

FORMULAÇÕES DA LIBERDADE NAS SUAS RAÍZES REMOTAS

Isabel Maria Banond de Almeida¹



ocioso recordar a importância da Antiguidade na conformação de grande parte das realizações de carácter cultural com que somos actualmente confrontados e a que os sectores do Direito e da Política devem tributo inquestionável.

A conceptualização de realidades hodiernas deve, por isso mesmo, ser confrontada com os seus antecedentes históricos em ordem não apenas a uma percepção de factores evolutivos mas como base fundante dos enfoques que se foram sucedendo.

Esse o sentido desta breve reflexão que no plano da Liberdade procura posicionar no tempo e no espaço uma realidade/ideia sucessivamente adjectivável².

§ 1.º – O LEGADO DOS ANTIGOS À HUMANIDADE

1 – O LABORATÓRIO DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL³

É conhecido que a concepção Antiga se caracterizava, essencial e genericamente, pela sujeição dos interesses dos indivíduos aos da colectividade. E é nesse plano de análise que deve ser encarada a questão da Liberdade antiga.

¹ isabelbanond@fd.ul.pt

² As Fontes e Bibliografia utilizadas encontram-se referenciadas em notas de rodapé. Da primeira vez cita-se de forma integral; nas ocasiões restantes sob forma abreviada.

³ Isabel Banond, “A Ideia de Liberdade no Mundo Antigo. Notas para uma Reflexão”, *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*, volume XL, n.º 1 e 2, Lisboa, 1999, págs. 325-473. Para o desenvolvimento desta questão e da do ponto imediato, usou-se este trabalho, fazendo algumas transcrições assinaladas entre colchetes.

A forte omissão de referências à Liberdade individual por parte da enorme plêiade de pensadores gregos anteriores ao período helenístico, é a melhor justificação que posso apresentar para apoiar este ponto de vista muito embora não partilhe dos excessos daqueles que falam em inexistência de autonomia individual na Grécia.

Mas é absolutamente certo que mais que como sistema prático, a Liberdade grega chegou aos nossos dias como ideal de vida, aproveitada posteriormente pelo individualismo e pela democracia.

1. 1 – OS SOFISTAS, SÓCRATES E OS SEUS DISCÍPULOS

Desde a sofística que se coloca o primeiro problema da Liberdade moral, atingindo o seu expoente máximo com o intelectualismo do pensamento socrático, que identifica virtude com o saber. De resto e com certas adaptações, quer Platão, quer Aristóteles, com poucas alterações, aceitaram este ponto de vista, que acabam por se posicionar como a forma grega de entender a Moral.

[Ainda assim, sempre se registaram algumas tentativas de progresso quanto à Liberdade individual, na medida em que considerando a tirania e a oligarquia as piores formas de governo, porque implicavam sistemas de delegação e de intervenção na vida dos indivíduos. Aristóteles dizia que era necessária certa soma de Liberdade para o progresso das instituições, os epicuristas que cada um deve satisfazer antes de tudo os seus desejos individuais].

As expressões destas tentativas de dignificação do homem em presença da sociedade não abundam mas existem. Poderei, por exemplo apontar o caso de Antígona⁴, e da sua

⁴ Sófocles, *Antígona*, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, Porto, 1958;

rebelião contra o tirano que a proibia, sob pena de severa pena, de enterrar o seu irmão. É facto ilustrativo de uma certa rebelião individual contra os interesses sociais⁵ e onde a própria consciência, como Séneca bem sublinhará, tem também parte importante.

Em presença do seu comportamento imediatamente se patenteia a diferença que separa a legitimidade da legalidade; daquilo que é a lei e se deve cumprir, do que vai mais fundo do Ser humano, à sua própria e intrínseca natureza e que o faz, meditando nas consequências duma atitude que vai contra a justiça. E se a justiça é o bem mais precioso a salvaguardar, por legal que seja um comando, se ele se manifestar ilegítimo, poderá certamente o seu destinatário questionar o seu cumprimento. Trata-se duma rebelião da consciência, da Liberdade moral contra a lei que a ela se opõe.

Consequência do exposto é o caso de sinal contrário de Sócrates, que se suicidou com cicuta, não querendo por decisão própria virar costas à morte, certamente imputada de forma ilegítima.

Este episódio é particularmente interessante; não apenas porque visualiza o bom e honrado cidadão que obedece à lei mesmo que isso signifique a morte. Antes porque manifesta um outro sentido de consciência “interna”, um poder decisório de “fazer ou não fazer”, independentemente do resultado final dessa decisão. E uma assunção até às últimas consequências da mesma.

É assim que normalmente surgem as revoluções; ninguém duvidará da sua ilegalidade face a um sistema pré-determinando e constituído sobre base legal; contudo, por atentar contra a justiça e a Liberdade do homem, porque não respei-

Antígona, Lisboa, 1992.

⁵ Nelson Saldanha, “A Politicidade do Direito e o Problema do Direito natural”, *separata* da *RFDUL*, Lisboa, 1991, pág. 325: “O dilema entre leis humanas e leis não-escritas, em *Antígona*, reflectia um *ethos*, um fundo de tradições, onde a sacralidade das leis mais antigas se confundia com a ordem cósmica.”

ta a sua personalidade e individualidade, merece ser questionado e pode e deve ser alterado. Assim surgirá, também, toda a temática do tiranicídio.

O Homem “apolíneo”, assim designado por Pedro Calmon⁶, deveria preservar a sua Liberdade e não permitir que qualquer Governo sobrepusesse ao bem comum o próprio bem. Os atenienses, conforme dizia Demóstenes, eram os responsáveis pela luta e conservação da sua Liberdade e tudo deveriam empenhar na sua defesa⁷.

Também na *Oração Fúnebre ou Epitáfio dos Guerreiros Mortos no Primeiro ano da Guerra do Peloponeso*⁸, se vislumbra a existência duma Liberdade-autonomia dos indivíduos e da limitação dos Governos.

Desse texto é possível retirar algumas conclusões importantes para o presente problema: “Nous pratiquons la liberté, non seulement dans notre conduit d’ordre politique, mais pour tout ce qui est suspicion réciproque dans la vie quotidienne; nous n’avons pas de colère envers notre prochain s’il agit à sa fantaisie et nous ne recourons pas à des vexations que, même sans causer de dommages, se présentent comme blessantes. Malgré cette tolérance qui régit nos rapports privées dans le domaine public la crainte nous retienne avec tout de rien faire d’illégal, car nous prêtons attention aux magistrats que se succèdent et aux lois – surtout à celles qui fournissent un appui aux victimes de l’injustice ou qui, sans être lois écrits, comportent pour sanction une honte indiscutée.”

Trata-se duma Liberdade factual ou material, que consiste na não adscrição a quaisquer condicionalismos exteriores que limitem o nosso campo de acção. É a Liberdade-

⁶ Pedro Calmon, *História das Ideias Políticas*, Rio de Janeiro-São Paulo, Freitas Bastos, 1952, pág. 16.

⁷ Demóstenes, *apud* Maria Helena da Rocha Pereira, Helade, *Antologia da Cultura Grega*, Coimbra, 1998, pág. 447.

⁸ Jean Imbert, Henri Morel e René-Jean Dupuy, *La pensée politique des origines à nos jours*, Paris, PUF, 1969, pág. 26.

autonomia, porque é a faculdade mediante a qual o homem pode dispor de si mesmo, Liberdade a partir da qual se organizam os direitos individuais conforme ensinaram os séculos XVIII e XIX.

Assim, para a democracia ateniense, representada por Péricles, existe uma Liberdade indissociável da autonomia do Ser Humano. Esta deve ser alvo de respeito pelas assembleias decisórias do povo, que também deve zelar pelo bom cumprimento dos magistrados, exigindo o seu acatamento.

Mesmo assim, não é possível falar em Liberdade-autonomia e por isso não parecem proceder as tentativas de alguns autores que, de forma mais ou menos incisiva, pretendem fazer remontar a Liberdade-autonomia ao Pensamento grego.

Lendo os escritos de C. Castoriadis⁹ fica-se com a nítida sensação de que a democracia grega sufragava a existência desse tipo de Liberdade, que se estriba nas contínuas reclamações das cidades, que mais não visava que sedimentar uma efectivação da autonomia.

Porém, entendo ser mais curial admitir que a garantia das condições para o pleno exercício da subjectividade humana como capacidade de autonomia, não estava ainda garantida. A concepção aristotélica que neste particular foi a melhor tradução adquirida do Pensamento grego, leva a optar decididamente por uma negativa.

