

## Conceitos oitocentistas de cidadania: liberalismo e igualdade\*\*

O princípio da igualdade teve, no liberalismo clássico, um significado que podia estar para além da “igualdade perante a lei”, contendo também a ideia de uma igualização socioeconómica, educacional e até “civilizacional”. Não obstante, o ordenamento jurídico liberal oitocentista, além de ter deixado quase intactas diversas situações de desigualdade herdadas do Antigo Regime (nomeadamente a escravatura), inventou formas novas de exclusão política. Este artigo pretende mostrar como a ideia de progresso, ao permitir antever um sociedade igualitária, ajudou a resolver as tensões geradas pelo binómio igualdade/desigualdade, e analisa a forma como essa promessa de inclusão futura se reflectiu na invenção de categorias jurídicas relacionadas com o estatuto civil e político das pessoas “em transição” para a plena cidadania.

**Palavras-chave:** cidadania; igualdade; iluminismo; progresso; liberalismo; escravatura.

### **Nineteenth century concepts of citizenship: liberalism and equality**

In classical liberal thought, equalizing principles meant more than just “equality before the law”; they also included the idea of a socio-economic, educational, and even “civilizational” equalization. Nevertheless, the nineteenth century liberal legal order has not only preserved some of the old legal discriminations of the Ancient Regime societies, namely those related to the institution of slavery; it also invented new forms of political exclusion. The aim of this article is to explain how the idea of progress has been important in solving the tensions generated by the binary couple equality/inequality, by allowing the pre-vision of a more egalitarian society in the future. It is also my intention to explain how that promise gave way to the emergence of legal categories related to political and civil personal status, which conformed to the notion that some persons were in transition to full citizenship.

**Keywords:** citizenship; equality; enlightenment; progress; liberalism; slavery.

O objectivo deste texto será o de identificar algumas dimensões do discurso sobre a cidadania produzido por intelectuais, juristas e políticos europeus que escreveram nos finais do século XVIII e na primeira metade do século XIX, nomeadamente os fundamentos por eles evocados para reconhe-

---

\* Faculdade de Direito, Universidade Nova de Lisboa, Campus de Campolide, 1099-032, Lisboa, Portugal. e-mail: ancs@fd.unl.pt.

\*\* Este texto resultou da minha participação no Seminário Internacional *Mundos em Diálogo, Colóquio Internacional sobre Literatura e Direito*, organizado pelos Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e pelo Centro de

cer direitos de cidadania a alguns indivíduos e excluir outros do exercício desses direitos. Situa-se, por isso, mais no campo das representações culturais do que no domínio da *praxis*, do modo como os indivíduos de sociedades concretas (as sociedades europeias de Oitocentos) se relacionaram com a ordem político-jurídica à qual pertenceram e dos direitos que exerceram ou não nesses contextos sociais concretos<sup>1</sup>.

Para o fazer vou organizar a exposição em torno de um conceito central na definição oitocentista de cidadania, o conceito de igualdade. Um conceito central, em primeiro lugar, porque a igualdade de todos os cidadãos na submissão à mesma lei foi um princípio axiomático da cultura jurídica liberal de Oitocentos. Não foi esse, contudo, o principal motivo que me levou a escolher esse princípio para organizar o texto. A importância que aqui concedo ao princípio da igualdade relaciona-se também com as tensões que ele veio gerar no interior das doutrinas liberais sobre a cidadania, bem como com as soluções que foram pensadas para as resolver. Como tentarei mostrar, uma dessas soluções, na qual me concentrarei, articulou-se com uma narrativa sobre o futuro das sociedades humanas que ajudou a justificar, embora nunca de forma definitiva, a preservação de desigualdades políticas e sociais, com as correspondentes desigualdades formais no acesso aos direitos políticos e civis. Apesar do primado da liberdade individual no discurso oitocentista sobre os direitos, intimamente ligada à protecção da propriedade (desigual) desses indivíduos, a igualdade (dos estatutos jurídicos, dos direitos políticos e até uma maior igualização das condições materiais) foi também um princípio orientador desse discurso. A sua concretização envolvia, porém, um processo prévio de igualização “real”, o acesso equitativo de todos à propriedade, à “racionalidade” e à “independência” pessoal que delas se considerava resultar, todas elas condições então requeridas para o exercício pleno da cidadania. Ao contrário do que sucede nas teorias contemporâneas da cidadania, em que, uma vez questionada a universalidade da razão, a questão central é cada vez mais a de saber como fazer coexistir (e valorizar) a diferença (cultural, de formas de vida, de género, de opiniões) na mesma comunidade de cidadãos e, ainda assim, encontrar uma base semântica comum capaz de unir essa diversidade, no século XIX o grande problema foi mais o de saber como é que os que divergiam do “cidadão-padrão” (o escravo, o “primitivo”, o camponês, o criado, o operário, o pobre) podiam vir a transformar-se num “igual”, como reduzir as diferenças (culturais, intelectuais, psicológicas, de condições materiais) entre os ho-

---

Investigação em Direito e Sociedade da Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa. Deixo aqui o meu agradecimento às pessoas que organizaram o colóquio, particularmente aos meus colegas Carlos Ferreira de Almeida e Cláudia Trabuço.

<sup>1</sup> Seguimos aqui a definição de cidadania de Costa (2006, p. 35) como “a relação entre o indivíduo e a ordem jurídico-política em que está inserido”.

mens, para depois os integrar na “cidade”. Isto porque o debate racional do “espaço público” burguês oitocentista requeria uma certa equivalência de pontos de vista entre os que nele participavam, ou um “tipo moral e social homogêneo”, para utilizar as palavras de Rui Ramos (2004, p. 193) num artigo que escreveu sobre a cidadania no Portugal de Oitocentos<sup>2</sup>. Essa homogeneidade foi uma exigência requerida por uma pretensão de universalidade que, na verdade, foi por ela contrariada, porque a crença implícita na existência de um ponto de vista “universal” (concordante com uma “razão universal”) implicou sempre a remissão para a esfera do “particular” de formas de viver e pensar que não se conformassem com esse ponto de vista<sup>3</sup>.

### A IGUALDADE NO “ILUMINISMO RADICAL”

A ideia da igualdade universal dos homens no seu “estado natural”, independentemente do tempo, do lugar e dos contextos históricos concretos, é uma ideia que pode encontrar-se na filosofia antiga, no direito romano e também na filosofia política do humanismo renascentista. Contudo, a mesma ideia não teve, nesses contextos, consequências doutrinárias sobre o estatuto político e civil dos homens na “cidade” que se idealizava. Esta dependia da virtude dos seus cidadãos, que ela potenciava, e não da garantia dos seus direitos (naturais) (Brett, 2003, p. 99)<sup>4</sup>. Entre a ordem natural da igualdade e a ordem civil não havia comunicação, o que explica, por exemplo, o modo como a instituição da escravatura foi explicada pela doutrina romana. No *Digesto* podia ler-se que, por direito natural, todos os homens nasciam livres<sup>5</sup> e que, portanto, a escravatura era “uma instituição do direito das

---

<sup>2</sup> O “tipo” a que o autor se refere é concretizado no “cavalheiro educado e proprietário com opiniões liberais”. Rui Ramos preocupa-se em mostrar que, sendo o cidadão concebido, na cultura política de Oitocentos, como um “membro da nação soberana”, mais do que como um “súbdito com direitos protegidos”, o grande problema foi o de justificar a participação dos “não-livres” na comunidade política. Aqui pretende-se acrescentar a esta perspectiva uma outra na qual, perante uma ideia universalista acerca dos direitos, à qual a cultura política e jurídica de Oitocentos também foi permeável, surgiu o problema de justificar a exclusão política dos que eram classificados como “não-livres” e até os próprios fundamentos dessa classificação, já que nem uma nem a outra eram absolutamente pacíficas.

<sup>3</sup> Sobre este paradoxo, v. Silva (2002). Sobre a sua ilustração com o caso das mulheres nos séculos XVIII/XIX, v. Landes (1988, pp. 40 e segs.).

<sup>4</sup> Do património histórico da ideia de igualdade faz também parte integrante o pensamento cristão, nomeadamente, no século XVI, as doutrinas luteranas, mas este teve como referente principal a igualdade na “cidade de Deus”, e não tanto as desigualdades, ou até as tiranias, do mundo terreno (v. Tibon-Cornillot, 1997, vol. 37, pp. 357-362).

<sup>5</sup> *Digesto*, livro I, tít. II, § 2. Consultada a tradução espanhola editada por Corral (1988 [1889], p. 6).

gentes, pela qual alguém está, *contra a natureza*, submetido ao domínio de outrem”<sup>6</sup>. Sendo assim, a primeira vez que se retiraram, na teoria política europeia, consequências normativas importantes do tema da igualdade natural entre os seres humanos, na sua condição de sujeitos de direitos “naturais”, foi nos textos dos teólogos peninsulares do século XVI. O confronto cultural com as comunidades de índios na América, juntamente com a violência gerada pela divisão religiosa na Europa, dirigiu a atenção de teólogos das escolas de Salamanca e Coimbra (Francisco Suárez (1448-1617), Martin de Azpilcietia (1493-1586), Francisco de Vitória (1492-1546), Domingo de Soto (1494-1560), Luís de Molina (1535-1600), para a hipótese do “homem natural”, anterior ao “homem cristão”, dotado de “direitos naturais”, que todos os homens possuíam, mesmo antes do nascimento de Cristo, e que a ordem civil devia observar (Brett, 2003, pp. 101-102; Skinner, 1978, p. 156; Cabanillas, 1995).

Poucos anos depois, em Inglaterra, também sob a forte influência das lutas religiosas que então ameaçavam as sociedades europeias, Thomas Hobbes (1588-1679) descreveu de modo inédito, no seu *Leviathan* (1651), a radical igualdade natural entre os homens, ao afirmar que “a natureza fez os homens tão iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa igualmente aspirar”<sup>7</sup>.

Diferenças essenciais separaram a teoria política neo-escolástica do século XVI da doutrina hobbesiana. Herdeiros intelectuais do tomismo, os teólogos das universidades peninsulares nunca deixaram de pensar a integração do homem numa comunidade política como um facto natural. O direito natural integrava o direito a uma “vida moral numa comunidade política”, o que sugeria o direito da “cidade” a exigir o sacrifício do bem individual em nome

---

<sup>6</sup> *Digesto*, livro I, tít. IV, § 2 (v. Corral, 1988 [1889], p. 8). Esta interpretação do texto do *Digesto* foi-nos sugerida por Skinner (2003, p. 13) e opõe-se a outra interpretação segundo a qual, para os juristas romanos, o direito natural encontrava o seu fundamento na realidade “objectiva” das coisas, numa “razão de ser” imanente, e não apenas em exigências abstractas de justiça, fundadas numa razão universal. Nesta outra interpretação, se a escravatura era uma realidade observável em todos os povos, isso ficava a dever-se ao facto de essa instituição se fundar na “razão natural”.

<sup>7</sup> V. Hobbes (1985 [1651], cap. XIII, p. 183): “Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that thought there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is nor so considerable, as that one man can thereupon claim to himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as he.” Adoptámos a tradução de Monteiro e Silva (s. d., p. 109).

do bem colectivo, não obstante alguns dos autores terem levado longe a identificação de um domínio protegido pelos direitos naturais, em que a “cidade” não podia legislar (Brett, 2003, pp. 102-103). Pelo contrário, em Hobbes, ao direito natural que os indivíduos tinham, no seu “estado natureza”, a “todas as coisas, incluindo os corpos uns dos outros”, correspondia a sua natureza anti-social, a guerra permanente com outros homens com igual direito a todas as coisas<sup>8</sup>. O fundamento último da sociedade não era, por isso, o ideal colectivo do bem comum ou a preservação dos direitos naturais dos indivíduos, mas antes a limitação desses direitos. Uma limitação cuja finalidade era a de superar as desvantagens que resultavam, para cada indivíduo, do direito original (natural) que todos tinham a todas as coisas. Assim, a narrativa hobbesiana, além de ser radicalmente individualista, terminava na neutralização da força extrajurídica dos direitos naturais, neutralização racionalmente acordada por cada um dos indivíduos para melhor poder realizar as suas vantagens. Em vez de estar limitado pelo direito da natureza, o soberano hobbesiano decidia, de acordo com o seu critério, que “espaços de liberdade natural” ficavam livres da interferência da sua lei disciplinadora (Skinner, 2002, pp. 220-221).

