

Para Citação:

Viriato Soromenho-Marques, “A Cidadania Adormecida. Despotismo, Aufklärung e Sociedade Civil”, *A Era da Cidadania. De Maquiavel a Jefferson*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1996, pp. 103-135 (total de 206 pp.)

**QUARTO ENSAIO
A CIDADANIA ADORMECIDA
Despotismo, *Aufklärung* e Sociedade Civil**

§1. **Introdução.** Durante quase todo o século XVIII, o Velho Continente foi, politicamente, um reino de vésperas. A expansão demográfica, económica e social não tinha encontrado correspondência numa modernização das instituições e do Estado, com excepção da "monarquia limitada" nascida da Gloriosa Revolução de 1688-1689, que tinha conduzido ao abortar do projecto absolutista de Jaime II e à promulgação da *Bill of Rights*.

Essa assimetria entre potencialidade e realidade foi, em grande medida, a clivagem protagonizada por uma sociedade civil burguesa, mercantil, culta e empreendedora, e uma ordem política aristocrática, tradicionalista e feudal.

Certamente que a imagem de si própria, que nos é dada pela literatura setecentista é infinitamente mais rica e polifaceta do que esta dicotomia. A tonalidade dominante é a de uma enorme esperança, uma verdadeira paixão da possibilidade bem traduzida na densidade considerável das teorias e reflexões entretecidas em torno da categoria de progresso e de múltiplas filosofias da história. Não surpreende, pois, que para tantos habitantes desta viragem do século XX para o XXI o século XVIII brilhe como um oásis de confiança na humanidade, em contraste com as nossas dúvidas radicais quanto à sustentabilidade do futuro.

Não se julgue, porém, que as sociedades continentais de Setecentos viveram submersas numa letargia monárquico-absolutista imobilista, com os seus intelectuais maiores -- um Voltaire, um Montesquieu, um Kant (até à década de setenta), só para falar os maiores -- aspirando, nostalgicamente, pelas brumas das liberdades da velha Albion. O ritmo do século XVIII não foi, efectivamente,

repartido entre um longo *andante* feudal e um violento *molto vivace* revolucionário. Na verdade, a revolução era o que menos estava no horizonte e nas perspectivas de todos os protagonistas dos diversos lados e sectores sociais em presença.

A sociedade civil e o Estado moveram-se. Uma vez em convergência -- dando rosto ao espírito de reforma que é a face legítima das filosofias do progresso -- outras em oposição e fractura.

Neste capítulo vamos abordar algumas das linhas de força determinantes do dinamismo histórico de Setecentos, em que a luta teórico-prática pelos direitos da cidadania ocupa um lugar de destaque. O método escolhido passa pela análise da trilogia temática que serve de subtítulo a este ensaio.

§2. Frederico II: um monarca de dois mundos. Se podemos considerar as Luzes, a *Aufklärung*, como um complexo movimento de mentalidade epocal, um verdadeiro *Zeitgeist* (espírito do tempo) -- na acepção de uma estrutura conceptual capaz de absorver, identificar e reflectir a consciência de si de uma sociedade inteira num momento dado -- então o despotismo esclarecido foi o conjunto de tentativas e ensaios reformadores, levados a cabo pelo Estado do *Ancien Régime* para se adaptar aos novos tempos, procurando até ganhar uma certa capacidade de antecipação e modelação das suas tendências.

Falar de despotismo esclarecido significa, inevitavelmente, abordar o pensamento e a obra do maior rei da Prússia, Frederico II, o Grande, cujo longo reinado domina o século XVIII como um incontornável ponto de referência (1740-1786).

Complexo, como a obra de que foi um dos obreiros, Frederico II foi uma personalidade plural que soube equacionar múltiplos e contraditórios desafios. Embora os seus feitos militares o tenham transportado para a lenda matricial do militarismo patriótico prusso-germânico, este homem, como autor, é um escritor estrangeiro para o leitor alemão de cultura média. Com efeito, a sua língua natal não foi o alemão, mas o francês arcaizante dos huguenotes gauleses, que tinham procurado abrigo no principado de Brandemburgo, logo a seguir à revogação do Édito de Nantes. Por ironia da história, o rei que iria transformar a Prússia na entidade charneira de uma Alemanha poderosa, constante pesadelo da França, foi educado

como um nobre francês do século XVII, em virtude da política de intolerância de Luís XIV...

Sensível a múltiplos apelos e influências, Frederico II, foi sobretudo capaz de habitar nos dois mundos fundamentais da sua época. Dois mundos, tantas vezes separados, mas que ele soube unir, traduzindo essa unidade na esfera concreta das decisões e intervenções políticas. Desse modo, ele foi, simultaneamente, um interlocutor dos círculos cosmopolitas, intelectuais e burgueses da "República das Letras", sem deixar de ser um arguto estratega de uma *Realpolitik* ditada pelo cálculo egoísta das principais casas dinásticas, que o bom Abbé de Saint-Pierre tentaria, em vão, conciliar.

Consequentemente, no domínio político, a influência de Frederico II deixou a sua marca no estilo de dirigentes tão diversos como: Pombal (1750); Carlos III da Espanha (1759); Catarina II da Rússia (1762); Gustavo III da Suécia (1772); e José II da Áustria (1780) (F. Bluche, 1987: 12).

§3. **A *Aufklärung* como política de Estado.** A morte de Frederico Guilherme I, com a imediata entronização do jovem príncipe -- em 31 de Maio de 1740 -- vieram conceder a Frederico a oportunidade, sempre contrariada por relações extremamente difíceis com o seu pai, para avançar numa política de sentido completamente diversa da do *Rei-Sargento*.

Numa carta a Voltaire, de 27 de Junho de 1740, Frederico I mostra a sua fidelidade aos seus "dois mundos". Escreve o novel monarca ao grande *philosophe*:

"Em primeiro lugar, comecei por aumentar as forças do Estado em dezasseis batalhões, cinco esquadrões de hussardos e um esquadrão da guarda real. Lancei os fundamentos da nossa nova Academia. Adquiri Wolff, Maupertuis, Algarotti." (*J'ai d'abord commencé par augmenter les forces de l'État de seize bataillons, de cinq escadrons de husards, et d'un escadron de gardes du corps. J'ai posé les fondements de notre nouvelle Académie. J'ai fait acquisition de Wolff, de Maupertuis, d'Algarotti.* Frederico II, carta a Voltaire de 27 de Junho de 1740, *Oeuvres*: vol. XXII, 12).

A missiva de Frederico II espelha o duplo signo de Marte e Minerva da sua política. A sua simutânea aposta no fortalecimento militar na Prússia, cercada de grandes e ambiciosas potências por todos os lados, e na transformação cultural da paisagem prussiana com o contributo dos maiores vultos culturais da Europa, numa orientação inteiramente conforme com o cosmopolitismo do monarca.

A primeira linha-mestra da nova linha de rumo, imprimida pelo jovem rei, está bem patente numa carta endereçada por Frederico ao velho e célebre filósofo Christian Wolff, uma semana antes da sua ascensão ao trono.