Na verdade, não fazia parte da estrutura mental grega a consideração do Ser Humano na plena acepção da sua subjectividade, ideia que passará a Roma e também, em medida diversa, ao pensamento cristão. Este, muito embora eleve a consideração humana a planos impensáveis para os Antigos, fá-lo na absoluta dependência da divindade.

Apesar de tudo, concedo que é muito mais fácil aceitar

⁹ C. Castoriadis, “La création de la démocratie”, *Le Débat*, ne. 38, Janv.-Mar. 1986.

que a tese de L. Dumont¹⁰, que neste contexto parece discutível no que respeita à “criação” do Individualismo antes da Modernidade.

Já Sócrates e de um modo indirecto, através do célebre “paradoxo socrático” se tinha referido ao livre arbítrio.

Ninguém erra voluntariamente, apenas o fazendo por ignorância ou engano; por isso o condenado não deve ser sancionado, antes ensinado para que não torne a errar, o que, em última instância, conduz à total negação da culpa. Contudo, o que Sócrates queria dizer mais não era que a culpa não estava completamente excluída, nem o livre arbítrio posto de lado.

Como escreve Paolo Valori¹¹, “lo sforzo per conoscere la verità ed acquistare la sapienza comporta anche una volontà buona, comme nella ignoranza vi è spesso trascurateza e pigrizia. La moralità per Socrate non è, dunque, soltanto questione di erudizione e di competenza razionale.”

Em Platão, a doutrina socrática sobre a virtude, como consciência do Bem, e sobre o vício como ignorância, alarga-se a um plano superior de preocupações, afirmando-se o dualismo entre corpo e alma. O corpo é uma cadeia onde a alma paira penosamente, apenas se podendo libertar das amarras pela meditação e exercício da virtude.

A doutrina platónica em torno da Liberdade de escolha mais uma vez requer o sábio, o único que sabe fazer a escolha certa. A Liberdade de escolha é expressamente admitida, mas deve enlaçar-se com o transcendente, a reencarnação preparadora do destino.

Finalmente, Aristóteles terá sido o primeiro filósofo a submeter a interrogação rigorosa a questão da Liberdade, desde logo na sua *Ética a Nicómaco*¹². Depois de distinguir entre

¹⁰ E. Dumont, *Ensaio Sobre o Individualismo*, tradução Miguel Serras Pereira, Lisboa, Dom Quixote, 1992.

¹¹ Paolo Valori, *Il Libero Arbitrio: Dio, L'Uomo, la Libertá*, Milano, Rizzoli, 1987, pág. 16.

¹² Aristóteles, *L'Éthique a Nicomaque*, tradução francesa, Paris, Vrin, 1967, págs.

actos voluntários e involuntários, entende que nos segundos há sempre escolha deliberada, porque nela se inclui apenas o que depende do agente, concluindo pela acesa crítica ao paradoxo socrático.

Dá-se a afirmação da total Liberdade da livre escolha humana, muito embora não seja claro se em Aristóteles existe uma verdadeira definição de livre arbítrio. De facto, o livre arbítrio como capacidade de cada Ser humano se poder auto determinar não está clara em Aristóteles¹³.

A vontade pode querer determinar-se em sentido negativo, ao Mal, mas é sempre agente passivo face ao intelecto; só a inteligência poderá interpretá-la. Esta afirmação terá todas as suas consequências no desenvolvimento que lhe será dado medievalmente e que, como veremos, irá criar duas distintas correntes na Escolástica.

Do exposto, representa-se, nos confins do Pensamento grego, algo que só o Cristianismo saberá consagrar e o decurso dos séculos aceitará como base fundante do ocidental: a Liberdade como qualidade de alguém que não está submetida a constrangimentos de ordem vária, físicos, psicológicos ou morais.

Por isso mesmo é qualidade negativa, na medida em que resulta da ausência dos constrangimentos¹⁴ que intervêm quando as acções de um homem estão submetidas à de outro homem, não para satisfação de desejos próprios, mas de outrem. Neste sentido, haveria a garantia duma esfera privada em que cada qual seria dono de si mesmo.

Não resultam quaisquer corolários de contornos Modernos. Na filosofia grega não se chegou a compreender o problema da origem da autoridade e da Liberdade, a oposição entre estes termos e a sua harmonia.

119 e ss.

¹³ Paolo Valori, pág. 22; W. D. Ross, *Aristotle*, Paris, 1923, pág. 201.

¹⁴ F. Hayek, *Los Fundamentos de la Libertad*, tradução de José V. Torrent, Madrid, 1982, pág. 31.

[A concepção de Estado, funda-se na relação entre o indivíduo e a comunidade; a autoridade residia nas leis e não nas pessoas. A indiferença pelo Ser Humano e pela sua autonomia foi pedra de toque dos gregos, que nunca quiseram descortinar um domínio de acção pessoal e privado que se subtrairse à cidade. Uma Liberdade que se caracterizava pelo endeusamento da lei e pela subordinação do indivíduo. Nisso se constituía a sua Liberdade política.]

O homem não era independente. Mesmo corporalmente, o homem estava submetido ao Estado, porque devia lutar por ele sem se interrogar porquê. A vida privada era inexistente. Havia uma política de segregação e de xenofobismo; o Estado podia não admitir deficientes no seu interior.]

Resulta, assim, que o direito do cidadão ateniense de exercer livremente uma parcela da soberania na cidade se funda, não no reconhecimento de um qualquer princípio de autonomia, mas na organização da natureza, ela mesma, no âmbito da qual “alguns [poucos] são feitos para comandar e outros [muitos] para obedecer¹⁵”.

O que importa, em última instância, é a harmonia cósmica em que o homem não passa de um elemento mais, que uma qualquer manifestação de vontade humana, dando-se a ela mesma as suas próprias leis e apenas se submetendo a uma vontade que conhece - e reconhece.

A Liberdade antiga foi sobretudo uma Liberdade participação, porque implicava a colaboração do cidadão em todas as tarefas da cidade, nomeadamente na elaboração das leis e no controle dos governantes.

Mas mesmo assim nem tudo era linear. A participação

¹⁵ Carlyle, *La Libertad Política*, version española de Vicente Herrero, Madrid, FCE, 1982, pág. 11.

dependia da aceitação da lei e dos costumes e era uma espécie de contrapartida aos bem comportados cidadãos das cidades gregas pela sua submissa aceitação da lei. Se lhes era permitida a contribuição para a sua elaboração, estava totalmente fora de causa o seu julgamento posterior.

Uma posição algo pessimista, mas cujos factos tendem a atestar é a de Pierre Chaunu¹⁶. Trata-se de um pensador católico, que tende a reduzir a importância da Antiguidade no desenvolvimento das estruturas mentais que preparam o pensamento seguinte. Sobretudo fica claro não ser adepto de Platão, desprezando menos Aristóteles.

Manifesta-o com uma veemência pouco comum¹⁷ e quando utiliza expressões como “la spéculation de l’Antiquité tardive est la spéculation d’une mince couche de loisirs sans responsabilité civique, flânerie de cités vivantes, dans un monde asthénique et finissant. La Cité s’éteint – elle était le cœur, la tête, le bras, la cellule, d’une conscience collective dont chaque citoyen vivait l’ardent élan en son âme et conscience. La Cité s’est éteint comme la lampe des Vierges folles, absorbée par Rome et par l’Empire. (...) Rome est une cité cancéreuse que a fini par comprimer et asphyxier le tissu des cités”¹⁸.

A Liberdade assenta essencialmente numa base religiosa, já que preconiza que é apenas e exclusivamente nessa base que a Liberdade pode ser construída.

[A segurança do Estado era a lei máxima na Antiguidade. O direito, a justiça, a moral, tudo deveria ceder no interesse da pátria.

Com Constant¹⁹ pode mesmo dizer-se a propósito do célebre paralelo entre a Liberdade dos

¹⁶ Pierre Chaunu, *La Liberté*, Paris, Fayard, 1987.

¹⁷ Idem, *ibidem*, pág. 59: “A son acmé historique, la pensée grecque, ce n’est pas Platon ni même Aristote, mais, un demi-millénaire plus tard, Plotin”.

¹⁸ Idem, *ibidem*, pág. 63.

¹⁹ Benjamin Constant, *apud*, Dmitri Georges Lavroff, *Les Grandes Étapes de la Pensée Politique*, Paris, 1993, pág. 32.