O que importa aqui sublinhar, porém, é que, por motivos diversos, em nenhuma destas visões a igualdade política ou uma maior igualdade socio-económica surgiu como uma exigência requerida pela “igualdade natural”, o que fez com que as reflexões a elas associadas tivessem impacto (de sentido contrário) sobre o tema da constituição política das sociedades, mas não sobre o tema da reforma social.

Não obstante, foi ainda no século xvii, e também no século seguinte, que a ideia de igualdade natural como princípio inspirador da organização política e social adquiriu, nos textos de um grupo (minoritário) de autores, um potencial de reforma social até então desconhecido no pensamento europeu. A marca distintiva desses textos [de autores como Spinoza (1632-1677), Diderot (1713-1784), Pierre Bayle (1647-1706), Jean Le Rond d’Alembert (1717-1783)], entre outros menos conhecidos, todos eles associados, na obra de Johnathan Israel (2006), a uma forma radical de iluminismo (*radical enlightenment*), foi que neles a igualdade política e moral do homem em sociedade passou a ser requerida e justificada pela igualdade natural do estado pré-político. Na origem da sociedade política não havia, na generalidade das suas narrativas nem razão nem contrato social imposto por “leis

---

<sup>8</sup> V. Hobbes (1985 [1651], cap. xiv, p. 190): “Of the first and second naturall lawes, and of contracts”: “[...] in such a condition, every Man has a Right to every thing: even to one anothers body. And therefore, as long as this naturall Right of every Man to everything endureth, there can be no security to any man [...] of living out the time, which Nature ordinarily alloweth men to live.”

naturais” da razão, mas antes uma evolução, gradual, para o “estado social”, evolução ao longo da qual a igualdade natural devia permanecer intacta e as paixões e instintos humanos tão valorizados quanto a sua razão. Esse ponto de partida, que envolveu novamente a teorização de um passado igualitário para a humanidade, deu origem a propostas radicais de reforma social orientadas por perspectivas verdadeiramente universalistas do princípio da igualdade. Contra as “invenções políticas” que fundavam as desigualdades denunciou-se o que se considerava ser a natureza arbitrária e insustentável dos estatutos sociais especiais, de origem aristocrática, eclesiástica ou outra; publicaram-se escritos em defesa da criação de situações sociais de igualdade absoluta entre homens e mulheres [como nos *Discours physique et moral de l'égalité de deux sexes* (1673), de François Poulain de La Barre (1643-1723)]; teceram-se reflexões sobre a igualdade entre homens “primitivos” e homens “civilizados”, que terminaram numa visão crítica dos impérios coloniais europeus (v. as *Histoires philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, de Denis Diderot, publicadas em 10 volumes entre 1772-1780). Neste registo de discussão sobre a diferença entre os povos, Pierre Bayle subverteu mesmo as hierarquias civilizacionais correntes na época ao afirmar, no seu *Commentaire philosophique*, que as sociedades “primitivas” por serem mais igualitárias se caracterizavam por um nível ético mais elevado do que as sociedades europeias, com as suas velhas hierarquias sociais e jurídicas. Invalidava, assim, a presunção de superioridade dos “mais civilizados” sobre os “menos civilizados”<sup>9</sup>.

A república democrática foi, previsivelmente, a forma política mais escolhida por estes autores, pois só o legislador democraticamente legitimado podia, com a sua lei, reconstruir a “igualdade natural”. Neste projecto igualitário, a educação era o instrumento fundamental de tal reconstrução (Israel, 2006, pp. 566 e segs.). Mas alguns autores foram ainda mais longe, defendendo formas de intervenção política activa a favor de uma maior igualdade<sup>10</sup>.

## A DESIGUALDADE NO LIBERALISMO OITOCENTISTA

O liberalismo oitocentista conheceu, através de processos de recepção que não são susceptíveis de ser aqui reconstituídos, este património de

---

<sup>9</sup> As obras e autores que aqui refiro para ilustrar aspectos gerais do “iluminismo radical” dos séculos xvii e xviii foram identificados e conhecidos através da leitura de Israel (2006, pp. 542-614). O exemplo singular da obra de Diderot, no que diz respeito à igualdade entre “primitivos” e “civilizados”, está também descrito com pormenor em Muthu (2003, pp. 72-122). Sobre visões correntes na época acerca da hierarquia entre o homem “civilizado” e o homem “primitivo”, bem como acerca da inquestionável superioridade do primeiro, v., entre muitos outros, Jahoda (1999) e os textos recolhidos em Eze (ed.) (1997).

<sup>10</sup> V. referências a esses autores (Condorcet, Thomas Paine) in Jackson (2005, pp. 356-373). Agradeço aos *referees* anónimos esta importante referência.

reflexão intelectual e política sobre o princípio da igualdade<sup>11</sup>. A ideia da igualdade original da espécie humana foi comum ao pensamento das suas referências mais importantes (John Locke, Montesquieu, Immanuel Kant, Benjamin Constant, Alexis Tocqueville, John Stuart Mill). E, não obstante, o ordenamento jurídico liberal oitocentista, além de ter deixado quase intactas muitas situações de desigualdade herdadas das sociedades que os políticos seus contemporâneos denominaram de “Antigo Regime”, inventou formas novas de exclusão política, submetendo o acesso aos direitos políticos ao critério da autonomia da vontade e do interesse que aquele ordenamento aferia através do acesso à propriedade (pela imposição de esquemas censitários), do grau de instrução, da idade, do sexo e do “estádio civilizacional” dos povos e dos indivíduos que os integravam<sup>12</sup>.

A justificação doutrinal da desigualdade foi, durante o século XIX, facilitada pelo facto de o pensamento político oitocentista ter sido mais modelado pelo “iluminismo moderado” de obras como as de Locke ou de Montesquieu do que por um “iluminismo radical”. Este registo mais moderado da família dos “iluminismos”<sup>13</sup> acomodou, em muitos aspectos, a ideia de desigualdade, oferecendo à doutrina jurídica argumentos para a sua preservação. Numa das obras mais importantes da tradição do pensamento liberal clássico europeu, *Two Treatises of Government* (1698), John Locke, um exemplo que aqui convoco pela sua matricialidade, descreveu o estado natural do homem como um estado de absoluta igualdade<sup>14</sup>, mas enumerou também com pormenor as formas de desigualdade que essa afirmação não comprometia. Para o filósofo político seiscentista, a “igualdade natural” não punha em questão as desigualdades que decorriam da idade e da virtude, do mérito, do nascimento, da natureza ou de sentimentos políticos, como a gratidão<sup>15</sup>. Esses critérios permitiam a preservação das hierarquias pré-políticas do mundo doméstico (como a subordinação dos filhos aos pais, das mulheres aos maridos, dos escravos, libertos e criados ao senhor<sup>16</sup>), às quais Locke juntou

---

<sup>11</sup> Sobre o modo como foram discutidas nos primeiros anos da Revolução Francesa, a primeira das revoluções liberais da Europa continental, perspectivas reformistas radicalmente igualitárias, v. Ozouf (1988).

<sup>12</sup> Sobre estes critérios, v. Rosanvallon (1992).

<sup>13</sup> Sobre a “pluralização” do conceito de *iluminismo*, um conceito que não tem como referente uma só história nem um só movimento, mas que engloba, em vez disso, tendências muitas vezes conflitantes, v. Pocock (1999, pp. 7 e segs.).

<sup>14</sup> V. Locke (1988 [1690], p. 269): “A State also of Equality, wherein all the Power and Jurisdiction is reciprocal, no one having more than another.”

<sup>15</sup> V. Locke (1988 [1690], p. 304): “Though I have said above [...] *That all Men by Nature are equal*, I cannot supposed to understand all sorts of *Equality*: *Age* or *Virtue* may give Men a just *Precedency*; *Excellency of Parts* and *Merit* may place others above the *Common Level*; *Birth* may subject some, and *Alliance* and *Benefits* others, to pay an *Observance* to those to Whom *Nature*, *Gratitude* or others *Respects* may have made it due [...]”

<sup>16</sup> V. Locke (1988 [1690], pp. 303-317), “Of paternal power”, e, sobre a “sociedade conjugal”, id., *ibid.*, pp. 321-23.

as relações de subordinação que deviam existir entre os que eram dotados de razão<sup>17</sup> e os que a não sabiam (ainda) usar ou eram de todo incapazes de “entendimento”<sup>18</sup>. De hierarquia e subordinação eram também as relações entre povos mais “primitivos” e os povos que se considerava estarem já organizados em sociedades políticas, ou as relações humanas que se estabeleciam no “estado de guerra”. Estas últimas hierarquias podiam fundamentar o poder ilimitado do senhor sobre os seus escravos, fosse porque os escravos tivessem sido resgatados numa “guerra justa”<sup>19</sup>, fosse por ser a relação do escravo com o senhor assimilável ao estado (superável) de guerra contínua entre o conquistador e o cativo<sup>20</sup>. Podiam também fundamentar os direitos de propriedade dos povos europeus sobre as terras habitadas pelos índios na América<sup>21</sup>. A preservação da propriedade, como primeiro fundamento do governo, protegia, por fim, todas as desigualdades “reais”, e também a maior delas, o estado de escravatura, pois o não poderem ser proprietários era um dos motivos apontados para a exclusão dos escravos. Os escravos não podiam ser parte da sociedade civil porque o fim desta era a preservação da propriedade que eles não podiam ter<sup>22</sup>. Finalmente, sendo a propriedade a prova da racionalidade do indivíduo, “da sua capacidade de exercer o controlo e planificar racionalmente as suas próprias acções” (Costa, 2006, p. 61), e sendo a racionalidade o critério para distinguir quem devia governar-se e quem devia ser governado, torna-se fácil encontrar no pensamento lockeano os fundamentos de exclusão política que irão ser actuados pela maioria dos regimes políticos liberais de Oitocentos<sup>23</sup>.

---

<sup>17</sup> V. Locke (1988 [1690], p. 309): “The *Freedom* then of Man and Liberty of acting according to his own Will, is *grounded* on his having *Reason*, which is able to instruct him in that Law he is to govern himself by, and make him know how far he is left to the freedom of his own will.”

<sup>18</sup> As crianças, os “inocentes” e os loucos deviam, por isso, ficar sob a tutela ou governo dos outros (v. Locke, 1988 [1690], p. 308).

<sup>19</sup> V. Locke (1988 [1690], pp. 322-323): “Captives taken in a just war are by the Right of Nature subjected to the Absolute Dominion and Arbitrary Power of their Masters.”

<sup>20</sup> V. Locke (1988 [1690], pp. 284-285): “[...] *The State of War continued, between a lawful Conquerour, and a Captive*. For, if once *Compact* enters between them, and make an agreement for a limited Power on the one side, and obedience on the other, the State of war and *Slavery* ceases, as long as the Compact endures.”

<sup>21</sup> V. Tully (1994). Mas esses direitos podiam também fundamentar-se na noção de igualdade natural, no “igual” direito natural que todos os homens tinham às “terras vagas” (*terra nullius*), como se explica igualmente em Pagden (2003, pp. 181 e segs.).

<sup>22</sup> V. Locke (1988 [1690], p. 323): “being in the *State of Slavery*, not capable of any property, cannot in that state be considered as any part of *Civil Society*; the chief end whereof is the preservation of property”. Montesquieu também enumerou entre as consequências negativas do “espírito de igualdade extrema”, quando as democracias se corrompiam, o desaparecimento da submissão das mulheres, das crianças e dos escravos (v. Montesquieu, 1979 [1748], pp. 243-244, quadro n.º 6).

<sup>23</sup> É interessante recordar que o “iluminismo radical” também tinha problematizado esta distinção, fazendo equivaler a razão a todos os outros elementos do “espírito” humano: as

A desigualdade no acesso aos direitos políticos foi, já no século XVIII, normativamente descrita na obra política de I. Kant quando, delimitando com rigor a fronteira que devia separar os cidadãos dos não cidadãos, o filósofo alemão explicou que, “no respeitante à legislação, todos os que são livres e iguais perante as leis públicas devem ser considerados iguais, mas não no que diz respeito ao direito de fazer essas leis [...] Todo aquele que tem o direito a votar a legislação é um *cidadão* (*citoyen*, isto é, cidadão de um Estado, não um *bourgeois*, ou cidadão de uma cidade). A única qualificação requerida por um cidadão (pondo de lado, evidentemente, a de ser homem e adulto) é que ele deve ser o seu próprio senhor (*sui iuris*) e deve ter alguma *propriedade* [...] para se manter a si mesmo. Nos casos em que o seu sustento depende de outros, ele deve consegui-lo *vendendo* aquilo que é seu, e não permitindo aos outros que façam uso de si. Porque o cidadão não deve servir ninguém a não ser a República”<sup>24</sup>.

