

OLIVEIRA MARTINS E A ÉTICA REPUBLICANA^a

Rui Ramos

St. Antony's College, Oxford
Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa

1. *O mito autoritário.*

Em 1908, Raul Brandão apontou no seu diário uma opinião ouvida algures de que a «ditadura» de João Franco em 1907 tinha sido «a obra de Oliveira Martins posta em prática por um doido»¹. A aproximação entre Oliveira Martins e João Franco não era descabida. Em 1896, João Franco não hesitara em anexar Oliveira Martins como um daqueles com quem ele contara para reformar o País². É verdade que nem todos os admiradores de Oliveira Martins concordavam em fazer de João Franco uma espécie de executor testamentário do historiador³. Mas em geral, a relação tem sido não só reconhecida, como sofreqamente usada para denegrir um e outro. Quaisquer dúvidas sobre as consequências políticas das ideias de Martins são resolvidas pela referência ao «despotismo» de Franco; quaisquer dúvidas sobre as intenções do governo de Franco são resolvidas pela referência às ideias «autoritárias» de Martins. Martins e Franco parecem feitos para se comprometerem e condenarem mutuamente.

A primeira exposição da tese «autoritária» sobre Oliveira Martins encontra-se em *A Crise nos Seus Aspectos Morais*, de Silva Cordeiro. Silva Cordeiro era um professor universitário e homem ao que parece muito ambicioso e ressabiado. Em 1885, perseguira Oliveira Martins com cartas, a rogar-lhe que o fizesse eleger

^a O presente texto recolhe uma comunicação apresentada no King's College, Londres, a 10 de Novembro de 1994. Parte do material aqui citado foi também tratado em «As Origens Ideológicas da Condenação das Descobertas e Conquistas em Alexandre Herculano e Oliveira Martins», in *Análise Social*, 1997, n.º 140, pp. 131-41 e, com maior detalhe, em *Liberal Reformism in Portugal: The Movement for a New Life (1885-1908)*, Oxford, tese de doutoramento apresentada à Universidade de Oxford, 1997, Primeira Parte. Gostaria de agradecer aos participantes na conferência do King's College os seus comentários à exposição oral deste texto.

deputado. Mas na roda de Oliveira Martins, Cordeiro era considerado um simples «pulha»⁴. Talvez por isso, em 1896, em pleno governo de João Franco, Silva Cordeiro decidiu dedicar um capítulo do seu livro a Oliveira Martins, chamado «Oliveira Martins e o germanismo na política». Aí, atribui-lhe a paternidade do Governo de 1893-97. Silva Cordeiro acusa Martins de ter amamentado em primeiro lugar o projecto de uma «democracia conservadora», cujo falhanço o teria levado a adoptar seguidamente a sinistra estratégia do «engrandecimento do poder real», isto é, o recurso ao «absolutismo dum rei» para sustentar governos que aplicassem «reformas económicas». O figurino seria o de um «cesarismo germanista», de uma monarquia como a dos Hohenzollern na Alemanha⁵. Eis o devaneio que Oliveira Martins legara a João Franco e ao rei D. Carlos. A acusação prosperou nos anos seguintes. Em 1929, na sua *História de Portugal*, António Sérgio deu-lhe forma definitiva. Martins teria começado por ser um socialista. Depois, decepcionado com a democracia, teria pensado que só um regime de força podia aplicar as suas ideias. Finalmente, os sucessores de Oliveira Martins – isto é, João Franco e D. Carlos – esqueceram-se das ideias dele e aplicaram só o regime de força, confundindo os meios com os fins⁶.

O caso de Sérgio ilustra bem a origem facciosa desta história mal contada. Em 1913, Sérgio, que havia simpatizado com o franquismo em 1906, ainda acreditava que João Franco e D. Carlos tinham sido liberais sinceros, culpados quando muito de umas quantas ilusões cívicas e vítimas de muita má sorte. Sérgio também sabia que os mais insistentes apelos e os mais pormenorizados planos para uma verdadeira tirania governamental – não apenas para um inofensivo governo sem parlamento – tinham vindo do lado do Partido Republicano, de gente como Basílio Teles⁷. Foi só no princípio da década de 1920, quando os republicanos lhe deram um emprego na Biblioteca Nacional, que Sérgio resolveu reescrever a história, adoptando o mito republicano do «cesarismo» de Oliveira Martins e de João Franco. O que começara como mera chicana partidária acabou por converter-se num dogma até há pouco tempo corrente em histórias de Portugal⁸. Recentemente, tentei desmontar esse mito autoritário, mostrando como, ao contrário do que se tem dito, o Estado Novo tem muito mais a ver com a República de 1910 e a admiração da gente do PRP pelas «ditaduras» de salvação nacional, do que com o liberalismo da monarquia constitucional⁹.

O problema reside talvez na sombra que as reacções socialista e fascista ao liberalismo continuam a projectar sobre o estudo do século XIX. Fascistas e comunistas vasculharam o passado à procura de predecessores: temos tido assim um Oliveira Martins corporativista ou socialista, e um João Franco populista ou salazarista. Infelizmente, os historiadores têm levado a sério estas filiações espúrias. Por isso, os anos anteriores à Primeira Grande Guerra têm sido estu-

dados apenas para procurar as origens do que veio depois. O presente ensaio parte do princípio de que para compreender Oliveira Martins será necessário restituí-lo ao ambiente em que cresceu e viveu. Assim, proponho-me situá-lo em relação à cultura política dominante em Portugal na segunda metade do século XIX, e que definirei como uma «cultura republicana».

2. *O republicanismo.*

Oliveira Martins criou-se no meio da Lisboa democrática da década de 1860. O autor então mais em voga era Alexandre Herculano. Herculano não era associado com uma escola literária (por exemplo, o Romantismo), mas com uma visão do mundo determinada acima de tudo por duas categorias siamesas: «virtude» e «corrupção». Herculano achava que a vida colectiva portuguesa estava «corrupta», que a liberdade se perderia por causa disso e que só com «virtude» se poderia manter uma nação livre. A «corrupção» era o resultado de facciosismo e de concentração nos «interesses materiais». A «virtude» que faltava era a devoção cívica. O impacto em Oliveira Martins desta maneira de ver as coisas pode-se atestar pelo romance histórico *Febo Moniz*, de 1867. Martins mostra aí como um político virtuoso, isolado entre a aristocracia egoísta e a plebe demagógica, falhou na sua tentativa de manter a liberdade colectiva. Numa «Nota final» ao livro, explicava o que competia fazer para evitar uma tragédia semelhante: «Fortificar-nos pela moralidade e pelo civismo, engrandecer-nos pela ilustração e pela riqueza»¹⁰.

