

# VALORES SOCIAIS E REPÚBLICA

*Paulo Ferreira da Cunha<sup>1</sup>*

## I. Da igualdade

Rousseau afirmou, quase no início de seu pequeno, mas precioso livro, *Du contrat social*: «*L'homme est né libre, et partout il est dans les fers*»<sup>2</sup>. Mas é mais que isso: segundo a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, um dos mais belos e mais sábios primeiros textos republicanos, os Homens são livres e iguais.

Logo no seu artigo primeiro, tal é proclamado, não apenas para a França do século XVIII, mas para todos e para sempre, com a consciência de que tal corresponde à descoberta de uma verdade política universal: «*Article premier – Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune*»<sup>3</sup>.

Não se trata, assim, da naturalidade e do carácter intrinsecamente humano da liberdade, mas também do carácter da igualdade. E, desta, poderíamos ainda dizer coisa simétrica à que observou o cidadão de Genebra para a liberdade. A igualdade não está a ferros, mas está ausente, mistificada, deformada, até mesmo vilipendiada.

O primeiro grande erro que afeta a igualdade é a sua confusão com o igualitarismo (embora haja autores que troquem os significantes aos significados), quando, precisamente, pelo contrário, há uma ligação profunda da Igualdade com as ideias de valor e de pessoa (ou cada Homem, com maiúscula). E a defesa da Igualdade começa por pressupor que cada um tem um valor próprio (tem uma ipseidade, individualidade, irrepitibilidade), do que resulta a universalidade e igualdade de direitos<sup>4</sup>.

Igualdade não são, assim, pelo contrário, as aparentemente iguais fardas que todos deveriam vestir num sistema maoísta nem o leito de Procrasta em que os altos se encolhem e os baixos se esticam. Ser igual não é ser fotocópia dos demais. A igualdade, além da sua versão burguesa (básica, mas elementar: tudo começa aí), de igualdade perante a lei, sem compadrios, sem exceções que não sejam justificadas, sem favoritismos, sem corrupção, é mais, muito mais que isso. É hoje, sobretudo, o Estado Social. O qual pode ir muito mais além, desde logo com o avanço para a fraternidade. O Estado Social é a versão que a civilização

<sup>1</sup> Professor catedrático e Diretor do Instituto Jurídico Interdisciplinar da Faculdade de Direito da Universidade do Porto. Doutor das Universidades de Paris II e Coimbra

<sup>2</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. v. I, p. 1.

<sup>3</sup> *Apud* <http://www.textes.justice.gouv.fr/index.php?rubrique=10086&ssrubrique=10087&article=10116>

<sup>4</sup> Cf. BOUGLÉ, Célestin. *Les idées égalitaires*. Paris: Le Bord de l'Eau, 2007. p. 136.

européia e contemporânea encontrou como mínima para a efetivação de uma igualdade também ela mínima. E o mundo euro-americano vai nessa senda. Veja-se os esforços de Barack Obama para criar um sistema de saúde mais igualitário nos Estados Unidos da América.

Na base do vasto consenso sobre o Estado Social democrático (porque outras hipóteses de Estado Social havia, até com o Estado Social fascista, ou mesmo o Estado Novo português que, na sua última fase, substituiria, na propaganda, a expressão Estado Corporativo por Estado social – a memória é que é curta para alguns), abrem-se todas as janelas dos socialismos democráticos, do aprofundamento das sociais-democracias, de sociais-liberalismos mais exigentes e consequentes, de cristianismos democráticos e sociais mais comprometidos com a palavra evangélica de Cristo, de comunismos renovadores que aceitem as regras do jogo da democracia e do mercado, entre outros. Mas a base está no mínimo denominador do Estado Social, que é um princípio (não é um valor, mas quase o é, porque a igualdade hoje dele tanto depende, quase com ele se identifica) em tudo defendido pelo republicanismo. Por uma questão desde logo ética. É que, como dizia o mesmo Rousseau, sintomaticamente juntando liberdade e igualdade, pois estão ligadas, é profunda falácia, hoje só sustentável por ingenuidade ou má fé, argumentar pela liberdade contra a igualdade, como fazem os neoliberais, ou pela igualdade contra a liberdade, como fariam, se fossem sinceros, alguns colectivistas:

*J'ai déjà dit ce que c'est que la liberté civile: à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes; mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessus de toute violence, et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois; et, quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un, autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre: ce qui suppose, du côté des grands, modération de biens et de crédit, et, du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise.<sup>5</sup>*

As questões da igualdade são vastíssimas. Escolhendo dentre elas uma bem difícil e atual, optaríamos sem dúvida pela igualdade das minorias (ou de grupos segregados, marginalizados, silenciados até – por vezes são numericamente maiorias<sup>6</sup>) com as maiorias. É questão muito na ordem do dia.

A igualdade não pode ser independente da dignidade de cada um, nem dos direitos das minorias. E sabemos, por experiência histórica, que as engenharias sociais muito ousadas, sobretudo as que quiseram promover homens novos, passados os entusiasmos e os constrangimentos, viriam a revelar dos menos simpáticos traços da natureza humana, ou tão-só uma condição muito degradada. É assim, com avisada prudência, mas com muita atenção às desigualdade perenes e enraizadas, e a outras que começam a criar, por exemplo, novos pobres, que o pensamento republicano tem de confrontar-se com estas questões.

<sup>5</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*, v. II, p. 11.

<sup>6</sup> É o caso das mulheres, às quais a questão do regime não é indiferente, de modo nenhum. Desde, por exemplo, o clássico livro de WOOLSEY, Kate Trimble. *Republics versus woman*. Charleston: Bibliolife, s.d.

Em muitos casos, têm-se hoje optado por posições menos multiculturalistas, designadamente quanto às identidades particularistas que pareceram ferir o necessário espaço geral da República, com a igual obediência às leis e à criação de condições para todos, independentemente da origem, mesmo cultural, usufruírem dos já chamados benefícios da civilização globalmente dominante, antes chamada ocidental, nem sempre com totalmente simpáticas conotações, mas que hoje se pode sem tal perigo designar por euroamericana. É o caso do véu islâmico na França, cuja tolerância nunca convenceu a maioria dos republicanos gauleses. Questão complexa e que admite variantes. Com as devidas distâncias, há que entender-se que as repúblicas podem ter sensibilidades muito diferentes, e um dos temas em que necessariamente as terão é na matéria inter/trans/multicultural, desde logo pelas próprias tradições culturais das diferentes formações sociais, cujos preconceitos não devem ser aceitos pela racionalidade republicana, mas cuja experiência e sensibilidade a podem esclarecer.