Antigos e dos Modernos, que “para os primeiros, a Liberdade era antes do mais a possibilidade de participar em todas as decisões cívicas, enquanto a vida privada estava sujeita a numerosos constrangimentos, enquanto para os segundos a Liberdade também se relacionava com a vida privada e não tinha efeito sobre a vida do cidadão.” É então um erro grave afirmar que nas cidades antigas o homem gozou de Liberdade. Essa ideia nem sequer existia. Não se acreditava que pudesse haver qualquer direito em confronto com a cidade e os seus deuses. Os governos foram mudando de forma, mas a natureza do Estado manteve-se a mesma e a sua onnipotência em nada diminuiu.

O Governo podia chamar-se de monarquia, aristocracia ou democracia; mas nenhuma destas revoluções deu a verdadeira Liberdade ao homem, a Liberdade individual. Ter direitos políticos, votar, nomear magistrados, poder ser arconte, eis o que se designava por Liberdade; mas o homem não era em nada menos servo para com o Estado. Os Antigos, sobretudo os Gregos, sempre exageraram a importância e os direitos da sociedade; isto atendia sempre às características sagradas e religiosas que a sociedade tinha na sua origem].

Noutra ordem de preocupações, deverá ser considerado o problema da igualdade e concomitante escravatura.

Na Grécia a escravatura era perfeitamente aceite pela sociedade, sendo sobretudo praticada com estrangeiros e cativos de guerra. Importante será lembrar a actividade desenvolvida por Sólon, um dos grandes legisladores de Atenas, que logo no séc. VI a. C. pretendeu erradicar a escravatura, sendo vulgar dizer que legislou tanto para grandes como para pequenos. Além disso, esteve na base da criação da Constituição consue-

tudinária de Atenas. No mesmo sentido, vai a erradicação da escravatura por dívidas.

O princípio da igualdade natural dos homens – livres e escravos – foi proposto depois, no séc. IV a. C., por um sofista menor, o grego Alcidamante, ao que parece discípulo de Górgias, e ficou conhecida devido a Aristóteles. “Deus criou todos livres; a natureza não fez ninguém escravo”²⁰.

Um seu companheiro de escola, Antifonte, proclamava que “os homens são todos iguais”, para o que se servia dum exemplo particularmente curioso: “Os que descendem de pais nobres, veneramo-los e respeitamo-los, e, aos que não são de boa família, não os veneramos nem respeitamos. Nesse particular comportamo-nos uns com os outros como os Bárbaros, pois somos por natureza iguais em tudo, tanto os Bárbaros como os Helenos. Isso fornece-nos a oportunidade de examinar o que por natureza é necessário a todos os homens. É possível obter tudo da mesma maneira, e em tudo isso não se distingue de nós um Bárbaro nem um Heleno. Pois acaso não expiramos todos para o ar pela boca e pelo nariz, e não comemos todos com auxílios das mãos?”²¹

Combatida por uns e apoiada por outros, a escravatura foi uma realidade de facto na Grécia. Platão e Aristóteles, aceitaram a escravatura, sobretudo este último.

[*Aristóteles defendia que os Gregos “deviam ser senhores daqueles homens que mereciam ser reduzidos à escravatura”*²²].

A posição enunciada (...) sobre a questão da escravatura, a sua oposição contra a tese que seria um Estado contra a natureza, ligava-se a razões profundas. Para ele, o escravo é uma propriedade, mas uma propriedade viva, um instrumento, mas um instrumento animado. Superior aos outros instrumentos,

²⁰ Aristóteles, *Retórica*, I, 1273 b.; Moses Finley, *The Ancient Economy*, London, pág. 28.

²¹ Maria Helena da Rocha Pereira, *Helade*, págs. 274 e 275.

²² Aristóteles, *Política*, Edição Bilingue, Lisboa, 1998, VII 1333 b38-34 a 1.

funciona como um auxiliar. Como um órgão para o sujeito da sua actividade, isto é, para o seu patrão, é um órgão separado.

A Grécia conheceu e fomentou a igualdade legal e política na sua democracia. Como só os cidadãos poderiam ser chamados a pronunciarem-se por uma maioria subjacente à democracia. Por ora trata-se da igualdade e na iminência pode colocar-se a questão de saber se a Liberdade era sempre entendida do mesmo modo ou diversamente em relação aos destinatários.

Também aqui fica patente a intrínseca e indissolúvel relação de justaposição e complementaridade entre Liberdade e igualdade; uma não se percebe sem a outra, mesmo sabendo que elas frequentemente conflituam.

O que é a igualdade? Tudo depende do espaço e sobretudo do tempo em análise. A igualdade começa por ser entre iguais, dois sujeitos de direitos que se encontram posicionados no mesmo plano ao nível duma relação jurídica, e a que se aplicará o conceito de justiça comutativa.

Depois, passa a ser uma igualdade relacional, quando se ultrapassa o mero campo dos interesses privatísticos para o domínio da sociedade civil; aí, porque eu tenho de me relacionar com alguém e não me é possível avançar para a “lapalicianna” afirmação que sou igual a mim mesma, estou perante uma igualdade relacional.

É o tempo dos jusnaturalismos, que prenuncia a afirmação dos direitos humanos. Finalmente, pode patentear-se uma igualdade social ou política, completamente ausente das preocupações humanas até à época das revoluções, e que mesmo depois disso foi durante muito tempo uma mera igualdade perante a lei, formal, e só com o tempo se transformou em igualdade material, política e social, na plena acepção da palavra. Com o tempo nasce a democracia moderna e com ela a igualdade social...

O problema dos limites do conceito de igualdade perante a lei tem, reconhecidamente, suscitado graves complicações

aos historiadores do Direito e da Ciência Política, de um modo geral e, muito embora não seja aqui o lugar para o desenvolver, o seu registo é importante sobretudo para distinguir a Grécia dos Povos Antigos e de Roma.

Para o que neste ponto releva, apenas importa mencionar que a democracia ateniense se pautou pela consagração da igualdade em sentido legal e político, conforme resultou de investigação já efectuada, sendo de constatar o seu efectivo funcionamento. Curiosamente, essa igualdade em qualquer caso era para os cidadãos e para mais ninguém, escravos e estrangeiros incluídos. Portanto, era uma igualdade, de facto, bem pouco conforme aos desígnios duma democracia.

De acordo com a citada, *Oração* narrada por Tucídedes,

[a primeira ideia que Péricles realça é a originalidade ateniense, sem comparação com outros povos estrangeiros. A democracia ateniense é “a escola da Grécia”, porque se caracteriza por ser o poder da multidão.²³ Dois princípios fundamentais se colocam então: a “isonomia” – igualdade das leis e a “isegoria”, a Liberdade de opinião. Logo, havia igualdade civil e política;²⁴ o regime democrático é de igualdade e de legalidade (as leis aplicam-se igualmente a todos). As leis são escritas e não escritas, e aos seus olhos todos os Atenienses são iguais, na vida privada, na solução de diferendos entre particulares, na obtenção de honras devidas a méritos e não a classes, etc.

Analizando as palavras de Péricles, que dizer? Todas as cidades estados reconheciam com firmeza a Liberdade de todos os cidadãos (excepto a dos malfeitores). Isto diz-nos alguma coisa, mas

²³ Trata-se duma multidão de cidadãos.

²⁴ Por todos, Martim de Albuquerque, *Da Igualdade – Introdução à Jurisprudência*, Coimbra, 1993.

não o suficiente.

É lugar-comum dizer-se que o real conteúdo do termo “Liberdade” varia muito de época para época e de lugar para lugar; apenas se analisará aqui enquanto Liberdade (igualdade perante a lei) relevante no contexto que nos ocupa. A maioria, se não a totalidade, das cidades estado aceitava formalmente este princípio no domínio da esfera privada, isto é, em todos os contactos pessoais entre os indivíduos susceptíveis de ser citados judicialmente e mesmo no tipo de relações entre um indivíduo e o Estado, sujeitos a decisão judicial em caso de disputa. É outro lugar-comum que esta, na prática, nunca foi alcançada, onde quer que exista desigualdade de riqueza, de relações sociais e de autoridade política. O que aqui interessa é a correlação entre o alcance da igualdade perante a lei e o alcance da participação popular no governo e na política. “Não há verdadeira segurança para a Liberdade jurídica” escreveu o hegeliano inglês Bernard Bosanquet – “fora da Liberdade política; e tem sido sempre o infringir da Liberdade jurídica a origem da exigência de uma quota-parte nos deveres e nas funções políticas altamente concretas”²⁵.