A encenação do *Febo Moniz* – o herói cívico entalado entre o egoísmo dos poderosos e o desvairamento das massas – permaneceu fundamental na obra de Oliveira Martins. Delimitava um lugar imaginário, o de alguém simultaneamente isolado mas apaixonadamente devotado à comunidade. Foi daí que Martins sempre gostou de falar aos seus contemporâneos. Ora, Martins estava aqui a adaptar um paradigma muito conhecido na Europa: o do herói republicano, de que Cola di Rienzi era um exemplo. Em 1347, Rienzi tentou restaurar a República em Roma. A tentativa entusiasmou Petrarca, que, tal como Rienzi, era um antiquário encantado pela possibilidade de recuperar a vida cívica da antiguidade¹¹. E continuou a fascinar famosos historiadores como Gibbon e Sismondi (*L'Histoire des Républiques Italiennes du Moyen-Age*, 1809-18). Foi dramatizada por Mary Russel Mitford (*Rienzi*, 1828), romanceada por Bulwer-Lytton (*Rienzi: The Last of the Tribunes*, 1835), e finalmente posta em ópera por Richard Wagner (*Cola Rienzi, der letzte der Tribunen*, apresentada pela primeira vez em Dresden, em 1842). Mas Rienzi tornara-se apenas a versão medieval de um original mais

antigo: o de Catão, «o último dos romanos», o «último republicano». Essa história e a sua lição moral eram ainda melhor conhecidas. Em 1821, Almeida Garrett adaptara o *Cato* (1713) de Joseph Addison, expurgando-o de toda a intriga amorosa para o centrar na história de um homem (Bruto) que aprende a renegar o seu pai natural em nome do patriotismo: «Sou filho só de Roma»¹². A figura de «Catão» é recorrente na política liberal portuguesa. «Catão» era o modelo do político desinteressado, patriota, inflexível¹³. Foi como um «Catão» que Martins retratou Herculano no *Portugal Contemporâneo*, em 1881. Catão tinha sido também, afinal, a figura sob a égide da qual Oliveira Martins pôs o *Febo Moniz*. O último capítulo do romance tem como epígrafe uma citação de António Vieira: «Aos outros pôs-lhes estátua o Senado, a Catão o mundo»¹⁴. Na «Nota Final», Oliveira Martins esclarece que «pretendeu o autor mostrar [no livro] a agonia e a morte da autonomia portuguesa, patentear à veneração geral o homem eminentemente cívico, o último dos romanos, Febo Moniz»¹⁵. A história de Catão, de Rienzi e de Febo Moniz não era simplesmente a das boas vontades individuais esmagadas pela corrupção dos tempos. Continha acima de tudo uma lição política: Lord Lytton explicava-a assim, a propósito do caso de Rienzi: «If I judge not erringly, it proclaims that, to be great and free, a People must trust not to individuals, but to themselves – that there is no sudden leap from servitude to liberty – that it is to institutions, not to men, that they must look for reforms that last beyond the hour – that their own passions are the real despots they should subdue, their own reason the true regenerator of abuses»¹⁶. Lytton resumia aqui uma determinada perspectiva política, aquela que os historiadores do pensamento político têm chamado «republicanismo clássico» ou «humanismo cívico», primeiramente definido pelos humanistas italianos da Renascença e cujas referências essenciais são Maquiavel e Rousseau¹⁷. Defenderei a ideia de que esta era também a perspectiva do *Febo Moniz*, e mais: de que este «republicanismo» foi a principal matriz do pensamento de Oliveira Martins. Parece-me que só tendo presente o pressuposto «republicano» poderemos compreender aquilo que Silva Cordeiro chamou o projecto da «democracia conservadora».

Ao falar do «republicanismo» de Oliveira Martins estou a aludir a uma visão do mundo, a uma sensibilidade política – que deu a Martins tantas certezas como dúvidas. O «republicanismo clássico» foi uma corrente de pensamento político que veio dos autores italianos da Renascença até Rousseau, o seu último grande representante. Para estes autores, a «república» não significava o contrário de «principado». Expressava certas características de uma boa comunidade política («res publica») – fosse essa comunidade uma «monarquia» ou «república» no que diz respeito à escolha do chefe de estado. O ponto de partida do «republicanismo clássico» era a ideia de que, como sugeria Lord Lytton e disse

Maquiavel, o que «faz a saúde de uma república ou de um reino» não é ter governantes sábios, mas leis e costumes que mantenham a ordem e levem os cidadãos a praticar grandes feitos¹⁸. Ora, os republicanos acreditavam que a inspiração para estas leis e costumes se encontrava não nos tempos modernos, considerados tempos de baixeza, mas nas «repúblicas» da antiguidade clássica, acima de tudo na República Romana. Era o «espírito das instituições antigas», como dizia Rousseau, que podia resgatar as «nações modernas»¹⁹. Daí o termo «republicanismo clássico» usado para designar estes autores²⁰, embora essa expressão não nos deva fazer imaginar que há de facto continuidade com a Grécia e a Roma antigas²¹. O «republicanismo clássico» assentava em três princípios fundamentais: primeiro, o de que a força de uma comunidade residia na coesão dos seus membros; segundo, que essa coesão se atinge através da participação no tipo de acção colectiva representado pelo Governo ou pela defesa da comunidade; terceiro, o de que o homem só tem verdadeiramente acesso à sua própria autonomia individual através da experiência da autonomia colectiva. A «virtude» cardinal da república, a base da sua coesão, é o «patriotismo», a devoção dos indivíduos ao bem comum²². A decadência das nações acontece quando os membros da comunidade colocam os seus interesses particulares acima do interesse colectivo e a vida cívica se desfaz. É este o princípio de «corrupção» das repúblicas.

Esta forma de pensar a política teve um enorme impacto nas revoluções que iniciaram a época contemporânea, tanto a revolução americana de 1776 como a revolução francesa de 1789. John Adams ou Saint-Just proclamaram os antigos romanos como o exemplo, ou melhor, o único exemplo a seguir para fundar a liberdade²³. Estas ideias não morreram na Europa com o fracasso da República em França, apesar das reservas que os chamados «liberais» fizeram ao republicanismo clássico. David Hume já tinha anteriormente desconfiado da sua austeridade rural²⁴; depois de 1789, Benjamin Constant pôs em causa que a antiga «liberdade» dos antigos, baseada numa espécie de totalitarismo, fosse realmente apropriada para os tempos modernos²⁵. Mas o modelo republicano nunca foi recusado. O que se quis foi sobretudo adaptá-lo a estados comerciais e de grande população²⁶. A ideia da «república» acabaria por ser resgatada da mancha que sobre ela deixaram as guilhotinas de 1793²⁷. De facto, o chamado «liberalismo» do século XIX nunca foi simples egoísmo atomístico como os seus críticos o caricaturam: esteve sempre fundado numa visão das últimas realidades políticas herdada do republicanismo clássico²⁸. A libertação do indivíduo como única fonte de direitos e deveres foi concebida no quadro moral do republicanismo. Não era um indivíduo qualquer – um monstro de egoísmo – que os liberais queriam libertar – mas o cidadão republicano, o ser racional consciente

dos seus deveres tanto como dos seus direitos, para quem a liberdade era a participação numa comunidade livre²⁹.

Neste momento, convém separar o republicanismo entendido desta maneira do republicanismo tal como ele tem sido entendido pela historiografia portuguesa contemporânea, que o reduziu à «ideologia» do Partido Republicano Português. As consequências deste erro foram as mais nefastas para a compreensão do liberalismo português. Por um lado, foi o caminho por onde historiadores da década de 1970 chegaram a uma interpretação sociológica do republicanismo: a ideologia da pequena burguesia, que em sentido marxista interpretaram como uma classe decadente frente ao optimismo socialista dos trabalhadores. Por outro lado, impediu que a historiografia apreendesse a centralidade do republicanismo na cultura política da monarquia constitucional³⁰. Em 1910, o republicanismo era geral no sentido em que todos aceitavam que o melhor regime político era aquele que melhor realizasse a ideia da «república». Aquilo que dividia os políticos era simplesmente uma questão partidária: deveria o Partido Republicano Português dirigir essa república? A maior parte julgava que não³¹.