Apesar desta permeabilidade original à ideia de hierarquia e subordinação, o pensamento liberal nunca abandonou definitivamente o “princípio da igualdade” nas suas várias dimensões. Sujeitou-o, em vez disso, a uma reinterpretação, capaz de acomodar as desigualdades juridicamente sancionadas do presente. Essa reinterpretação envolveu a construção de uma nova narrativa, na qual a igualdade continuou a localizar-se em dois tempos distintos, que já não eram o passado e o presente, mas, em vez disso, o passado e o futuro. Nos próximos parágrafos vai descrever-se os principais lugares

---

paixões, o instinto, o desejo ou a vontade. Esta equivalência permitia, por exemplo, a defesa da igualdade de direitos entre loucos e sãos na obra de P. Bayle. V. Israel (2006, p. 554) e os estudos de Diogo Pires Aurélio (1999a e 1999b) sobre Espinosa.

<sup>24</sup> V. Kant (1991 [1793], p. 78): “In the question of actual legislation, all who are free and equal under existing public laws may be considered equal, but not as regards the right to make these laws [...] Anyone who has the right to vote on this legislation is a *citizen* (*citoyen*, i.e. citizen of a state, not *bourgeois* or citizen of a town). The only qualification required by a citizen (apart, of course, from being an adult male) is that he must be his *own master* (*sui iuris*), and must have some *property* (which can include any skill, trade, fine art or science) to support himself. In cases where he must earn his living from others, he must earn it only by *selling* that which is his, and not by allowing others to make use of him; for he must in the true sense of the word *serve* no-one but the Commonwealth”, princípio do qual o filósofo fez derivar a exclusão dos criados, dos empregados das lojas, dos operários e, em geral, dos que trabalhavam por conta de outrem. No plano doméstico havia também outros espaços de desigualdade civil que a filosofia kantiana podia justificar: “This uniform equality of human beings as subjects of a state is, however, perfectly consistent with the utmost inequality of the mass in the degree of its possessions, whether these take the form of physical or mental superiority over others, or fortuitous external property or of particular rights (of which there may be many) with respect to others. Thus the welfare of the one depends very much on the will of the other (the poor depending on the rich), the one must obey the other (as the child its parents or the wife her husband), the one serves (the labourer) while the other pay, etc. Nevertheless, they are all equal as subjects *before the law* [...]” (v. Kant, 1991 [1793], p. 75).

dessa narrativa e mostrar-se a sua recuperação nos textos jurídicos portugueses do século XIX. Posteriormente, serão dados alguns exemplos de como esta narrativa ajudou a racionalizar o desigual acesso à cidadania no pensamento político e na doutrina jurídica de Oitocentos.

## A IGUALDADE NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DO LIBERALISMO

Se a referência aos indivíduos e aos seus direitos, independentemente do tempo e dos contextos históricos, esteve sempre presente no pensamento liberal oitocentista e se o contrato social esteve quase sempre no horizonte da explicação da origem da sociedade, tal não significou um alheamento geral face à história da humanidade. Pelo contrário, entre o indivíduo no estado “pré-social” (o “primitivo” ou o “selvagem”) e o indivíduo em sociedade existiu sempre uma história. Não a história orgânica e particular de cada povo, na qual viriam a concentrar-se os autores românticos, mas a história universal do aperfeiçoamento do “espírito humano”, que se realizava ao longo de um conjunto de etapas que todos os seres humanos, individual ou colectivamente, acabariam por viver<sup>25</sup>. A atenção a uma história universal da humanidade surgiu logo na obra lockeana como factor de explicação para a passagem dos homens para a sociedade política (Waldron, 1994, pp. 51-70). Contudo, esta história geral da humanidade adquiriu, nas obras dos autores liberais oitocentistas, um sentido teleológico que não tinha na narrativa lockeana, sentido esse que permitiu, ao mesmo tempo, anunciar o desaparecimento (futuro) das desigualdades no acesso aos direitos e justificar, com a própria “marcha” da história, a permanência de muitas dessas desigualdades no tempo presente. A “marcha da história” tinha um sentido e, como se vai ver, o seu fim era conduzir, *progressivamente*, os homens para a igualdade, independentemente da sua vontade. Foi esta, por exemplo, a perspectiva de Benjamin Constant quando, dando continuidade à percepção setecentista da história como caminho de aperfeiçoamento do “espírito” humano, publicou, em 1829, o ensaio intitulado *De la perfectibilité de l'espèce humaine*<sup>26</sup>. Eram quatro, segundo descreveu Constant, as etapas históricas já percorridas nesse caminho, ao longo do qual os homens seriam reconduzidos à sua

---

<sup>25</sup> Sobre a ideia progressiva da história no século XVIII v. Pocock (1999), sobretudo a propósito do *Discours préliminaire à l'encyclopédie* de D'Alembert, Israel (2006, pp. 496 e segs.) e O'Brien (1997).

<sup>26</sup> O ensaio estava já concluído em 1805, mas seria publicado mais tarde, como parte da obra *Mélanges de littérature et de politique*, Paris, 1829. A influência intelectual mais directa é a de Condorcet no seu *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, em que se previa o desaparecimento da desigualdade entre as nações e a atenuação das desigualdades entre os homens através da supressão do que se consideravam ser as suas causas: os desníveis na riqueza e na educação.

igualdade natural: da teocracia (que se fazia equivaler à escravatura política) à escravatura civil, da escravatura ao feudalismo, dos privilégios da nobreza à igualdade perante a lei<sup>27</sup>. A história e a sua “marcha”, não os indivíduos, eram o elemento activo neste processo, ao criar as condições sociais e económicas susceptíveis de promover o progresso. O resultado seria a igualização social, uma sociedade na qual à igualdade de todos perante a lei se juntaria a igualização socioeconómica (o crescimento da classe média), encorajada pela circulação e redistribuição da riqueza e, potenciado por esta, o alargamento da participação política. O aperfeiçoamento moral dos homens acompanharia esse progresso porque, explicou ainda Benjamin Constant, “a perfectibilidade da espécie humana não é outra coisa senão a tendência para a igualdade. Esta tendência resulta do facto de somente a igualdade ser conforme à verdade, ou seja, à relação das coisas entre elas e dos homens entre si. Da desigualdade resulta sempre a injustiça”<sup>28</sup>. Como sublinhou Lucien Jaume, esta capacidade interior de “descobrir a igualdade (em si mesmo)” exigia a passagem por sucessivos estádios históricos, o que significa que a autonomia da consciência individual, pedra-de-toque do “liberalismo do indivíduo”, de que Benjamin Constant foi um representante, foi aqui substituída por uma “ordem histórica em que a consciência se torna[va] o produto do seu tempo” (Jaume, 1997, pp. 111-114). Por outro lado, o processo de igualização social não carecia sequer de uma intervenção política significativa. Era o resultado natural de uma “inevitabilidade histórica” e não de programas de reforma legislativa<sup>29</sup>.

A noção de que existia um “princípio de igualdade” inscrito no processo histórico constituiu também o tema principal da introdução de Alexis Tocqueville ao livro *De la démocratie en Amérique* (1835). Aí descobre-se, por detrás de factos como a decadência do poder económico e político da

---

<sup>27</sup> V. Constant (1829, p. 404, <http://gallica2.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1113078.zoom.f4.langFR>): “J’ai parlé dans un essai précédent, de quatre grandes revolutions qui se ont remarquer jusq’á nos jours: la destruction de la théocratie, celle del’esclavage, celle de la féodalité, celle de la noblesse come privilége [...] Ces quatre révolutions nous offrent une suite d’améliorations gradués”. Sobre a origem da desigualdade que Benjamin Constant associava a uma degeneração do estado original de igualdade, v. Fink (1972, pp. 308-309).

<sup>28</sup> “Ces quatre révolutions, la destruction de l’esclavage théocratique, de l’esclavage civil, de la féodalité, de la noblesse privilégiée, sont autant pas vers le rétablissement de l’égalité naturelle. La perfectibilité de l’espèce humaine n’est autre chose que la tendance vers l’égalité. Cette tendance vient de ce que l’égalité seule est conforme à la vérité, c’est-à-dire aux rapports des choses entre elles et des hommes entre eux”. L’inégalité est ce qui seul constitue l’injustice” (Constant, 1829, p. 407).

<sup>29</sup> Assim, por exemplo, se a “ordem natural das ideias” e a “ordem histórica” não fossem favoráveis, dificilmente a educação podia promover, por si só, o progresso e, por isso, Constant não acreditava nos efeitos potenciadores da educação individual. Lucien Jaume identificou, como factores do progresso nos textos de Constant, além das “causas materiais”, que o historiador francês fez equivaler ao resultado das relações sociais de que Marx também falou, o “dinamismo das ideias” (v. Jaume, 1997, p. 112).

nobreza, a ascensão económica dos plebeus ocasionada pelo comércio, a desvalorização do critério do nascimento ou o empobrecimento dos ricos e o enriquecimento dos pobres (“la division des fortunes a diminué la distance qui séparait le pauvre du riche”<sup>30</sup>), uma tendência irresistível da história para a criação da igualdade de condições: “o desenvolvimento gradual da igualdade de condições é, portanto, um facto providencial cujas características são as seguintes: é universal, duradouro, escapa todos os dias ao poder dos homens — todos os acontecimentos, como todos os homens, contribuem para o seu desenvolvimento. Será sensato acreditar que um movimento social que vem de tão longe possa ser suspenso pelos esforços de uma geração? Depois de ter destruído a feudalidade e vencido os reis, a democracia recuará perante os burgueses e os ricos?”<sup>31</sup>. Também em Tocqueville a afirmação desse princípio surgiu então como o resultado de uma espécie de “lei de necessidade”. Embora ele considerasse que tal princípio não devia actuar de forma arbitrária (devendo, em vez disso, ser dirigido pelos governos para que dele se retirasse o melhor e se evitasse o pior, o “despotismo democrático”), o seu texto está cheio de referências positivas aos efeitos da igualização. Na América que Tocqueville observou e descreveu, a igualdade de condições modificava a relação entre os cidadãos, suavizando os costumes, introduzindo-se na regulação das relações familiares, económicas, de trabalho e favorecendo aí a igualdade (entre marido e mulher, entre criados e senhores, entre filhos e pais, entre assalariados e empregadores, entre rendeiros e arrendatários)<sup>32</sup>.

Outro exemplo eloquente, desta vez vindo do liberalismo utilitarista, cuja vertente reformista foi muito mais forte, é o de John Stuart Mill nas suas reflexões sobre a protecção jurídica do que designava como a “tirania doméstica” exercida pelos homens sobre as mulheres. A força do princípio igualitário surge aí, de novo, na sua “irresistibilidade”, como um princípio

---

<sup>30</sup> V. Tocqueville (1996 [1835-1840], p. 47) (trad. portuguesa: Tocqueville, 2001).

<sup>31</sup> V. Tocqueville (1996 [1835-1840], pp. 43-44): “Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères: il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine; tous les événements, comme tous les homes, servent à son développement. Serait-il sage de croire qu'un mouvement social qui vient de si loin pourra être suspendu par les efforts d'une génération? Pense-t-on qu'après avoir détruit la féodalité et vaincu les rois, la démocratie reculera devant les bourgeois et les riches? S'arrêtera-t-elle maintenant qu'elle est devenu si forte et ses adversaires si faibles?”