Na Antiguidade eram, claro os Atenienses, quem melhor exemplificava esta máxima. Para eles, a “isonomia” ou igualdade perante a lei, veio também significar igualdade através da lei, isto é, igualdade para todos os cidadãos nos seus direitos políticos, uma igualdade que fora criada pelo evoluir constitucional, pela lei. Essa igualdade signifi-

²⁵ Moses Finley, *Démocratie Antique et Démocratie Moderne, précédé de Tradition de la Démocratie Grecque*, par Vidal-Naquet, traduit de l'anglais par Monique Alexandre, Paris, s. d. pág. 151.

cava, não só o direito ao voto, ao desempenho de cargos e por aí adiante, mas também e acima de tudo o direito de participar no delineamento do programa político no Conselho e na Assembleia. Isso, na linguagem de Teseu,²⁶ era a Liberdade. Ou dito como acima se descreveu, a “isegoria”]²⁷.

Péricles pronunciou-se várias vezes a favor da democracia, como é sabido, e parte das suas ideias e discursos chegaram pela boca de outros escritores de quem Tucídides é lídimo representante.

Mas só com os estóicos se chegará a uma formulação definitiva da igualdade no Pensamento grego, depurada e, agora, partindo da identificação entre natureza e justiça²⁸. A partir daqui elaboram um conceito de Razão que é a simbiose dos antecedentes, permitindo ascender a uma lei universal, que comanda a sociedade humana.

Aceitando estes pressupostos, a igualdade quase automaticamente, por se tratar de igual participação da razão, que permite inclusivamente visualizar um Direito Natural universal, aquilo a que séculos volvidos os teóricos Modernos hão-de chamar *jus gentium*.

2 – EM ROMA SÊ ROMANO...

Roma, que legou à civilização ocidental o seu magistral Direito, base de toda a ponderação jurídica anterior à época das revoluções, qualquer que fosse o canto da Europa civilizada procurado. Mesmo depois disso, os textos de Direito Romano

²⁶ Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica (Cultura Grega)*, Vol. I, Coimbra, 1997, págs. 512-514.

²⁷ Para uma síntese, Lorde Acton, *Essays on Freedom and Power*, Londres, Meridian Books, 1956, págs. 53-65.

²⁸ Antonio Truyol y Serra, “Genèse et Fondements Spirituels de l’Idée d’une Communauté Universelle. De la ‘Civitas Maxima’ Stoïcienne à la ‘Civitas Gentium’ Moderne”, Lisboa, *separata da RFDUL*, XII, 1958.

continuaram a servir de fonte inspiradora das legislações nacionais, que apenas tardiamente atingiram a total emancipação.

O Direito Romano teve, como quase todas as realizações de carácter cultural, a sua primeira fonte na filosofia e nos escritores gregos. De facto, a Grécia fazia parte do Império quando o Direito Romano se amoldou, e a cultura romana era uma cultura helenizada.

O cosmopolitismo romano e as contribuições perenes da doutrina dos estóicos e do Cristianismo sobre a fraternidade farão da “cidade eterna” o fundamento das concepções modernas. Mesmo depois da sua queda; estes ideais perduram e sobrevivem no Renascimento, formando o núcleo das instituições políticas no tempo da revolução.

O exemplo grego não era aliciante. A democracia tinha degenerado em anarquia e Roma viu-se obrigada – talvez não muito a contragosto – a esmagar a Liberdade individual, e a converter a sua idílica república em império autocrático.

Por isso parece existir uma complementaridade entre pensamento e teoria na Grécia e acção e prática em Roma. No plano da compreensão do fenómeno da Liberdade individual, isso nota-se em função da sensibilidade que tiveram para admitirem uma solução de compromisso: conseguiram fazer a distinção entre o Estado e os indivíduos, cada um deles com direitos diferentes; ambos têm personalidade jurídica e entrecruzam os seus interesses.

A *libertas* fez a sua aparição em textos latinos, tanto quanto se sabe, num fragmento de Énio, em que o autor se expressa do seguinte modo:

[“*Mas ao varão, viver da verdadeira virtude
animado cumpre,
e com coragem apresentar-se inocente perante o adversário.
É essa a Liberdade, a que dá um peito puro e firme;*”

O resto, que não depende de nós, esconde-se nas trevas da noite”].

Trata-se duma visão da Liberdade individual, que os romanos aceitavam, muito embora com laivos de indiferença, relativamente à sacrossanta *libertas* do mundo político.

[O espírito romano foi acima de tudo, prático; a República engendrou homens de Estado, jurisconsultos, oradores, pouco preocupados em elaborar teorias e bastante mais em pô-las em prática. É consensual que os Romanos se admiravam demasiado a eles próprios e apenas estavam interessados na sua própria História e no seu próprio orgulho].

Ponderando o problema de saber se a Liberdade seria um direito inato ou adquirido e tomando em consideração não apenas os textos – falíveis – mas também a prática romana, e à luz de considerações como as precedentes (é-se cidadão romano se não se tiver a pouca sorte de ser reduzido à escravatura, ou então tendo a sorte de ser manumitido nas formas possíveis), os Romanos concebiam a *libertas* como um direito cívico adquirido e não um direito inato ao homem.

A *libertas* romana não é inata ou direito natural do homem; são as leis romanas e a reflexão sobre as mesmas e sua adaptação que motivam o seu estudo. A *libertas* constitui para os Romanos o topo dos direitos políticos, o primeiro dos bens, em oposição à servidão que é o pior dos males.

Os direitos em que a *libertas* consiste devem ser, virtualmente, iguais para todos; na verdade apenas o são entre *cives*, e incomunicáveis a estrangeiros como a escravos ou a outras categorias ditas “inferiores” da população romana. São os *cives* os titulares do “governo do povo”. Não há em rigor, igualdade real; apenas entre iguais em direitos sejam privados ou públicos ela se verifica.

No que respeita à escravatura, ela era em Roma “um es-

tado de alma”²⁹. O *status libertatis*, pertence a todos aqueles que não são escravos, mesmo aos que pertencem ao Estado intermédio entre a escravatura e a Liberdade.

Nos termos atrás mencionados, a *libertas* nada tem de direito individual nem pode ser sequer enquadrada, segundo a hipótese levantada para a Grécia da existência casuística duma qualquer semelhança com a Liberdade-autonomia.

[Existem vários planos de compreensão da Liberdade. Entre outras, podia ser entendida como um direito cívico. O termo “libertas” aplicava-se, desde logo, ao estatuto do “liber”, isto é, aquele que não é escravo e, portanto, goza das vantagens atribuídas pela Liberdade. Quer isto significar que para a presente explanação há vantagens em começar por fazer a contraposição entre os dois extremos do problema e, conseqüentemente, ainda que de modo abreviado, dar algumas noções sobre o problema da escravatura.

A livre faculdade de dispor como se quer da própria pessoa dentro dos limites estabelecidos pelo direito, não é, na sociedade antiga, reconhecida a todos os homens. Ao que a têm chamam-se livres, os que estão privados dela, servos, ou seja, o que nós chamamos escravos. O escravo não tem nem “connubium” nem “commercium”; não é sujeito, mas objecto de direitos].

Na seqüência do anterior trecho, diga-se que também os romanos viram no *status* de quem era escravo algo de absolutamente normal, como de resto o tratamento que era dado a toda a população residente em Roma e em todos os territórios conquistados que não se pudesse alcandorar de *cives romano*.

De um ponto de vista jurídico, seria uma espécie de auto-

²⁹ António dos Santos Justo, *A Situação Jurídica dos Escravos em Roma*, Coimbra, 1984.

rização dada a certas pessoas e devidamente prevista na lei, com o fim de explorar, mais ou menos cinicamente, a actividade de outras que lhes pertencem, sob modalidades diversas.

O *Digesto* é, de facto, prolixo em ensinamentos sobre a escravatura, tal como os textos de Plínio e Varrão. A fonte jurídica é uma fonte da realidade, que convém também estudar, porque o interesse dos autores jurídicos não é menor que o do autores literários. Examinam, com efeito, questões que são ignoradas pelos literários, visualizando casos muito numerosos e variados.

O *Digesto* não contém só os casos em que juristas são consultados sobre litígios existentes. Também contém exposições teóricas gerais e casos em que a figura do escravo é meramente exemplar, não intervindo na passagem senão a título meramente ilustrativo de uma espécie que não lhe diz respeito, o que reveste interesse pelo menos do ponto de vista ideológico.

Recorde-se ainda que a compilação contém 21 001 parágrafos em que 5185 são relativos à escravatura. Recorde-se ainda que tais textos cobrem o período que se estende desde o fim da República até ao dealbar do Baixo Império.