O diálogo com outras minorias tem-se revelado mais fácil, na medida em que se trata, normalmente, de estender direitos a grupos que deles estavam apartados, ou que os viam limitados (deficientes, mulheres, membros de minorias de orientação sexual, entre outros.). Não se pode, porém, esquecer nunca a aguda e politicamente incorrecta análise de Aníbal Almeida, insuspeito de reacionarismo, sobre as ações afirmativas<sup>7</sup>. É que, no limite, se pode tratar de um jogo de acumulação de pontos de segregação (coisa semelhante dirá Harold Bloom), e, mais ainda: sempre que se discrimina positivamente o grupo A, não nos podemos esquecer que isso redundará numa discriminação negativa para o grupo B (na verdade os grupos b, c, d...), constituído pelos demais, que pode nem sempre ser a maioria, presumivelmente já antes beneficiada. O caso DeFunnis, que o conhecido jurisfilósofo Ronald Dworkin analisa<sup>8</sup>, é paradigmático. É a questão *DeFunnis v. Odegaard*: a um estudante judeu seria recusada entrada na Escola de Direito de Washington tendo em vista o nível de suas provas. Contudo, membros de outras minorias (considerando objetivamente minoria como grupo numericamente minoritário numa sociedade) com iguais resultados, entraram sem problemas. O caso suscitaria divisões, mesmo entre grupos defensores das minorias. O que é uma minoria? E até que ponto escolhemos as minorias? E até que ponto uma minoria numérica é segregada? Uma minoria também pode ser uma elite. Num edital de recrutamento de professores, seguindo o uso de encorajamento de candidaturas de mulheres, deficientes, membros de minorias, não sabemos se de boa

<sup>7</sup> ALMEIDA, Aníbal. Sobre o espaço lógico da discriminação. In: *Boletim de Ciências Económicas*. Faculdade de Direito de Coimbra, v. 40, 1997. pp 1-12, cujo resumo, em inglês, é o seguinte, o que permite aquilatar da tese aí desenvolvida: In his rather succinct study, the author begins with the restatement of a proposition from his recent Estudos de Direito Tributário (Studies on Public Coercive Receipts Law), after which "the necessary reverse of a «positive discrimination» is a «negative discrimination» relative to everyone else". He then proceeds with the formulation of the following general law: "If the owners of each one from n equivalent, cumulative (i. e., not mutually exclusive) qualities are «positively discriminated», the emergence of n + 1 classes or categories of citizens is so ipso facto promoted". A formalization of the problem's rationale follows. Some examples from contemporary Portugal are finally exhibited, together with a few references to some foreign recent historical instances." Apud <http://www.almedina.net/catalog/Livros/cvs/CurriculumAnibalAlmeida.pdf>.

<sup>8</sup> DWORKIN, Ronald. *Taking Rights seriously*. London: Duckworth, 1977.

fé, se com uma pitada de humor, uma escola norte-americana usava os mesmos termos antidiscriminatórios pedindo que concorressem sacerdotes de uma dada congregação. Poder-se-á, mesmo sendo-se laicista, levar a mal este procedimento de uma escola religiosa? Cremos que não. E não pela argúcia de se dizer que uma ordem religiosa ou afim é, afinal, uma minoria. Mas pelo direito que instituições privadas têm de, numa sociedade livre, verificados requisitos gerais de competência para um cargo, recrutar quem entendam. Nomeadamente, “os seus”.

Não é esta, de modo algum, uma recusa do desafio (que além de ser de justiça, é também fascinante) de tentar endireitar o torto e promover a igualdade com medidas vigorosas de legislação, assim como não criticamos em bloco o ativismo judiciário que procura fazer justiça real e não justiça simplesmente formal. Apenas este é um daqueles casos em que as perspectivas ideológicas não devem encher o peito de ar que não seja puríssimo, e não devem fazer das fraquezas forças, escondendo as dificuldades e até as dúvidas. São desafios ainda muito recentes. Faltam dados sobre os resultados concretos das experiências empreendidas. Falta ainda serenidade para ponderar e formar uma daquelas posições graníticas, contra as quais se esboroam os argumentos contrários. Não estamos ainda em tempo disso e, por isso o afirmamos, com sinceridade, que deve caracterizar o republicano.

A igualdade é um fim, além de um meio. Como fim, brilhando no final da caminhada, ela (tal como veremos com a fraternidade, e como, afinal, se poderia dizer da liberdade e da justiça) é ainda de contornos nebulosos para nós. De qualquer forma, registre-se aqui que uma das formas de caminhar para a igualdade é o aprofundamento da Justiça Social.

Não podemos, entretanto, esquecer que um dos meios de concretizar a igualdade, além de medidas políticas (que podem ter, e em grande medida assumem, forma jurídica), é o Direito. E, ao existir um princípio jurídico da igualdade (não apenas um valor), tal como, aliás, um princípio jurídico da Justiça e direitos de liberdade (liberdades), não serão de esquecer algumas questões jurídicas neste domínio. Em muito grande medida, o problema começa com a interpretação, que nunca é fácil, pois nunca há casos simples, e pode, em muitos casos, ser desvirtuada pelos conceitos e preconceitos do intérprete. Também não se pode dizer que haja neutralidade neste aspecto, embora os grandes juristas, deontologicamente, necessitem estar cientes dos seus preconceitos para poderem bem lidar com eles, sem que eles lhes antolhem a interpretação. A questão é controversa, evidentemente, e sempre motivo para diversa doutrina<sup>9</sup>. Mas uma coisa é certa e elementar: não se pode, com especiosismos e habilidades interpretativas, ofender o espírito das constituições e o espírito geral das sociedades modernas, que é de igualdade de tratamento, como diz a Constituição portuguesa em seu artigo 13º (Princípio da igualdade):

<sup>9</sup> Entre nós, jurisprudencialmente, desde logo, ALBUQUERQUE, Martim de (com a colaboração de Eduardo Vera Cruz). *Da igualdade. Introdução à Jurisprudência*. Coimbra : Almedina, 1993. No âmbito da Constituição brasileira, BANDEIRA DE MELLO, Celso Antônio. *Conteúdo jurídico do Princípio da Igualdade*, 3. ed.. São Paulo: Malheiros, 2008, chegou a algumas importantes conclusões sobre quando se fere o princípio constitucional da isonomia, que valerá pela nossa igualdade.