<sup>32</sup> V. Tocqueville (1996 [1835-1840], pp. 493-536), “Influence de la démocratie sur les sentiments des Américains”, e pp. 539-621, “Influence de la démocratie sur les moeurs proprement dites”. Adam Smith também tinha imaginado um percurso histórico marcado pelo decréscimo da coerção nas relações de trabalho e pela universalização do acesso à propriedade, proporcionada sobretudo pelo comércio (v. Elosegui, 1990, pp. 431-453). Os estádios históricos que associou a esse processo estão descritos e explicados em Drescher (2002, pp. 22 e segs.).

moral (e cristão) que se concretizava na história, gradualmente, ainda que com avanços e recuos:

Sempre que, em épocas recuadas, se ensaiou qualquer aproximação à sociedade igualitária, a justiça afirmou os seus direitos como alicerce da virtude. Foi assim nas Repúblicas livres da Antiguidade. Mas, mesmo nas melhores de entre elas, a igualdade abrangia apenas os cidadãos masculinos livres: os escravos, as mulheres e os estrangeiros (que não tinham direito de voto) estavam sob a lei da força. A influência conjunta da civilização romana e do Cristianismo obliterou estas distinções e, em teoria — ainda que só parcialmente na prática —, declarou que os direitos do ser humano, enquanto tal, se sobrepunham aos do sexo, classe ou posição social. Depois, as barreiras que tinham começado a tombar foram de novo erguidas pelas conquistas do Norte. E, desde aí, toda a história moderna tem sido o lento processo pelo qual essas barreiras se têm vindo progressivamente a desmoronar. Estamos a entrar numa era em que a justiça será de novo a virtude primordial, alicerçada, como antes, numa associação igualitária, mas agora também empática, entre os indivíduos [...] e que não excluirá ninguém, sendo, em idêntica medida, extensiva a todos” [Mill, 1975 (1869), p. 478]<sup>33</sup>.

Nem a inércia das instituições ou dos costumes, nem o conservadorismo do saber e da sociedade podiam evitar esse fim requerido pela “verdadeira virtude humana”, porque esta exigia que “os seres humanos vivam juntos como iguais, sem reclamar nada para si próprios que não estejam identicamente dispostos a conceder a todos os outros; encarando qualquer espécie de domínio como uma necessidade excepcional e, em todos os casos, temporária (Mill, 1975 [1869], p. 479). Embora Stuart Mill reconhecesse os efeitos moralmente positivos que resultariam de uma legislação que promovesse a igualdade das pessoas casadas<sup>34</sup>, as fontes da desigualdade não dependiam, para ele, apenas do direito do casamento, mas também de algo que definia como as “condições gerais da sociedade humana” (Mill, 1975 [1869], p. 474)<sup>35</sup>.

A permeabilidade da doutrina jurídica portuguesa a esta forma de pensar o percurso da história e os seus fins pode encontrar-se em José Dias

<sup>33</sup> Adoptamos a tradução desta página tal como está em Mill (2006, pp. 114-115).

<sup>34</sup> V. Mill (1975 [1869], p. 477): “The equality of married persons before the law is not only the sole mode in which that particular relation can be made consistent with justice to both sides, and conducive to the happiness of both, but it is the only means of rendering the daily life of mankind, in any high sense, a school of moral cultivation.”

<sup>35</sup> Em parágrafos subsequentes, Stuart Mill volta a afirmar a força socialmente expansiva do princípio igualitário: “Already in modern life, and more and more as it progressively improves, command and obedience become exceptional facts in life, equal association its general rule” (Mill, 1975 [1869], pp. 477-478).

Ferreira (1837-1909) quando, nas suas *Anotações aos Elementos de Direito Natural do Exmo. Sr. Vicente Ferrer Neto Paiva* (1858), observou que a humanidade progredia para uma “igualdade completa e definitiva” (Ferreira, 1858, p. 66). O mesmo afirmou Basílio Alberto de Sousa e Pinto (1777-1849) nas suas *Lições de Direito Político*. Os dois juristas identificavam quatro fases desse percurso, a divisão entre castas, a escravatura, o feudalismo, a divisão entre nobres e plebeus (Pinto, 2004 [c. 1840], p. 44) e o pauperismo (acrescentava Dias Ferreira). Este progresso não era homogêneo, havia “vestígios” de todas aquelas divisões “em diversas partes da terra”. Mas, com a extensão da “civilidade” antecipava-se também o seu desaparecimento (Pinto, 2004 [1838], p. 278).

Notável, na maioria dos textos que se citou até aqui, é a pouca atenção que concediam à acção da política no processo histórico de igualização. Aparentemente, o progresso não dependia tanto da intervenção política quanto da actuação das “leis” da história. Isso explica a coexistência, em alguns dos seus autores, da crença na perfectibilidade do homem e das sociedades e, simultaneamente, nos efeitos benéficos do liberalismo económico e político, bem como a defesa de acepções negativas de liberdade, pouco compatíveis com programas legislativos de sentido “emancipador” ou de combate às causas da desigualdade. Foi esse o caso de Benjamin Constant, para quem seria a liberdade — que para ele consistia, fundamentalmente, no livre exercício dos direitos civis<sup>36</sup> — a conduzir a humanidade para uma maior igualdade. Tocqueville tinha uma perspectiva diferente, acreditava nos efeitos educativos da participação política em instâncias político-administrativas descentralizadas, mas também ele se empenhou mais em descrever o processo de intensificação da “igualdade de condições” do que em pensar reformas que conduzissem ou acelerassem esse processo, como se percebe ao ler as suas obras mais importantes. Essa forma de perceber o processo histórico explica o comentário de Ramon Aron (1965, p. 48) quando, confrontando Tocqueville com Karl Marx, relacionou a confiança que o primeiro depositou na actuação das forças da história com alguma insensibilidade social: “Tocqueville permitia-se uma certa comodidade intelectual ao prever que o futuro seria dominado pela classe média. Essa espera apaziguadora e essa previsão optimista eximiam-no do esforço de lutar contra as injustiças do presente. Imaginava, atribuía à Europa uma sociedade futura tão móvel e dinâmica como a sociedade americana e resignava-se facilmente à sobrevivência, no velho continente, das discriminações de classe e da impotência dos pobres”<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> V. a introdução de António de Araújo à sua tradução para português do ensaio de Benjamin Constant (s. d. [1819], pp. IX-XLIX).

<sup>37</sup> De facto, nas suas memórias sobre a pobreza, Tocqueville propôs algumas fórmulas com as quais acreditava poder minorar o problema, quer em relação aos operários, quer em relação

Outra perspectiva foi a do liberalismo utilitarista, mais vocacionado para a elaboração de programas políticos reformistas, apesar de partilhar o mesmo discurso filosófico acerca do sentido da história. Sabemos também que na Europa os governos liberais foram mais reformistas do que não intervencionistas, muito mais orientados pela ideia de um Estado racionalizador, capaz de educar os indivíduos e melhorar as sociedades, do que por um Estado como entidade apenas moderadora do livre exercício das liberdades económicas e civis<sup>38</sup>. Em Portugal são expressivas, para o início do período liberal, as observações de Ramon Salas, divulgadas através da tradução portuguesa de uma das suas obras, porque nelas se exprime, de forma exemplar, a oscilação que por vezes se verificava quanto ao papel da intervenção da lei a favor de uma maior igualização social:

Pelo que diz respeito à igualdade de riquezas, confesso, que é impossível estabelecer-se, se se fala de uma igualdade absoluta, e permanente; porque nunca a lei poderá fazer com que um homem não seja mais forte, do que outro, mais destro, mais laborioso, e mais económico; porém as Leis podem ao menos minorar muito esta espécie de desigualdade, estorvar a estagnação das riquezas em poucas mãos, permitindo que circulem livremente, protegendo a indústria e dando toda a latitude possível à acção do interesse individual, cuja força não tem sido bem apreciada pelos Legisladores em geral. Convirá também muito abolir a faculdade de testar, ou pelo menos reduzi-la a limites muito resumidos; e que todas as leis e todos os Actos da administração pública tenham uma tendência à igualdade” [Salas, 1822, p. 28]

Mas o que me interessa aqui salientar não é tanto o pendor mais ou menos intervencionista dos governos e do pensamento dos autores oitocentistas, mas a ideia, comum a quase todos, de que o que caracterizava o presente, no respeitante à igualdade e aos direitos, era a sua natureza transitória. Quer para os que afirmavam que a igualização aconteceria de forma independente da intervenção política, quer para os (poucos) que faziam depender o processo de um trabalho político prévio, quer isso constituísse um exercício retórico de justificação ou uma convicção, o presente surgia sempre como um *tempo de transição em direcção a um futuro mais “inclusivo”*. Porque nem todos estavam preparados para a plenitude dos direitos, do mesmo modo que nem todas as sociedades estavam civiliza-

---

aos trabalhadores rurais, mas o seu alcance era muito limitado, imediato e motivado sobretudo pela vontade de minorar os efeitos sociais associados à pobreza, e não por qualquer política de tendência igualisadora (v. Tocqueville, 2003 [1835]). Boa parte do texto foi mesmo dedicada à descrição do que Tocqueville considerava serem os efeitos nefastos das “poor laws” britânicas.

<sup>38</sup> Para o caso português, v. Hespanha (2004, p.11), onde se concretiza a ideia, várias vezes sublinhada pelo autor, de que a “natureza” de que os autores liberais do século XIX falavam seria o resultado de um “trabalhoso artifício”.

cionalmente capazes de os realizar, era necessário esperar que o tempo, a natureza e as suas leis (ou, em alguns casos, as reformas políticas) actuassem num sentido favorável à universalização dos direitos. Essa promessa de inclusão futura reflectiu-se na invenção de categorias jurídicas que se adequavam à ideia de “espera”, como as de cidadania activa/passiva ou as da nacionalidade sem cidadania. Como se verá, era possível sugerir, por meio destas categorias, que, sendo a cidadania universal, algumas pessoas estavam, em relação a ela, numa situação de “transição”, individual ou colectiva.

## CIDADÃOS ACTIVOS/CIDADÃOS PASSIVOS

A igualdade na submissão à lei não implicava, no pensamento político de Oitocentos, que todos participassem na sua elaboração. Pelo contrário, quase todos os textos constitucionais e doutrinários da época diferenciaram os cidadãos em função da participação política. O direito público de Oitocentos distinguiu, para isso, entre cidadãos *activos* e cidadãos *passivos* ou, alternativamente, entre cidadãos e apenas nacionais. Cidadãos *activos* (ou apenas cidadãos, quando a contraposição era entre nacionais e cidadãos) eram todos os que, por reunirem condições psicológicas para a formação de uma *vontade livre e autónoma*, podiam intervir na formação dos poderes públicos por meio do voto e ser eleitos. Cidadãos *passivos* (ou apenas nacionais) eram todos os que tinham direito à protecção dos seus direitos naturais-civis (a sua pessoa, liberdade e propriedade), mas não exerciam o direito de voto e não podiam ser eleitos<sup>39</sup>. Os critérios com os quais se aferiu a *independência da vontade* foram o critério censitário e/ou o grau de instrução. Por um lado, se a propriedade era sinal de racionalidade, da ausência dela presumia-se a incapacidade (ou o “desinteresse”, já que, no horizonte, estava a ideia lockeana de que o fim da sociedade era a protecção da propriedade). Por outro, entendia-se, por vezes, que o homem instruído/educado também podia, ao lado do proprietário, participar no debate “racional e imparcial” requerido pelo espaço público oitocentista<sup>40</sup>. Não obstante, estas exclusões conviviam mal com a ideia, que

---

<sup>39</sup> Em Portugal a opção foi a de atribuir a todos os portugueses o estatuto de cidadão e separar, depois, os cidadãos activos dos cidadãos passivos (Carta Constitucional, artigo 63), o que era considerado por alguns juristas uma “liberalidade”. Para Liz Teixeira, por exemplo, a Carta Constitucional era mais liberal do que a francesa exactamente por não distinguir entre cidadão e português: “[...] e tanto basta para que nós, respeitando aliás a opinião contrária de alguns sábios, mas respeitando mais a Carta e os princípios da hermenêutica, não ousemos distinguir, para encurtar o favor, com que o imortal outorgador da nossa lei fundamental contemplou os portugueses, fazendo-os todos cidadãos [...] Em resultado, todo o português é cidadão, mas dividem-se os cidadãos em activos e não activos — ou passivos — sendo aqueles os que se acham no exercício dos seus direitos políticos e estes os que os têm suspensos” (v. Teixeira, 1845, p. 147).