Apesar de na sua correspondência privada continuar a intitular-se como o *philosophe de Sans-Souci*, o príncipe Frederico iria propor diplomaticamente aos filósofos uma espécie de compromisso, onde a eventual colaboração se fundava na autonomia e distanciamento dos respectivos papéis. Nessa linha, escrevia o príncipe:

"Cabe aos filósofos serem os preceptores do universo e os mestres dos príncipes. Eles devem pensar de modo conseqüente, e a nós cabe-nos realizar acções conseqüentes." (*C'est aux philosophes à être les précepteurs de l'univers et les maîtres des princes. Ils doivent penser conséquemment, et c'est à nous de faire des actions conséquentes*. Carta a Christian Wolff de 23 de Maio de 1740, *Oeuvres*: vol. IX, 179).

A pedra de toque que mostraria a constante fidelidade de Frederico II ao seu tácito compromisso com os intelectuais passava por um estreito e escrupuloso respeito por parte do Estado pela liberdade de opinião e de criação em todos os domínios da vida espiritual.

Muitos seriam os exemplos da tolerância como política oficial, uma política que não ditava o conteúdo das Luzes, mas criava sim as condições de enquadramento para o seu florescimento.

Vejamos, sumariamente, alguns exemplos:

a) **Reabilitação de Christian Wolff**: Cedendo às pressões dos círculos pietistas mais conservadores, onde pontificavam personalidades como as de Joachim Lange e August Hermann

Francke, o pai de Frederico havia expulsado da Universidade de Halle e da Prússia, em 1723, este insígne filósofo. Frederico II, restabelece-o, com todas as honras, na sua antiga Universidade.

b) **Hospitalidade mesmo para com adversários.** O materialista La Mettrie, ou o permanente mestre do ressentimento, Rousseau -- de que Frederico II teria de ser, necessariamente, um alvo -- foram acolhidos generosamente pelo Rei, apesar das divergências teóricas e pessoais. Por outro lado, apesar de ter confessado a sua incompreensão relativamente à obra de Newton, Frederico II, respondendo positivamente a uma sugestão de Voltaire, nomeou Presidente da Academia de Ciências de Berlim, o filósofo Maupertuis, conhecido por ter introduzido o newtonismo, numa França ainda muito ligada à física cartesiana dos turbilhões.

c) **O valor e o mérito como únicos critérios.** totalmente alheio ao nacionalismo e ao chauvinismo que iriam devastar o mundo intelectual da Europa e da Alemanha no século XIX, Frederico II reconstruirá a academia de Berlim -- inaugurada pelo seu avô, Frederico I, com o contributo de Leibniz -- contratando para as suas quatro classes (Matemática, Física, Filosofia e Belas-Artes) os maiores vultos da Europa do tempo, sem qualquer discriminação nacional ou religiosa.

d) **Contra os fanatismos religiosos.** o rápido engrandecimento da Prússia -- que permitiu a sua transformação em reino, em 1701, e pouco depois numa das cinco potências-chaves da Europa -- seria impensável sem uma tradição de asilo, à qual Frederico II se manteria fiel. Já em 1685, o seu bisavô, o príncipe-eleitor Frederico-Guilherme, havia concedido abrigo a dezenas de milhar de calvinistas franceses. Lançando sérias dúvidas sobre a versão hegeliana de Frederico II como "herói do protestantismo" (*Held des Protestantismus*), este não hesitará em receber no seu território milhares de Jesuítas, sucessivamente escorraçados de Portugal (1759), França (1764), Espanha (1767), no processo que culminaria com a extinção da Companhia, por bula de Clemente XIV, em 21 de Julho de 1773.

e) **Humanização do direito penal:** um quarto de século antes da obra de Beccaria contra a pena de morte (1764) -- ver textos nº 2 a 4 --, Frederico II revelou preocupações no sentido de minorar a sua aplicação, no âmbito de uma política de reforma humanitária do direito

penal -- que conseguiria difundir também para a Rússia como a correspondência com Catarina II o comprova --, de que a abolição da tortura, decretada a 3 de Junho de 1740, foi um dos primeiros e fundamentais passos (*Oeuvres*, vol. IX, p. 29, nota de Preuss). Numa carta ao rei, de 6 de Abril de 1785, o marquês de Condorcet elogiava os progressos da Prússia no domínio penal (*Oeuvres*, vol. XXV, p. 378). O próprio símbolo da *Aufklärung* em matéria de direito penal, o marquês Cesare Beccaria não poupava encômios ao rei prussiano por este ter, com a supressão da tortura, abolido "uma crueldade consagrada" (*una crueltà consacrata. Dei delitti e delle pene* (1764): §XVI, 66).

f) **Expansão dos meios culturais para a criação de um espaço público.** Em 1716 existiam em toda a Europa cerca de 140 jornais. Em 1790, só na Alemanha publicavam-se 247, muitos dos quais na Prússia. O clima de tolerância e de liberdade de expressão no quase meio-século de governação de Frederico II vieram estimular tanto a generalização de modalidades de ensino público e privado, conducentes à alfabetização de praticamente metade da população na viragem do século, como também permitir a multiplicação de órgãos de comunicação ao serviço de círculos intelectuais urbanos mais refinados, permitindo a criação de um espaço público verdadeiramente iluminista, centrado no diálogo organizado e multiplicado pela palavra impressa. De entre as numerosas iniciativas editoriais ao serviço das Luzes, salientam-se a *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1765-1806), de F. Nicolai e a *Berlinische Monatsschrift* (1783-1811), de Friedrich Gedike e Erich Biester.

Estas e outras medidas de política empreendidas por Frederico II, conduziram a um coro de simpatia, embora sem atingir a unanimidade, por parte dos intelectuais europeus. Mesmo os alemães, como Garve (ver texto nº 1), Kant, Schaummann, Mendelssohn, Herder, Goethe -- apesar da pouca atenção conferida pelo monarca à língua e realidade cultural germânicas -- não deixaram de prestar a sua homenagem.

As razões para isso foram bem sintetizadas pelo pensador judeu Moses Mendelssohn. Escrevia ele, já muito perto do final da vida do rei:

"Eu tenho a felicidade de viver num Estado no qual estes meus conceitos [sobre tolerância e liberdade de consciência] não parecem nem novos nem extraordinários. O sábio regente, pelo qual ele é governado, manifestou, permanentemente, desde o início do seu reinado, o seu objectivo de investir a humanidade no seu pleno direito em questões de fé." (*Ich habe das Glück, in einem Staat zu leben, in welchem diese meine Begriffe weder neu, noch sonderlich auffallend sind. Der weise Regent, von dem er beherrscht wird, hat es, seit Anfang seiner Regierung, beständig sein Augenmerk seyn lassen, die Menschheit in Glaubenssachen, in ihr volles Recht einzusetzen. Jerusalem (1783), Schriften, vol. VIII, 146).*

§4. Uma teoria da cidadania silenciada por procuração ética. Mas quais as concepções de filosofia política subjacentes na conduta política tolerante do monarca. Que pensava ele acerca do papel do Estado e das relações deste com os cidadãos?

Frederico II vai situar as suas concepções sobre a formação e papel do Estado e do poder político no interior das correntes clássicas do direito natural e do contrato social. Nele manifesta-se a marca de Grotius, Pufendorf, Locke e Wolff, que se traduz numa clara recusa de todas as teorias da origem divina do poder político, bem como na presença de referenciais conceptuais globalmente laicos e secularizados.

A sua tese central parece localizá-lo, claramente, na área do duplo contratualismo de Samuel Pufendorf. Como já vimos noutra capítulo, este pensador desenvolvera na sua obra capital -- *Do Direito Natural e das Gentes (De jure naturae et gentium, 1672)* -- uma distinção entre o "pacto de união" (*pactum unionis/Gesellschaftsvertrag*) e o "acto ou contrato de submissão" (*pactum subjectionis/Unterwerfungsvertrag*). Pelo primeiro contrato, voluntário e unânime, surgia a sociedade. Pelo segundo, por maioria, surgia o Estado e o respectivo regime político (ob. cit.: tomo II, Livro VII, cap. II, §§ 7 e 8).