É verdade que no tempo da República, a Liberdade era uma aspiração extremamente forte. Tal como na Grécia, era o poder de fazer tudo o que as leis não proibem, de não se ser obrigado a obedecer senão à lei, havendo para isso regulação específica. Assim se instituíram limites à actividade dos magistrados, para que a Liberdade individual ficasse salvaguardada, dentre os quais a *provocatio* conforme informa Cícero,³⁰

[a que nós acrescentaremos um conjunto de medidas legais, encabeçadas pela “Lex Porcia”, que foi um dos sustentáculos da Liberdade romana,

³⁰ Cícero, *A República*, Edição italiana de Umberto Moriça, *Le Leggi*, Torino, 1942, III, 44. Consistia na faculdade que cada cidadão tinha de apelar para o povo de uma decisão do magistrado.

afastando os castigos corporais dos cidadãos Romanos. A vida e a integridade física dos cidadãos foram, desde sempre, salvaguardadas; contudo, uma tal preocupação não foi extensível a outros direitos, de cuja salvaguarda estavam encarregues os tribunos. Poderiam intervir sempre que necessário fazendo uso da sua “potestas”. Os tribunos eram vistos como protectores da Liberdade e a eles recorriam caso tivessem sido deficientemente julgados pelas autoridades de Roma, e mediante os instrumentos legais que tinham à sua disposição³¹].

Perante a expressão *persona sui juris* – estado de Liberdade pessoal completa – a pessoa pode possuir direitos por si e por ela próprios. Esta possibilidade só se encontra se as pessoas não estiverem sujeitas ao *dominium* ou à *patria potestas*.

Libertas significa, destarte, a capacidade de ser titular de direitos e de não estar sujeito a submissões. Por isso é que os aspectos positivos e negativos da Liberdade – escravatura – estão interligados e são complementares. A sujeição ao domínio causa, de imediato, a extinção de todos os direitos e dívidas de um homem livre e, por outro lado, a saída do domínio pela manumissão, implica, desde logo, que o escravo adquira direitos e pode submeter-se a dívidas.

O limite que é imanente ao conceito romano da Liberdade coloca a possibilidade de que em Roma este princípio corra na formação do Direito. Para os Romanos, a Liberdade não é a capacidade de fazer ou não fazer o que se quer, a faculdade de viver segundo o próprio arbítrio.

Para eles, não é livre somente aquele que tinha um *dominus*, um senhor, do qual advém todo e qualquer direito de auto-determinação. Não é só a Liberdade individual (ou escravatura) que há a considerar; um povo inteiro pode se escravo – basta que esteja submetido a um tirano, ou que esteja submetido à

³¹ Os institutos da *provocatio* e do *auxilium* que são mencionados por vários autores.

dominação de um Estado estrangeiro.

Se faltar o senhor, neste sentido, para os Romanos é livre individual ou colectivamente – o povo – mesmo que a medida da Liberdade possa ser diversa.

[*Em Roma e com respeito à plena Liberdade romana, ela é coexistente com a "civitas",³² conceito paralelo ao de "Res Publica". "Era um conceito impreciso – como de resto a maior parte dos conceitos políticos Romanos. Tal como a "libertas", denotava um reduzido número de direitos políticos: os magistrados, o Senado, as Assembleias do Povo Romano. Para além disso, o seu conteúdo político era pequeno. Além do que "Res Pública" e Estado não coincidem, senão por aproximação"*]³³.

Seriam duas faces da mesma moeda sendo que a "libertas" representava o estatuto pessoal em si mesma enquanto "civitas" seria a relação desta com a comunidade. Só é verdadeiramente livre quem é "cive", porque tem plena Liberdade civil e política que implica gozo dos seus direitos].

A noção de *res publica* implica uma justa partilha do bem-estar da comunidade; tal requer a participação do povo nos negócios de Estado; o governo deve ser para o povo³⁴ mas não significa necessariamente o governo do povo. A *libertas* consiste primariamente na afectação de um Estado ao indivíduo e que esse Estado é a *res publica*; o direito nominal de governar está nele incluído, mas o seu exercício depende da existência de *autoritas* e *dignitas* – duas qualidades importantíssimas na vida de Roma, em termos públicos e privados.

São conceitos não necessariamente incompatíveis – porque a *libertas*, em relação com o indivíduo, é simplesmente o

³² Cícero, *República*, I, 2.2-3.

⁴² Maria Helena da Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica. Cultura Romana*, Lisboa, FGC, 1990, pág. 375.

³⁴ Cícero, *República*, I, 39; 43.

limite legal dos direitos políticos.

2. 1 – O ESTOICISMO DOS PAIS ESPIRITUAIS DO IMPÉRIO ROMANO

Como consequência, Roma desconheceu a imposição de limites ao poder estadual, muito embora a aspiração da Liberdade fosse uma evidência no tempo da república.

Cícero foi o maior porta-voz dessas aspirações, enquanto autor duma doutrina estoica do Direito natural que passou a toda a Europa Ocidental, com prolongamentos até ao séc. XIX. Dele passou aos Padres da Igreja e as passagens mais significativas foram percorridas quase à exaustão durante a Idade Média. E é por força da criação deste Direito universal – Direito natural universal – que a igualdade deve ser promovida, já que por força da razão eles não se podem distinguir.

Precisamente por isso o resumo feito por Sabine³⁵ é duma extrema utilidade, compactando as ideias desarrumadas que a proliferação de escritos sobre Cícero permitem aduzir. Atesta que “o processo de raciocínio seguido por Cícero é exactamente o contrário de Aristóteles. A relação de livre cidadania não pode existir para Aristóteles, senão entre iguais, mas como os homens não são iguais, deduziu que a cidadania tem que estar limitada a um grupo pequeno e cuidadosamente escolhido. Pelo contrário, Cícero infere que como todos os homens têm de estar submetidos a uma mesma lei são, concidadãos e têm de ser de algum modo iguais, não ferramenta viva, mas antes um trabalhador contratado por vida”.

É na perspectiva da moralidade que Cícero entende desafiar os adeptos da escravatura. Aliás, o pensamento político de Cícero não é importante pela sua originalidade, como ele mesmo francamente o reconhece, porque os seus livros foram, quase todos, compilações.

³⁵ George H. Sabine, *Historia de la Teoria Política*, México, FCE, 1970, pág. 130.

Contudo, todos o liam. Uma vez aceite uma ideia por Cícero, estava conservada para os leitores dos tempos futuros. No que diz respeito ao seu Pensamento político, a sua filosofia era o estoicismo, na forma que Panécio tinha elaborado para um público romano e transmitido ao círculo de Cipião. Na realidade, quase tudo o que se conhece desta filosofia elaborada cerca do séc. I a. C. há que procurá-lo em Cícero.

A sua verdadeira importância para a História do Pensamento Político romano, consiste em ter dado à doutrina estóica do Direito Natural a formulação em que ficou universalmente conhecida em toda a Europa Ocidental, desde os seus começos até ao séc. XIX. Dele transitou aos juriconsultos Romanos e não em menor medida, aos Padres da Igreja.

As passagens mais importantes citaram-se inúmeras vezes na Idade Média. Embora o texto da República tivesse estado perdido, as suas passagens mais importantes foram reproduzidas em Sto. Agostinho e Lactâncio e por isso chegaram a ser de conhecimento comum.

[São conhecidas as posições de Cícero a propósito da matéria da escravatura, preconizando ideias de igualitarismo social. Os homens são iguais não em absoluto mas de uma essencial dignidade, pois todos possuem razão e conhecimento geral do honesto e desonesto, do justo e do injusto. Tem uma confiança generosa na natureza humana, pois a presume regida pela razão, tanto na ordem especulativa como na ordem prática. Por isso afirma um vínculo entre os homens e os deuses quanto à lei e ao “jus”, considerando o universo só como uma cidade comum, a um tempo humana e divina. O humanismo igualitário de Cícero É apenas como reflexo da humanidade grega que aparece o pensamento romano em matéria política. Foram seus representantes um grego conquistado e

romanizado – Políbio – e um orador romano helenizado – Cícero.]

Muito embora os juristas romanos fossem tributários dos ensinamentos do estoicismo e da sua afirmação de que os homens nascem livres e apenas as convenções criam barreiras artificiais entre eles, aceitaram a escravatura.

Bem que Séneca³⁶ e Cícero³⁷ contra ela clamavam nos seus escritos; em vão. Séneca escrevia: “Não quero meter-me numa questão imensa e dissertar sobre o tratamento dos escravos, com os quais somos extremamente orgulhosos, cruéis e injuriosos. Em suma, a minha doutrina é esta: vive com um inferior da mesma maneira que quererias que um superior vivesse contigo. Todas as vezes que te lembrares dos teus poderes sobre o teu servo, outras tantas te lembrem os do teu senhor sobre ti”.