<sup>40</sup> Sobre estes critérios, v. Rosanvallon (1992) e Costa (2000).

permaneceu no horizonte, segundo a qual os direitos políticos, por serem direitos naturais subjectivos, eram direitos de todos os homens, em cuja atribuição não deviam interferir variáveis de natureza económica, social, cultural ou psicológica (como ser “racional”)<sup>41</sup>. É certo que a cultura política e jurídica oitocentista produziu visões alternativas sobre a natureza do voto, nomeadamente através de uma certa desvalorização da participação política a favor do exercício seguro dos direitos civis e da identificação do voto, não como um direito, mas como uma função pública, por meio da qual os eleitores designavam os “mais capazes” para o governo da sociedade<sup>42</sup>. Por essa via, os indivíduos delegavam noutros a direcção dos assuntos públicos para melhor se realizarem na esfera privada da sua vida (Fioravanti, 1995, p. 67)<sup>43</sup>. Benjamin Constant descreveu de forma pedagógica esta ideia, ao distinguir entre a “liberdade dos antigos” e a “liberdade dos modernos”. Se, para os “antigos”, a liberdade decorria mais “da participação activa no poder colectivo do que do gozo pacífico da independência individual”, para os modernos ela decorria, em primeiro lugar, do exercício dos direitos civis, da possibilidade de prosseguir em liberdade a “felicidade particular” e as exigências profissionais da vida moderna, pouco compatíveis com a “virtude” e os sacrifícios que a liberdade política dos antigos exigia<sup>44</sup>. Mas, apesar destas formas de entender os direitos políticos, a tensão produzida pela percepção do voto como um direito nunca deixou de existir e, por isso, ao lado das doutrinas mais funcionais à realização dos projectos (de vida) privados dos cidadãos, e menos funcionais à valorização da participação política, a universalização futura dos direitos políticos foi outra das formas encontradas para tornar mais aceitáveis os limites impostos ao exercício dos mesmos no presente. Neste contexto, foram muitos os momentos em que o conceito de cidadão *passivo* serviu simultaneamente para excluir e, ao mesmo tempo, sugerir uma futura inclusão. Como notou Pierre Rosanvallon (1992) na sua

---

<sup>41</sup> “A crítica das ordens e dos corpos e a rejeição da representação dos interesses que dela resultam conduzem à exaltação do indivíduo abstracto, livre de qualquer determinação, simples membro do todo social” (Rosanvallon, 1992, p. 70).

<sup>42</sup> Sobre a versão doutrinária desta forma de pensar os direitos políticos, v. Bonifácio (2007, pp. 52-54).

<sup>43</sup> No parlamento português um deputado afirmava que “[...] os homens vivem em sociedade para gozarem dos direitos civis, isto é, o direito de liberdade individual, de segurança pessoal, e de propriedade real o mais amplamente que se possa, que os direitos políticos, isto é, o direito de legislar, de julgar, de administrar, de fazer executar a lei, são precisos para assegurarem aos homens os direitos civis, que estes nem sempre marcham a par daqueles; quero dizer, que nem sempre crescem os direitos civis na mesma proporção que os políticos, que ao contrário muitas vezes estão numa razão inversa [v. *Diário das Cortes Gerais Extraordinárias e Constituintes da Nação Portuguesa (DCGECNP)*], sessão de 13 de Outubro de 1837, p. 255, deputado Xavier Monteiro.

<sup>44</sup> V. Constant (1992 [1814], pp. 125 e segs.).

obra clássica sobre o sufrágio universal em França, o conceito de *cidadão passivo* correspondeu a uma fórmula encontrada para *suspender temporariamente a participação política* activa de alguns cidadãos e, ao mesmo tempo, *preservar uma perspectiva universalista de cidadania*. Isso era possível porque se presumia que o cidadão passivo era alguém que possuía os direitos políticos mas que, temporariamente, não os podia exercer. Tratava-se, portanto, de uma suspensão que podia ser temporária, mais do que de uma exclusão definitiva.

O menor foi, naturalmente, o exemplo paradigmático do cidadão passivo, o “indivíduo inacabado”, que, por meio da educação, se transformaria no indivíduo autónomo. O carácter momentâneo da suspensão era, no seu caso, muito evidente, relacionando-se com o processo educacional de cada indivíduo. Mas existiam outros casos, como o dos alienados ou interditos, cuja capacidade civil e direitos políticos seriam recuperados através da cura<sup>45</sup>. Outras vezes a mesma ideia surgiu relacionada não já com o processo de evolução individual mas colectivo<sup>46</sup>. A (necessária) evolução civilizacional das sociedades faria desaparecer as diferenciações e universalizaria a figura do cidadão activo<sup>47</sup>. Essa ideia encontra-se também na doutrina jurídica portuguesa, a justificar as exclusões do presente com a ideia da impreparação da sociedade portuguesa. Na perspectiva do publicista português José Joaquim Lopes Praça (1844-1920), por exemplo, a concessão mais ou menos ampla dos direitos políticos variava (e devia variar) “segundo o regimen político, e o grau de cultura e civilização de cada povo” (Praça, 1878, p. 164)<sup>48</sup>. Esta

---

<sup>45</sup> A menoridade era entendida como um momento na constituição do indivíduo, e não como uma posição sociológica, e por isso Rosanvallon conclui, de novo, que “o facto de se privar o menor do direito de voto não contradiz então o princípio da igualdade política. O menor não é mais do que um indivíduo em formação. Do ponto de vista civil, ele não era propriamente privado de algum direito. Os menores, juridicamente, gozam de todos os seus direitos civis, estão apenas momentaneamente suspensos do exercício desses direitos, sendo a sua pessoa civilmente representada pelo seu pai, que tem igualmente por tarefa administrar provisoriamente os seus bens” (Rosanvallon, 1992, p. 117). Sobre os alienados ou interditos, id., *ibid.*, p. 118.

<sup>46</sup> Os dois elementos compreendidos na noção de civilização — o progresso das sociedades, o progresso dos indivíduos — encontram-se, por exemplo, em Guizot (1851, pp. 20 e segs.).

<sup>47</sup> V. Rosanvallon (1992, p. 89), referindo-se aos deputados da assembleia constituinte francesa: “Mesmo quando previam e justificavam as condições restritivas no acesso ao exercício do direito de voto, os constituintes inscreviam-se na perspectiva de um verdadeiro universalismo da cidadania. Eles acreditavam que o novo período histórico que estavam a inaugurar realizasse de forma permanente e regular aquilo que as circunstâncias permitiam manifestar simbolicamente [...] Previam que o progresso e a civilização permitiriam, no futuro, baixar a idade exigida para a maioridade, suprimir a pobreza e a mendicidade e, com isso, universalizar a figura do cidadão activo”.

<sup>48</sup> Nas pp. 172-173, Lopes Praça sugere os mesmos critérios para a concessão plena dos direitos de petição, reunião e associação. Como o sufrágio, também eles sofriam restrições (decreto de 15 Junho de 1870), até o povo português “se habituar ao justo e legítimo exercício de tão importantes direitos”, compreendendo “o quanto importa à sua prosperidade o não abusar de tão preciosos elementos de prosperidade e progresso”.

mesma percepção de que a extensão do exercício dos direitos políticos acompanharia a “evolução civilizacional” surgiu, por exemplo, durante a discussão do primeiro Acto Adicional à Carta Constitucional portuguesa de 1826, nos anos 50, quando um deputado (Moniz) propôs que as condições de acesso aos direitos políticos ficassem reservadas à lei eleitoral, e não cristalizadas na lei fundamental, para que ampliações ou restrições no acesso aos direitos políticos pudessem ser facilmente alteradas “em harmonia com o grau de civilização que se fosse ganhando”<sup>49</sup>.

É certo que este registo optimista em relação a um futuro mais igualitário não foi consensual. Alexandre Herculano, um dos mais importantes teorizadores do liberalismo em Portugal, não só não o partilhou, como considerou serem os políticos, juristas e intelectuais que nisso acreditavam vítimas de uma ilusão: “diz-se e crê-se que as ideias democráticas progredem neste século pelas tendências para a igualdade. Nós ainda não podemos convencer-nos disso. Figuram-se-nos os que assim pensam como completamente iludidos”<sup>50</sup>. Mas o facto de Herculano chamar a atenção para a natureza ilusória desse registo é também um sinal da sua importância no pensamento da época em que ele escreveu.

De acordo com o argumento “civilizacional” atrás referido, podiam ser tão transitórias as diferenças face à cidadania que separavam o menor do maior de idade como as que separavam o criado de servir do seu senhor ou o operário pobre do proprietário, já que a liberdade civil, o progresso económico e o avanço educacional viriam esbater as diferenças, promover a independência económica/psicológica e, com ela, a expansão da participação política<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> V. *Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 11 de Março de 1852, p. 157. Outras vezes chamou-se a atenção para a igualdade de todos na possibilidade de acederem, pelo mérito, à plenitude dos direitos políticos: “É certo que nem todo o Português pode ser Senador, mas só aquele que estiver em certa classe, que tiver cinco mil cruzados de renda como proprietário ou como artista é que pode gozar desse direito. Ninguém pode ser deputado sem ter quatrocentos cruzados de renda, mas todo o homem que, através da sua indústria e trabalho, pode adquirir um capital que lhe dê este rendimento *está em circunstâncias de poder aspirar a estes importantes cargos*” (Pinto, 2004 [c. 1840], p. 111).

<sup>50</sup> V. Herculano (1983, p. 212). Agradeço novamente aos *referees* anónimos esta referência, que ilustra a vertente mais antidemocrática do liberalismo oitocentista em Portugal, uma vertente que explorei menos neste texto por estar fundamentalmente interessada em salientar a presença da ideia de igualdade no pensamento liberal oitocentista.

<sup>51</sup> Adam Smith, como David Hume, por exemplo, também acreditava que o progresso do comércio viria proporcionar a auto-suficiência material e a independência económica a todos os grupos sociais, o que permitiria universalizar a sua capacidade moral e política. Assim, “a solução para chegar à igualdade [...] não é suprimir a propriedade mas, pelo contrário, possibilitar que cada indivíduo desfrute de um mínimo de propriedade [...] converter cada cidadão num proprietário” (v. Elosgui, 1990, p. 435). Também Kant acreditava que, pela via do mercado livre, todos viriam a ter acesso à propriedade e, portanto, à cidadania.

A própria exclusão política das mulheres, fundada na contraposição entre feminilidade e racionalidade, e que a cultura política e jurídica oitocentista fez radicar maioritariamente na ordem da natureza, que a arrumava na “esfera doméstica”, foi também associada a circunstâncias particulares, como a subordinação social e jurídica ou a pobreza da sua educação<sup>52</sup>. E, nesses casos, podia também ser encarada como o resultado da falta de preparação das sociedades. Apesar de ter sido das últimas restrições no acesso aos direitos políticos a ser eliminada pela legislação eleitoral dos países europeus, e de essas restrições terem tido, também até muito tarde, o seu equivalente na codificação civil que protegeu as hierarquias do mundo da família, mantendo as mulheres sob a tutela de pais e maridos, o acesso desigual das mulheres aos direitos políticos também foi lido como um sinal de “atraso” que o avanço civilizacional se encarregaria de eliminar. É isso que pode deduzir-se das palavras de Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836) quando declarou, logo em 1789, que a exclusão política das mulheres decorria de um “preconceito extremamente radicado e *de momento* impossível de modificar”<sup>53</sup>. Foi esse também o raciocínio implícito na posição utilitarista de Jeremy Bentham. Nos seus projectos de reforma, Bentham admitiu que o princípio da *maior felicidade* (e não os “direitos naturais”, que considerava uma invenção jurídica mal fundamentada) constituía um forte argumento a favor da extensão do voto às mulheres, já que a sua felicidade e interesse eram equivalentes aos dos homens. Não obstante, recusou-se a propô-la nos seus projectos, por reconhecer que a força do preconceito prejudicaria a sua credibilidade (Twining, 2004, pp. 74 e 94-95). O facto, porém, de não ser útil promover alterações repentinas não invalidava a antecipação de um futuro de inclusão: “quanto às pessoas do sexo feminino, se for empregue o único meio adequado de receber a sua declaração de vontade, ou seja, *a do sufrágio secreto expresso livremente*, não há qualquer razão consistente com o princípio da utilidade geral, tal como acima exposto, pela qual elas, desde que sejam de idade relativamente madura, devam (dele) ser excluídas. *Mas nenhum preconceito, por mais contrário que seja ao princípio da utilidade*

---

<sup>52</sup> Embora se fizesse mais frequentemente radicar essa exclusão na “natureza” do que nas circunstâncias particulares, segundo Sarcey (2003, p. 201), primazia que o estudo de Joan Landes parece confirmar, pelo menos para os primeiros anos da Revolução Francesa (v. Landes, 1988, pp. 46 e segs.). O que se mostra neste livro é o processo pelo qual o liberalismo republicano construiu a imagem da mulher como “naturalmente doméstica”, por oposição ao “artificialismo” do comportamento feminino nos *salons* do Antigo Regime ou das mulheres revolucionárias durante a Revolução Francesa. Na imaginação republicana de Oitocentos, o mundo ordenado (a “república virtuosa”) era habitado por homens públicos e mulheres domésticas e virtuosas.