3. *A República, isto é, a sociedade.*

Oliveira Martins nunca concebeu a «república» como o governo de um partido republicano. A «república» era o modelo de uma sociedade funcional e saudável³². Ora, os princípios desse modelo recolhia-os ele da antiguidade clássica, da experiência grega e romana. Foi isso que Martins explicou em dois livros fundamentais, *O Helenismo e a Civilização Cristã*, de 1878, e *A História da República Romana*, de 1885. Martins tinha uma ideia «religiosa» do futuro da sociedade: esta só podia ser viabilizada se fosse «religada» aos seus inícios, e estes inícios estavam na remota antiguidade clássica³³. Os tempos modernos pouco tinham a oferecer.

A crise do mundo moderno tinha sido precipitada pela crítica científica à tradição cristã. No entanto, a ciência não parecia a Martins base suficiente para uma vida harmónica. O conhecimento da realidade das coisas revelou ao homem que no fundo de tudo estava o «nada», isto é, que a natureza era indiferente ao homem e ao seu destino. Este «nada» sapava todos os motivos, toda a capacidade de agir: se nada tinha importância ou fazia sentido perante o vazio cósmico, que é que valia a pena? Martins aceitava a tese de Auguste Comte de que sem fé, sem crença, a vida era impossível. Ao contrário de Comte, porém, não lhe parecia que a ciência pudesse proporcionar certezas suficientes para elaborar um novo sistema de crenças. No entanto, Martins também não tinha

esperanças num regresso ao passado recente da Europa. A monarquia católico-jesuítica tinha falhado, destroçada pela ciência moderna e pela democracia. Isto levava Martins a olhar para mais longe, para além dos anteriores dois ou três séculos de monarquismo católico. A verdadeira «vida religiosa» não era a dos cristãos, era a dos gregos, correspondia ao modelo de Esparta do século V antes de Cristo, tal como a tinham descrito Plutarco e Aristófanos. Era a vida de uma comunidade de lavradores independentes, extremamente patriotas, totalmente convencidos das suas razões, puritanos, simplórios e heróicos³⁴. Os espartanos sentiam-se seguros, sem medo das forças naturais, porque as tinham idealizado, vivendo assim em harmonia com a natureza. «Deus», para eles, não era um ser transcendente. Representava apenas a «ideia» desta vida. É a este tipo de sociedade que Oliveira Martins chama uma «república», ou mais simplesmente «a sociedade na exacta definição desta palavra»³⁵. Eis o que ele escreve: «A história grega mostra-nos o primeiro exemplo de uma sociedade na exacta definição desta palavra. A espiritualização dos mitos naturalistas, tornando ideal a concepção da divindade, e a divinização dos atributos humanos fundando religiosamente a independência e a suficiência da razão, são os elementos que produzem um tipo de sociedade desconhecido até ali: a república. A república é aquela sociedade que, tendo nos seus cidadãos o seu princípio, a sua força, a sua liberdade, exclui do sistema orgânico da sua existência o milagre, sem por isso deixar de pretender realizar um tipo superior e ideal que é o critério das instituições. Colocada nos tempos entre as antigas civilizações orientais e a moderna, a Grécia é o verdadeiro Messias da história que veio trazer ao mundo a nova lei; e esta expressão não tem apenas o valor de uma locução poética. A poesia é, neste caso, a verdade histórica, porque a Grécia tem os caracteres de medianeira, reveladora, redentora, caracteres de que o sentimento popular se serviu para formar os Cristos. Revela a cultura racional, elevando o espírito acima da escravidão; e a cultura ideal tornando essa escravidão em piedade, e em fé numa Verdade que, em vez de nos esmagar, é o princípio da nossa força. Redime do duro cativeiro do milagre e da revelação os povos escravizados por uma espécie de Deus encarnado nos despotismos autoritários dos impérios, e nos despotismos dogmáticos dos sacerdócios. E é por fim a medianeira que aproxima todas as raças, que as funde numa só, tornando as nações dispersas e isoladas, quais são ainda hoje os exemplares restantes dos antigos impérios orientais, num indivíduo cuja unidade moral tem por alicerce a cultura clássica. Esse Indivíduo é a Humanidade»³⁶.

Eis o manifesto do «republicanismo». Não se trata apenas de pôr um presidente onde havia um rei. Martins acreditava que na república estava a solução para a crise moderna. A «república» oferecia um modelo irresistível, o da «vida

simples» – o da vida integrada e harmoniosa dos gregos³⁷. O nacionalismo contemporâneo imaginou as nações através desta ideia da «vida republicana»³⁸.

No entanto, havia uma tensão em Oliveira Martins que era típica da fase moderna do «republicanismo». Se a vida não podia estar baseada unicamente no exercício da razão individual, Martins nem por isso estava disposto a abdicar dessa razão em favor de uma completa imersão na vida colectiva: «Não basta ao homem a santidade do pensamento individual, é mister que o espírito funde as individualidades, e ligue entre si os homens com os laços de uma fé irmã e de uma piedade fervente. A fé há-de porém deixar livre a esfera da consciência, da razão e da inteligência; e estas hão-de reconhecer na primeira, a unidade em cujo seio vivem»³⁹. Martins não era apenas filho de Rousseau. Era também filho de Benjamin Constant. O que na década de 1930 se chamou «totalitarismo» arrepiava-o. «A ideia de Estado tem consigo a de um sistema de crenças comuns, porque sem ele não pode haver coesão social; mas esse sistema de crenças tem de ser verdadeiro e espontâneo, e não autoritário e imposto a priori; porque a realidade do Estado é uma realidade apenas social, que tem como expressão natural e sensível o Indivíduo»⁴⁰. A solução para a crise moderna estava sem dúvida na compreensão do modelo da vida religiosa dos gregos, mas não podia ser exactamente um regresso a Esparta. Ecoando o célebre argumento de Benjamin Constant sobre a «liberdade dos antigos», Martins nota que em Esparta, ou na Grécia Dórica, «a república é um todo sistemático; o indivíduo é nela absorvido pela sociedade em nome da coesão moral, religiosamente percebida. Os instintos, as paixões, os sentimentos, os sexos, o pudor, o amor do pai, do irmão, do filho, o egoísmo, a propriedade, a família, toda a série de elementos e forças naturais que a educação posterior das sociedades moralizou e classificou, foram pelo espartano esmagados, torturados, aniquilados. Herói semi-bárbaro, fez de si próprio um holocausto à divindade, e ardendo num entusiasmo santo, pensou fundar a Ordem natural sobre as ruínas da natureza. A república espartana é um baluarte e um convento, uma comunidade e um acampamento»⁴¹.

