* (1751) e *Candide* (1759), debruçando-se, em especial a primeira, sobre o fanatismo religioso, até Rousseau, com *Le contrat social* (1762) e *Émile ou de l’éducation* (1762), passando por Montesquieu e *L’esprit des lois* (1748), percorreu-se um longo e árduo trajecto de reflexão, crítica e programação, que tornou mais célere a mutação do absolutismo para o liberalismo. Foi um período complexo de trabalhar a pedra, em termos sociais e culturais, preparando o tempo novo.

3. O Estado absoluto surgiu, até aos inícios da centúria de setecentos, na modalidade de monarquia de Direito divino, cuja conceptualização assegurava que o Rei fora escolhido por Deus, por cuja graça governava (e tiranizava), sendo religiosa a génese da sua autoridade (Miranda, 1985); tratava-se de um herdo de concepções teocráticas, conhecidas quer na Antiguidade quer na Idade Média, período em que a influência político-Cultural e económica da Igreja Católica foi proeminente, dando origem à *Respublica Christiana*, da qual o Papa era o chefe máximo, na sua qualidade de Vigário de Cristo,

delegando nos príncipes cristãos todo o poder temporal, arrogando-se ainda o direito de deposição de monarcas - v. o caso português de D. Sancho II, deposto por Inocêncio IV, em 1245 (Marques, 1974).

A ligação entre poder espiritual e poder temporal constituiu uma presença constante na História, cujos resultados demonstraram como *a promiscuidade* de poderes conduz inevitavelmente a becos sem saída, dos pontos de vista político e ideológico, acabando por gerar situações confusas e ambivalentes, castradoras dos direitos dos cidadãos.

4. A arquitectura político-ideológica de um Estado é sempre, invariavelmente e inevitavelmente, uma expressão da cultura civilizacional da época em que esse modelo se fundou e desenvolveu (Miranda, 1985). Daí que o Estado absoluto haja adoptado a marca da sua temporalidade, tendo sido um Estado com a data em que foi concebido, de acordo com as crenças e convicções filosóficas então vigentes. Mas um Estado é sempre uma constelação de circunstâncias e de coordenadas políticas, que num dado momento histórico se tornam dominantes; nasce, portanto, um paradigma, que se vai manter prevalecente enquanto persistir como corpo ordenado, coeso e coerente de regras, princípios e estruturas; porém, a médio ou longo prazo, essas coesão e coerência vão revelar contradições, inicialmente sanáveis na sua dialéctica interna, mas que, depois, se converterão em insuperáveis: abre-se, pois, uma crise, provocada por factores endógenos e exógenos, que causam erosão nessa configuração paradigmática, uma vez que determinados objectos surgidos na dinâmica do real não são assimiláveis pelo paradigma até aí dominante. Surge, destarte, na vida desse modelo de Estado, uma anomalia, uma disfunção - a crise. Esta intensifica-se, densifica-se, põe em causa o modelo reinante, sendo resolvida pela busca de uma nova grelha de leitura e de apreensão, construída para integrar a disfunção, acabando por se

generalizar, substituindo a antecedente constelação. Toma-se dominante e impõe-se. Até que nova crise apareça.

Enunciei, em plano de adaptação, a teoria das revoluções científicas, de Khun (1970), apropriada para as formas de Estado ao longo da História. Transferência que, por se desviar do objecto para que foi constituída a teoria de Khun, pode ser acusada de ilegítima - sem embargo de já ter sido realizada, na Criminologia, na Psicologia Criminal e no Direito Penal, por Pires (1979), Da Agra (1983), Dias (1990); eu próprio já procurei adaptar essa teoria ao domínio da psicologização (implícita e explícita) da engenharia *legislativa* das drogas (Poiars, 1999). Todavia, parece-me que aquele suporte teórico pode ser importado para outras áreas do saber, incluindo a Ciência Política.

Um modelo de Estado é sempre a resultante de uma correlação de forças ideológicas e económicas de uma sociedade, resultante essa que é suportada por componentes políticas (o substracto político de qualquer sociedade).