<sup>53</sup> V. “Observações sobre o relatório da Comissão da Constituição relativa à nova organização da França”, cit. in Costa (2000, p. 29) (itálicos nossos).

geral, pode ser erradicado de um golpe: e seria ocioso propor a todos aquilo a que se sabe que ninguém daria o seu consentimento”<sup>54</sup>.

Deste modo, também a justificação para a exclusão das mulheres radicava, por vezes, não na afirmação da sua inferioridade, mas num certo atraso da sociedade europeia do presente<sup>55</sup>. Kant, inesperadamente, também sugeriu isso quando comparou o estatuto das mulheres na Europa e entre os povos nativos do Canadá: “Entre os selvagens, não existe nenhum que tenha pelo sexo feminino maior consideração do que os do Canadá. Nisso eles ultrapassam talvez até a nossa parte civilizada do mundo. Não apenas pelo respeito com que tratam as mulheres [...] Na verdade, elas exercem ali, realmente, a autoridade. Reúnem-se e deliberam sobre as leis mais importantes, inclusive em questões de guerra e paz. Envia deputados seus às assembleias de homens e, geralmente, é a sua voz que determina as decisões” (Kant, 1997 [1764], p. 57).

## NACIONAL/ESTRANGEIRO

A melhoria das condições económicas, educacionais e civilizacionais permitia antecipar, mas num futuro indeterminado, o acesso de todos à cidadania. Essa cidadania podia até ser, no “fim”, uma cidadania realmente universal, cosmopolita. Até lá, e apesar da referência ao homem, independentemente dos múltiplos contextos (políticos e outros) em que ele se movia, a atribuição de direitos de cidadania permaneceria intimamente relacionada

---

<sup>54</sup> V. Bentham (1990 [c. 1822], p. 260): “As to person of the female sex, if the only proper mode of receiving the declaration of a person’s will, namely that of *secret suffrage openly delivered*, be employed, no reason consistent with the principle of general utility as above can be assigned why they or any of them, being of relatively mature age, should stand [excluded]. But no prepossession, howsoever adverse to the principle of general utility, *can on the sudden be eradicated*: and it would be idle to propose to all that to which acceptance it is certain would not be given by any one.” Já tardiamente, Trindade Coelho viria a fazer considerações similares, mas relativas aos direitos civis das mulheres, numa obra em que era de facto forte a rejeição da ideia de nivelamento social e da igualdade entre homens e mulheres: “[...] se, em teoria, a igualdade civil da mulher é aceite pelos povos civilizados, as instituições e os costumes ainda estão longe de a sancionar de um modo completo [...]” (v. Trindade Coelho, 1906, p. 59). Agradeço à Diana Vicente, aluna de História das instituições da Faculdade de Direito da UNL (1008-2009) esta referência.

<sup>55</sup> “Or, more precisely, the accounts of women’s inferiority hesitated between its either being inherent in gender-identity and gender difference, or explained by the contingencies of time and place. The nation’s history could, subsequently, either be seen as ready for implementing women’s political equality, if only as marking a stage towards a final homogenisation of Women into universal citizenship, or as being excused from admitting them into the nation’s new political identity” (Vega, 2003, p. 124). O objectivo de Judith Vega era, neste artigo, o de problematizar a ideia de que teriam sido de natureza puramente igualitária os direitos reivindicados pelas mulheres ao longo dos séculos XVIII e XIX.

com a pertença a uma comunidade política concreta, a uma nação. O cidadão oitocentista com plenos direitos era o cidadão nacional, alguém cujo amor e lealdade em relação à pátria “que o vira nascer” eram requisitos necessários para o exercício da cidadania política. O “amor natural pela comunidade” e a “implicação moral” dela decorrente foram outras condições requeridas para o exercício pleno da cidadania, justificando, neste caso, restrições ao exercício dos direitos dos estrangeiros (Rosanvallon, 1992, pp. 70-91; Brubaker, 1992, p. 35). Na Constituição portuguesa de 1822, por exemplo, os estrangeiros naturalizados não podiam ser deputados, secretários ou conselheiros de Estado por “não poderem estar bem ao facto de todos os nossos costumes, e também porque não podem (como nós) ter tanto amor à Pátria, e aos nossos concidadãos”<sup>56</sup>. Outro indício da operatividade destas categorias foi a associação, no caso das naturalizações, entre cidadania e domicílio, ou a obrigação, imposta a todos os cidadãos portugueses pelas constituições e pela doutrina jurídica, de “amar a pátria”<sup>57</sup>. Os direitos declarados em qualquer das constituições portuguesas do século XIX não o foram, finalmente, como direitos do homem, ou do indivíduo, mas como direitos dos portugueses<sup>58</sup>. Em 1867, também o Código Civil portu-

---

<sup>56</sup> V. *DCGECNP*, sessão de 12 de Outubro de 1821, p. 2625, deputado Guerreiro; no mesmo sentido, sessão de 3 de Abril de 1821, p. 713, deputado Borges Barros; sessão de 14 de Janeiro de 1822, deputado Pinto de França; sessão de 12 de Outubro de 1821, p. 2627, deputado Castelo Branco Manoel; sessão de 12 de Outubro de 1821, p. 2638, deputado Sarmento. Estas soluções perduraram, com ainda maiores restrições, no direito constitucional português. Direitos políticos em Portugal eram, na doutrina constitucional, “o de votar, e ser votado deputado às Cortes, nos termos do art.º 64 e seg. da Carta Constitucional, o de poder ocupar os empregos públicos, quer civis, quer eclesiásticos e militares; o de receber doações de bens nacionais; e o de ser escolhido para conselheiro do Estado”, segundo Liz Teixeira, que depois sintetizou a posição do estrangeiro e dos naturalizados face a esses direitos: “[...] cidadãos, tornados tais por carta de naturalização, gozam, como os nacionais portugueses, de todos os direitos, a menos o de votar e ser votados para deputados às nossas Cortes, e na mesma razão para membros da Junta Geral de distrito, e o de serem conselheiros de Estado, enquanto os que se conservam estrangeiros, nenhuns direitos políticos adquirem entre nós, nenhuma parte activa têm na administração do distrito do concelho e da paróquia, podendo unicamente adquirir com o tempo os direitos simpliciter de vizinhança, não obstante seus filhos, ainda de mãe estrangeira, nascendo dentro em nosso território, serem naturais, ou cidadãos portugueses” (Teixeira, 1845, pp. 148 e 160-161). No capítulo que dedicou à divisão entre naturais e estrangeiros este autor relacionou também as restrições relativamente aos estrangeiros com o amor natural que unia os homens ao local de nascimento. Considerações semelhantes podem encontrar-se em Salema (1841, pp. 432 e 480).

<sup>57</sup> V. Carneiro (1826, p. 76), apoiando-se na Carta Constitucional e em Emerich Vattel (1714-1767), jusnaturalista católico muito lido pelos juristas portugueses desde o século XVIII. Basílio Alberto enumerava, como condições de cidadania, a capacidade e o amor à pátria, conhecendo-se este “primeiro pelo sangue, segundo pelo lugar de nascimento” (Pinto, 2004 [1838], p. 113).

<sup>58</sup> Como “direitos e deveres individuais dos portugueses”, na Constituição de 1822, como “garantias dos direitos civis, e políticos dos cidadãos portugueses”, na Carta Constitucional, artigo 145, como “direitos e garantias dos Portugueses”, na Constituição de 1838.

guês sublinhou a importância da nacionalidade, ao declarar que “somente os cidadãos portugueses podem gozar em toda a plenitude dos direitos que a lei civil reconhece e garante” (artigo 17.º).

Os cidadãos eram, assim, em primeiro lugar, os cidadãos nacionais. Isso não impediu, contudo, que surgisse no horizonte a ideia de uma futura cidadania universal, no âmbito de uma república cosmopolita. Essa ideia estava expressa em algumas obras de autores de referência, como o ensaio de Abbé de Saint Pierre (*Abrégé du projet de paix perpétuelle, inventé par le roi Henri le Grand, approuvé par la reine Elisabeth, par le roi Jacques son successeur, par les Républiques et par divers potentats. Approprié à l'état présent des affaires générales de l'Europe*, 1729), comentado por J.-J. Rousseau em *Jugement sur le projet de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint Pierre* (1782), o de Jeremy Bentham (“A plan for an universal and perpetual peace”), texto inserido no ensaio que intitulou *Principles of International Law*, 1786-1789 (Cazala, 2005, p. 367), ou os escritos de Immanuel Kant sobre a paz perpétua (*Ideia de Uma História Universal com Um Fim Cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784; *Paz Perpétua, Um Projecto Filosófico (Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795-1796). Nestes últimos, uma vez mais, seria a natureza, por meio das leis naturais da história, que encaminharia a espécie humana para um “Estado federal universal”, regulado por um direito cosmopolita, do qual seriam cidadãos todos os indivíduos e nações<sup>59</sup>. Nos textos de economia política também se antecipava uma futura comunidade humana universal, baseada no comércio livre. Este seria, no pensamento dos economistas e dos políticos de finais do século XVIII, um instrumento económico capaz de fundar uma “comunidade global” que teria por base uma “aliança entre as nações comerciais” (Padgen, 1995, pp. 80-83). Os efeitos normativos desta ideia não foram grandes, mas podiam encontrar-se ecos dela nas discussões parlamentares da época, nomeadamente em França, em cujas assembleias representativas tiveram assento, mas apenas durante os primeiros anos da revolução, estrangeiros naturalizados, deputados que ali representavam a “universalidade do género humano” (Wahnich, 1997, pp. 171-200). Em Portugal, um deputado vintista manifestou, a propósito da distinção que se fazia entre nacionais e estrangeiros, o desejo de ver abolida, no futuro, “essa quimérica distinção, que há entre os homens. Eu tomara que a ideia cosmo-

---

<sup>59</sup> V. Immanuel Kant (1991 [1793], pp. 90-91): “O objectivo do homem enquanto espécie, i. e., a realização do seu destino último por meio do livre exercício dos seus próprios poderes, será conduzido ao sucesso pela Providência, mesmo que os objectivos dos homens considerados individualmente tomem uma direcção diametralmente oposta [...]” Sobre o cosmopolitismo kantiano v. Marini (1998). E, em diálogo com outros, v. Habermas (2005) e Kumar (2007, p. 414).

polita fosse geral; que os homens olhassem para a sua origem; que olhassem a todos como seus semelhantes; as diferenças que se tem estabelecido têm fundamento só no despotismo, orgulho e interesse de uma família”<sup>60</sup>. E José Dias Ferreira, na sua obra juvenil, descreveu um percurso civilizacional que ia “desde as hordas selvagens à federação das nações” (Ferreira, 1858, p. 15).

Com a última frase citada, porém, o jurista português exprimia uma nova exclusão “temporária”, a dos povos que se considerava não estarem ainda organizados em Estados-nações. O caminho para a cidadania universal implicava a pertença prévia a uma comunidade nacional e essa condição deixava de fora, pelo menos no imediato, todos os que integravam o que para a generalidade do pensamento da época eram as “hordas selvagens”, os que se considerava não viverem *ainda* politicamente organizados em Estados e em nações. Vivendo uma espécie de *estado natureza*, essas populações, muitas delas originárias dos territórios colonizados, não podiam também ser iguais em direitos aos cidadãos das metrópoles europeias. Porque ocupavam o último lugar na hierarquia civilizacional da humanidade, caracterizavam-se pela sua incapacidade de submissão a qualquer forma de governo, muito menos a forma representativa. Eram, por definição, populações *ainda* incapazes de aceder voluntariamente a qualquer associação<sup>61</sup>. Não obstante, esta exclusão era também temporária, porque a doutrina colonial entendia que o acesso das populações nativas à cidadania acabaria por acontecer, fazendo-se à medida que se fossem civilizando e, em muitos casos, cristianizando<sup>62</sup>. É este contexto que explica, por exemplo, a presença, na primeira Constituição portuguesa, de um artigo no qual as Cortes e o governo se comprometeram a garantir a civilização dos índios do Brasil. Nesse artigo a “missão civilizacional” surgiu quase como uma obrigação assumida pelo Estado de proteger o “direito à civilidade”, da mesma forma que protegia outros direitos de natureza social, como a protecção dos inválidos, dos pobres e dos expos-

---

<sup>60</sup> V. *DCGECNP*, sessão de 14 de Janeiro de 1822, p. 3691, deputado Caldeira.