Como é que Martins pôde esperar resolver a tensão entre a razão individual e a integração colectiva? Em 1878, socorreu-se da ideia de «espontaneidade». A crença comum era necessária, mas tinha de ser «espontânea», ao mesmo tempo verdadeira e unânime, evidente para todos, surgindo do íntimo de cada indivíduo como um sentimento de pertença ao grupo: «o verdadeiro e único fundamento da liberdade individual é a unidade ideal; porém esta unidade, para ser verdadeira, necessita provir da confissão espontânea e livre da razão individual, fugindo às imposições do absolutismo religioso ou político, cuja tradução é a tirania; e às tentações do individualismo doutrinário e social, cuja tradução é a anarquia»⁴².

Para justificar o individualismo, Martins introduz a ideia de «Justiça». Segundo Martins, nada pode perdurar se não for percebido como «justo». Ora, a «justiça» é inseparável dos indivíduos, existe ao nível individual, não ao nível colectivo. «Perde-se a noção do bem e do mal quando o espírito está esmagado sob a tirania de uma vontade abstracta; Deus aparece despido de atributos morais»⁴³. A única fonte de moralidade, de distinção entre o bem e o mal, é a consciência individual da harmonia do universo. O indivíduo é, em última instância, o juiz da colectividade. Isto não significa que a sociedade seja apenas uma colecção de indivíduos, mas que estes são a única fonte de consciência da justiça. Mas isto não quer dizer também que houvesse tantas justiças quantos os indivíduos. Nesse caso, a sociedade justa não existiria, pois que qualquer sociedade seria apenas o agrupamento forçado de «justiças» individuais e possivelmente incompatíveis. Só há uma justiça, mas ela revela-se apenas na consciência individual⁴⁴. Não há ordem colectiva (distinta de mero uso da força) sem liberdade individual, assim como não pode haver verdadeira liberdade individual (distinta de mero arbítrio subjectivo) sem ordem colectiva.

Em suma, Oliveira Martins quis sempre as duas coisas: religião e liberdade de consciência, colectividade e individualismo, a «república» e o «liberalismo», Rousseau e Constant. Deste ponto de vista, *O Helenismo e a Civilização Cristã* de 1878 continua os problemas dos primeiros livros de Martins, como a *Teoria do Socialismo* (1872), a da harmonização entre autoridade e liberdade, que se podia traduzir como a da oposição entre a «liberdade dos antigos» e a «liberdade dos modernos»⁴⁵. Na *Teoria do Socialismo*, Martins vira a solução do problema na ideia proudhoniana de «federação». Em 1878, o federalismo deixara de o atrair. Em *O Helenismo*, Martins é mais claro na definição dos problemas, mas menos certo quando às soluções. O problema de Martins continua a ocupar os liberais⁴⁶.

4. *O pessimismo: política e moral.*

Aquilo que o «republicanismo» deu a Oliveira Martins não foi só uma certeza acerca do que era preciso fazer. Foi também dúvidas acerca do que era possível fazer. Isto traz-nos a outro aspecto da obra de Martins: o seu «pessimismo». Durante anos e anos depois da sua morte, Oliveira Martins continuou a ser censurado por ser «pessimista». Creio que esta é uma das questões sobre Oliveira Martins que pode ser esclarecida no contexto do «republicanismo».

O Oliveira Martins que depois seria acusado de pessimista e céptico nunca poupou a mesma acusação à sua época. A «época é céptica», lamentou-se⁴⁷. Vivia num mundo em que não se acreditava em nada, em que nada se tomava a sério.

Em 1878, fazendo a resenha das tentativas intelectuais de dar ordem e fé ao mundo, só podia falar de bancarrota: o liberalismo católico à Chateaubriand estava esquecido; o liberalismo individualista só produzira egoísmo anárquico⁴⁸. O mais irónico de todos os destinos tivera-o o Positivismo. Comte concebera-o como um princípio de disciplina, como o método para criar uma nova harmonia moral. Em vez disso, o Positivismo tornara-se a base do niilismo de literatos e estudantes universitários⁴⁹. O perigo estava em que este niilismo não produzia só revolta contra os velhos ídolos: produzia também a adoração dos factos consumados, da técnica, da eficiência postas ao serviço da vontade. Podia ser o prelúdio de uma nova tirania. O materialismo científico, diz Martins, é a ideologia da idade do cesarismo, da idade de Bismarck: a consagração da força⁵⁰.

Aparentemente, Martins parece dar razão aos cépticos. Também ele conclui que a «natureza é imoral»⁵¹, tão imoral que a luta pela vida nem sequer garante a vitória dos mais fortes e dos mais belos, mas simplesmente a dos mais adaptáveis, o que por vezes significa apenas os mais cépticos, os mais passivos, os moralmente mais repugnantes: «A maleabilidade, uma certa fraqueza moral relativa, o cepticismo, o espirito prático, são as melhores armas para vencer na luta pela vida»⁵². No entanto, a natureza não era tudo: «A natureza é imoral, e em vão se buscará na fatalidade das suas leis outros princípios que não seja o de uma cega força, de uma actividade sem expressão [...] Entretanto, a consciência acorda espontâneamente em todos nós, abrindo ao nosso pensamento e à nossa fé as regiões da verdade, da pureza, da virtude, da bondade e da justiça, o mundo ideal cuja unidade é Deus»⁵³.

A razão está presente na história, existe porque os homens precisam não apenas de dominar, mas de resolver certos «problemas de consciência»⁵⁴. A civilização não é a simples imposição de um tipo de força a outras forças, mas o império da «consciência livre» sobre os «elementos naturais inconscientes»⁵⁵. Para Martins, havia uma descontinuidade fundamental entre a natureza e a sociedade. O mundo humano, a cultura, não estavam determinados pelas leis da natureza, mas pela «consciência». A cultura tinha uma dinâmica própria⁵⁶. Mas esta teoria não é em Martins uma mera hipótese sobre o carácter das sociedades humanas e a origem da moral. É sobretudo uma regra de vida. Martins nunca se cansou de proclamar que o controlo racional das paixões era a base da felicidade possível. Tal como Martins a concebe, a «consciência» é uma máquina de reprimir os instintos – os instintos que são a expressão da «natureza imoral». Nos seus escritos, Oliveira Martins exibiu sempre uma intensa repugnância pelo hedonismo. Foi sempre um puritano, e misógino. A misoginia é, aliás, um dos traços fundamentais e mais reveladores da sua obra. Não é um mero detalhe idiossincrático. As mulheres na obra de Martins representam o predomínio dos

«sentimentos», da «fera natureza»: a irrupção da «natureza imoral» na sociedade humana. No homem, o «pensamento», isto é, o cálculo e a ambição, submetem a «natureza», mas não na mulher, onde as «necessidades sensuais do seu temperamento» predominam completamente⁵⁷. A «Mulher» (assim maiusculada) é ainda sinónimo da «ilusão do mundo», das tentações que desviam os homens para um efêmero e enganador prazer momentâneo⁵⁸. Em termos de puritanismo, é aliás nos seus textos juvenis que Oliveira Martins é pior, o que indica o quanto esta atitude era uma visão do mundo mais do que uma perversão da idade⁵⁹. Durante o seu governo de 1892, Martins recorreu sem problemas à linguagem da virtude e da corrupção, pediu sacrifício, penitência, patriotismo. A liberdade era a submissão da natureza à consciência. Em 1878, Martins diz que os sábios já compreenderam que esta era a grande verdade, a solução dos problemas aparentemente levantados pela ciência e individualismo modernos. O grande problema era levar esta ideia às massas e sobretudo às mulheres. Oliveira Martins não tem grandes esperanças a esse respeito. Tratava-se da parte não racional da humanidade. Restava o recurso de manter para seu benefício uma versão saneada do cristianismo, despojada do ultramontanismo e das «ideias orientais»: uma espécie de humanismo grego para consumo do povo ignaro e sobretudo das mulheres⁶⁰.