A doutrina do duplo contrato não era isenta de graves dificuldades, que autores de diferentes orientações não deixariam de denunciar. Em qualquer dos casos esta opção teórica aponta para um modelo contratualista -- tendencialmente mais concessivo do que de transferência absoluta e incondicional do poder do povo para o

soberano -- propiciando uma relativa partilha do poder entre o chefe do Estado e povo.

Pelo menos num aspecto Frederico II estaria de acordo com Pufendorf, e em desacordo com Hobbes: mesmo depois do contrato, cuja validade se estende legitimamente às gerações seguintes, o povo não parece perder a sua personalidade jurídica, não parece condenado a fragmentar-se nos indivíduos atomizados que, se reunidos, não formam mais do que uma "rude multidão".

Frederico II elabora uma concepção de contrato no interior do horizonte da igualdade natural -- o chefe de Estado era um entre iguais -- em que a escolha do soberano não equivale à perda de direitos naturais que, na pena do rei prussiano, parecem ganhar tonalidades de prerrogativas inalienáveis.

Esse é, sem dúvida, um elemento de vital importância para o desenvolvimento das Luzes, da liberdade de pensar. Escreve sobre isso o monarca:

"Se se remonta à origem da sociedade torna-se evidente que o soberano não tem nenhum direito sobre a maneira de pensar dos cidadãos. Não seria necessário ser-se demente para imaginar que os homens disseram a um homem seu semelhante: nós elevamos-te acima de nós porque nós gostamos de ser escravos, e nós damos-te o poder de dirigir os nossos pensamentos à tua vontade?" (*Si l'on remonte à l'origine de la société, il est de toute évidence que le souverain n'a aucun droit sur la façon de penser des citoyens. Ne faudrait-il pas être en démente pour se figurer que les hommes ont dit à un homme leur semblable: Nous vous élevons audessus de nous, parceque nous aimons à être esclaves, et nous vous donnons la puissance de diriger nos pensées à votre volonté?. Essai sur les Formes de Gouvernement et sur les Devoirs des Souverains (1777): Oeuvres, vol. IX, 207).*

Não se julgue, contudo, que o reconhecimento de uma esfera de direitos inerentes aos súbditos, que não poderiam ser lesados pelo Estado, é acompanhada por qualquer documento de natureza legal, próximo do que poderíamos designar por uma carta de direitos, como sucedeu na Inglaterra após a queda de Jaime II.

Embora na sua juventude Frederico II tivesse ficado fascinado -- como era comum entre os intelectuais continentais da época -- com as 'liberdades inglesas', em 1777 parecia-lhe tão claro quanto ao Rousseau do *Contrat Social* que a Câmara dos Comuns estava invadida por uma "corrupção infame" (*corruption infâme*). Com uma notável coerência relativamente às suas ideias enquanto príncipe herdeiro, Frederico II justificará plenamente o seu epíteto de déspota esclarecido. Com efeito, a descrença nas formas larvares e toscas de representatividade política, disponíveis no estreito horizonte da política comparada da época, levarão o rei a concentrar ainda mais em si próprio, na pessoa do soberano, as exigências e responsabilidades da governação.

Semelhante concepção vai conduzir a um despotismo de matizes éticos. O monarca concentra em si todo o poder e a máxima responsabilidade. Ele não representa os súbditos, mas recebe deles uma procuração ilimitada perante a qual estes não têm qualquer espécie de mecanismo de supervisão e controlo. A única "garantia" dada pelo soberano é a de que usará os seus poderes ilimitados com comedimento e contenção.

Nessa linha de ideias escrevia o jovem príncipe:

"O depósito mais precioso que está confiado nas mãos dos príncipes é a vida dos seus súbditos [...] Os bons príncipes consideram esse poder *não limitado* sobre a vida dos seus súbditos como o peso mais pesado da sua coroa [...]" (*Le dépôt le plus précieux qui soit confié entre les mains des princes, c'est la vie de leurs sujets [...] Les bon princes regardent ce pouvoir non limité sur la vie de leurs sujets comme le poids le plus pesant de leur couronne[...]*). *L'Anti-Machiavel* (1740): cap. IX, 136 [o sublinhado corresponde a uma sugestão de supressão recomendada por Voltaire]).

Ou ainda, enfatizando os predicados quase supra-humanos das tarefas e responsabilidades do soberano:

"Os soberanos [...] são como que a alma dos seus Estados: a carga do seu governo pesa sobre eles como o mundo sobre o dorso de Atlas." (*Les souverains [...] sont comme l'âme de leurs États: le*

poids de leur gouvernement pèse sur eux seuls, comme le monde sur le dos d'Atlas. Ob. cit.: , cap. XXII, 204).

A relação do soberano com o povo, cuja vida e direitos dele dependem, tem contornos claramente paternalistas (ver texto nº 5). No cerne da sua concepção de despotismo encontrava-se a tentativa de conciliar a **transcendência política do soberano**, típica do absolutismo, com a **exigência de transparência das Luzes**. O saldo desta missão impossível traduziu-se no salientar da existência de um simples vínculo moral, em vez de uma obrigação jurídica, por parte do soberano na explicitação da sua política perante o povo.

Se as camadas e classes sociais, ou os súbditos individualmente, são incapazes de se autorepresentarem, então é o rei que se tem de colocar no seu lugar, sobretudo no dos mais humildes e indefesos, através de um curioso exercício de alteridade, com fundo claramente ético-político.

Escreve Frederico II, formulando uma espécie de imperativo adequado à sua concepção de **procuração ética** do poder:

"Que desejaria eu do soberano se tivesse nascido na classe desses cidadãos, cujo [único] capital são os seus braços?" (*Si j' étais né dans la classe de ses citoyens dont les bras sont le capital, que désirais-je du souverain?. Essai sur les Formes de Gouvernement et sur les Devoirs des Souverains (1777): Oeuvres, IX, 205).*

O rei considerava-se a si próprio como "o primeiro servidor e o primeiro magistrado do Estado" (*le premier serviteur et le premier magistrat de l'État. Oeuvres: vol. I, p. 123*). Com pulso de ferro dirigia o Estado numa luta pelo poder, mas também pela sobrevivência nas duras guerras a que o mecanismo cego, acima do bem e do mal, do "equilíbrio do poder" europeu obrigava. A guerra, a segurança do Estado contra os inimigos externos, era para Frederico II a principal tarefa do soberano. Para a cumprir, ele próprio comandou os exércitos prussianos em quinze das maiores batalhas do século XVIII. Pela eficácia do Estado, o rei não hesitava em considerar os seus ministros como meros "utensílios nas mãos de um sábio e hábil mestre" (*outils dans les mains d'un sage et habile maître*). Pela estabilidade da estrutura militar do Estado, Frederico II abdicou

mesmo de realizar reformas sociais, como seria o caso da abolição da servidão camponesa (a *Leibeigenschaft*), para firmar um compromisso com a aristocracia *Junker*, que iria durar praticamente até 1945 (ver texto nº 6).