5. Assim, o fim do Estado absoluto decorreu das suas próprias contradições e dos factores exógenos que as fomentaram. A crise nunca nasce do nada, provém sempre da harmonia que reina em qualquer formulação. Toda a harmonia tem como consequência inevitável a desarmonia, como a ordem apela sempre à desordem; por isso, as disfunções surgem, regularmente, sendo eliminadas ou assimiladas, inicialmente, mas avolumando-se, auto-reproduzindo-se, encaminhando-se para a ruptura do modelo onde têm o seu *habitat*. Com o Estado absoluto aconteceu o mesmo; e, entre as causas precipitantes, destaco duas: a experiência inglesa e o movimento cultural das Luzes. Na realidade, o primeiro destes factores ocorreu logo no século XIII, com a *Magna Charta Libertatum*, outorgada por João sem Terra, em 15 de Junho de 1215, e confirmada trinta e sete vezes, até ao reinado

de Henrique IV (Miranda, 1974,1985). Este documento do pré-constitucionalismo revelou, pela primeira vez, a limitação do Poder régio, que veio a sofrer, como que em registo de compulsão à repetição, outras fases limitativas: a *Petition of Right* (7 de Junho de 1628), o *Habeas Corpus Act* (1679), a *Bill of Rights* (de 13 de Fevereiro de 1689) e o *Act of Settlement* (de 12 de Junho de 1701). As Luzes, enquanto movimento cultural e político, tiveram repercussões imensas na vida da Humanidade, como é consabido, pondo em causa e abrindo crise nas concepções herméticas do absolutismo político e do feudalismo. Seria, de resto, ao nível jurídico-judicial - dos seus discursos e das suas práticas -, como no domínio económico, que as Luzes fariam incidir os seus raios: Beccaria, autor do *Tratado dos Delitos e das Penas* (1764) e Adam Smith, com a *Riqueza das Nações* (1776), vieram introduzir apreciações sensíveis no modelo já fragilizado do Estado absoluto, ambas no interesse da classe revolucionária, a burguesia, cuja ascensão era imparável (Denis, s.d.).

Estas influências deparam-se logo nos textos inaugurais dos constitucionalismos norte-americano e francês.

Efectivamente, a *Declaração de Direitos* de Virgínia (1776) proclamava, logo na abertura

«Todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes e têm certos direitos inatos de que, quando entram no estado de sociedade não podem, por nenhuma forma, privar ou despojar a sua posteridade, nomeadamente o gozo da vida e da liberdade, com os meios de adquirir e possuir a propriedade e procurar e obter felicidade e segurança» (secção 1) (Miranda, 1974, p. 31)

o que bem acentua o primado da liberdade e da propriedade, bem como da segurança, inerente à fruição daquelas, crescendo o direito à felicidade, concepção que cumula laivos religiosos e princípios liberais.

E, mais adiante, anunciava-se que todo o poder reside e deriva do povo, razão por que os magistrados eram reputados mandatários *e servidores e responsáveis* a todo o tempo perante ele [o povo] (secção II) (Miranda, 1974, p. 31). Esta ordem de raciocínio projectava-se em várias outras direcções, designadamente o dever de o governo existir «... para o bem comum, a protecção e a segurança do povo [...]», acrescentando-se que

«de todos os modos e formas de governo, o melhor é o que é capaz de produzir o maior grau de felicidade e segurança e está mais eficazmente organizado contra o perigo de má administração; e, sempre que qualquer governo se mostre inadequado ou contrário a estes fins, a maioria da comunidade tem o direito incontestável, inalienável e irrevogável de o reformar, modificar ou abolir da maneira que for julgada mais conducente à felicidade geral».(Miranda, 1974, pp. 31-32)

A Declaração de 4 de Julho de 1776, eivada dos pressupostos do racionalismo e do liberalismo, prosseguiu no rumo traçado em Virgínia. Postulava, consequentemente,

«quando no decurso da história humana se torna necessário a um povo romper os laços políticos que o ligaram a outro e assumir entre as potências da Terra a posição separada e igual a que o habilitam as leis da Natureza e do Deus da Natureza, o respeito devido ao juízo da Humanidade obriga-o a declarar as causas que o impelem para a separação.