<sup>61</sup> Sobre o conceito liberal de nação como um “[...] conceito básico por meio do qual os povos nativos foram marginalizados pelas populações de descendência europeia” v. Connolly (2000, p. 183).

<sup>62</sup> A cristianização foi parte integrante de muitos programas associados à “missão civilizacional”, porque se acreditava que o cristianismo era uma religião civilizadora e “progressiva”. Já em 1750 Turgot, confrontado com o problema moral da violência exercida sobre os povos nativos dos impérios europeus, justificava o sofrimento dos ameríndios e dos escravos africanos com o “dever que todos os povos do universo tinham de submeter-se a [...] uma fê de amor que ‘ilumina’ o espírito e adoça os costumes, que faz reinar todas as virtudes e felicidade” [v. *Discours sur les avantages que l’établissement du christianisme a procurés au genre humain* (1750), cit. in Israel, 2006, p. 592]. Essa ideia permaneceu no pensamento de Stuart Mill e de Guizot, para dar dois exemplos de referência, mas também na doutrina jurídica e política da época. Em Portugal, Sá da Bandeira afirmou mais do que uma vez que o cristianismo se propagaria em terras africanas à medida que a civilização ali se propagasse (Sá da Bandeira, 1873, p. 136; Silva, 2007).

tos (“As Cortes e o Governo terão particular cuidado na fundação, conservação e aumento de Casas de Misericórdia, e de hospitais civis e militares, especialmente daqueles que são destinados para os soldados e marinheiros inválidos; e bem assim de rodas de expostos, montes pios, civilização dos Índios, e de quaisquer outros estabelecimentos de caridade”, artigo 270.º). Já nos “projectos de civilização” apresentados às Cortes vintistas (mas nunca discutidos) fazia-se depender o acesso dos índios à cidadania da sua ascensão à condição de proprietários e da sua cristianização. Num desses projectos propôs-se como condições de acesso à cidadania que “Os índios, e ciganos, ou já existentes no Brasil, ou que para lá forem, *só poderão ser considerados como cidadãos portugueses, quando sejam, ou forem lavradores de terras próprias*, ou fabricantes, convenientemente estabelecidos”<sup>63</sup>. O mesmo discurso foi feito para os povos nativos dos territórios portugueses em África durante quase todo o século XIX. A sua condição era a de alguém que estava em “transição” para a cidadania, a qual só se completaria quando a sua “diferença civilizacional” fosse superada. Sá da Bandeira, o político português que mais reflectiu sobre os territórios ultramarinos durante o século XIX, identificou como objectivo da colonização de Angola “que os seus habitantes de raça preta cheguem progressivamente a um estado de civilização igual à dos brancos que ali residem” (Sá da Bandeira, 1873, p. 69)<sup>64</sup>.

Mais perto da integração, no que se refere às populações dos territórios colonizados, estavam os escravos. Talvez por se considerar que tinham já aprendido a primeira lição necessária para viver numa comunidade política, a obediência, mas também porque estavam inseridos, ainda que de forma subordinada, na comunidade política dos senhores, o que lhes proporcionava maiores contactos com a “civilidade”. Tocqueville, cuja defesa da abolição gradual da escravatura no parlamento francês é conhecida<sup>65</sup>, exprimiu em poucas palavras essa união e as tensões que envolvia, ao distinguir o destino de isolamento dos índios na América do “destino dos negros [...] de certo modo, ligado ao dos Europeus” (Tocqueville, 2001 [1835-1840], p. 391). Esta maior proximidade fez com que a questão do futuro acesso dos escravos e seus descendentes à cidadania tivesse sido muito mais discutida nos parlamentos e na doutrina jurídica oitocentista, tendo sido quase unânime a opinião de que

<sup>63</sup> V. DCGECNP, sessão de 18 de Março de 1822, p. 541, itálicos nossos.

<sup>64</sup> V. também Silva (2004), em que se analisa o projecto relativo aos índios do Brasil, já aqui citado, e outros semelhantes, bem como o discurso equivalente para as populações nativas do continente africano.

<sup>65</sup> V. Tocqueville (2001 [1835-1840]) e ainda o texto que escreveu sobre a emancipação dos escravos enquanto membro da Comissão para o Exame das Questões Relativas à Escravatura e à Constituição Política das Colónias, instituída pelo governo francês a 26 de Maio de 1840 (Engerman, Drescher e Paquette, 2001, pp. 436-441).

estava próximo o momento em que os antigos escravos se transformariam em cidadãos. Essa transformação seria o efeito de programas mais voluntaristas — como a promoção da educação dos escravos e a produção de legislação abolicionista —, ou de factores mais objectivos, como as leis da evolução histórica e o correspondente progresso civilizacional. Jeremy Bentham conjugou as duas perspectivas, ao propor medidas concretas de emancipação *gradual*, mas acreditando sempre que com elas apenas se iria acelerar um processo que dependia mais da lei do “progresso civilizacional” do que da vontade do legislador, que naturalmente acompanhava aquela lei: “[...] as relações escravagistas, às quais o legislador não pode por fim de um só golpe, vão desaparecer, lentamente, dissolvidas pelo tempo, pela marcha da liberdade que, sendo lenta, não é menos segura. Todos os progressos do espírito humano, da civilização, da moral, da riqueza pública, do comércio envolvem, a pouco e pouco, a recuperação da liberdade individual” (Dumond, ed., 1840, p. 104.). Também para Dias Ferreira, como se viu atrás, a divisão entre escravos e livres corporizava uma das etapas no progresso civilizacional das sociedades, destinada a desaparecer à medida que a humanidade progredisse para “uma igualdade completa e definitiva” (Ferreira, 1858, p. 66). Esta ideia da transitoriedade individual e colectiva da condição de escravo e a certeza da sua transformação num cidadão “igual” estiveram presentes quer nas políticas abolicionistas pensadas nas metrópoles europeias, quer nas respectivas constituições, quando a questão da escravatura não foi aí totalmente silenciada, quer na doutrina jurídica. Era comum, nos programas gradualistas para a abolição da escravatura, que a abolição definitiva fosse precedida pela abolição do tráfico, a qual propiciaria uma melhoria das condições de trabalho e de vida do escravo, que o senhor propiciaria, por interesse próprio, uma vez esgotada a fonte externa de recrutamento de mão-de-obra. Essa melhoria, por ser moralizadora e civilizadora, facilitaria depois a abolição, gradual e pacífica, da escravatura. Esta última, por sua vez, envolveria a aprovação de leis que a preparassem, nomeadamente através da conversão dos escravos em libertos, com a obrigação de prestar serviços gratuitos ao senhor durante um período de tempo. Esta obrigação, finalmente, além de funcionar como forma de indemnizar os senhores de escravos, era também uma oportunidade para proporcionar ao antigo escravo um período de “aprendizagem civilizacional”, durante o qual, sob a tutela do antigo senhor ou de outra instituição, se prepararia para o exercício pleno da liberdade e da cidadania. A condição de liberto era, no regime jurídico liberal, uma condição transitória e, por isso, devia estar sempre estabelecido na lei um prazo para a sua extinção, como sucedeu efectivamente no decreto que, a 25 de Fevereiro de 1869, converteu em libertos todos os escravos das províncias ultramarinas portuguesas. A data aí estabelecida para a extinção

da condição de liberto era a de 29 de Abril de 1878. Nesse dia os antigos escravos passariam a ser, formalmente, cidadãos portugueses<sup>66</sup>.

A condição excepcional e transitória da escravatura e dos estados a ela associados foi, finalmente, afirmada por quase todos os juristas portugueses da época que se pronunciaram sobre o problema da escravatura nas colónias. Todos salientaram que a escravatura já não existia no reino em virtude do princípio do “solo livre”, que consideravam estar inscrito nos alvarás pombalinos de 19 de Setembro de 1761 e de 16 de Janeiro de 1773<sup>67</sup>, e que mesmo no ultramar, onde era ainda tolerada, se preparava a sua extinção. Manuel Maria da Silva Bruschy (1814-?), um dos mais importantes civilistas da época, considerava adequada a condição de liberto e as restrições civis e políticas que lhe estavam associadas, porque entendia que “[...] transformar de repente em cidadãos libérrimos os semibrutos habitantes dos sertões de África é um absurdo jurídico, porque as leis só concedem direitos em vista da capacidade dos indivíduos [...]”, mas achava igualmente que essa transformação era possível e desejável: “a educação moral e portanto religiosa, é unicamente quem pode operar esta transformação [...]”. Por isso, concluiu as suas considerações sobre o tema afirmando que a condição de liberto era um “caminho aberto para a emancipação” (Bruschy, 1868, pp. 31-32).

## CONCLUSÃO

A conjugação de um discurso universalista sobre os direitos e a preservação ou a criação de situações de desigualdade civil e política no ordenamento jurídico oitocentista deu origem a uma tensão interna “constitutiva” do discurso liberal dessa época sobre a cidadania, com efeitos de sentido diverso. Por um lado, o postulado igualitário e universalista, de matriz jusnaturalista e *iluminista*, permitiu, pelo seu elevado grau de generalidade e neutralidade (face à raça, género, estatuto socioeconómico...), omitir situações de desigualdade e de subordinação que eram problemáticas do ponto de vista daquele postulado. Por outro lado, a necessidade de fundamentar as desigualdades do presente favoreceu a multiplicação de discursos em que a diferença foi quantificada, o que contribuiu para reforçar a legitimidade da sua concretização normativa e, com isso, a sua reprodução social. Mas, finalmente, aquele postulado e a sua referência à igualdade fizeram também com que as diferenças no acesso aos direitos, políticos ou civis, fossem cada vez

<sup>66</sup> Sobre todo este processo e o seu significado jurídico, v. Silva (2004) e a bibliografia aí citada.

<sup>67</sup> Ao contrário do que os juristas oitocentistas sugeriram, estes alvarás não foram, no entanto, leis com um sentido geral abolicionista. Sobre os limites das intenções emancipadoras do legislador josefino, v. Lahon (1999, p. 84, e 2003, p. 138).

mais difíceis de legitimar (Costa, 2000, p. 77). Neste último registo situa-se o que considero serem as potencialidades expansivas do conceito oitocentista de cidadania<sup>68</sup>.

Como tentei mostrar neste texto, a ideia de progresso, ao garantir num futuro indeterminado o acesso de todos à cidadania plena, ajudou a resolver aquela tensão. Todos seriam incluídos, embora apenas à medida que as condições económicas, educacionais e/ou civilizacionais o permitissem. Os direitos políticos e civis não eram, nesta narrativa, direitos “anteriores”, “naturais” ou “universais” que se impusessem aos governos e aos quais todos os indivíduos devessem ter igual acesso. Eram direitos que os governos deviam conceder, sabiamente guiados pelo conhecimento que tinham do “estádio” de desenvolvimento (económico, educacional, civilizacional) das sociedades que governavam<sup>69</sup>. Até que, no fim desse processo, mais dependente de uma lei de “necessidade histórica” do que de políticas voluntaristas desses governos, a cidadania se universalizasse.