Os limites do projecto de despotismo esclarecido de Frederico II foram captados e enunciados de maneira excelente por Alexis de Tocqueville, num comentário ao carácter para-constitucional do Cédigo Civil prussiano (*Allgemeines Landrecht*) de 1794. Trata-se de um instituto legal, inteiramente inspirado por Frederico II, mas publicado somente oito anos após a morte do seu criador.

A híbrida e insustentável mistura de elementos liberais e autoritários, a subversão de uma teoria da representação política por uma procuração de fundo moral, depositada nas mãos do soberano, a transformação do rei no chefe de Estado e no único agente activo, no único cidadão, todos esses elementos foram magistralmente expostos por Tocqueville.

Escreve o autor de *A Democracia na América* sobre o choque de princípios no Código Civil de Frederico:

"[...] o legislador [...] considera o príncipe como o único representante do Estado e dá-lhe todos os direitos que acabavam de ser reconhecidos à sociedade. Nesse código o soberano já não é o representante de Deus, ele é apenas o representante da sociedade, o seu agente, o seu servidor [...], mas ele representa-a sózinho." (*[...] le législateur [...] considère le prince comme le seul représentant de l'État, et lui donne tous les droits qu'on vient de reconnaître à la société. Le souverain n'est plus dans ce code le représentant de Dieu, il n'est que le représentant de la société, son agent, son serviteur [...] mais il la représente seul.* A. Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856): 337).

§5. O balanço do despotismo. A Prússia de Frederico II não sobreviveu mais de duas décadas ao desaparecimento do seu obreiro. A sua grandeza militar e territorial desabaria perante as tropas napoleónicas.

Mas, o insucesso do despotismo, o lento divórcio entre o Estado absolutista, capaz de admitir apenas algumas reformas superficiais, e

as forças sociais identificadas com as esperanças emancipadoras das Luzes, não se limitou à Prússia.

Por toda a Europa esse fracasso repetiu-se:

-- Em Portugal, com a morte de D.José I, em 1777, o Marquês de Pombal é afastado e a sua obra interrompida.

-- Na Espanha, Carlos III morre em 1788 sem que as reformas fiscal e industrial tivessem sido cabalmente levadas a cabo.

-- Na Áustria, José II acaba por desagradar a todos as classes e protagonistas sociais: à Igreja, pelas suas ideias; aos nobres, pela defesa da emancipação camponesa; a estes últimos, pelo facto de a emancipação ter como preço o serviço militar obrigatório e o pagamento de pesados impostos.

-- Na Rússia, a boa vontade manifestada por Catarina II, nomeadamente na reforma do obsoleto sistema de justiça imperial, não a livrou de as mais duras revoltas camponesas da história russa, terem ocorrido no seu reinado (1774-1775).

A simpatia manifestada pelos intelectuais para com Frederico II não era incondicional, ou acrítica. Mesmo Kant, que de certa forma absolvía o excesso de concentração de poder nas mãos de Frederico II, afirmando que ele usava esse poder de um modo que transformava o seu regime numa espécie de autocracia republicana (ver texto nº 7), não fazia quaisquer concessões aos malefícios intrínsecos do despotismo como forma de pensar e gerir o Estado.

A contestação kantiana do despotismo vai ser efectuada de um ponto de vista que se identifica com uma clara defesa da cidadania. Muito próximo do diagnóstico de Diderot -- para quem mesmo o governo de um déspota bom era mau porque desarmava e desmobilizava os súbditos para os comportamentos pautados, não pela lei, mas por uma vontade arbitrária (ver textos nº 8 e 9), -- também Kant vai acusar o despotismo de limitar os homens sob o seu governo à passividade de súbditos.

Com efeito, para se ser cidadão é preciso participar na vida pública, possibilidade que é cerceada pelo despotismo. Kant acusa os governos autocráticos de reduzirem os membros da sociedade política a habitarem numa situação de menoridade política. Ela só pode ser imputável à autoridade externa de um "autocrata" (*Selbstherrscher*), que ao concentrar na sua jurisdição todos os poderes de Estado aliena os indivíduos da sua condição de

"cidadãos" (*Bürger*), tornando-os em entidades meramente passivas, em simples "súbditos" (*Unterthanen. Vorarbeit zu TP: Ak. XXIII, 138*).

Recusando-se a ver os seus súbditos como cidadãos, o déspota não compreende o seu país como uma "pátria", mas sim como um "património", que é necessário preservar e alargar (ver texto nº 10). Por outro lado, a concentração excessiva e arbitrária do poder nas mãos do déspota retira ao Estado monárquico a característica de um organismo vivo, que só a participação e a acção recíproca da cidadania permitiriam. Ele torna-se numa fria máquina sem vida própria.

Escreve Kant, em mais um texto que só postumamente seria publicado:

"O Estado compreende na monarquia o organismo, que pressupõe uma vida no corpo do Estado; o governo despótico transforma a monarquia em mecanismo, o qual depende sempre de uma mão estranha." (*Der Staat enthält in der monarchie den organismus, der ein leben im Staatskörper voraussetzt; die despotische regirung verändert sie in den mechanismus, der immer von fremder Hand abhängt. Refl. 7688: Ak. XIX, 491*).

Esse mecanismo, sem vida interna, totalmente dependente dependente de uma manipulação exterior alimenta-se do medo como energia fundamental.

Dessa forma, prossegue Kant:

"No mecanismo [do Estado despótico] já não é pressuposta qualquer boa vontade, mas simplesmente o medo." (*Beym Mechanismus wird kein guter Wille mehr vorausgesetzt sondern bloss die Furcht. Refl. 7700: Ak. XIX, 494. Sobre despotismo e mecanismo ver ainda: KU: §59, Ak. V, 352*).

§6. Kant e a *Aufklärung* como construção de um espaço público. A concepção kantiana sobre a essência das Luzes está disseminada um pouco por toda a sua obra. O momento alto e condensado, todavia, coincide com o ensaio de 1784: *Resposta à*

Pergunta: o que são as Luzes? (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?).

Nesse texto, Kant presta uma pública homenagem ao monarca Frederico II, a dois anos do final do seu longo reinado. As perseguições de que o idoso filósofo seria alvo durante a obscura e intolerante governação de Frederico-Guilherme II não deixariam de assinalar os motivos objectivos da gratidão de Kant e de tantos intelectuais europeus para com o rei prussiano. Essa homenagem, porém, não inibiu o filósofo de Königsberg, como já vimos, de uma severa crítica ao despotismo como sistema de poder, nem o irá impedir, igualmente, de reduzir a uma modesta dimensão o protagonismo que se deveria esperar do Estado no domínio da *Aufklärung*.

Na verdade, a tónica kantiana na análise das Luzes será dirigida para a responsabilidade individual e a necessidade de ela só poder ser compreendida e assumida plenamente no interior do processo de criação no seio da sociedade de um espaço público. Lugar de exercício crítico independente, na interdependência das linhas de cruzamento e amadurecimento da capacidade de diálogo.

A noção de processo, solidária da de progresso, é estratégica no tratamento kantiano das Luzes. Elas não constituem um resultado, um espólio de aquisições estáveis e bem determinadas. A essência das Luzes repousa no alimentar de um movimento, de um dinamismo, de uma abertura para futuros possíveis.

Escreve o filósofo:

"Se agora se pergunta: vivemos nós actualmente numa época *esclarecida*? Deve-se responder: não. Mas nós vivemos numa época de [expansão do] *esclarecimento*." (*Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Aufklärung: Ak. VIII, 40*).