«Consideramos de *per si* evidentes as verdades seguintes: que todos os homens são criaturas iguais; que são dotados pelo seu Criador com certos direitos inalienáveis; e que, entre estes, se encontram a vida, a liberdade e a busca da felicidade. Os governos são estabelecidos entre os homens para assegurar estes direitos e os seus justos poderes derivam do consentimento dos governados; quando qualquer forma de governo se torna ofensiva destes fins, é direito do povo alterá-la ou aboli-la, e

instituir um novo governo, baseando-o nos princípios e organizando os seus poderes pela forma que lhe pareça mais adequada a promover a sua segurança e felicidade. A prudência aconselha a não mudar governos há muito estabelecidos em virtude de causas ligeiras e passageiras; e, na verdade, toda a experiência tem demonstrado que os homens estão mais dispostos a sofrer males suportáveis do que a fazer justiça a si próprios, abolindo as formas a que estão acostumados. Mas, quando uma longa sucessão de abusos e usurpações, visando invariavelmente o mesmo fim, revela o desígnio de os submeter ao despotismo absoluto, é seu direito, é seu dever, livrar-se de tal governo e tomar novas providências para bem da sua segurança.» (Miranda, 1974, pp. 35-36).

Estamos em presença de um hino à emancipação dos povos, produzido em 1776; quem diria que, afinal, a História dos Estados Unidos viria a revelar, nos séculos XX e XXI, que essa emancipação era apenas do povo americano, sendo vilipendiada em Cuba e no Vietname, no Chile e em Granada, no Iraque... sabe Deus onde mais?

Mudando de coordenadas geográficas, mas não político-ideológicas, a França revolucionária procedia a idêntica formulação, no texto da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (de 26 de Agosto de 1789), erigindo a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão como *direitos naturais e imprescindíveis do homem* (artigo 2º, *in fine*). Nesse histórico texto reconheciam os revolucionários de 1789 que «[...] a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção dos Governos [...]» (Miranda, 1974, p. 67)

Numa e noutra destas proclamações estabeleceram-se e reforçaram-se os direitos e as garantias, em especial no que tange ao procedimento criminal, o que prova a reacção da nova classe política ao modelo inquisitorial e os traumas que essa consagração judicial causara na população; a

Declaração francesa, consignando o elenco de direitos, não só do Homem mas também do cidadão, revelava-o: três das dezassete disposições do articulado reportavam-se ao processo penal!

6. Uma nova formulação política e ideológica emergia; uma nova configuração institucional surgia nos horizontes; uma nova classe detinha o Poder; e novos interesses eram representados por essa classe, no quadro renovado da economia. Anunciava-se um novo modo-de-produção, o capitalismo, na versão demo-liberal, que haveria de se manter praticamente intocável até ao início do século XX [com as alterações decorrentes da revolução mexicana (1917), da revolução soviética (1917) e da República de Weimar (1919)].

Curiosamente, poder-se-á afirmar que esta novel concepção do Estado fora já antecipada, ainda que discretamente, em Portugal, na crise de 1383-1385, e em 1640. Na verdade, a revolução de Lisboa, pela composição de classes que assumiu, foi o primeiro momento na vida da Europa em que a burguesia enriquecida e o povo procuraram derrotar a aristocracia mais retrógrada, aliada a Castela e protagonizada por D. Leonor Teles e pelo Conde Andeiro, conjuntamente com outros nobres do país, vendidos aos castelhanos (Sérgio, 1977; Cunhal, 1975). Sérgio (1977, p. 33) assegura que «[...] foi a burguesia que a inspirou [à revolução], de facto, que lhe deu o curso, que a dirigiu, que lucrou com ela», pois «em Aljubarrota, mais que o embate de duas nações, há o choque de duas políticas e duas classes» (ib.). Cunhal (1975), aproximando-se parcialmente desta interpretação, embora arrancando do materialismo histórico marxista-engelsista, louva-se em Fernão Lopes, afirmando:

«o testemunho do genial escritor que foi Fernão Lopes não deixa qualquer margem a dúvidas de que a revolução de 1383 foi uma revolução profundamente popular que abarcou o país inteiro em levantamentos insurrectos contra a ordem feudal» (p. 74),

assinalando-se o carácter burguês e as revoltas camponesas e de «proletários» independentes.

Na Restauração da Independência, em 1640, os conjurados puseram em causa o princípio da origem divina do poder, entregando o trono ao futuro D. João IV (Godinho, 1971; Soares, 1954).

Cabe, pois, registar para a História o pioneirismo português em dois aspectos tão relevantes para o estabelecimento da modernidade.