#### BIBLIOGRAFIA

- ARON, R. (1965), *Ensayo sobre las Libertades*, Madrid, Alianza Editorial.
- AURÉLIO, D. P. (1999a), “Natureza e nação segundo Espinosa”. In J. Blanco-Echauri (ed.), *Encontro Hispano-Português de Filosofia* (Espinosa: ética e política), Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, pp. 279-299.
- AURÉLIO, D. P. (1999b), “O indivíduo e o Estado na filosofia de Espinosa”. In L. M. de Abreu (coord.), *Sob o Olhar de Spinoza, Actas do Seminário Luso-Hispânico sobre Spinoza*, Aveiro, Universidade de Aveiro, pp. 25-35.
- BENTHAM, J. (1990 [c.1822]), “Constitutional code: matter occasioned by Greece”. In Philip Schofield (ed.), *The Collected Works of Jeremy Bentham. Securities against Misrule and Other Constitutional Writings for Tripoli and Greece*, Oxford, Clarendon Press, pp. 255-276.
- BONIFÁCIO, M. DE F. (2007), “Costa Cabral no contexto do liberalismo doutrinário”. In *Estudos de História Contemporânea de Portugal*, Lisboa, ICS, pp. 29-91.
- BRETT, A. S. (2003), “The development of the idea of citizens’ rights”. In Q. Skinner e B. Strath, *States & Citizens, History, Theory, Prospects*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 97-115.
- BRUBAKER, R. (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

---

<sup>68</sup> Por outro lado, havia mais do que um “espaço público” na sociedade de Oitocentos. Não apenas o “burguês”, mas também o “operário” ou o “feminista”. Como salientou Filipe Carreira da Silva, foi na interinfluência entre estes “espaços” que Habermas situou o “potencial democrático inflacionário dos princípios universalistas” (Silva, 2002, p. 63). Mas, como salientei no início deste texto, situei-me sempre no campo das representações culturais, e não no da *praxis*. A cultura política e jurídica de Oitocentos não deu visibilidade a esses outros espaços públicos.

<sup>69</sup> Essa forma de perceber os direitos foi conduzida às suas últimas consequências pela doutrina alemã do *Estado de direito* (v. Fioravanti, 1995, pp. 129-130, e 2001, p. 134).

- BRUSCHY, M. M. DA S. (1868), *Manual do Direito Civil Portuguez, segundo a Novíssima Legislação*, 2.<sup>a</sup> ed., vol. 1, Lisboa, Rolland & Semiond.
- CABANILLAS, R. R.-B. (1995), “La esclavitud de indios y negros en la América española y el origen de la universalización de los derechos humanos”. *Revista de Historia del Derecho*, 23, pp. 358-384.
- CARNEIRO, M. B. (1826), *Direito Civil de Portugal*, liv. 1, Lisboa, Imprensa Régia.
- CAZALA, J. (2005), “Jeremy Bentham et le droit international”. *Révue générale de droit internationale public*, 109 (2), pp. 362-389.
- CONNOLLY, W. E. (2000), “The liberal image of the nation”. In D. Ivison, P. Patton e W. Sanders, *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 169-194.
- CONSTANT, B. (1819) *A Liberdade dos Antigos Comparada à Liberdade dos Modernos*, Coimbra, Tenacitas.
- CONSTANT, B. (1829), *Mélanges de littérature et de politique*, Paris, Pichon et Didier.
- CONSTANT, B. (1992 [1814]), *De l'esprit de conquête et de l'usurpation, dans leurs rapports avec la civilization européenne* (ed. René-Jean Dupuy), Paris, Imprimerie Nationale Éditions.
- CORRAL, I. L. G. DEL (ed.) (1988 [1889]), *Cuerpo del Derecho Civil Romano: con las Variantes de las Principales Ediciones Antiguas y Modernas y con Notas de Referencia*, 1.<sup>a</sup> parte, “Instituta-Digesto”, Valladolid, Lex Nova.
- COSTA, P. (2000), *Civitas, storia della cittadinanza in Europa*, vol. 2, Roma-Bari, Editori Laterza.
- COSTA, P. (2006), *Ciudadania*, Madrid, Marcial Pons.
- DRESCHER, S. (2002), *The Mighty Experiment, Free Labour versus Slavery in British Emancipation*, Oxford, Oxford University Press.
- DUMOND, E. (ed.) (1840), *Oeuvres de Jeremy Bentham*, Bruxelas, 3.<sup>a</sup> ed., Société Belge de Librairie, 1840.
- ELOSEGUI, M. (1990), “El derecho del ciudadano a la participación en la vida política en Hume, Smith y la ilustración escocesa”. *Anuario de Filosofía del Derecho*, VII, pp. 431-453.
- ENGERMAN, S., DRESCHER, S., e PAQUETTE, R. (2001), *Slavery*, Oxford, Oxford University Press.
- EZE, E. C. (ed.) (1997), *Race and the Enlightenment. A Reader*, Cambridge, Blackwell.
- FERREIRA, J. D. (1858), *Anotações aos Elementos de Direito Natural do Exmo. Sr. Vicente Ferrer Neto Paiva*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- FINK, B. C. (1972), “Benjamin Constant on equality”. *Journal of the History of Ideas*, 33 (2), pp. 307-314.
- FIORAVANTI, M. (1995), *Appunti di storia delle costituzioni moderne, le libertà fondamentali*, Turim, G. Giappichelli Editore.
- GUIZOT, F. P. G. (1851), *Histoire de la civilisation en Europe depuis le chute de l'Empire romain*, Paris, Victor Masson Libraire, 6.<sup>a</sup> ed.
- HABERMAS, J. (2005), *La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée kantiane*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- HERCULANO, A. (1983), “A desigualdade e a democracia”. In *Opúsculos*, t. 1, Lisboa, Bertrand, pp. 210-216.
- HESPANHA, A. M. (2004), *Guiando a Mão Invisível, Direitos, Estado e Lei no Liberalismo Monárquico Português*, Coimbra, Almedina.
- HOBBS, T. (1985 [1651]), *Leviathan*, Londres, Penguin Books.
- ISRAEL, J. (2006), *Enlightenment Contested, Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press.
- JACKSON, B. (2005), “The conceptual history of social justice”. *Political Studies*, 3, pp. 356-373.
- JAHODA, G. (1999), *Images of Savages, Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*, Londres e Nova Iorque, Routledge.

- JAUME, L. (1997), *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard.
- KANT, I. (1991 [1793]), "On the common saying. 'This may be true in theory, but it does not apply in practice'". In *Kant Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 61-93.
- KANT, I. (1997 [1764]), "On the national characteristics, so far as they depend upon the distinct feeling of the beautiful and sublime". In E. C. Eze (ed.), *Race and the Enlightenment. A Reader*, Cambridge, Blackwell, pp. 49-58
- KUMAR, K. (2007), "Global civil society". *Archives européennes de sociologie*, XLVIII (3), pp. 413-434.
- LAHON, D. (1999), *Os Negros em Portugal — Séculos XV a XIX*, Lisboa, CNCDP.
- LAHON, D. (2003), "Eslavagem, confréries negras, sainteté noire et pureté de sang au Portugal (XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles). *Lusitania Sacra*, 2.<sup>a</sup> série, 15, pp. 119-162.
- LANDES, J. B. (1988), *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca e Londres, Cornell University Press.
- LOCKE, J. (1988 [1690]), *The Second Treatise of Government: an Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARINI, G. (1998), *Tre studi sul cosmopolitismo kantiano*, Pisa, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- MILL, J. S. (1975 [1869]), "The subjection of women". In R. Wollheim (ed.), *John Stuart Mill, Three Essays*, Oxford, Oxford University Press, pp. 427-549.
- MILL, J. S. (2006), *A Sujeição das Mulheres*, Lisboa, Almedina.
- MONTEIRO, J. P., e SILVA, M. B. N. DA (trad.) (s. d.), *Leviatã*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MONTESQUIEU, C. L. DE (secondat Baron de) (1979 [1748]), *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion.
- MUTHU, S. (2003), *Enlightenment against Empire*, Princeton e Oxford, Princeton University Press.
- O'BRIEN, K. (1997), *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OZOUF, M. (1988), "Égalité". In F. Furet e M. Ozouf (orgs.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, pp. 696-710.
- PAGDEN, A. (2003), "Human rights, natural rights, and Europe's imperial legacy". *Political Theory*, 31, pp. 171-199.
- PINTO, B. A. S. (2004 [1838]), "Lições de direito público constitucional, 1838". In A. M. Hespanha e C. N. da Silva (coords.), *Fontes para a História Constitucional Portuguesa (c. 1800-1910)*, CD-Rom, Lisboa, FCT e Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa.
- PINTO, B. A. S. (2004 [c.1840]), "Lições de direito político". In A. M. Hespanha e C. N. da Silva (coords.), *Fontes para a História Constitucional Portuguesa (c. 1800-1910)*, CD-Rom, Lisboa, FCT e Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa.
- POCOCK, J. G. A. (1999), *Barbarism and Religion. The Enlightenment of Edward Gibbon, 1737-1764*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press.
- PRAÇA, J. J. L. (1878), *Estudos sobre a Carta Constitucional de 1826 e Acto Adicional de 1852*, Coimbra, Imprensa Literária.
- RAMOS, R. (2004), "Para uma história da cidadania em Portugal", *Análise Social*, 172, pp. 547-569.
- ROSANVALLON, P. (1992), *Le sacre du citoyen, histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard.
- SÁ DA BANDEIRA, MARQUÊS DE (1873), *O Trabalho Rural Africano e a Administração Colonial*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- SALAS, R. (1822), *Lições de Direito Público Constitucional para as Escolas de Hespanha*, Lisboa, Tip. Rolandiana.

- SALEMA, J. DE S. M. (1841), *Princípios de Direito Político Aplicados à Constituição Política da Monarquia Portuguesa de 1838 ou a Theoria Moderada dos Governos Monarchicos Constitucionaes Representativos*, Coimbra, Imprensa de Trovão & C.<sup>a</sup>
- SARCEY, M. R. (2003) "Citizenship and equality of sexes". In Q. Skinner e B. Strath, *States & Citizens, History, Theory, Prospects*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 191-208.
- SILVA, C. N. DA (2004), *A Cidadania nos Trópicos. O Ultramar no Constitucionalismo Monárquico Português (c. 1820-1880)*. Tese doutoramento, Lisboa, Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa.
- SILVA, C. N. DA (2007), "Liberdade e tolerância religiosa: 'portugueses não católicos' no ultramar do século XIX". *Historia Constitucional*, revista eletrónica de historia constitucional (electronic journal of constitutional history), 8. Disponível em <http://hc.rediris.es>.
- SILVA, F. C. DA (2002), *Espaço Público em Habermas*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- SKINNER, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press.
- SKINNER, Q. (2002), *Visions of Politics*, vol. 3, *Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SKINNER, Q. (2003), "States and the freedom of citizens". In Q. Skinner e B. Strath, *States & Citizens, History, Theory, Prospects*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 11-28.
- TEIXEIRA, A. R. DE L. (1845), *Curso de Direito Civil Portuguez para o Ano Lectivo de 1843-44, ou Comentário às Instituições do Sr. Paschoal José de Mello Freire sobre o Mesmo Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- TIBON-CORNILLOT M. (1997), "Igualdade". *Enciclopédia Einaudi*, vol. 37, Lisboa, INCM, pp. 345-379.
- TOCQUEVILLE, A. DE (1996 [1835-1840]), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Robert Laffont.
- TOCQUEVILLE, A. DE (2001 [1835-1840]), *Da Democracia na América*, Cascais, Principia.
- TOCQUEVILLE, A. DE (2001), *Writings on Empire and Slavery*, Baltimore e Londres, The John Hopkins University Press, 2001.
- TOCQUEVILLE, A. DE (2003 [1835]), *Democracia y Pobreza (Memorias sobre el Pauperismo)*, Madrid, Editorial Trotta.
- TULLY, J. (1994), "Rediscovering America: the two treatises and aboriginal rights". In G. A. J. Rogers (ed.), *Locke's Philosophy, Content and Context*, Oxford, Clarendon Press, pp. 165-196.
- TWINING, W. (ed.) (2004), *Bentham Selected Writings of John Dinwiddy*, Stanford, Stanford University Press.
- VEGA, J. A. (2003), "Enlightenment's differences, today's identities". In Q. Skinner e B. Strath, *States & Citizens, History, Theory, Prospects*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 115-131.
- WAHNICH, S. (1997), *L'impossible citoyen, l'étranger dans le discours de la Révolution française*, Paris, Albin Michel.
- WALDRON, J. (1994), "John Locke, social contract versus political anthropology". In D. Boucher e P. Kelly, *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, Londres e Nova Iorque, Routledge, pp. 51-73.