*1. Todos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei. 2. Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica, condição social ou orientação sexual.*

Apesar deste artigo (os textos das leis não fazem necessariamente os bons costumes, pelo contrário, são os maus costumes que podem gerar boas leis<sup>10</sup> – mas, entretanto, muitas leis não são sinal de saúde social<sup>11</sup>), sabemos bem que mesmo a enorme maioria das injustiças e da falta de liberdade que conhecemos nas nossas sociedade, umas e outras também, prendem-se com explícita e aberta violação dos direitos consagrados neste artigo. Quantas vezes à sombra de especiosismos falazes.

É penoso o caminho para o próprio reconhecimento da ideia-força “igualdade”. Apesar do carácter culto e aberto de seus organizadores, as grandes ideias da civilização ocidental, ligadas aos *great books*, coordenados por Mortimer Adler, englobavam cerca de 102 conceitos durante anos. O último a ser considerado, e só mais tarde integrado ao rol, seria, precisamente, o da igualdade<sup>12</sup>.

## II. Da justiça

Justiça é palavra muito polissêmica. Há um princípio jurídico de Justiça, naturalmente. Há um sentimento e sentimentalismo (denunciado excessivamente pela escola nórdica de Direito) que se exprimem por essa palavra.

Há a considerar, para o que nos interessa, sobretudo, três sentidos de Justiça.

O primeiro, que contudo é para ser apartado, porque o valor juspolítico da Justiça não chega a tão altas esferas, é a ideia (dizemos bem, ideia) de Justiça como entidade moral, como valor e virtude moral, ou ambas as coisas, se quisermos. Ela paira no mais alto das esferas humanas, se ainda humanas são. Diz Aristóteles (citando Eurípidés<sup>13</sup>), que S. Tomás de Aquino não deixará de citar também<sup>14</sup>: “A mais resplandecente das virtudes parece ser a Justiça e nem a estrela da noite nem a da manhã são tão admiráveis”<sup>15</sup>.

Esta é a virtude de uma Justiça moral ou geral. A qual, como Aristóteles sublinha, citando o poeta Teógnis, de Mégara<sup>16</sup>, «todas as virtudes se contêm» ou «abarca todas as virtudes»<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> MACRÓBIO. *Saturnalia*, v. II, p. 13.

<sup>11</sup> TÁCITO. *Anais*, v. III, p. 27. “(...) *corruptissima res publica plurimae leges*”.

<sup>12</sup> ADLER, Mortimer. *The great ideas from the great books of Western Civilization*. 2. ed. Chicago: La Salle, Open Court, 2000, p. XI.

<sup>13</sup> EURÍPIDES. fr. de *Melanippe* (Nauck, fr. 486).

<sup>14</sup> S. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, v. II-IIae, q. 58, a. 12, respondeo.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. v. V, p. 1129 a.

<sup>16</sup> THEOGNIS, 147 : en de dikaiosunh sullhbdhn pas' apeth still

<sup>17</sup> Idêntico a PHOCYLIDES, 17.

Mas é excessiva virtude para a vida corrente, e para a vida política. Por vezes, nem sempre a pessoa mais virtuosa no plano geral se revela a mais apta politicamente, nem sempre o mais virtuoso pessoalmente, privadamente, tem condições, vocação ou estofos para as virtudes especificamente políticas. As quais, porém, não são em geral contrárias às virtudes gerais (como alguns malevolamente poderão pensar), mas apresentam especificidades, como qualquer atividade, aliás, podendo, isso sim, em certos casos, haver situações em que alguma forma de vício se torne virtude, e vice-versa (mas não, certamente, a um nível de contradição intolerável).

Como dissemos, pode ainda ocorrer (ocorrendo quiçá com alguma frequência) a possibilidade de separação entre as virtudes de alguém como pessoa e as suas virtudes como político. O caso mais interessante (e de útil estudo) é o de alguém cuja vida privada não seria recomendável, mas que apresenta virtudes consideráveis no plano político. O clássico exemplo dessa separação entre vícios privados e virtudes públicas é *A fábula das abelhas*<sup>18</sup>. Mas dignas de ponderação são ainda as mais recentes observações de Ortega y Gasset sobre Mirabeau<sup>19</sup>.

Mirabeau não seria, pessoalmente, um alfofre de virtudes. Mas a sua moderação, utilidade e gênio político não poderiam ter poupado a França ao terror, esse excesso de virtude? Vale a pena ler Ortega. É, pelo menos, uma hipótese histórica alternativa sedutora. *Si non è vero...* Montesquieu também já havia compreendido maduramente a diferença entre virtude moral e virtude política:

*Je n'ai point dit ceci pour diminuer rien de la distance infinie qu'il y a entre les vices et les vertus: à Dieu ne plaise! J'ai seulement voulu faire comprendre que tous les vices politiques ne sont pas des vices moraux, et que tous les vices moraux ne sont pas des vices politiques; et c'est ce que ne doivent point ignorer ceux qui font des lois qui choquent l'esprit général.*<sup>20</sup>

Há também um segundo sentido importante de Justiça: é a justiça particular ou especificamente jurídica, que resulta de uma compressão, advinda de uma delimitação epistemológica e prática daquela primeira virtude. A virtude desce à terra, humaniza-se, delimitando-se no Direito, o qual é questão romana do *bonus paterfamilias*, que paga as suas contas, exatamente quanto deve: nem sequer é um *gentleman* que, atento mesmo à desconsideração que constituiria o dar muito mais do que por si recebido, faz questão de retribuir as atenções em apenas um pouco mais.

Neste caso, o rigor jurídico específico delimita a Justiça como na fórmula do Digesto de Justiniano, onde se acolhe a fórmula de Ulpianus: *constans et perpetua voluntas suum*

<sup>18</sup> MANDEVILLE, Bernard. *The fable of the bees or private vices, publick benefits*. Indianapolis: Liberty Classics, 1988, 2 vols. [1. ed. 1714].