Entretanto Cícero reiterava: “Lembremos que mesmo em relação aos mais pequenos se deve observar a justiça. Ora a condição e sorte mais baixa é a dos escravos. Não dão preceitos errados aqueles que mandam servir-nos deles como mercenários: exigir-lhes trabalho, mas dar-lhes o que é justo”.

As Escolas helenísticas tiveram na tentativa de alteração dos contornos da *libertas* romana papel decisivo. Cícero renova a visão do mundo, com a criação duma teoria inédita sobre o Direito natural; por seu turno, quer epicurianos quer estóicos defenderam abertamente a necessidade de substituir a Liberdade social, política e cívica, por outro tipo de Liberdade, a da pessoa que se basta a si mesma.

Reportando-se a uma posição defendida por Sabine,³⁸ diz L. Dumont³⁹ que é por força da transição do Pensamento platónico e aristotélico para as Escolas Helenísticas, que se dá uma

³⁶ Séneca, “Cartas a Lucilo” V.47., I. 4., 10-11, *apud* Maria Helena da Rocha Pereira, *Romana - Antologia de Cultura Latina* Lisboa, 1994, pág. 56

³⁷ Cícero, “Dos Deveres”, I, 13, 41, *Antologia...*, pág. 56.

³⁸ Sabine, pág. 113.

³⁹ Dumont, pág. 37.

decisiva ruptura no modo de pensar grego, que se vai prolongar para Roma e transmitir-se ao Cristianismo.

A aceitação intuitiva daquilo que era visto na *polis* como uma mera inserção do indivíduo na comunidade e que da comunidade tirava toda a sua importância, terá de ser reequacionada. Mesmo que isso custasse a entender aos discípulos de Platão e Aristóteles, era preciso perceber que o Pensamento político grego teve de se adaptar, actualizando a sua *mens* em função de novos valores.

Era mister a conciliação entre a ideia de indivíduo, com as virtualidades distintas do género animal que lhe assistem e a ideia do “humano”, que pela sua natureza consegue elevar-se ao “universal”, manifestando algo susceptível de interpretar como um respeito de todos à sua própria personalidade. Ou, noutra óptica, como inauguração da História, que ele formou em nome da sua própria Liberdade.

A igualdade que se preconizava era uma igualdade aos olhos de Deus ou aos olhos da lei. Esta era posição de Cícero, nos termos que ficaram atrás mencionados e que, ao caso, parece definitiva⁴⁰. Compreensível já que Cícero era um romano helenizado. Toda a sua construção mental reflecte essa ideia, e a invocação que faz de Deus mais estreito tornará o caminho

⁴⁰ Cícero, *República*, apud Maria Helena da Rocha Pereira, *Antologia...*, pág. 39, “há uma lei verdadeira, a recta razão que está de acordo com a natureza, é repartida por todos, é constante, sempiterna; chama-nos ao dever, mandando; afasta-nos da fraude, proibindo; e, contudo, nem manda e proíbe baldamente os honestos, nem, mandando ou proibindo, demove os desonestos. Não é lícito substituir esta lei, nem retirar-lhe seja o que for, nem pode ser revogada do povo. Tão pouco podemos libertar-nos dela, seja através do Senado, seja através do povo. Não se pode andar à procura de um Sexto Élio para a explicar ou interpretar, nem será uma lei em Roma e outra em Atenas, uma agora e outra logo. Mas uma só lei, sempiterna e imutável, abrangerá todos os povos e em todo o tempo, e haverá um só deus comum, uma espécie de Mestre e general de todos. Foi ele o inventor desta lei, o seu juiz, o seu criador. Quem não lhe obedecer fugirá a si mesmo e, desprezando a natureza humana, por isso mesmo expiará o maior castigo. Quem não lhe obedecer fugirá a si mesmo e, desprezando a natureza humana, por isso mesmo expiará o maior castigo, ainda que tenha escapado a tudo o mais que se tem na conta de ser um suplício.”

que o conduzirá ao seio do Cristianismo.

Quem desconhecer estes princípios desconhece a natureza humana. Face a um dos seus adversários mais reticentes, Cícero invocou contra a lei escrita uma lei não escrita, existente antes dos textos, antes do édito do pretor, antes dos decretos dos magistrados, *non scripta sed nata lex*.

Cícero conheceria Antígona? O problema que se coloca é o mesmo e com os contornos já assinalados.

Esta afirmação seria decisiva, tanto quanto nos parece, para honrar a sua memória face a delatores arregimentados. Mesmo que pecando por defeito, já que se não conseguiu ver neste direito individual algo de transcendente à pessoa humana, teve a intuição suficiente para transpor os limites apertados estabelecidos pelos dois maiores gregos na circunstância: Plátão e Aristóteles.

Os éticos helenísticos abordaram a questão da Liberdade numa perspectiva física e moral, decorrente da concepção que defendiam de razão universal.

Epicuro é, neste particular, um radical: o sábio deve manifestar um total desinteresse pela política. Uma vida boa deve ser regulada pelo objectivo de atingir o prazer, muito embora ele aqui se defina de modo negativo: a felicidade consiste em evitar a dor, preocupação e ansiedade.

Diga-se que o epicurismo terá estado na base das concepções utilitaristas Modernas, subjacentes a boa parte dos desenvolvimentos práticos das regenerações e revoluções de finais do séc. XVIII e séc. XIX, e de que os pensadores e políticos portugueses se farão eco, quer em termos de conhecimento, quer em termos de acção.

Quanto aos estóicos, cujo representante mais conhecido é Séneca, a questão é bastante mais complexa, em função mesmo da sua própria actividade. Séneca assume um contributo incontornável na apreciação do homem e da sua Liberdade, na medida em que são esses os temas da sua predilecção. É possível

encontrar ao longo dos seus escritos as equações fundamentais do estoicismo, entre a felicidade do homem e a sabedoria, entre felicidade e virtude.

Em Sêneca a satisfação dos prazeres é vista, muito ao contrário de Epicuro, como algo exterior ao “eu” individual, mas dentro da “melhor parte do eu”, que identifica com a alma. Dentro desta, com a sua melhor parte, que é a razão e apenas na medida em que esta se regule por uma norma transcendental, em prol do verdadeiro bem.

A insuficiência da vida teórica e a necessidade de oferecer ao homem um sistema de verdades que forjem o seu carácter, fazem do estoicismo uma doutrina ética por excelência. Todo o saber pretendido que não tenha como objecto último o Ser Humano, será pura especulação⁴¹.

⁴¹ Deve no entanto fazer-se aqui uma prevenção já que os autores não são conformes relativamente à origem do Pensamento de Sêneca. Há quem o encare como tributário do estoicismo antigo, representado pela máxima figura de Zenão e pela *Stoa*, Augusto Messer, *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1942, págs. 141 e ss., que apresenta um retrato pouco favorável de Sêneca, contrariamente ao que costuma acontecer. Comparando-o a Epicteto, outro dos estóicos desta fase, escreve a pág. 147: “O que em Epicteto era em certas ocasiões ressentimento, em Sêneca é indiferença e soberba, que nalgumas passagens ronda o cepticismo. Frente à magnanimidade ingénua de Marco Aurélio, a sabedoria senequista é mais seca e profunda. Acusa-o de “falta de base teológica e metafísica e clama que “o Sêneca que renega a escravatura, é o mesmo que justifica a supressão dos filhos deformados; o que propunha a impassibilidade é também o que exalta o suicídio e tenta consumá-lo”, conforme redige a pág. 152. Ainda assim acaba por conceder que Sêneca foi “nosso primeiro grande filósofo”, aqui se referindo aos doutrinadores do pensamento cristão, tendo chegado a ser, como indica a pág. 151, (...) “um director espiritual, (...) o grande flagelador de vícios e erros, pregou a clemência e o seu pacifismo oferece evidentes coincidências com Erasmo e Luís Vives.” Outros entendem exactamente o contrário, dando foros de total inovação ao seu pensamento. É o caso de Sabine que parece não ter grandes dúvidas, escrevendo a pág. 120: “la dificultad que ofrecia el estoicismo primitivo derivaba en gran parte de los elementos de cinismo que habían quedado implícitos nele”, o que na prática significa que Sêneca, que viveu no séc. I, nunca poderia ter bebido nos ensinamentos iniciais da Escola, que entretanto já passara por várias reformulações. Além disso e numa passagem mais contundente, afirma que “al revés de Cícero, y al revés de todos los filósofos políticos y sociales anteriores a él, Sêneca fue capaz de idear un servicio social que no implicaba la necesidad de desempeñar ningún cargo público ni ninguna función de carácter estrictamente político.”