7. Liberdade, Igualdade, Fraternidade: trilogia da nova fisionomia, nascida nos finais do século XVIII. Aparentemente triunfou a intenção liberal de salvaguarda dos direitos e dos princípios humanitários. Beccaria (1764) produzira a revelação do mundo das Luzes, questionando o modelo inquisitorial. Em nome do humanismo, acreditou-se. Foucault (1975) demonstrou, contudo, que não foi (só) o humanitarismo que inspirou e fundamentou os postulados da democracia judicial; com efeito, o modelo anunciado pelo talentoso e jovem professor de Economia Política procurava corresponder a outro problema, de índole económica e relacionado com os interesses de classe dos futuros detentores do Poder: a prisão não foi apenas uma estação suave da punição, mas também - quiçá principalmente - uma vontade utilitarista e um programa político cuja génese remete para o economicismo (Poiares, 1998).

Reforçando-se a vertente igualdade, ao nível formal, consubstanciada, por exemplo, na proibição de interpretação das normas e na pena fixa - Montesquieu preconizara que os juízes não fossem mais do que a boca que pronuncia as palavras da lei - degenerou-se na desigualdade material, injusta, apesar de a Justiça ser (virtualmente) cega (Beleza, 1984; Poiares, 1998). Voltaire problematizou, no entanto, a “cegueira” da Justiça como potencialmente injusta.

O império da lei e da igualdade, consagrado após 1789, defendia os interesses da classe burguesa dominante, enfatizando a propriedade, a todos os

níveis, como resposta ao outro trauma originário do *Ancien Régime*, o modo de produção feudal; e aquele instituto, sacralizado pelos homens da Revolução Francesa, seria considerado limite ao exercício de um dos principais direitos (dito inalienável) do cidadão: o voto foi definido na versão censitária, já que só os proprietários poderiam gerir os destinos da nação (em Dezembro de 1789). A igualdade afirmava-se, pois, como meio de a burguesia se alcandorar ao Poder político - relegando para plano secundário as classes laboriosas.

Como refere Nunes (1975), o triângulo Liberdade, Igualdade e Fraternidade tinha como fundamento «[...] uma liberdade e uma igualdade que tinham de confinar-se aos quadros impostos pelo reconhecimento da propriedade (privada) como um dos direitos sagrados e invioláveis. E, por alguma razão, a escravatura dos negros nas colónias francesas só foi abolida em 1794» (p. 114).

A formalização liberal da igualdade degenerou na desigualdade material, conduzindo a este estado de confusão em que, como referiu Santos (1948; 1986), o homem só se revê nas entrelinhas das leis gerais. Assim, o liberalismo afirmava-se crescentemente como o sistema do capitalismo e de defesa dos seus interesses de classe.

O *Nouveau Régime* optara por manter a estrutura do *Ancien*, ainda que substituindo o clero e a nobreza pela burguesia, classe duplamente traidora: traiu, primeiro, a aristocracia, fazendo a revolução; traiu, depois, o povo, aliado táctico da revolta.

Estas asserções não surgem linearmente. Na verdade, a História parlamentar da França fundamenta o afirmado sobre os interesses classistas do novo poder. Efectivamente, Voltaire afirmara em *La défense du mondain* (1737): «Sabei que o luxo dos ricos faz viver os pobres. É um índice da prosperidade dos impérios» [citado por Nunes, 1975, p. 116 e nota (121)].

A sociedade, segundo Voltaire, deveria estar sempre dividida em duas classes: os ricos, que mandam, os pobres, que servem aqueles (citado por Nunes, 1975). Rousseau, no artigo *Économie Politique*, inserto na *Enciclopédia*, defendeu que o «direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos». E a famigerada lei *Le Chapelier* (1791), proibia o sindicalismo, revogando a precedente norma (1790). E, em 23 de Junho de 1795, o Deputado Boissy d'Anglas enfatizava:

«Deveis garantir a propriedade do rico. A igualdade civil, eis tudo o que o homem razoável pode exigir. Devemos ser governados pelos melhores; os melhores são os mais instruídos, e os mais interessados na manutenção das leis; ora, como bem poucas exceções, só encontrareis tais homens entre os que, possuindo uma propriedade, estão ligados ao país que a contém, às leis que a protegem, à tranquilidade que a conserva, e que devem a esta propriedade e às vantagens que ela propicia a educação que os tornou aptos a discutir leis que fixam a sorte da pátria. O país governado pelos proprietários vive na ordem social, aquele que os não-proprietários governam está no estado da natureza» (ano III; citado por Nunes, 1975, pp. 115-116).