<sup>19</sup> ORTEGA Y GASSET, José. *Historia como sistema: Mirabeau ou o político*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

<sup>20</sup> MONTESQUIEU. *De l'Esprit des lois*, v. XIX, p. 11.

*cuique tribuendi*. A justiça para os juristas mais estritamente observantes da perspectiva inicial do Direito, que hoje se chama realismo jurídico clássico, é uma constante e perpétua vontade de atribuir a cada um o que é seu. Claro que o problema é saber o que é o seu de cada um, como bem observou, entre outros, Norberto Bobbio. Porém, a resposta costuma ser esta: o «seu» de cada um é aquilo a que cada um tem direito por ser titular de um título jurídico. Mas, de novo, aqui o problema sobrevém. Títulos jurídicos são formas aceitas por uma ordem jurídica para criar, alterar, manter ou extinguir relações ou situações jurídicas. Donde podemos dar como seus exemplos a lei, o costume, o contrato, o testamento, a aquisição originária (desde logo por caça e pesca) etc. É na crítica a esta estrita lista (na verdade um pouco maior, mas sempre exígua) que na polémica jurídica assoma uma outra perspectiva, que outros, não tão rigoristas, já tinham descoberto há muito: o problema da Justiça Social.

É que se uma pessoa só tem o que lhe vem por contrato, testamento, entre outros, então, como diria Agostinho da Silva, choros e risos (pobrezas e riquezas) estarão para sempre separados pelas sebes bem altas da propriedade, e, como dizem tantos outros, o Direito lá estará apenas para proteger os que têm dos que não têm. Terrível sina a do polícia, a do juiz, a do legislador... se assim sempre e só tivesse que ser.

Perante a desigualdade gritante, começou a pensar-se que um mínimo de subsistência ao menos deveria ser garantido, independentemente de qualquer outra consideração, a todos e a cada um. E que título jurídico poderia justificar um rendimento mínimo garantido, um rendimento social de inserção ou algo do gênero? Não mais nem menos que a própria condição de se ser pessoa. Ser pessoa é o título jurídico mais elevado; é aquele que dá direito não só a uma prestação social de sobrevivência, como aos direitos, liberdades e garantias de pendor mais político etc.

Evidentemente que os que pretendiam um Direito puro, bacteriologicamente isolado e protegido, apartado para todo o sempre de considerações políticas e ideológicas, um Direito puramente jurídico, não poderiam ficar satisfeitos com esta forma de profanação dos títulos jurídicos que tão bem recortariam com rigor o que fosse e o que não fosse jurídico. Mas as coisas são como são, e sempre a natureza, ou a condição, ou o próprio puro e simples *estar-aí* do Homem causaram inúmeros problemas aos adeptos de teorias abstratas.

Por esta ou por outra via, chega-se então ao terceiro sentido de Justiça. É este tem muita importância político-jurídica. É a Justiça Social<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Sobre justiça social e assuntos conexos, v. g., FERREIRA DA CUNHA, Paulo. *Política mínima*. 2. ed., p. 87 ss.; Idem. *O século de Antígona*. Coimbra: Almedina, 2003; ACKERMAN, Bruce. *La Justicia Social en el Estado Liberal*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993; BOUDON, Raymond. *Le Juste et le Vrai*. Paris: Fayard, 1995; TALE, Camilo. *Lecciones de Filosofía del Derecho*. Córdoba: Alveroni, 1995, pp. 245-291; GUÉRARD LATOUR, Sophie. *A sociedade justa, igualdade e diferença*. Porto: Porto Editora, 2003; CRAVEIRO DA SILVA, Lúcio. Marxismo, filosofia da libertação. In: *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1994; FISCHBACH, Franck. *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris: La Découverte, 2009; PÉRILLEUX, Thomas. CULTIAUX, John. *Destins politiques de la souffrance. Intervention sociale, justice, travail*. Toulouse: Erès, 2009.

### III. Da justiça social

A Justiça como valor se aproximará de uma superior consideração das exigências axiológicas da Justiça do caso concreto na aplicação em Direito do *suum cuique* e dos ideais de uma Justiça Social para todos, em especial com atenção aos mais carentes e marginalizados. Na Justiça, sempre se deve integrar a dimensão da equidade (por vezes autonomizada). Mas a equidade não deve servir para subverter o valor da igualdade. São coisas distintas, em níveis diferentes. A igualdade impõe, por exemplo, no caso português, a universalidade de um Serviço Nacional de Saúde. A equidade (no nosso caso já feita lei – felizmente) obriga a que se atentem, na medida concreta das penas, circunstâncias atenuantes e agravantes.

Algumas experiências concretas de República (e desde logo a I República portuguesa<sup>22</sup>, como é sabido) levaram alguns autores, sobretudo, e como é natural, alguns dos mais adeptos de transformações sociais mais profundas, a criticar a República em si e o republicanismo por contrário à Justiça Social ou, pelo menos, como tímido nessa matéria.

A I República Portuguesa durou de 1910 a 1926, ou seja, 16 anos. Embora tal seja um tópico reacionário às mais das vezes, para tentar provar que teria sido uma mera “balbúrdia sanguinolenta” (esquecendo-se os seus detratores que Salazar demitia também ministros com uma facilidade vertiginosa), a I República elegeu sete parlamentos, teve oito presidentes da República e viu formarem-se nada menos que 45 governos. Com esta efetiva instabilidade política, e dadas as clivagens ideológicas no seio do partido republicano, que, como se sabe, se viria a cindir, a breve trecho, o que é de espantar é apesar de tudo uma linha de rumo e medidas que hoje não vemos, mas a que muito devemos. E tentativas, nem sempre conseguidas, mas generosas, no campo social.

Tudo parecia conspirar para que as boas medidas sociais não chegassem a ser implantadas. O reconhecimento do direito de greve teve de recuar perante a agitação logo do mês seguinte à revolução. A limitação do trabalho a 8 horas semanais esbarrou com a oposição patronal e o governo não teve meios de a impor. Assim como do vasto plano de reforma educacional não teve verba para impor a educação infantil, pré-primária, embora tenha conseguido muito nos demais níveis de ensino. Também no plano da assistência, era complicado montar um sistema que suplantasse o que anteriormente estava nas mãos das ordens religiosas. Note-se que, em conjuntura mais favorável, o ditador Salazar virá a permití-las precisamente para essa tarefa. Mesmo assim, há legislação sobre seguros, acidentes de trabalho, além da proteção aos filhos então ainda ditos ilegítimos e suas mães, entre outros.