A imposição da razão à natureza, do homem à mulher, é a base da república. A república depende do cidadão republicano, o homem adulto, independente, educado, que submete os instintos aos mandamentos da sua consciência. Em Rousseau, o republicanismo assentava naquilo que J. G. Merquior chama a politização da moral estóica: a vontade geral é a vontade moral do indivíduo no plano político⁶¹. Mas em Oliveira Martins não há tal identidade.

A verdade é que a cultura não esgotava o mundo: a consciência humana não substituiu a natureza completamente. Quer isto dizer que continuava a ser possível actuar de um modo «imoral». Mais do que isso: que a «imoralidade» podia ser eficaz. Em 1888, Oliveira Martins acusou os «jacobinos» de aplicarem ao governo dos estados os mesmos princípios da moral individual. Para os jacobinos, só há indivíduos – e por isso, o estado é um corpo estranho que deve ser combatido em nome dos indivíduos e sujeito, nas suas relações com os cidadãos, aos mesmos critérios éticos que regulam as relações entre estes: discussão entre iguais, transparência, publicidade, etc. Mas para Oliveira Martins, os indivíduos formam uma comunidade que é mais do que eles, e o estado representa essa comunidade. Os estadistas quando agem em benefício dessa comunidade não cometem crimes. Até aqui, Martins parece estar a desenvolver um argumento simplesmente sociologista. Ele mesmo refere que o critério a aplicar nestes casos não é o «estóico», mas o «filosófico». No entanto, Martins regressa ime-

diatamente a uma perspectiva republicana. No governo do estado predomina a «inteligência». Ora o que leva ao «crime» não é a imoralidade, mas a percepção da necessidade pública: «Os crimes de estadistas são sempre excepcionais». Em suma, Oliveira Martins utiliza o «salus populi» para defender a «razão de estado». Mais do que isso, nos estadistas é preciso ver, não indivíduos motivados pelo seu interesse próprio, mas órgãos da comunidade. Nos «períodos heróicos», os estadistas chegaram à «incarnação da alma colectiva». Ou seja, no fundo é a própria comunidade que age, que comete o crime⁶². Mas se isto justificava os estadistas, o que é que justificava a comunidade? Seria necessário aqui seguir a lição de Maquiavel: a república é a base da moral. Mas visto que só há moral depois da república, o acto do fundar a república não pode ser moral: é anterior à moral, porque é dessa fundação que a moral emerge. Para fundar uma «república», para defender a «república», as maiores barbaridades e atrocidades estão assim justificadas. Era isto que explicava as recomendações que Maquiavel fez ao «novo príncipe», fundador de uma república⁶³. Não se tratava apenas de perceber que não se faziam omeletas sem partir ovos. Numa certa medida, era reconhecer que a moralidade estava fundada na imoralidade, a civilização no recurso à barbárie, a paz no fazer a guerra. Martins estava consciente deste paradoxo e explicou-o várias vezes. Mas nunca o digeriu bem. Por vezes, era ousado, como quando, na *História de Portugal*, proclama provocativamente que «Um salteador é, não raro, um verdadeiro herói; a perfídia é uma virtude, a crueldade é um título de glória, porque o espírito colectivo substitui o critério moral e abstracto pelo critério histórico, o qual tem como base a consagração dos factos consumados»⁶⁴.

O «poder político», escreve Martins na *História da República Romana*, «ou vem por indução, emanado do corpo social, e nesse caso é normal e justo; ou vem por dedução, imposto por uma força exterior, e nesse caso é anormal e injusto, embora quase sempre a imposição se fundamente na necessidade das coisas». Ou seja, a justiça parece coincidir com aquilo que é normalmente aceite», a que sociedade se habituou. É um facto social ou cultural⁶⁵. Mas isto, segundo Martins, não queria dizer que os fins justificassem os meios. Tratava-se de um sofisma. Desde logo, porque a destruição da moral positiva leva à impossibilidade do exercício consensual de qualquer poder: aquele que ousa inovar é vítima da inovação. César, por exemplo, corrompeu para imperar. Conseguiu o poder, mas a corrupção que utilizou destruiu ao mesmo tempo a base do seu poder. A ele, que não conhecia nem respeito nem lealdade, também ninguém guardou respeito ou lealdade. Destruiu a ética da política com o pretexto de salvar o estado. Mas ao fazer isto, comprometeu a base moral do estado, e por isso a sua obra desfez-se a si própria⁶⁶.

O bem e o mal são uma função da comunidade: é esta que diz o que é o bem e o mal. Martins, porém, apesar destas episódicas surtidas, nunca se sentiu à vontade para além do bem e do mal. Nunca cessou de procurar, fora da colectividade, algo de absoluto e universal, para fundar a moral. Em 1878, além da ideia social da justiça, ele introduz a ideia de uma justiça eterna, à qual só o indivíduo – e não a colectividade – tem acesso. Em 1885, Martins continua a afirmar a existência desta consciência individual, mas a reduzir a possibilidade da sua realização colectiva. A «virtude», o controlo das paixões, que era possível no homem superior, talvez nunca o fosse na sociedade humana, onde aqueles que eram irredutíveis à disciplina da razão eram a maioria. Na *História da República Romana*, Martins deixa-se frequentemente envolver pela melancolia: «Talvez fora do cesarismo nunca possa haver saída para as crises sociais, porque a virtude humana acaso nunca será capaz da abnegação necessária para manter sua *sponte*, sem coacção, o fardo pesado da ordem civil. A liberdade requer o máximo sacrifício: para que o nosso espírito seja livre é mister que escravizemos o nosso corpo rebelde e a nossa natureza animal»⁶⁷.

Ora esta virtude, este patriotismo, eram apenas acessíveis a um tipo superior da humanidade. Por isso, Oliveira Martins revela a tendência para definir a virtude num sentido extrapolítico, como um ideal, uma abstracção, do foro íntimo e individual, como a virtude final de Catão o jovem – que contrasta com a do antigo Catão. O antigo Catão limitara-se a aceitar o costume de uma velha república; o jovem Catão quis afirmar os valores que a sua consciência lhe ditava como absolutos. Nunca teve, porém, meios para os tornar colectivos, a não ser como uma espécie de frágil e ineficaz mensagem evangélica⁶⁸. Quando escreve sobre Catão, ou sobre Herculano, Martins não tem ilusões sobre o estoicismo neste mundo. Catão figura, no fundo, a arrogância das ideias. Viveu num mundo à parte, feito de abstracções. A morte foi para ele o recolhimento a esse mundo, uma evasão⁶⁹.