Razão teve o tirano Robespierre, que proclamou (1793), dirigindo-se aos seus pares:

«Multiplicastes os artigos para assegurar a mais ampla liberdade ao exercício de propriedade e não dissestes uma palavra para determinar a sua legitimidade; de maneira que a vossa Declaração [de 1789] parece feita, não para os homens, mas para os ricos, para os açambarcadores e para os tiranos» [citado por Nunes, 1975, p. 124, nota⁽¹²⁸⁾].

Também Saint Just (1794) se opôs a este *status*, assinalando que «as necessidades colocam o povo que trabalha na dependência dos seus inimigos» [citado por Nunes, 1975, p. 125, nota⁽¹²⁹⁾],

aconselhando: «aboli a mendicidade que desonra um estado livre», já que «não são precisos ricos nem pobres [...] A opulência é uma infâmia» (citado por Nunes, 1975, p. 125).

Mais pobres para quê? O Iluminismo produziu a maior liberdade – pessoal e política, cívica e também económica -, alicerçando-se na sacralização da propriedade privada, da liberdade de comércio e indústria, da liberdade contratual e da autonomia da vontade (Prata, 1982; Patrício, 1982; Santos, Gonçalves e Marques (1995); a ascensão da burguesia ao poder constituiu o culminar do processo de crescentalização da classe que, desde o século XIV, enriquecida pelo comércio e pelos negócios, letrada em Salamanca ou em Coimbra, preparara para as gerações vindouras a tomada do poder político - o económico pertencia-lhes já cada vez mais -, de molde a exercer o seu desígnio: o comércio, para o que precisava de se expandir territorialmente - daí a expansão, entre nós iniciada com a tomada de Ceuta (1415), legitimada pela doutrina da «guerra justa», (re)elaborada pelos teólogos, juristas, humanistas e letrados dos séculos XIV-XV. A burguesia queria o Poder - e teve-o -; e conserva-o, praticamente em todo o planeta. O ideário liberal, que revelava forte influência maçónica, foi suplantado pelos interesses dos poderosos da Terra. Para tanto, necessitou de construir socialmente uma geometria, espartilhando a liberdade, confinando a igualdade e, em muitos casos, cerceando a fraternidade. Poder-se-á afirmar, sem hiperbolização, que a (celerada) globalização de agora foi desenhada a partir dos liberais de finais de Setecentos e de Oitocentos, com os quais foi concebida e parida a liberdade de enriquecimento e de empobrecimento, eixos da sociedade burguesa.

8. Liberdade, Igualdade, Fraternidade: trilogia da nova fisionomia, nascida nos finais do século XVIII. E hoje? Que sentido, que limites a esta trilogia?

Somos livres, iguais, fraternos? Onde a liberdade, neste mundo que sacraliza cada vez mais o dinheiro e a propriedade, onde um cartão de crédito anuncia, na sua publicidade, que *ter é poder*? Onde a liberdade - a minha, a do outro, a de nós todos - quando os nossos caminhos e as nossas opções são determinados, em larga medida, por conselhos de administração de multinacionais? Onde a liberdade, quando somos injectados, constantemente, permanentemente, com as mensagens dos *media*, frequentes vezes vendendo novas “verdades” oficiais? Onde a liberdade quando as prisões de países vários retêm presos de opinião, quando na Nigéria há mulheres apedrejadas até à morte por “delitos” sexuais? Onde a liberdade, nas bolsas de fome e no desemprego provocado por multinacionais? Onde a igualdade, neste universo de iguais (cada vez mais) diferenciados, em que as leis, aparentemente iguais para todos, não passam de aparência formal, criando, depois, no momento da aplicação, *iguais diferentes*? Onde a igualdade, na justiça, na saúde, na educação? Onde a igualdade, no mundo globalizado, que ignora fenómenos como a multiculturalidade e onde se procede ainda a *limpezas étnicas*? Onde a igualdade, quando ser-se negro ou branco, em países de maiorias brancas ou negras, gera situações desiguais? Onde a igualdade, quando um Estado, liderado por um presidente eleito com menos votos que o candidato vencido, se dá ao requinte supremo de bombardear um país que ajudou a armar e que, previamente, desarmou? Onde a igualdade, neste mundo que globaliza a pobreza, a fome, as violências? Onde a igualdade, neste mundo que fomenta o poder do ter, a arrogância, o domínio? Onde a igualdade? Orwell, na obra *Animal Farm*, dá-nos o retrato exacto desta igualdade: *uns são mais iguais que outros*.