Numa tentativa de abranger os aspectos mais significativos da meditação kantiana sobre a construção do espaço público, o único adequado ao florescimento das tarefas contidas no processo epocal de esclarecimento, podemos destacar três níveis fundamentais:

-- A responsabilidade individual.

- A liberdade para o uso público da razão.
- O papel especial reservado dos filósofos, quer institucional, quer individualmente.

Vejamos melhor cada um desses vectores.

a) **A responsabilidade individual.** Para além de todos os seus condicionamentos políticos, as Luzes constituem um enorme desafio pessoal, implicam o repto lançado a cada membro da comunidade relativamente à capacidade de pensar por si próprio, vencendo a tentação para a aceitação das ideias feitas e dos preconceitos dominantes.

Não nos deve surpreender que o prelúdio do texto de 1784 constitua, simultaneamente, uma denúncia e um apelo; a denúncia da menoridade voluntária e o apelo à ousadia e autenticidade de pensamento:

*"As Luzes são a saída do homem do estado de menoridade, de que ele próprio é responsável. Menoridade é a incapacidade de se servir do seu próprio entendimento, sem a direcção de um outro [...] Sapere aude! Tem a coragem de te servir do teu próprio entendimento! Eis o lema das Luzes. " (**Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen [...] Sapere aude! Habe mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wohlspruch der Aufklärung.** Aufklärung: Ak. VIII, 35).*

Na mesma linha de rumo, mais de uma década depois, Kant não hesitará em considerar as Luzes, acentuando de novo a responsabilidade pessoal, como "a mais importante revolução no interior do homem" (*die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen. Anthropologie: Ak. VII, 229*).

Para o cabal exercício da sua responsabilidade pessoal no processo das Luzes, cada um tem de saber efectuar uma distinção capital no uso da sua razão, da sua capacidade.

Trata-se da diferença entre "uso privado" (*Privatgebrauch*) e "uso público" (*öffentlicher Gebrauch*) da razão. Esta distinção coloca-nos

directamente no terreno político da cidadania. Como cidadãos temos de ser capazes de efectuar uma difícil e até melindrosa equação, por um lado, entre o dever de obediência ao governo, no interior do nosso desempenho de cargos públicos (âmbito do uso privado da razão) e, por outro, o nosso dever de lealdade para connosco próprios e os nossos concidadãos, que nos deve conduzir, no âmbito do uso público da razão, ao exercício crítico do pensar, ao ponto mesmo de expressarmos discordância perante as orientações políticas dos governos (e das igrejas).

b) **A liberdade para o uso público da razão.** A responsabilidade individual pelo pensar não se exerce no vazio. Ela projecta-se e ganha sentido num espaço público, que, por seu turno, necessita dessa capacidade individual de risco para existir.

Pensar por si próprio não tem nada de comum com a ostentação do individualismo, com a apologia do solipsismo. Para Kant o que é fundamental na análise da essência do pensar não consiste no destacar -- como o fizeram Espinosa e Mendelssohn -- que a íntima natureza desse acto liberta-o de toda e qualquer tutela, impede-o de prestar vassalagem a qualquer autoridade externa. No pensamento só a liberdade é autêntica, embora as condições objectivas possam forçar os indivíduos, como foi o caso das pseudo-conversões durante as perseguições religiosas, a simular convicções sem substância.

O essencial para Kant, no acto de pensar, é o diálogo com o outro, a comunicação da nossa opinião à alteridade e ao confronto com a opinião alheia. Isto significa que o centro nevrálgico do pensar reveste-se de uma dupla natureza, na qual, em ambas as facetas é a dimensão pública da interdependência a merecer destaque.

Por um lado, **gnosiológicamente**, o pensar é um acto público, onde as opiniões se confrontam, trocam razões e argumentos, aferem as suas cartas de validade e procuram consensos construídos. Em segundo lugar, a configuração pública do pensar reveste-a de uma característica imediatamente **política**. Condicionar positiva ou doutrinariamente o pensamento parece ser uma atribuição que exorbita as prerrogativas e poderes efectivos do Estado, mas este pode condicionar negativamente o espaço público onde a expressão múltipla do pensar tem lugar.

O Estado tem, assim, também uma responsabilidade que lhe é inerente que é a de permitir a circulação livre das ideias. Nessa medida, sublinhando o aspecto político do que está em causa, a distinção entre liberdade de pensamento e liberdade de expressão é inútil e equívoca.

Na sua essência pensar e comunicar são a mesma coisa. O pensar é sempre um dirigir-se ao outro, é sempre um falar em voz alta, que pode ser vítima de uma intervenção agressiva do Estado.

Escreve Kant:

"Pode então perfeitamente dizer-se que aquela autoridade exterior que retira aos homens a liberdade de comunicar publicamente os seus pensamentos, retira-lhes também a liberdade de pensar." (*Also kann man wohl sagen, dass diejenige Äussere Gewalt welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreisst, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme. Denken orientieren?: Ak. VIII, 144*).

O Estado deve garantir, através da sua ausência de intervenção, a manutenção livre dos circuitos de comunicação do espaço público, aquele onde se cruzam os diversos usos públicos de cidadania (ver texto nº 11), que são uma modalidade fundamental de participação na vida política e de cidadania activa.

c) **O papel dos filósofos.** Kant não tem qualquer ilusão quanto à viabilidade, ou utilidade, de acalentar a renovação do projecto platónico quanto à relação entre poder e filosofia (ver texto nº 12).

Tanto a natureza do exercício do poder, que convida à parcialidade de vistas e de interesses, como a vocação universalista da filosofia, convidam a uma clara separação de papéis. Se o filósofo abdica do exercício directo do poder, se ele não pretende competir com os reis e os governantes, ele não pode, contudo, renunciar ao modo específico de exercer as suas responsabilidades de cidadão.

O filósofo, como cidadão, e as faculdades de filosofia como instituições de ensino e investigação públicas, devem gozar de uma plena liberdade para o desempenho das suas actividades. Os filósofos constituem como que uma reserva crítica das nações. O seu pensamento crítico não deverá ser encarado pelos governantes

como uma ameaça, mas antes como um precioso recurso construtivo.

Nesse sentido, afirma Kant:

"Assim, deverá a faculdade de filosofia [...] nessa medida [enquanto garante e exercita a busca da verdade] ser considerada como livre e submetida somente à legislação da razão e não à do governo" (*Also wird die philosophische Fakultät [...] in so fern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung stehend gedacht werden müssen. Streit: Ak. VII, 27*).

Indo mais longe, Kant não hesita em comparar o papel e o lugar da filosofia ao de um partido oposicionista de esquerda no parlamento (ver texto nº 13). A metáfora político-parlamentar não só dá conta da missão de crítica radical e livre que cabe aos filósofos e à filosofia, como nos manifesta a rica concepção dialógica de Kant sobre a sociedade e a vida política, cuja vitalidade implica a renúncia ao monolitismo e à unanimidade forjados, exigindo antes a capacidade de construtivamente integrar a discordância na rectificação dos erros em prol da verdade, o que em política coincide com a afirmação da liberdade como pedra basilar da procura do bem comum.

§7. As múltiplas dimensões da sociedade civil. Não se julgue, contudo, que só nas relações com o Estado se expressavam as virtualidades da cidadania. Digamos, antes, que a consciência dos direitos políticos de cidadania foi-se consolidando no processo de formação e consolidação da sociedade civil.

No interior da sociedade civil, duas facetas merecem um especial destaque, pela importância política directa e indirecta de que se revestem: a realidade económica e o associativismo secreto.