Um diagnóstico geral foi traçado por Oliveira Marques:

*Numa Europa conservadora e predominantemente monárquica, a posição da República Portuguesa apresentava-se plena de dificuldades e perigos. Isto explica a*

<sup>22</sup> Cf., por todos, sobre esta temática, e com abundante bibliografia, ROSAS, Fernando. ROLLO, Maria Fernanda (coord.). *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta da China, 2009; OLIVEIRA MARQUES, A. H. De. *Guia de História da 1.ª República Portuguesa*. Lisboa: Estampa, 1981; FERREIRA, David. *A História Política da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1983, 2 vols.

*preocupação de “ordem” e de tolerância que, acima de tudo, norteou os esforços dos governantes, travando iniciativas de tipo revolucionário, sobretudo no domínio social, e alienando, ipso facto, a simpatias de muitos fautores da República, mormente entre as classes trabalhadoras.*<sup>23</sup>

É interessante que as repúblicas, sucedendo-se umas às outras na História e no imaginário dos republicanos, parece terem como calcanhar de Aquiles precisamente o contrário do que perdeu as anteriores. A República instaurada pela revolução francesa (que obviamente estava na memória dos republicanos portugueses) foi criticada pela sua intransigência, pelo terror antiaristocrático. Anatole France faz dizer a uma das suas personagens: “*C’était une république qui, en dépouillant les riches, ôtait aux pauvres le pain de la bouche*”<sup>24</sup>. A republica portuguesa não esbulhou os ricos, mas há quem fale de fome em alguns estratos populares citadinos, durante a I Guerra Mundial. Culpa intrínseca da República? Não nos parece.

Sempre se tem de distinguir o que se consegue, no real, vítimas que somos sempre da inelutável refrangência dos ideais (o síndrome humano da “flecha de Nemrod”)<sup>25</sup>.

Mas sempre se deverá contrariar esse preconceito, matizando, como Levy-Bruhl, que escapeliza as razões deste tópico corrente. E, assim, justifica um acompanhamento *pari passu* dos seus argumentos.

Na verdade, antes de mais, trata-se, em muitos casos, de já ter esquecido como era antes da República:

*Os vícios da antiga monarquia, as ignomínias do regime imperial, só os conhecemos pelos livros. As fraquezas e as dificuldades do regime atual, presenciamo-las e sentimo-las. Elas metem-se pelos olhos, sobrecarregam-nos os ombros com todo o seu peso. Um mal presente parece sempre mais insuportável do que um mal maior de que se não teve experiência. Daí os juízos severos que mesmo os bons republicanos lançam sobre as nossas atuais instituições.*<sup>26</sup>

E prossegue, marcando as distinções entre real e ideal, sem que, com isso, considere o ideal uma quimera inatingível:

*Dito isto, confessemos que o nosso regime está ainda bem longe do ideal da República. Muitas vezes a hipocrisia política serve de máscara à iniquidade social. Muitas vezes o belo nome das instituições republicanas cobre simplesmente os meios de satisfazer apetites de abastança e ignóbeis egoísmos. Mas o ideal republicano encontra-se, por esse fato, atingido, diminuído ou enxovalhado?*

*De modo algum, da mesma forma que o ideal religioso do cristão se não encontra comprometido pela indignidade de tal ou tal servidor que o explora em seu proveito.*<sup>27</sup>

<sup>23</sup> OLIVEIRA MARQUES, A. H. *Breve História de Portugal*. Lisboa: Presença, 1995, p. 561.

<sup>24</sup> FRANCE, Anatole. *Les dieux ont soif*, 1912. ebook, p. 34.

<sup>25</sup> Cf. SERRA, João Bonifácio. O Republicanismo entre o Ideal e a Realidade. In: *A República Ontem e Hoje*, p. 41 ss.

<sup>26</sup> LEVY-BRUHL. *O Ideal Republicano*. Porto: Renovação Democrática, s.d., p. 6.

<sup>27</sup> *Idem, Ibidem*.

Atacando especificamente as questões sociais, o autor é claríssimo na rejeição sequer de alguma tibieza nesse domínio: «Dizer-se republicano e ao mesmo tempo opor-se, aberta ou dissimuladamente, às reformas que a justiça social demanda é uma contradição flagrante ou uma mentira ignóbil.»<sup>28</sup>

E o autor chega a identificar o ideal republicano com a própria justiça social, ao dizer:

*Uma primeira exigência do ideal republicano, quer dizer da justiça social, aparece logo nitidamente. Ordena que se combata e, se for possível, que se faça desaparecer o mais cedo possível tudo o que nas instituições, favorece, sustem, perpetua a opressão e a exploração duma parte dos cidadãos pela outra.*<sup>29</sup>

E a conclusão deste raciocínio é jurídica e não só política. Vai pela abolição dos privilégios, que fingem ser direitos adquiridos:

*O ideal republicano, que exige a Justiça, exige, portanto, o fim dos abusos que engendra necessariamente o predomínio de uma classe – hoje a classe possidente ou, mais rigorosamente, os detentores do dinheiro, a plutocracia. Os privilégios, que se dissimulam sob a aparência respeitável de direitos adquiridos, devem desaparecer.*<sup>30</sup>

Evidentemente, a República não se confunde com nenhum igualitarismo ou coletivismo. As desigualdades existem, na República, mas não a desigualdade. Pois, como afirma Régis Debray, ela é uma sociedade em que as condições (naturalmente diversas) correspondem aos méritos de cada um e não à hereditariedade. O que em tudo é condecorde com a perspectiva geral de um John Rawls: igualdade de base, desigualdade com base no contributo social de cada um. Também um Denis Collin, por exemplo, depois de afirmar que os liberais não amam suficientemente a liberdade, e que os antiliberais são suficientemente liberais, e de se perguntar porque a república se não tornou socialista, propõe uma República Social<sup>31</sup>.