Onde a fraternidade? Onde a fraternidade neste mundo em que se promovem guerras fratricidas porque é (também) conveniente enriquecer as

fábricas e as manipuladoras de armamento? Onde a fraternidade, neste mundo paradisíaco de poucos e de fome e subnutrição para muitos? Onde a fraternidade em processos seriadores de reclusos e ex-reclusos, de toxicodependentes, de infectados por HIV? Onde a fraternidade quando um nazi como Le Pen fez estremecer o mundo com a hipótese de se eleger presidente de uma potência europeia? Onde a fraternidade, neste mundo que fomenta violências -contra mulheres e crianças, contra deficientes e idosos? Onde a fraternidade, neste mundo em que a igualdade de oportunidades difere consoante o género? E em que se mutilam mulheres com a ablação do clítoris?

Haverá condições para se ser optimista, neste mundo cruel, no dealbar do século XXI? O Iraque assistiu ao ruir do ditador que alívio! Porém, quem o fez derrocar foi outro déspota, porventura perturbado, que governa os E.U.A. e que, por arrasto e por acção da unipolaridade, dirige o mundo, rebocando alguns líderes que se põem em bicos dos pés. O mundo é, afinal, dos *pequeninos*, dos *poucachinhos* - liderados por um gigante do Poder, marionete de interesses económicos.

Haverá lugar à esperança, neste mundo cruel, no dealbar do século XXI? Israel continua a matar e a ver morrer; a Palestina também. E nós, prósperos e felizes, guerreamo-nos em prol de um casino no Parque Mayer, de torres, aqui e além, de condomínios cada vez mais fechados.

Há lugar para se ser optimista, há espaço para a esperança! Acredito. É preciso saber que podemos caminhar para uma aproximação à perfeição. É preciso saber curar as cegueiras das paixões, pobres e pequeninas, que nos enevoam a vista. É preciso saber que se deve trabalhar a pedra.

9. As pessoas vivem, cada vez mais, presas e agarradas a paixões. Frequentemente pequeninas, à sua dimensão; culturalmente pobres; democraticamente deficitárias. Paixões e dependências, que afectam a Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade. A versão cristã destes princípios remonta a S. Paulo, que dizia que, sem caridade, nada seria. Fraternidade

e Caridade são, por conseguinte, duas faces de uma mesma realidade, desde que se lhes rejeite o sentido assistencialista tradicional e se convertam em modalidades concomitantes de observação de objectos sociais, ancoragens na representação do Outro - que poderia ser o Eu, que pode ser o Eu.

Todavia, é preciso trabalhar; trabalharmo-nos: apaixonados ou desapaixonados, com afectos positivos e negativos, procurando deixar de estar viciados na contemplação do nosso próprio umbigo. É preciso que nos recordemos que somos terra, e água, e ar e fogo; que habitamos o vento e as marés, que somos átomos de um Nada conversível em Tudo, desde que o queiramos, desde que nos interroguemos. É isso: urge que nos interroguemos; não as interrogações clássicas - *de onde vim?*; para onde *vou?* - mas as interrogações do nosso tempo: *quem sou eu, átomo de Nada*, neste macrocosmos que nos coloca no *epicentro do Tudo*? É preciso que nos toquemos todos os dias, uns e outros - sobretudo aqueles que, como Ary dos Santos declarou, são os *que eu amo*, os *que eu entendo*. A Fraternidade, entre livres e iguais, nasce aí, começa aí, prolonga-se para as alamedas do Nós. Naturalmente, que devemos ser apaixonados - por pessoas e, principalmente, por objectos -, sem cegueira, mas racionalmente. Apaixonados por regras sãs da vida, fraternalmente. Esta é a liturgia da vida: saber viver, com o Nós, com os Outros, é uma liturgia de solidariedade e de partilha. É, no fundo, renascer em cada dia, nos gestos que fazemos, nas palavras que dizemos, nos silêncios em que nos contemos, no trabalho que realizamos. É ter um norte, uma estrela polar - pontos cardeais de uma rosa-dos-ventos que geometricamente define a nossa vida. É saber viver e saber (con)viver, saber partilhar: mesmo quando a amargura tem rédea solta e a mágoa reside ao nosso lado. É saber fazer destes tempo e espaço um tempo e um espaço

de Fraternidade total: preenchê-los com as nossas experiências e saber criar um tempo e um espaço para os Outros.