Em 1885, Martins conclui por fim que «nenhum absoluto se realiza no mundo contingente: toda a existência é condicionada por um equilíbrio de forças exteriores e concorrentes». Esse equilíbrio estava baseado simplesmente no «medo» ou no «respeito»: colectivamente, no medo dos outros povos, percebidos como inimigos; individualmente, para os crentes, no medo das retaliações de Deus. Fora deste «medo» ou «respeito», há apenas a «quimera da felicidade natural», isto é, a «Mulher», o prazer⁷⁰. O homem feliz, no entanto, é ainda, para Martins, não aquele que se entrega à dissipação ou à conquista do poder, mas aquele que chegou a controlar as paixões, e atingiu o estado de «ironia caridosas»⁷¹. É muito possível que tenha sido este estado que Oliveira Martins nunca alcan-

çou. Os seus contemporâneos acharam-lhe sempre no trato mais ironia do que caridade e nas opiniões sobre os outros mais desdém do que benevolência⁷².

4. «Socialismo», «democracia conservadora» e «cesarismo».

A recolocação de Oliveira Martins no contexto do republicanismo pode ajudar a resolver alguns problemas na interpretação da sua obra. Estou a pensar sobretudo nas questões levantadas por todos aqueles, como António Sérgio, por exemplo, que viram em Martins alguém que começou por formular soluções para a «economia» portuguesa e que mais tarde, depois de alguns desapontamentos, se deixou encantar pela ideia de recorrer à força para implementar essas soluções. Sérgio tentou mesmo reduzir o «socialismo» de Oliveira Martins a um «economicismo», cuja receita principal seria a de cultivar as planícies alentejanas com os excedentes demográficos do norte. Ora, a «economia» era em Oliveira Martins secundária em relação à ética – à república. Martins nunca apreciou o crescimento da riqueza em si, nem sequer o bem-estar. Não me parece que isto fosse um mero capricho de austeridade. O desenvolvimento do comércio, da riqueza e das artes foi visto pelos republicanos clássicos como uma ameaça ao modelo de vida definido por Esparta. Ciosos da «virtude», os mais robustos republicanos nunca hesitaram em arrenegar de toda esta sofisticação, como Rousseau fez no célebre *Discurso sobre as Artes e as Ciências*⁷³.

Oliveira Martins ecoa Rousseau quando diz que a questão política dos tempos modernos se resume em encontrar na opulência o equilíbrio social que existia na pobreza virtuosa. Oliveira Martins não era um socialista como Marx, com o seu culto das forças produtivas (e mesmo Marx tinha muito de conservadorismo rousseauista. A sua ideia de alienação é um pouco, como nota Pocock, um substituto da ideia clássica de corrupção). Martins só tinha desprezo em relação à riqueza. A sua abominação do capitalismo era radicalmente moral, sem justificações científicas (ou economicistas), como em Marx. No seu livro *O Helenismo e a Civilização Cristã*, deixou isso claro: «A opulência das nações é o ocaso da sua vida. Só há riquezas onde existe saúde moral, e com esta não se compadece a adoração do bezerro de ouro, fonte da miséria e das revoluções dos famintos», etc.⁷⁴.

Para Oliveira Martins, o capitalismo não é um certo estágio económico. O capitalismo é a usurpação do estado, da república, por «companhias» privadas. Em 1885, diz que a tarefa da «democracia socialista moderna» se resume em «expulsar os vendilhões do templo, reconstituir os órgãos de coesão nacional»⁷⁵.

Tudo isto se enraizava na necessidade de coesão fundada na devoção cívica. Da luta de classes nada lhe parecia resultar, excepto destruição, como se vira nas guerras entre Mário e Sila em Roma: uma ditadura suceder-se-ia à outra, num ambiente de rancores e vinganças. Oliveira Martins não confiava na plebe como motor da revolução. A plebe urbana parecia-lhe movediça e caprichosa. Era a demagogia que a fazia mover-se, e a demagogia tanto vinha do lado dos socialistas como dos reaccionários. «As multidões», diz Martins em a *História da República Romana*, «pertenceram sempre a quem lhes servir o paladar e os interesses»⁷⁶. A plebe não podia servir como base de governo, e portanto representava apenas a anarquia, e não a democracia. O povo da democracia não era a plebe, mas o povo organizado. Ora, da organização do povo fazia parte a direcção pelos melhores. A «democracia conservadora», que tanto escandalizava Silva Cordeiro, expressa um dos aspectos do republicanismo clássico: o «regime misto». O governo das élites é inerente à democracia na medida em que for uma forma de representação orgânica (como o senado na república romana). Para Martins, bastava dar ao povo organizado um meio de controlar a elite governativa, para evitar deslizes oligárquicos⁷⁷. Mas havia ainda outra condição. O povo da democracia não podia ser uma massa de proletários, dependentes de outrem, obrigados a sobreviver. Era preciso que fossem independentes, que tivessem interesses na manutenção da ordem. Os republicanos clássicos já haviam estabelecido que a criação de uma classe de cidadãos livres, de lavradores soldados, era a melhor forma de garantir a liberdade colectiva. Sabemos como este recurso era central em Alexandre Herculano, que nunca se cansou de fazer propaganda da enfiteuse para dar às classes populares acesso à terra. Não se tratava de uma mera medida de distribuição de riqueza; era uma forma de engenharia social: tratava-se de criar cidadãos. Martins viria a propor novamente esse plano em 1887, através da sua lei sobre o fomento rural. Martins concebeu o «fomento rural» como uma obra nacional, a fixação da população excedentária das províncias do norte nas terras do sul. Realizar-se-ia assim a unificação do norte e do sul de Portugal, e ao mesmo tempo conseguir-se-ia uma medida de autarcia. Esta visão iria ter um impacto enorme no imaginário político português⁷⁸.

O «socialismo» de Oliveira Martins era moral, ou «político» no sentido em que não se tratava de libertar forças produtivas, ou simplesmente distribuir recursos. O seu socialismo era a união social, a república. Para o realizar, é óbvio que Martins tinha que rejeitar os métodos daqueles que ele chama os «jacobinos», aqueles que usavam os princípios liberais com o fim de fomentar a agitação política entre os descontentes das grandes cidades⁷⁹. No entanto, a reforma a partir do poder estabelecido, o modelo da «monarquia socialista» dos Hohenzollern, também lhe suscitava dúvidas. Na *História da República Romana*, em 1885,

Oliveira Martins mostrou não só o seu desprezo pelo cesarismo, como pelo socialismo universitário alemão. A propósito do «socialismo de cátedra», «autocrático», à Bismarck, Martins nota que a aristocracia não é o melhor instrumento para resolver questões sociais, porque não tem verdadeira força persuasiva numa sociedade democrática⁸⁰.