O desenvolvimento da reflexão económica no século XVIII não deve ser separado de alguns contributos do século anterior. Recordemo-nos que John Locke, na mesma obra em que nos expõe a sua visão particular do contratualismo, vai introduzir a sua teoria do trabalho como primeira causa do direito de propriedade (ver texto nº 14). Ora, se tomarmos em consideração que segundo Locke: " [...] o governo não tem outro objectivo que não seja o da

preservação da propriedade." ([...] *Government has no other end but the preservation of Property*, Locke, *Two treatises* (1689): cap. VII, §94, 347), estaremos certamente em condições de compreender o peso político de uma esfera não directamente política como o é a do trabalho e da actividade económica.

O trabalho constitui a propriedade, como núcleo dos interesses que dão substância à sociedade civil e matéria ao desempenho das funções do Estado. É, também, em virtude do crescimento das riquezas e dos interesses a ela associados, e não somente pelo medo da morte, que os homens decidem construir associações políticas perpétuas, instituindo o poder arbitral do Estado.

Mas, já um século antes de Rousseau ter lançado a suspeita sobre as condições de efectiva igualdade dos participantes no contrato social, James Harrington estabelecia uma ligação entre o modelo de repartição de propriedade e o tipo de regime político existente.

Por outras palavras, Harrington não acreditava na neutralidade do Estado perante os conflitos de interesse em presença na esfera económica da sociedade civil. Antecipando o marxismo, não apenas na concepção geral, mas até nos conceitos utilizados, este autor, que viveu no conturbado período da revolução inglesa, considera que a esfera económica da propriedade constitui "as fundações de um governo" (*foundations of a government*), enquanto que o regime e instituições políticas constituem as "superestruturas do governo" (*superstructures of government*).

Formulando uma relação de causa-efeito entre o modelo de distribuição da propriedade na infra-estrutura económica da sociedade civil e os tipos clássicos de regime, as "superestruturas de governo", escreve Harrington:

"Mas a propriedade da terra, de acordo com a distribuição que ocorre da mesma, causa o equilíbrio político produzindo um poder político de natureza semelhante; i.e., se a propriedade das terras está tão disseminada por todo o povo que nem um senhor, nem um pequeno grupo de senhores prevalece sobre ele, [a forma d]o poder político é popular. Se a propriedade das terras está tão concentrada nos poucos [senhores], de tal modo que eles prevalecem sobre todo o povo, o poder político é aristocrático, ou uma monarquia mista; mas

se a propriedade das terras está [nas mãos] de um só senhor, numa tal proporção que prevalece sobre todo o povo, o poder político é uma monarquia absoluta. Assim o equilíbrio político está dividido em três [tipos]: democrático, aristocrático e monárquico." (*But property in land, according to the distribution that happens to be of the same, causes the political balance producing empire of the like nature: that is, if the property in lands be so diffus'ed thro[ugh] the whole people that neither one landlord, nor a few landlords overbalance them, the empire is popular. If the property in lands be so ingrost by the few, that they overbalance the whole people, the empire is aristocratical, or mix'd monarchy; but if property in lands be in one landlord, to such a proportion as overbalances the whole people, the empire is absolute monarchy. So the political balance is threefold, democratical, aristocratical and monarchical. Of popular government: Works, Liv. I, cap. XI, 270*).

A estrutura económica da sociedade civil, em particular no plano metonímico da distribuição de propriedade, contribuía para a formação de interesses divergentes. Em sentido contrário, e apesar das profundas restrições à liberdade de associação, típica dos regimes autoritários e absolutistas do século XVIII, a sociedade civil produziu uma miríade de movimentos associativos clandestinos, o mais significativo dos quais, oriundo de Inglaterra, foi o da maçonaria.

Na obra que mais penetrantemente analisa as questões fundamentais da maçonaria, o escritor e filósofo alemão Lessing vai considerar a maçonaria como o resultado da actuação de uma força centrípeta, existente no seio da sociedade civil, visando compensar as forças centrífugas que a conduzem à fragmentação (ver textos nº 15 e 16). Lessing descreve os maçons como sendo aqueles homens desejosos de ultrapassar os limites impostos pelo "patriotismo" (*Patriotismus*), pela "religião" (*Religion*), e pela "grandeza social" (*bürgerliche Hoheit*).

Esvrevia Lessing, através do seu personagem Falk, que era intenção da maçonaria:

"[...] receber na sua ordem qualquer homem digno com a aptidão necessária, sem diferença de pátria, religião ou estado social." (*[...] jeden würdigen Mann von gehöriger Anlage, ohne Unterschied des*

Vaterlandes, ohne Unterschied der Religion, ohne Unterschied seines bürgerlichen Standes, in ihrem Orden aufzunehmen. Ernst und Falk (1778): 470).

Essa bela intenção não impedia a maçonaria, como o reconhece Lessing, de só parcialmente realizar o seu programa (ver texto nº 17), numa alusão em, que pelo menos, cabe a segregação dos judeus.

Na sua essência, o projecto da maçonaria contrastava fortemente com a sociedade das ordens do feudalismo, visando promover uma aproximação entre os grupos e classes sociais (ver texto nº 18), correspondente aos valores cosmopolitas do mundo moderno e de uma economia de mercado cada vez mais aberta. Tratava-se de um programa profundamente racionalista, oculto num secretismo organizativo e iniciático ditado, pelo menos parcialmente, pelo medo da repressão política, excepto nos casos, como ocorria com a Prússia de Frederico II, em que o próprio rei era membro da maçonaria...

Em grande parte do Velho Continente, a rede de lojas maçónicas funcionava à margem do Estado, e defendendo-se contra ele. Como um substituto semi-clandestino da sociedade transparente e aberta a que só uma cidadania legalmente reconhecida e politicamente actuante poderia abrir caminho.

ANTOLOGIA DE TEXTOS DO QUARTO ENSAIO

Texto nº 1

Christian Garve: o retrato de Frederico II

"De facto os talentos deste rei eram tão múltiplos e maleáveis que ele podia ser ao mesmo tempo poeta, filósofo especulativo, historiador, requintado homem do mundo, agradável companheiro para belos espíritos e sábios, um dos primeiros e práticos homens de negócios no domínio da economia privada e pública, soldado, general, e hábil diplomata, sem que nenhuma destas ocupações tivesse prejudicado as outras..." (*In der That waren die Talente dieses Königs so mannigfaltig und so geschmeidig: dass er zugleich Dichter, speculativer Philosoph, Geschichtschreiber, feiner Weltmann, angenehmer Gesellschafter für schöne Geister und Gelehrte, einer der*

ersten praktischen Geschäftsmänner, im Fache der Privat-und öffentlichen Haushaltung, Soldat, Feldherr und geschickter Unterhändler seyn konnte, ohne dass eine dieser Verrichtungen der andern geschadet hätte [...]. *Fragments zur Schilderung Friedrichs des Zweyten, Werke: vol. 10,. XI).*

Texto nº 2

Beccaria: a pena de morte não é direito

"A pena de morte não é portanto um *direito*, uma vez que demonstrei que isso não pode ser, mas é uma guerra da nação contra um cidadão, porque ela julga necessária ou útil a destruição da sua existência." (*Non è dunque le pene di morte un diritto, mentre ho dimostrato che tale essere no puo, ma è una guerra della nazione con un cittadino, perché giudica necessaria o utile la distruzione del suo essere. Dei Delitti e delle Pene* (1764): § XXVIII, 87).