Há lugar para ser optimista e para ter esperança! Apesar dos loucos, alcoólicos e multinacionais que governam o planeta. Há tempo e espaço para sermos seres solidários e para (re)inventarmos a esperança e para erguermos as bandeiras da Liberdade, da Igualdade e da Fraternidade. Basta acreditar. Basta rasgar os horizontes do conhecimento e construir as avenidas da solidariedade e da compreensão. Poderemos, então, como humanos que somos, viver as nossas paixões - sem cegueiras -, derrubar os preconceitos e os pruridos, captando signos e sinais, rotas de convergência na cartografia do tempo.

As nossas vivências são feitas, também, de vagas e torrentes de afectos: buscamos no Outro, na Outra, a alteridade, um reflexo da nossa própria imagem, mais elaborada, mais perfeita, mais justa. Amamos no Outro ou na Outra aquilo que somos e nele ou nela revemos, e ainda - direi que especialmente - o que o Outro ou a Outra podem representar, para além de nós: o prolongamento e a diferença. A nossa experiência de pessoas livres ensina-nos a aprender. Aprendi, até agora, muito pouco: o bastante, porém, para saber que a viragem e a metamorfose são estações salientes da viagem existencial; e que somos terra, água, ar e fogo. Que somos pelo que somos, mais do que pelo que temos. Que, afinal, somos um tempo de solstício - e que as emoções e as torrentes de afectos que sentimos são imparáveis e vão, inevitavelmente, invariavelmente, desaguar num vasto e agitado oceano de outros afectos em que mergulhamos, nos reconstruímos e, contra os ventos e as correntes, renascemos: e a Liberdade, a Igualdade e a Fraternidade são, entre as margens da vida, as fronteiras da existência solidária, espaço maior de alteridade.

Referências Bibliográficas

- Beccaria, C. (1966). *Traité des delits et des peines*. Lisboa : policop.
- Beleza, T. (1985). *Direito Penal - 1º volume*. Lisboa: Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa.
- Cunhal, A. (1975). *As lutas de classes em Portugal nos fins da Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Denis, H. (s.d.). *História do Pensamento económico*. Lisboa: Livros Horizonte. Foucault, M. (1975). *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Godinho, V.M. (1971). Restauração. Serrão, J. (Dir.) *Dicionário de História de Portugal (volume III)*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- Kuhn, Th. (1970). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion. Marques, O. (1974). *História de Portugal (volume I)*. Lisboa: Palas Editores
- Miranda, J. (1985). *Manual de Direito Constitucional. Tomo I. Preliminares. A experiência constitucional*. Coimbra: Coimbra Editora.
- Miranda, J. (1974). *Textos constitucionais estrangeiros*. Lisboa: revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa (suplemento).
- Nunes, A. A. (1975). *Os sistemas económicos*. Coimbra: Separata do Boletim de Ciências Económicas (vol. XVI).
- Patrício, S. (1982). *Introdução ao Direito Económico*. Lisboa: Cadernos de Ciência e Técnica Fiscal.
- Poiares, C.A. (1998). Beccaria. *Léxico. Sub Judice 13*. Coimbra: DocJuris.
- Poiares, C. A. (1999). *A análise psicocriminal das drogas - O discurso do Legislador*. Porto: Almeida & Leitão, Lda.
- Prata, A. (1982). *A tutela constitucional da autonomia privada*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Santos, D. (1986). Antologia/Psicologia e Direito. *Análise Psicológica*, 3-4, IV, 495-501.
- Santos, A., Gonçalves, M. & Marques M. (1995). *Direito Económico*. Coimbra: Almedina.
- Sérgio, A (1977). *Breve interpretação da História de Portugal*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editores.
- Serrão, J. (dir.) (1971). *Dicionário de História de Portugal (volume III)*. Lisboa: Iniciativas Editoriais.
- Soares, M. (1954). *A justificação jurídica da Restauração e a teoria da origem popular do poder político*. Lisboa: Faculdade de Letras (tese de licenciatura).