O estoicismo terá cumprido uma função essencial num ambiente pagão, embora alguns corajosos cristãos se comecem a assumir, como acontece com Plotino, um neo-platonista, de importância reconhecida para o pensamento da Cristandade. Essa missão foi a de prestar uma certa resignação aos homens, acrescentando o valor da pessoa e a sua dignidade, instando-o a confiar em si mesmo e a refugiar-se na sua íntima Liberdade.

Houve oportunidade de verificar que é opositor declarado da escravatura, de acordo com as regras da natureza, que são sinónimas de Razão. No entanto, esse pode ser o destino da Criatura humana e nesse caso não haverá nada a fazer. Com foros de determinismo rigoroso, aceita que tudo “já está” posto e nada pode fazer-se para alterar o rumo dos acontecimentos.

Por isso, aquele que se revela sábio, qualquer que seja a sua classificação no concerto dos mortais, é o que aceita o destino, a providência, sabendo que ela é regida por Deus. Este aspecto reveste uma enorme importância na compreensão de Séneca: a espiritualidade de Deus face aos embustes das divindades populares, já que assim se marca decisivamente o sentido finalista do Homem, com a sua alma imortal⁴².

É contra este determinismo que Isaiah Berlin⁴³ reage no nosso tempo, nele manifestando a sua descrença. “O facto de o livre arbítrio ser tão velho quanto os *estóicos* e desde sempre ter sido debatido, tudo isso lhe concede um lugar peculiar entre as questões filosóficas.” Será assim despropositado afirmar que todos os eventos estão pré-determinados por outros eventos, sendo certo parece possível entender que os homens são pelo menos livres de optarem entre, pelo menos, dois cursos para a acção – livres no sentido de poderem fazer o que escolhem (e porque escolhem), mas também no sentido de não serem levados a escolher o que escolhem por causas estranhas ao seu con-

⁴³ Isaiah Berlin, *Quatro Ensaios Sobre a Liberdade*, tradução Wamberto Hudson Ferreira, Brasília, 1981, pág. 3.

trolo.

Igual posição reflecte Paul Foulquié⁴⁴ para quem o determinismo acarreta a previsibilidade e caracteriza-o. Na linguagem filosófica “determinismo” é sinónimo de “necessidade objectiva” e “indeterminismo” sinónimo de “Liberdade”. O mesmo não se passa em termos científicos, para quem o determinismo se reconduz à possibilidade de prever.

E bom será que não se esqueça o importante papel que Séneca assumiu ao sublinhar, como ninguém ainda tinha feito, a força normativa da consciência, porque entende que o critério de julgamento da acção humana não é a legalidade externa, mas a intenção que acompanha a prática do acto.

Parafraseando L. Dumont,⁴⁵ “a adaptação ao mundo caracteriza o estoicismo desde o início e, cada vez mais, o estoicismo médio e tardio. Contribuiu certamente para toldar, aos olhos dos intérpretes posteriores, a ancoragem extra-mundana da doutrina”.

Certamente que Séneca – como Cícero - são os eleitos de um paganismo Antigo, que a Patrística recupera por força da necessidade duma base doutrinária para o seu pensamento, que ainda não conseguira emancipar. Do mesmo modo que Platão e Aristóteles serão os guias espirituais pagãos duma *Respublica Christiana*, que precisa remontar ao passado para lançar as bases da hegemonia do pensamento ocidental do futuro.

Sto. Agostinho, Duns Scoto, Guilherme Ockham, S. Tomás e todos os seus discípulos bem o compreenderam e não tiveram pejo em neles alicerçar as suas construções mais espirituais ou mais terrenas.

Independentemente disso, o problema continua ser o mesmo. O desprendimento que os estóicos preconizam – e Séneca particularmente – é o aspecto que mais permite distingui-lo de Cícero, que guarda a nostalgia de poder regressar aos

⁴⁴ Paul Foulquié, *A Vontade*, Lisboa, Europa-América, 1964, págs. 44 e ss.

⁴⁵ Dumont, pág. 37.

tempos áureos da República.

Mas será muito por força dos ensinamentos de Cícero que os juristas romanos vão adoptar uma visão radicalmente diversa da de Aristóteles e nomeadamente no que concerne à escravatura.

3 – SEGUINDO AS PISADAS DE MESTRE CÍCERO...

Ficou reiterado o espírito prático dos romanos. Esse espírito comunicou-se aos seus jurisconsultos, cujas preocupações filosóficas terão sido mínimas. É sabido que nunca tiveram a intenção deliberada de criar uma Filosofia moral ou política, isso mesmo se podendo atestar pela quase total ausência de referências ao pensamento romano na generalidade das Histórias da Filosofia e do Pensamento consultadas⁴⁶.

A generalidade dos autores que trata de Roma fá-lo analisando a sua produção legislativa e as suas origens gregas, mas no puro plano jurídico. Por vezes existem abordagens mais próximas da Liberdade individual, mas numa ligação quase automática com a Patrística, estudando-se Séneca e Cícero num âmbito muito mais lato, isto é, ao nível das suas contribuições para o desabrochar do pensamento cristão.

Uma óptica diversa e que nos parece muito acertada é a que Carlyle perfilha, tentando estabelecer uma ponte entre a doutrina de Cícero quanto aos escravos e as posteriores determinações que o *Digesto* irá conter acerca de vários pontos ligados à Liberdade individual, como é o caso da escravatura

Contudo, os juristas dos séculos I e II, cujos trabalhos serão depois decisivos para a compilação do *Digesto*, conheciam bem o Pensamento helénico e ciceroniano.

[*O período clássico do desenvolvimento da*

⁴⁶ Walter Theimer, *História das Ideias Políticas*, Lisboa, Círculo dos Leitores, 1977, Roland Quilliot, *La Liberté*, Paris, PUF, 1993; Sabine, *Historia*, cit.; Marcel Prélot e Georges Lescuyer, *Histoire des Idées Politiques*, Paris, Dalloz, 1994; Rose-Marie Mossé-Bastide, *La Liberté*, Paris, PUF, 1974.

jurisprudência romana corresponde aos sécs. I e II. Os escritos dos grandes jurisconsultos dessa época foram seleccionados e compilados no Digesto, que o imperador Justiniano fez publicar no ano de 533. A filosofia política subjacente a este corpo legal é a que se encontra em Cícero. A teoria política constitui uma passagem insignificante na obra e as passagens a ela relativos não são muitas nem muito extensas. Os jurisconsultos eram juristas e não filósofos. É evidente que os jurisconsultos não tiveram nunca o propósito de formular uma teoria política nem de inventar uma filosofia do direito. A filosofia dos juristas romanos não o era em sentido técnico, mas antes em certas concepções gerais, sociais e éticas, conhecidas de todos os homens cultos, e que eles consideravam úteis para as suas finalidades jurídicas. Escolheram as ideias da tradição estoica e ciceroniana. Tinham também ao alcance as ideias do individualismo egoísta contidas nos escritos dos epicurianos e dos cépticos. O Direito Romano acabou por ser uma das grandes forças intelectuais da História da civilização europeia, já que aportou princípios e categorias nos termos dos quais pensaram os homens a respeito de toda a classe de grandes problemas e não em menor grau, em relação a problemas políticos. A argumentação jurídica foi um método normalmente aceite pela teoria política]⁴⁷.

Reportando-se ao problema da escravatura, Florentino entendia a Liberdade como faculdade natural, sendo as pessoas originariamente livres. Para o *Digesto*, a escravatura é uma instituição do direito das gentes, segundo a qual os homens estão sujeitos ao domínio de outros, sendo isto contrário à natu-

⁴⁷ Isabel Banond, págs. 431 e 432, nota 281.

reza⁴⁸.

[Os juristas cujos textos encontramos no Digesto, assim como os que escreveram nas Instituições de Justiniano do séc. VI, reconhecem três tipos fundamentais de direitos: o “jus civile”, o “jus gentium” e o “jus naturale”. Com o tempo, os jurisconsultos romanos encontraram um motivo para distinguir os dois últimos. Gaio, que escreve no séc. II, continua a usar os termos como sinónimos, mas Ulpiano e os escritores posteriores do séc. II, que prepararam as Instituições, faziam uma distinção do ponto principal em que o “jus gentium” e o “jus naturale” se distinguíam: era a escravatura. Por natureza, todos os homens nascem livres e iguais, mas permite-se a escravatura com base no “jus gentium”. (Dig. 1,1,4; 1,5,4; 12,6,64; Inst. 1,2,2.). É difícil precisar o que significava essa Liberdade natural para os jurisconsultos que afirmavam, de um modo tão taxativo, a sua existência, mas em vista dos esforços feitos, não sem êxito para pôr salvas legais em defesa dos escravos e outras classes oprimidas, parece razoável interpretá-los como uma certa reserva moral com respeito a práticas, cuja legalidade era indiscutível com base em todos os códigos conhecidos. O conceito de “mores maiorum” poderá aqui denotar bastante utilidade. Acaso fosse o imaginar que numa forma mais pura e melhor de sociedade, não tinha existido nem existia a escravatura].