Texto nº 3

Beccaria: o primado da prevenção penal

"É melhor prevenir os delitos do que puni-los. Este é o fim principal de qualquer boa legislação, que é a arte de conduzir os homens ao máximo de felicidade ou ao mínimo de infelicidade possíveis, para falar segundo todos os cálculos dos bens e dos males da vida." (*E meglio prevenire i delitti che punirgli. Questo è il fine principale d'ogni buona legislazione, che è l'arte di condurre gli uomini al massimo di felicità o al minimo d'infelicità possibile, per parlare secondo tutt'i calcoli dei beni e dei mali della vita. Op.cit.: § XLI, 121).*

Texto nº 4

Voltaire: ainda o primado da prevenção penal

"A verdadeira jurisprudência está em impedir os delitos e não em dar a morte[...]" (*La véritable jurisprudence est d'empêcher les délits, et non de donner la mort[...]. Commentaire sur le livre des Délits et des Peines: Oeuvres, vol. XXXIX, 33).*

Texto nº 5

Frederico II: Um contrato de submissão paternalista

"[...] mas que eles [os súbditos] escolheram de entre eles aquele que eles julgaram mais justo para os governar, o melhor para lhes servir de pai [...]" (*[...] mais qu'ils ont choisi celui d'entre eux qu'ils ont cru le plus juste pour les gouverner, le meilleur pour leur servir de père[...]. Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe* [escrito em 1738, mas só publicado em 1788]: *Oeuvres* vol. VIII, 25-6).

Texto nº 6

Frederico II: o compromisso em torno da servidão da camponesa

"Existem províncias na maior parte dos Estados da Europa onde os camponeses, ligados à gleba, são servos dos seus fidalgos; *é de todas as condições a mais infeliz e aquela que mais revolta a humanidade.* (...) e julga-se que não seria necessário mais do que o querer para abolir este costume bárbaro; mas não é de facto assim, pois ele deriva de antigos contratos feitos entre os possuidores da terra e os colonos..." (*Il se trouve des provinces, dans la plupart des États de l'Europe où les paysans, attachés à la glèbe, sont serfs de leurs gentilshommes; c'est de toutes les conditions la plus malheureux et celle qui révolte le plus l'humanité [...]* et l'on croit qu'il ne faudrait que vouloir pour abolir cette coutume barbare; mais il n'en est pas ainsi, elle tient à d'anciens contrats faits entre les possesseurs des terres et les colons[...]. *Essai sur les Formes de Gouvernement et sur les Devoirs des Souverains: Oeuvres*, vol. IX 205).

Texto nº 7

Kant: uma autocracia republicana

"Reinar autocraticamente e, no entanto, governar ao mesmo tempo de modo republicano, q.d., no espírito do republicanismo, e de acordo com uma analogia com ele, é o que faz um povo satisfazer-se com a sua constituição." (*Autokratisch herrschen, und*

dabei doch republikanisch, d.h., im Geiste des Republikanism und nach einer Analogie mit demselben, regieren, ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht. Streit: Ak. VII, 87).

Texto nº 8

Diderot: o despotismo retira ao povo a capacidade de deliberar

"O governo arbitrário de um príncipe justo e esclarecido é sempre mau. As suas virtudes são a mais perigosa e segura das seduções: elas acostumam insensivelmente um povo a amar, a respeitar, a servir o seu sucessor, mesmo sendo ele mau e estúpido. Ele retira ao povo o direito de deliberar, de querer ou não querer, de se opor até à sua vontade[...]" (*Le gouvernement arbitraire d'un prince juste et éclairé est toujours mauvais. Ses vertus sont la plus dangereuse et la plus sûre des séductions: elles accoutument insensiblement un peuple à aimer, à respecter, à servir son successeur quel qu'il soit, méchant et stupide. Il enlève au peuple le droit de délibérer, de vouloir ou de ne vouloir pas, de s'opposer même à sa volonté [...]. Textes politiques, 178).*

Texto nº 9

Kant: a essência do despotismo é má independentemente do príncipe

"(...) Mas a forma de regime ou a constituição do Estado é certamente má, precisamente porque faz depender a boa qualidade do governo da vontade de um só, quer ele seja bom ou não." ([...] *Aber die Regierungsart oder Staatsverfassung ist gewiss schlecht eben darum, dass die bonität der Regierung auf den Willen des einzigen ankommt, ob er gut sey oder nicht. Refl. 7637: Ak. XIX, 490).*

Texto nº 10

Kant: o Estado é uma pátria e não um património

"O monarca, que é despótico, mantém o Estado como uma herança (*patrimonium*), aquele que é patriótico, mantém-no como a

sua pátria."(*Der Monarch, welcher despotisch ist, hält den Staat als ein Erbgut (**patrimonium**), der patriotisch ist, als sein Vaterland. Refl. 7636: Ak XIX, 490*).

Texto nº 11

Kant: as Luzes precisam da liberdade de uso público da razão

"Para este *esclarecimento* nada mais é exigido do que a *liberdade*; e decerto a mais inofensiva entre tudo o que se pode denominar liberdade, a saber: a de fazer um uso público da razão em todas as partes." (*Zu dieser **Aufklärung** aber wird nichts erfordert als **Freiheit**; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heissen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Aufklärung: Ak. VIII, 36*).

Na *Anthropologie* a "liberdade da pena" (*Freiheit der Feder*) é uma exigência do "povo culto" (*das gelehrte Volk*), e a liberdade de imprensa surge como o único meio de rectificar os nossos erros. Respectivamente: Ak. VII, 128-8 e 219.

Texto nº 12

Kant: reis e filósofos, cada um no seu lugar

"Que os reis filosofem, ou que os filósofos se tornem reis não é de esperar, nem também de desejar; porque a posse do poder corrompe inevitavelmente o livre juízo da razão." (*Dass Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Frieden: Ak. VIII, 369*).

Texto nº 13

Kant: A filosofia à esquerda no parlamento das ciências

"A classe das faculdades superiores (como a direita do Parlamento da intelectualidade) defende os estatutos do governo [...] [mas, por outro lado] também deve haver um partido de

oposição (a esquerda), que é a bancada da faculdade de filosofia, porque sem o rigor da sua análise e das suas objecções o governo não seria suficientemente advertido do que lhe poderia ser vantajoso ou prejudicial." (*Die Klasse der obern Fakultäten (als die rechte Seite des Parlaments der Gelehrtheit) verteidigt die Statute der Regierung [...] auch eine Oppositionspartei (die linke Seite) geben muss, welche die Bank der philosophischen Fakultät ist, weil ohne deren strenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr selbst erspriesslich oder nachteilig sein dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde. Streit: Ak. VII, 35*).

Texto nº 14

Locke: O trabalho começa a propriedade e o direito
fixa-a

"[...] no começo o *trabalho deu um direito de propriedade* [...] Depois disso os homens [...] regulam entre si através de leis a propriedade dos membros privados da sua sociedade, e assim, por *contrato* e acordo, *fixam a propriedade* que o labor e a indústria iniciaram[...]" (*[...] Labour in the Begining gave a Right of Property [...] Men [...] afterwords [...] by Laws within themselves regulated the Properties of the private Men of their Society and so by Compact and Agreement settled the Property which Labour and Industry began[...]*), *Two treatises: cap. V, §45, 317*).