#### IV. Da fraternidade e para um direito fraterno humanista

A fraternidade (lembremos Resta), foi o valor da revolução francesa (na verdade, e bem, ele fala antes de revolução iluminista) menos concretizado. Na síntese de sua obra sobre o tema, escolhida para a respectiva contracapa, afirma-se:

*La fraternità è stata la grande promessa mancata della Rivoluzione illuminista. Affacciatasi allora, è rimasta, non a caso, la parente povera di quel progetto. Oggi ritorna con tutti i suoi paradossi, ma con la stessa forza, dinanzi alla 'vecchia storia' della guerra e di un nuovo, contrastante bisogno di cosmopolitismo. Impone così la*

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>31</sup> COLLIN, Denis. *Revive la République*. p. 63 ss., 85 ss., et passim.

*riflessione su un diritto fraterno, capace di superare gli egoismi che si nascondono tra le pieghe dei globalismi arroganti. (sintese da contracapa)*<sup>32</sup>

Mais recentemente ainda, o diagnóstico de Régis Debray não é essencialmente diverso. Mas atente-se que o autor aponta o dedo à sociedade liberal: «*La fraternité est le mal-aimé de la société libérale, traité avec condescendance par la haute intelligentsia, et superbement ignoré para nos autorités en place.*»<sup>33</sup>

Mas sabemos hoje (e até bastante pacificamente nas opiniões) que a liberdade também poderia ter sido mais e melhor, e poderia ter sido ajudada por mais igualdade, e que esta também ficou aquém, muitas vezes precisamente por falta de liberdade. Com uma e outra em algum déficit, a fraternidade, que é a maior e a mais difícil de todas, haveria de ficar em último lugar.

Contudo, a fraternidade (quase se diria: tal como ocorre na tríade da Santíssima Trindade com o Espírito Santo<sup>34</sup>) pode ter uma presença sutil. Assim ocorre nesta confissão do juiz do Supremo Tribunal Stephen Breyer (proferida em Otava, no Congresso da Associação dos Tribunais Constitucionais de língua francesa, em 20 de Junho de 2003):

*O preciso tema desta conferência relaciona-se com o princípio da fraternidade no contexto das Constituições. Pode dizer-se que um tal princípio não existe na Constituição americana – até que se comece a pensar seriamente no tema. Então, damo-nos conta de que o princípio da fraternidade manifesta-se no fundo da Constituição americana. Realmente, não se pode relancear (sequer) o campo do direito americano sem o encontrar por toda a parte.*<sup>35</sup>

Mas esta sutileza da fraternidade é como que pedagógica: ela acaba por ser um sinal para que tenhamos o maior cuidado no seu tratamento, na sua invocação, e nos projetos a seu propósito. Muito menos sutil era o comunismo (entendido como fase última e coroamento da evolução da humanidade – uma sociedade sem classes) e Marx, prudente e delicado para com o conceito e a ideia-força, protestou que o não descreveria, que não faria «ementas para as tasquinhas do futuro».

Ora a fraternidade, ideia muito sutil, precisa de, com o maior dos cuidados, passar para a ribalta das preocupações futuras da ágora. E a República, com novo fôlego, deverá fazer

<sup>32</sup> RESTA, Eligio. *Il Diritto Fraterno*. Roma: Bari, Laterza, 2002.

<sup>33</sup> DEBRAY, Régis. À l'ère des people..., In: *Le Magazine Littéraire*. n. 488, julho-agosto 2009, p. 96.

<sup>34</sup> Pese embora a heterodoxia da imagem, não poderá esquecer-se que há teologia moderna (com algum pendor feminista) que explicitamente considera o Espírito Santo como "princípio de relações igualitárias", mas com um ser qualificado como "doce", o que, de algum modo, nos pode fazer pensar em fraternidade.

<sup>35</sup> Texto original, que traduzimos livremente, com a devida vénia: "Le sujet exact de cette conférence concerne le principe de la fraternité au sein des Constitutions. On s'attend à dire qu'un tel principe n'existe pas dans la Constitution américaine – jusqu'à ce que l'on commence à penser sérieusement au sujet. Alors l'on se rend compte que le principe de la fraternité se manifeste au fond de la Constitution américaine. Certes on ne peut jeter aucun coup d'œil sur le terrain du droit américain sans le trouver partout." (*Réflexions relatives au principe de fraternité*: [http://www.supremecourt.us.gov/publicinfo/speeches/sp\\_06-20-03.html](http://www.supremecourt.us.gov/publicinfo/speeches/sp_06-20-03.html)).

disso uma (se não mesmo a principal) bandeira. Porque a fraternidade, e só ela, é capaz de arbitrar e superar mesmo os conflitos entre a liberdade e a igualdade, que dominaram (Liberalismos *vs.* Socialismos) o debate no século passado.

Como afirma Ayres de Britto, Ministro do Supremo Tribunal Federal brasileiro:

*Não por coincidência, a fraternidade é o ponto de unidade a que se chega pela conciliação possível entre os extremos de liberdade, de um lado, e, de outro, da igualdade. A comprovação de que, também nos domínios do Direito e da política, a virtude está sempre no meio (medius in virtus). Com a plena compreensão, todavia, de que se não chega à unidade sem antes passar pelas dualidades.<sup>36</sup>*

A fraternidade, sendo um valor moral e político, pode manifestar-se realmente no Direito – quase que por paradoxo.

Cada vez mais pensamos que não bastará falar em Direito Fraternal, designação que se arrisca a um pseudo-unanimismo de tintura benfazeja, embora sem rigor. Do Direito Fraternal que tem de tratar-se é de um concretização jurídica do valor da fraternidade, e esse é um valor com um timbre profundamente humanista. Arriscaríamos, de momento, pois, a sugestão (que parece já pairar, inspirando-nos em obra mais recente de Ayres de Britto<sup>37</sup>) da designação de Direito Fraternal Humanista. Embora seja um sintagma muito extenso, e os tempos que correm prefiram, mesmo no marketing dos conceitos científicos ou acadêmicos, nomes mais curtos e eufônicos, ou então confusas siglas, no outro extremo, com ares de ciência séria e impenetrável<sup>38</sup>.