Em presença do exposto, interpreta Carlyle⁴⁹ esta atitude dos jurisconsultos romanos como “o reconhecimento prático da

⁴⁸ *Digesto*, I, 5, 4; *Institutas*, I, 2. Contra “razón de natura”, proclamou Afonso X na sua *Partida IV*. A conduta do cidadão, tinha o seu lema: “aut fortiter emori aut liberos vivere.”

⁴⁹ Carlyle, pág. 15.

personalidade do escravo.”

A Razão, que Cícero tanto encimara, apresenta-se face aos juristas romanos numa óptica completamente diversa dos antigos postulados. No dúplice sentido de intenção e moralidade da lei, na sua inteligência e interpretação, impõe-se. Não valeria *contra rationem juris* o que se impusesse por convenção⁵⁰.

Também os escritores se preocuparam em fazer a afirmação da importância da protecção da Liberdade individual, muito embora na maior parte dos casos não se mostrassem partidários duma outra *libertas* que não fosse sinónimo de paz e de segurança garantida pela ordem. O exemplo mais representativo para este período é Tácito, disposto que estava a aceitar fórmulas autoritárias em nome da tranquilidade do Estado⁵¹.

§ 2.º – MONOTEÍSMO JUDAICO: AS ESCRITURAS COMO FONTE DE DIREITO E O HOMEM

São conhecidas as relações intemporais entre o Cristianismo e a tradição hebraica, pela submissão em que colocam a humanidade a uma metafísica específica. Situando Deus acima e fora da natureza e encarnando a divindade natureza humana, por força do Verbo, o seu grande ponto de apoio inicial é a filosofia hebraica. Essa a justificação para se falar em filosofia judaico-cristã.

É ponto assente na doutrina que a filosofia hebraica apenas começou a ganhar foros de autonomia com Fílon de Alexandria, o “Platão judeu”⁵², que viveu já na nossa Era. Como Povo Eleito, a sua particular relação com Deus, para além das sequelas que já são conhecidas, implica um peso específico atribuído ao Ser humano. Por isso mesmo quando os autores do

⁵⁰ *Digesto*, I. 1. 3, fr. 15.

⁵¹ Jean Touchard, *Histoire des Idées Politiques*, Thémis, 1959, I, pág. 83.

⁵² Fílon de Alexandria, *apud* Jose Corts Grau, *Filosofia del Derecho – Historia Hasta el Siglo XIII*, Escorial, 1943, pág. 169.

séc. XIX se referiam “à especial dignidade do homem”, fazendo-a remontar à concepção cristã, mais não lavravam senão na consideração ancestral que o *Antigo Testamento* já lhe atribuía.

O ideal da Liberdade para os judeus nem sempre resulta claro, mas era evidente a sua subserviência monoteísta a um único Deus Criador.

Pelo recurso aos *Livros Sagrados* e pela ponderação dos escritos de Fílon foi possível retirar, apesar de tudo, algumas ideias. A mais saliente é a de que o homem é feito à imagem e semelhança do seu Criador, ideia que passou ao Cristianismo, originando uma cadeia unificadora entre os homens, e promovendo a sua igualdade em Deus. Se essa igualdade estiver em perigo, o Ano Jubilar permite a sua restauração⁵³.

[Desprezando a escravatura, admitiam a servidão condicional, tendo os servos a faculdade de recuperem a Liberdade em prazos que a lei definiu⁵⁴. Só a própria vontade do servo a podia tornar perpétua (a sua dependência);⁵⁵ apenas os estrangeiros podiam ser reduzidos à verdadeira escravidão, apesar de os estrangeiros livres serem objecto de protecção especial⁵⁶].

Quanto à questão da Liberdade, existe um reconhecimento do papel relevante do indivíduo, tomado em si mesmo no contexto do grupo em que se insere,⁵⁷ como afirma Carlyle e já se detectava do juízo de Fílon, embora os condicionamentos fossem evidentes.

Reportando-se às palavras de Ezequiel, constata o importante passo que é dado não apenas na assunção dessa individua-

⁵³ Lev. XXV, 8 e ss.

⁵⁴ Ex. XX, 2-4; Dt. XV, 12-14; Lev. XXV, 39-41; 54.

⁵⁵ Ex. XXI, 5-6; Dt., XV, 16-17.

⁵⁶ Lev. XXV, 44-46; Dt. X, 18, XXIV, 17; 19-21. De grande importância foi a leitura de Antonio Truyol y Serra, *História da Filosofia do Direito e do Estado*, tradução portuguesa da 7ª. Edição espanhola aumentada, 1, págs. 42-47.

⁵⁷ Carlyle, págs. 9 e 10.

lização, mas também na “desintegração do grupo e no reconhecimento do indivíduo como unidade primária da vida humana”.

O *Antigo Testamento* parece aludir à existência de duas entidades divinas com conotações distintas. De facto, quando Isaías⁵⁸ profetizava a vinda de um *princeps pacis* parece que, “a contrario”, se retira que haveria um *princeps non pacis*.

Uma das primeiras críticas a esta situação partiu dos maniqueístas, misto de místicos, mágicos e platónicos, mas que procuraram uma explicação válida para o sucedido. Ao longo dos séculos II e III elaboraram a sua própria doutrina, mas no que mais nos interessa procuraram distinguir entre o Deus do *Antigo Testamento* e o Seu Filho, Jesus Cristo.

Isto permitia ainda resolver a ultra-complexa questão do Bem e do Mal, problema estrutural e consabidamente turtuoso. Condenados pela Igreja como hereges, não deixaram de fazer carreira dentro da própria Igreja, sendo o seu mais acabado representante Orígenes, um dos mais prestigiados sábios da Patrística e conhecido pelo seu labor na criação de um amplo sistema teológico⁵⁹.

A comunidade política dos judeus não salientava a distinção entre fins religiosos e fins políticos. O homem, sendo criado à imagem e semelhança de Deus, caiu em pecado e, como resultado, a expiação é omnipresente em todos os seus actos terrenos.

A manifestação da justiça, que cumpria a governantes e governados, verifica-se pelo acatamento dos *Mandamentos*, que condicionam toda a existência do homem⁶⁰.

Assim o normativo legal é todo ele de proveniência divina o que desde logo implica a predominância do sector eclesiástico da sociedade sobre o secular, e mesmo sobre o próprio

⁵⁸ Isaías, IX.

⁵⁹ Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey, un estudio de Teologia politica medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pág. 59.

⁶⁰ *Génesis*, I,27; *Éxodo*, XX, 5-6; *Ezequiel*, XVIII.

Rei⁶¹.

CONCLUSÃO

Das antecedentes linhas duas observações se salientam.

A Liberdade individual, quer na Grécia quer em Roma não foi alvo de preocupações essenciais. Os livres praticariam pessoal e quotidianamente essa Liberdade no conforto das suas vidas particulares, dos seus lares, das suas famílias. Mas a noção, vista de modo abrangente e intangível, nunca consistiu o cerne das locubrações teóricas de juristas, políticos ou escritores, no geral.

A Liberdade política foi uma evidência para gregos e romanos, que a praticaram sob fórmulas distintas mas de tal modo que acabaram por ser exemplo para a posteridade.

A Grécia porque, com a sua democracia, veio a constituir-se como contraponto das democracias modernas enquanto a Liberdade, como conceito operativo intemporal, propiciou na Modernidade um alargado debate em torno da Liberdade dos Antigos *versus* Liberdade dos Modernos.

No caso de Roma e da sua *libertas*, como instrumento essencial duma governação que se pretendia assumida pelos cidadãos, topo dos direitos políticos e direito de características essencialmente civis e não naturais, a evolução manifesta que durante toda a República preludiu o Império foi uma evidência.

Como verso e anverso, a *libertas* e a escravatura, em Roma, acabaram por ser indissociáveis. O relacionamento que entre elas persiste e os contornos de pano de fundo para um debate que se prolonga pela Patrística, pelo Medioevo e pela Modernidade manifestam o relevo conceptual das fórmulas que a História invoca e desentranha das suas variadas representa-

⁶¹ Jónatas Eduardo Mendes Machado, *Liberdade Religiosa Numa Comunidade Constitucional Inclusa*, Coimbra, Coimbra Editora, 1996, pág. 15.

ções mundanas.