Texto nº 15

Lessing: a sociedade civil produz necessariamente a maçonaria

"A franco-maçonaria não é algo de arbitrário ou dispensável, mas algo de necessário, que está fundamentado na essência do homem e da sociedade civil." (*Die Freimaurerei ist nichts willkürliches, nicht entbehrliches: sondern etwas notwendiges, das in dem Wesen des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft gegründet ist. Ernst und Falk: 453*).

Texto nº 16

Lessing: a sociedade civil une e separa os homens

"Ela [a sociedade civil] não pode unir os homens sem os separar[...]" (*Sie kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen[...]*. Ob. cit.: 463).

Texto nº 17

Lessing: crítica aos limites da maçonaria

"Sem diferença de religião significa apenas sem diferença das três religiões publicamente toleradas no Sacro-império romano-germânico." (*Ohne Unterschied der Religion, heisst nur, ohne Unterschied der drei im heiligen römischen Reiche öffentlich geduldeten Religionen[...]*. Ob. cit.: 478).

Texto nº 18

Mendelssohn: contra a estratificação feudal

"O que é útil para os cargos [funções] pode ser prejudicial para as ordens sociais e inversamente [...] mas quanto mais os cargos se inclinam para a separação, mais as ordens sociais devem ser postas em ligação." (*Was für die Ämter nützlich ist, kann für die Stände schädlich seyn, und umgekehrt [...] aber die Stände müssen desto mehr in Verbindung gebracht werden, je mehr die Ämter sie zur Trennung geneigt machen. Sonderung der Ämter und Stände: Schriften*, vol. Vol, 1, 151).

Sobre a situação dos judeus e o papel significativo desempenhado por Mendelssohn para que a sua "germanização" (*Eindeutschung*) não fosse efectuada à custa do sacrifício da sua identidade cultural: Jacob Allerhand, 1980: 70 ss.

BIBLIOGRAFIA

AGETHEN, Manfred, *Geheimbund und Utopie-Illuminaten, Freimaurer und Deutsche Spätaufklärung*, München, R. Oldenbourg, 1984.

ALLERHAND, Jacob, *Das Judentum in der Aufklärung*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980.

BECCARIA, Cesare, *Dei Delitti e delle Pene, Edizione Nazionale delle Opere di Cesare Beccaria*, ed. L. Firpo, Milano, MedioBranca, 1984, vol. I, pp. 13-129.

BLUCHE, François, *Le despotisme éclairé*, Paris, Fayard, 1987².

CASSIRER, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1973³.

DIDEROT, Denis, *Textes Politiques*, Paris, Éditions Sociales, 1960, vol. 6.

ESTRADA, Juan A., "La dialectica de la Ilustracion", *Revista de Filosofia*, 9 (Julho-Dezembro de 1986), pp. 181-200.

FESTER, Richard, *Rousseau und die Deutsche Geschichtsphilosophie-Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Idealismus* (reimpressão da edição de Suttgart-1890), Genève, Slatkine Reprints, 1972.

GOOCH, G. P., *Frederick the Great, the Ruler, the Writer, the Man*, London/New York/Toronto, Longmans, Green and Co., 1947.

FREDERICO II, *Oeuvres de Frédéric le Grand*, (trinta volumes) ed. J. D. E. Preuss, Berlin, Rodolphe Decker, 1846-1856.

----- *L'Anti-Machiavel, Le Prince* (de Machiavel), int. e notas de R. Naves, correcção de Voltaire, Paris, Garnier, 1941, pp. 91-274.

GARVE, Christian, *Fragmente zur Schilderung des Geistes, des Charakters, und der Regierung Friedrichs des Zweyten, Christian Garve's Sämmtliche Werke*, Breslau, 1801, vols.10 e 11.

HARRINGTON, James, *Works ---- The Oceana and other Works, with an Account of his life by John Toland* (reimpressão da edição de Londres --1771), Aalen, Scientia Verlag, 1963.

HAZARD, Paul, *Die Herrschaft der Vernunft-Das europäische Denken im 18. Jahrhundert*, trad. H. Wegener e K. Limebach, Hamburg, Hoffman und Campe Verlag, 1949.

HEGEL, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, ed. Eva Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

---- *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, ed. Karl-Heinz Iting, Stuttgart -- Bad Cannstatt, Frommann Verlag Günther Holzboog, 1973, vol. I.

HINSKE, Norbert (ed.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor, *Dialektik der Aufklärung-Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido Verlag N.V., 1947.

KANT, I., *Gesammelte Schriften*, ed. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, depois Preussische Akademie der Wissenschaften (vols. 1-22); ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (vol. 23); ed. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (vols. 24-29), Berlin, 1902 ss..

KOPPER, Joachim, *Einführung in die Philosophie der Aufklärung. Die theoretischen Grundlagen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.

----- *Ethik der Aufklärung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

KOSELLECK, Reinhart, *Kritik und Krise, Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/München, Karl Alber, 1969².

LACOUTURE, Jean, *Jésuites. Une Multibiographie. 1. Les Conquérants*, Paris, Seuil, 1991.

LESSING, G. E., *Ernst und Falk -- Gespräche für Freimäurer, Gotthold Ephraim Lessing Werke*, ed. H. G. Göpfert, München, Carl Hanser, 1979, vol. 8, pp. 451-488.

----- *Nachlass. Ernst und Falk, Gotthold Ephraim Lessing Werke*, ed. H. G. Göpfert, München, Carl Hanser, 1979, vol. 8, pp. 534-538.

LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge/London/Sydney, Cambridge University Press, 1980².

LUKÁCS, Georg, "*Grösse und Grenzen der Deutschen Aufklärung*", ed. Peter Pütz, Königstein/TS, Verlagsgruppe: Athenäum-Scriptor-Hanstein, 1980, pp. 114-124.

MENDELSSOHN, Moses, *Gesammelte Schriften -- Jubiläumsausgabe* (reimpressão da edição de Berlim -- 1929), ed. F. Bamberger e outros, Frommann (G. Holzboog), 1971, vols. VI, 1 e VIII.

MILLER, John, *The Glorious Revolution*, London and New York, Longman, 1994

PUFENDORF, Samuel A., *De jure naturae et gentium* (reimpressão da edição de Frankfurt e Leipzig -- 1759, 2 volumes), Frankfurt am Main, Minerva, 1967.

SCHIEDER, Theodor, *Friedrich der Grosse-Ein Königtum der Widersprüche*, Frankfurt am Main/ Berlin/Wien, Propyläen Verlag, 1983.

SCHINDLER, Norbert, "Der Geheimbund der Illuninaten: Aufklärung, Geheimnis und Politik", *Freimauer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, ed. H. Reinalter, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 284-318.

SCHULZ, Ursula, *Die Berlinische Monatsschrift (1783-1796) -- Eine Bibliographie*, int. Günter Schulz, Hildesheim, Georg Olms, 1969.

STRAUSS, Leo, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan e E. Dampierre, Paris, Librairie Plon, 1969.

TOCQUEVILLE, Alexis, *L'Ancien Régime et la Révolution, Oeuvres Complètes*, Paris, Calmann-Lévy Éditeurs, 1856, vol. I.

VIERHAUS, Rudolf, "Aufklärung und Freimauerei in Deutschland", *Freimauer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, ed. H. Reinalter, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 115-139.

VOLTAIRE, *Commentaire sur le livre des Délits et des Peines, Œuvres Complètes de Voltaire*, Paris, Baudouin Frères, 1827³, vol. XXXIX, pp.29-98.