O cesarismo era um recurso ocasional, uma necessidade quando as lutas sociais impediam outro tipo de governo que não aquele baseado na força. Na *História da República Romana*, Martins chama ao cesarismo um «sistema falso e híbrido, mas adequado às crises»⁸¹. Neste aspecto, a sua opinião não evoluíra. Como todos os jovens democratas da geração dos anos 1860, Martins tinha sido inimigo de Napoleão III, o último dos cézares declarados: em 1867, já aceitava o argumento da «necessidade» do cesarismo, mas nem por isso o deixava de identificar como um obstáculo à «moralidade»⁸². O César representava a ambição individual, o fim da república⁸³. Os republicanos ingleses do século XVIII tinham visto em César o líder típico da época em que o comercialismo destruía a harmonia rural da antiga sociedade. Não por acaso, Martins também designa por «cesarismo» o momento de prevalência dos interesses monetários, o materialismo como forma de governo, a corrupção⁸⁴. É por isso que Oliveira Martins chama ao Governo da Regeneração em Portugal um «cesarismo burocrático»⁸⁵. Para Oliveira Martins, o cesarismo não era o futuro de Portugal, mas neste sentido era já a história de Portugal desde 1851. Ora, o «cesarismo» nunca deixou de ter para ele uma conotação de imoralidade, de governo dos últimos dias da república. No *Helenismo e a Civilização Cristã*, o «cesarismo», o «império» é apresentado como o regime adequado às multidões de raça semítica do oriente, àquelas enormes cidades de mercadores, escravos, mulheres, populaça. Eram essas massas inseguras, desenraizadas, divididas pelas desigualdades sociais, atormentadas pela pobreza que precisavam de cézares e dos deuses orgiásticos das religiões orientais. Oscilando entre a orgia e a penitência, entre a mais abjecta submissão e a mais desafortada revolta, só um regime de força e de corrupção poderia manter a ordem entre elas⁸⁶.

No entanto, era precisamente assim que Martins via a sua época. Segundo ele, a «democracia» estava realizada apenas naquilo que a definia como um princípio negativo. A democracia negara a legalidade das desigualdades e negara preeminências no governo. Mas esta igualdade política coexistia com a desigualdade económica. Oliveira Martins temia que quando as sociedades estivessem totalmente divididas entre ricos e pobres nenhuma política fosse possível, isto é, nenhuma actividade política livre – a ditadura seria o recurso final, ou aquilo que ele chama a «barbarização da sociedade», a guerra total em que o César, apoiado na força militar, se revelaria o único capaz de pôr termo à querela entre

os capitalistas e a plebe. Ou seja, o cesarismo em Oliveira Martins não é um entusiasmo, uma solução, mas a falta de soluções. A solução estava em acabar com a desigualdade social através de uma governação social-democrática⁸⁷. Do cesarismo, porém, Martins reteve a ideia de um governo não comprometido com nenhuma classe social. Por isso, pôde sugerir que o governo ideal da democracia seria o de um cesarismo sem o César. É curioso que Antonio Gramsci tivesse empregado a mesma ideia para caracterizar o governo trabalhista na Inglaterra durante a década de 1920⁸⁸.

Finalmente, o que significa o apelo de Martins ao rei entre 1889 e 1893? Oliveira Martins começara a sua campanha da Vida Nova, em 1885, como um «democrata», um «liberal». No fim da década, não tinha mudado. Só que identificara agora o parlamentarismo como inimigo principal. É preciso perceber o que Oliveira Martins queria dizer com «parlamentarismo». Segundo Martins, o governo através de uma assembleia funcionava apenas enquanto representação orgânica de uma elite natural, como na Inglaterra do século XVIII. De outra forma, o parlamento expressava apenas o domínio de uma oligarquia mais ou menos ilegítima. Era esse o caso de Portugal, que era uma sociedade «democrática», isto é, onde não havia classes naturais de governo. O parlamentarismo português mascarava o poder de um bando de políticos profissionais que habilidosamente manipulavam o sistema representativo⁸⁹. Visto que as eleições estavam viciadas, só o rei tinha os poderes constitucionais para romper com o parlamentarismo. Tal como Martins a idealizava, a obra do rei era uma obra de libertação: era uma revolução, era uma «mobilização». Oliveira Martins falava do rei como se o monarca fosse um partido revolucionário, um partido republicano⁹⁰. Se não era cesarista, Martins também nunca se mostrou um dinasta. Não era fidelidade pessoal ao rei que o movia: ficaram registadas as suas imensas reservas contra D. Luís, a quem dava o nome chulo de «Tirano Tavares»⁹¹, ou de D. Carlos, sobre quem teria dito que havia na penitenciária muita gente melhor do que o rei⁹². Por fim, convém precisar que nenhum dos dois reis foi ou quis ser alguma vez instrumento das ideias de Oliveira Martins⁹³.

1 Raul Brandão, *Memórias*, Lisboa, Perspectivas e Realidades, s/d., vol. I, p. 144.

2 Ver o discurso de Franco no *Diário da Câmara dos Deputados*, 9 de Janeiro de 1896, p. 15.

3 Ver Frederico Diniz d' Ayala, *Os Ideais de Oliveira Martins*, Lisboa, 1897, p. 162.

4 Luís de Magalhães, *Ao lado de Oliveira Martins: O Diário da Vida Nova, 1886-1888*, introdução e notas de Rui Ramos, transcrição do manuscrito por Teresa Campos Rodrigues, Lisboa, Editora Quetzal, 1998, entrada do dia 26 de Maio de 1987 (no prelo).

5 Ver J. A. da Silva Cordeiro, *A Crise em seus Aspectos Morais*, Coimbra, França Amado Editor, 1896, pp. 229-329.

- 6 Ver A. Sérgio, *Historia de Portugal*, Barcelona, Editorial Labor, 1929, pp. 179-81.
- 7 Ver cartas a Raul Proença, Setembro e Outubro de 1913, em *Correspondência para Raul Proença*, Lisboa, Biblioteca Nacional - Publicações D. Quixote, 1987, pp. 75, 86.
- 8 Veja-se por exemplo, do republicano esquerdista Lopes de Oliveira, a *História da República Portuguesa. A Propaganda na Monarquia Constitucional*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1947. A p. 128, garante-se que os «desígnios do Paço» eram arranjar um «instrumento de engrandecimento do poder real», o que correspondia a um «sonho de Oliveira Martins». Franco seria o tal instrumento de uma «reação política, clerical e plutocrática» (p. 135). A lenda continuou. Na *História de Portugal* assinada por Oliveira Marques, por exemplo, fala-se da existência de um João Franco «adepto de um tipo novo de monarquia, assaz despótica, defensora do fortalecimento do poder real» (ver *História de Portugal*, 5.ª ed., Lisboa, Palas Editores, 1978, vol. II, p. 110).
- 9 Ver Rui Ramos, *A Segunda Fundação (1890-1926)*, vol. VI: *História de Portugal*, J. Mattoso, dir., Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, sobre o franquismo, pp. 267-97, e sobre as origens do 28 de Maio, pp. 628-31.
- 10 *Febo Moniz*, Lisboa, Guimarães Editores, 1952, p. 270.
- 11 Ver Nicholas Mann, *Petrarch*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 35-38.
- 12 Garrett, *Catão*, «Teatro I», Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1972, Acto Quinto, Cena X, p. 233. Ver também a cena II do Acto Terceiro (pp. 141-48 da ed. cit.). A peça foi encenada em privado em 1821, publicada em 1822 e teve estreia em teatro em 1826. Saíram seis edições até 1877, além de várias contrafações brasileiras. No prefácio à 2.ª ed. de 1830, Garrett refere que corrigiu a peça relendo Tito Lívio e Plutarco (p. 56 ed. cit.). A peça de Addison tinha sido traduzida por Manuel de Figueiredo. Catão havia sido também tema de outra famosa tragédia de Metastásio. Sobre o simbolismo da figura de Catão, ver J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 487-88; sobre o papel de Addison no republicanismo clássico, *ibid.*, pp. 423-61.
- 13 Ver Ramos, *A Segunda Fundação* cit., pp. 198-201.
- 14 *Febo Moniz* cit., p. 249.
- 15 *Ibid.*, p. 267.
- 16 Lord Lytton, *Rienzi. The Last of the Tribunes*, Londres, Collins Clear Type Press, s/d., p. 597.
- 17 Ver Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, vol. I, pp. 69 segs. Ver também Yves Durand, *Les Républiques au temps des Monarchies*, Paris, PUF, 1973, pp. 30-56.
- 18 «Non è adunque la salute di una republica o d'uno regno avere uno principe che prudentemente goveri mentre vive, ma uno che l'ordini in modo che morendo ancora si mantenga», *Discorsi Sopra la Prima Deca di Tito Livio*, cap. XI (em Machiavelli, *Il Principe e altre opere politiche*, Milão, Garzanti Editore, 1994, p. 141).
- 19 Veja-se por exemplo, o cap. II das *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, em J. J. Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* [e outros textos], Paris, Classiques Garnier, 1954, pp. 343-46. Sobre este texto de Rousseau, ver Rui Ramos, *A Segunda Fundação* cit., pp. 417-19. Ver também Pierre Manent, *Histoire Intellectuelle du Liberalisme*, Paris, Pluriel-Hachette, 1997, pp. 150-51, 159.
- 20 O estudo mais importante continua a ser J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* cit. A concepção heróica da política em Hannah Arendt é geralmente apontada como uma manifestação contemporânea do republicanismo clássico. Ver também os estudos mais recentes colecionados em G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, eds., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, e em F. Furet e M. Ozouf, eds., *Le Siècle de l'Avènement Républicain*, Paris, Gallimard, 1993. Ver ainda Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le Moment Machiavélien*, Paris, PUF, 1997 (uma tentativa de reinterpretar Marx em relação à tradição do republicanismo clássico).
- 21 Ver Alasdair MacIntyre, *After Virtude. A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1990, p. 237.