De qualquer modo, o aço frio das espadas do Direito (que traduzimos pelo brocardo da decadência romana *dura lex sed lex*), de que falava Pascoaes, terá de dar lugar primeiro à clássica régua de Lesbos, já referida por Aristóteles<sup>39</sup>, que se afeiçoava às superfícies a medir. Mas isso é ainda Justiça, na sua dimensão da equidade. A fraternidade está de tal forma acima desta dimensão que temos até dificuldade em exemplificá-la, no presente estado de um Direito avesso sequer à equidade em tantos aspectos. Não deixa de ser sintomático que muitos dos exemplos dados como de fraternidade são, na verdade, casos de equidade ou de igualdade.

Contudo, é desde logo muito fácil reconhecer-se que a fraternidade se aplica, hoje, de forma especial, à ideia de irmandade entre as pessoas para além das fronteiras. No plano internacional, há hoje um grande lugar à fraternidade (cada vez mais dela se necessita: desde logo, pelo escândalo planetário das vítimas das guerras, das perseguições e genocídios, das

<sup>36</sup> AYRES DE BRITTO, Carlos. *Teoria da Constituição*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense, p. 218.

<sup>37</sup> Idem. *O Humanismo como Categoria Constitucional*. Belo Horizonte: Fórum, 2007.

<sup>38</sup> É uma tendência a que alguém, com graça, chamada já supurismo, lembrando as frases sem grande sentido, mas enfáticas e altissonantes do Prefeito de Sucupira (cidade efabulada), de nome Odorico Paraguaçu, personagem interpretada magistralmente na ficção televisada de Dias Gomes por Paulo Gracindo e, na vida real, pela mediocridade aparatosa em bicos de pés. As palavras pomposas sempre serviram para esconder as ideias, ou a falta delas.

<sup>39</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, v. V, p. 14 (1137 b).

catástrofes naturais que a todos interpelam pela mediação televisiva e da internet). Não esqueçamos que o direito à paz é um direito de fraternidade, o qual acaba por ser, se bem virmos, e conforme as palavras de Paulo Bonavides, o supremo direito da Humanidade<sup>40</sup>.

Além da paz, a defesa dos Direitos Humanos, que têm naturais dimensões de liberdade (talvez seja essa a mais notória: pelas gritantes violações que continuam a ocorrer pelo mundo afora) e de igualdade (de que os mais sonoros gritos de alerta são, evidentemente, a fome e as epidemias nos países menos desenvolvidos), é um dever de fraternidade também ao nível internacional.

Ao nível interno dos países, é evidente que a fraternidade se deve manifestar pela solidariedade com os necessitados, mas deve começar com uma atitude também cívica e de cidadania (mas, mais que isso, menos formal) de não-preconceito, de não-discriminação e até de não exagero no autoconceito pessoal.

Há países em que há excessivas pessoas que exageram na sua autoestima (ou quiçá, pelo contrário, a têm em tão baixo apreço que se sentem na necessidade de ostentar ares verdadeiramente ofensivos para qualquer transeunte normal que consigo tenha o azar de cruzar-se na estrada da vida). Não é só um facies generalizado de tristeza que impregna a nossa sociedade. É também uma agressividade patológica na forma como se comportam no trânsito, e ares e melindres de pretensa aristocracia muito difundidos – o que redundará em conflitos multiplicados. O espanto que qualquer titulozinho acadêmico que se pos-sua (e eles andam muito malbaratados – e mais serão – pelo laxismo educativo, cujas razões aqui não cabem<sup>41</sup>) é no mínimo ofensivo para quem realmente trabalha, para não falar em quem realmente mereceu os seus títulos.

Ainda vista por este prisma, a República, encarada de forma mais vivencial e consciente, tem vantagem. A ideia que alguém de si mesmo faz de ser intrinsecamente superior aos outros, por possuir «sangue azul» é não só nociva pelas naturais desconsiderações que daí decorrem para os que não são pares nessa pretensa essência, como, no caso de não ser tributada a acrescentada consideração, respeito e mordomias consideradas pelo próprio (e seus pares) como devidas à condição, sem dúvida haverá conflitos ou frustrações severas. Sendo o mundo como ele é, nunca um titular será suficientemente apreciado, nem louvaminhado, nem obedecido com competência e inteligência pela sua clientela. Note-se que clientela competente e inteligente é, aliás, contradição nos próprios termos: quem é competente torna-se autônomo a breve trecho. Leporello, criado de D. Giovanni (o dito D. Juan) perdia a paciência: «*Voglio fare il gentiluomo, e non voglio più servir*». Precisamente numa ária conhecida como *Notte e giorno faticar*. Por essas e outras é que bom serviço da História e da sociedade é livrá-los de seus títulos e da permanente inquietação por ter mais e mais altos, e da constante fadiga e irritação de não serem servidos como “deveria ser”.

A fraternidade é incompatível com uma concepção de nobreza, de aristocracia de sangue. Pois, independentemente do nascimento, ela não só se baseia na igualdade entre todos,

<sup>40</sup>BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*, 24. ed., p. 593.

<sup>41</sup>Cf., desde logo, FERREIRA DA CUNHA, Paulo. *A escola a arder. passim*.

que em si mesma poderia só ser aritmética, mas numa igualdade de ativa comunhão, como entre irmãos (ou como idealmente se pensa que será entre irmãos ideais: porque há casos de Caim e Abel). É interessante notar que, sendo a virtude o princípio das Repúblicas, vai ser pelo teste da virtude que La Bruyère fará passar a nobreza (cujo princípio – desde os gregos até Aristóteles – é a honra<sup>42</sup>), nestes termos incisivos: «*Si la noblesse est vertu, elle se perd par tout ce qui n'est pas vertueux ; et si elle n'est pas vertu, c'est peu de chose.*»<sup>43</sup>

Mas, em contrapartida, a fraternidade não pode, de forma alguma, ser contrária à existência de elites. Pois as elites, no sentido de escol, não de oligarquias, como é óbvio, são condição da República. Nenhuma república pode sobreviver sem elites. Só que há diferenças a acautelar...

Como afirma o lúcido teórico da República, o filósofo e sociólogo francês Levy-Bruhl, para a democracia (mas podia com a mesma razão fazê-lo para a República):

*A democracia não é (...) bastante cega para crer que não pode dispensar uma elite. Mas o que distingue os regimes anteriores é que ela não quer que esta elite seja imposta já feita, nem que se recruta exclusivamente ou de preferência, numa única classe social. É preciso confessar, aliás, que neste ponto também estamos muito longe do ideal.*<sup>44</sup>

A questão das elites republicanas por contraposição às oligarquias e às aristocracias de sangue (coisa diferente é a aristocracia de espírito e de ações, que, se não fora poder, pelas palavras, gerar confusão, bem se diria idêntica à elite republicana: é do mesmo modo um escol<sup>45</sup>) fora já bem sublinhada na oposição entre os conceitos grandes senhores e grandes homens, na Enciclopédia de Diderot e D'Alembert, esse poderoso instrumento da revolução das mentalidades que precedeu a Revolução Francesa. Assim, começa o artigo respectivo, da pena fecunda do Cavaleiro de Jaucourt:

*Seigneur grand, Homme grand, (Langue franç.) ces deux expressions, grand seigneur, & grand homme n'indiquent point une même chose ; il s'en faut de beaucoup ; les grands seigneurs sont communs dans le monde, & les grands hommes très-rares ; l'un est quelquefois le fardeau de l'état, l'autre en est toujours la ressource & l'appui. La naissance, les titres, & les charges font un grand seigneur ; le rare mérite, le génie & les talens éminens font un grand homme. Un grand seigneur voit le prince, a des ancêtres, des dettes & des pensions ; un grand homme sert sa patrie d'une manière signalée, sans en chercher de récompense, sans même avoir aucun égard à la gloire qui peut lui en*

<sup>42</sup> JAEGER, Werner. *Paideia, a formação do homem grego*. Lisboa : Aster, 1979, p. 28; ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, v. 1095 b, p. 26.

<sup>43</sup> LA BRUYÈRE. *Les caractères*, XIV, 15.

<sup>44</sup> LEVY-BRUHL. *O ideal republicano*, p. 12.

<sup>45</sup> Historicamente, houve também defesas de uma república mais baseada no princípio aristocrático que no democrático (como é hoje o caso). Cf., *u.g.*, com base no exemplo de Veneza, CONTARINI, Pier Maria. *Compendio universal di repubblica*. Florença: Centro Editoriale Toscano, 1990 (1. ed., 1602). Ainda sobre a República de Veneza na Idade Moderna, cf. SILVANO, Giovanni. *La Republica de Viniziani. Ricerche sul Repubblicanesimo Veneziano in Età Moderna*. Florença: Leo S. Olschki, 1993. Sobre a questão da democracia e da aristocracia em Roma, cf. HOELKESKAMP, Karl-Joaquim. *Reconstruire une République. La Rome Antique*. Nantes: Les Éditions Maison, 2008, p. 73 ss.

*revenir. Le duc d'Epéron & le maréchal de Retz étoient de grands seigneurs ; l'amiral de Coligny & la Noue étoient de grands hommes.*

*Quand les Romains furent corrompus par les richesses des provinces conquises, on comença à voir naître de leur avilissement, l'époque du nom de grand seigneur, & le philosophe réserva le titre de grand homme à ces rares mortels qui aiment, qui servent & qui éclairent leur pays. Celui qui obtient une noble fin par de nobles moyens, qui disgracié rit dans l'exil & dans les fers, soit qu'il regne comme Antonin, ou qu'il meure comme Socrate, celui-là est un grand homme aux yeux des sages ; mais les simplement grands seigneurs n'ont par-dessus les hommes ordinaires qu'un peu de vernis qui les couvre (...).<sup>46</sup>*

As elites não devem somente existir e ver a sua existência minimamente apoiada, pelo que valem (aliás, é um pouco a teoria de John Rawls da desigualdade apenas pelo mérito, numa base de igualdade<sup>47</sup>). Elas devem ser recompensadas, porque, mesmo quanto virtuoso, o ser humano precisa de estímulo. Napoleão Bonaparte não será exemplo de republicano, mas não deixava de ter alguma razão quando, perante o Conselho de Estado francês, justificou a criação da *Légion d'Honneur*, ainda hoje um símbolo essencial do mérito, e dependente diretamente do Presidente da República francesa:

*Je défie qu'on me montre une République ancienne ou moderne dans laquelle il n'y a pas eu de distinction. (...) Les Français ne sont pas changés par dix ans de révolution (...) Ils n'ont qu'un sentiment : l'honneur. Il faut donner un aliment a ce sentiment : il leur faut des distinctions.<sup>48</sup>*

É certo que Napoleão apela para a honra (mais aristocrática, de fato, que republicana) e não para a virtude. Mas certamente se trata desse elemento aristocrático sem o qual, desde que bem ponderado e enquadrado, nenhuma democracia sobrevive. Além de que, na época, já deveria soar ridículo uma *Legion de vertu*. Em todo o caso, o título do livro sobre a matéria, de Bruno Dumons, é significativo: *Les saints de la République*<sup>49</sup>. Santos, ou heróis, na verdade. Talvez antes heróis.

Em suma, de todos os valores republicanos, o mais afastado ainda é o da fraternidade. Mas tem-se hoje um mais nítido diagnóstico das razões desse afastamento, e começa a compreender-se que não se pode esperar pela consumação da liberdade para passar à igualdade ou à justiça, nem pela realização de todas estas para finalmente trabalhar pela fraternidade. O labor é conjunto de todas elas, e parece que a fraternidade é uma espécie de amor da liberdade pela igualdade e desta por aquela. Ou dela fruto. Como, aliás, nalgumas metáforas (até pitóricas) do Espírito Santo...

<sup>46</sup> JAUCOURT, Chevalier de. Grand Seigneur. *Encyclopédie*. t. XIV. Apud [http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Diderot\\_-\\_Encyclopedie\\_1ere\\_edition\\_tome\\_14.djvu/895](http://fr.wikisource.org/wiki/Page:Diderot_-_Encyclopedie_1ere_edition_tome_14.djvu/895).

<sup>47</sup> RAWLS, John. *A Theory of Justice*, cit.

<sup>48</sup> Apud DUMONS, Bruno. *Les saint de la République. Les décorés de la Légion d'Honneur (1870-1940)*. Paris: La Boutique de l'Histoire, 2009, p. 7.

<sup>49</sup> O autor fala mesmo da "fabricação de uma santidade laica", mas, nesse aspecto, não parece muito convincente, talvez porque pouco pormenorizado na sua tese. *Ibidem*, p. 20 ss.