- 22 «Virtude» não tem aqui o sentido da caridade católica: é sobretudo coragem aliada à capacidade para realizar grandes feitos. Sobre o uso de «virtú» em Maquiavel, e as suas relações com «fortuna» e «occasione», ver Russel Price, «Notes on the Vocabulary of The Prince», in Machiavelli, *The Prince*, ed. por Quentin Skinner e Russel Price, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 103-7. Sobre a importância da virtude nas repúblicas, ver Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, Livro III, cap. III (na ed. da Garnier-Flammarion, Paris, 1979, vol. I, pp. 144-46).
- 23 Ver Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, 1973, p. 196. Robespierre, um fanático leitor de Rousseau e de história antiga, arranjara na escola a alcunha de «o Romano» (Simon Schama, *Citizens. A Chronicle of the French Revolution*, Londres, Penguin Books, 1989, p. 577). Ver também Pierre Vidal-Naquet, *La Démocratie Grecque vue d'ailleurs*, Paris, Champs-Flammarion, 1996, pp. 211-35.
- 24 Ver, por exemplo, David Hume, «On Commerce» (1754), in *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Press, 1987, pp. 253-67.
- 25 Benjamin Constant, «De la liberté des Anciens comparé à celle des modernes» (1819), in *De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1986, pp. 265-91. Ver também Claude Nicolet, *L'Idée Républicaine en France, 1789-1924*, Paris, Gallimard, 1994, p. 480; P. Manent, *Histoire Intellectuelle* cit., pp. 188-89 (ver também p. 151 para o caso de Hobbes).
- 26 Ver os estudos reunidos em Biancamaria Fontana, ed., *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- 27 Foi a contribuição, na década de 1830, das histórias da revolução de 1789 escritas por, entre outros, Michelet e Lamartine. Ver Maurice Agulhon, *1848 ou l'Apprentissage de la République*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 10.
- 28 Ver Stefan Collini, *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 91-118.
- 29 Ver Ramos, *Liberal Reformism* cit., cap. I.
- 30 Ver o que digo em «A ideia republicana e a história da república em Portugal», *Análise Social*, n.º 115, 1992, pp. 229-39; *A Segunda Fundação* cit., pp. 62-63; e sobretudo «As Origens Ideológicas da Condenação das Descobertas e Conquistas em Alexandre Herculano e Oliveira Martins», *Análise Social*, n.º 140, cit., 1997.
- 31 Ver Ramos, *A Segunda Fundação* cit., pp. 336-39.
- 32 Sobre a ideia de República, ver também Antero de Quental, «A República e o Socialismo» (1873), agora in *Prosas Sócio-Políticas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1982, pp. 389-94.
- 33 Sobre esta visão «religiosa» da política, ver Hannah Arendt, *On Revolution* cit., p. 198. Sobre a persistência da referência clássica em França, ver Claude Nicolet, *L'Idée Républicaine*, pp. 48-49. No caso da Alemanha, ver E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany*, Boston, Beacon Press, 1958.
- 34 *O Helenismo e a Civilização Cristã*, Lisboa, Bertrand, 1878, p. 161.
- 35 *Ibid.*, p. 171.
- 36 *Ibid.*, pp. 171-72.
- 37 Ver David Shi, *The Simple Life. Plain Living and High Thinking in American Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- 38 Ver Rui Ramos, «A Formação da Intelligentsia Portuguesa (1860-1880)», in *Análise Social*, n.º 116, 1992, pp. 521-26; id., *A Segunda Fundação* cit., pp. 326-31. Sobre a nação e o republicanismo em França, ver C. Nicolet, *L'Idée Républicaine* cit., pp. 400 segs.
- 39 *O Helenismo* cit., p. XLVII.
- 40 *Ibid.*, p. LV.
- 41 *Ibid.*, pp. 9-10. Há nesta passagem de Martins um claro paralelo com Fustel de Coulanges, o qual procurou demonstrar «as diferenças radicais e essenciais» que separavam os antigos e os modernos, de modo a acabar para sempre com a mania de fazer reviver as instituições clássicas (ver *La Cité Antique*, Paris, Hachette, 1957, pp. 1-2). Martins cita *La Cité Antique* (1864) na bibliografia da *História da República Romana*, de 1885.

- 42 *Ibid.*
- 43 *Ibid.*, p. 53.
- 44 *Ibid.*, p. LVI.
- 45 Ver Ramos, *Liberal Reformism* cit., cap. II.
- 46 Ver Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», in *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, especialmente pp. 121-34.
- 47 *História da República Romana*, Lisboa, Guimarães Editores, 1952, vol. II, p. 133.
- 48 *O Helenismo* cit., p. L.
- 49 *Ibid.*, p. XXXV.
- 50 *Ibid.*, p. XXXVII.
- 51 *Ibid.*, p. XXXVIII.
- 52 *Ibid.*, p. 3.
- 53 *Ibid.*, pp. XXXVIII-XXXIV.
- 54 *Ibid.*, p. XXII.
- 55 *Ibid.*, p. XII.
- 56 Ver por exemplo, o último cap. de *Elementos de Antropologia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1987, pp. 161-68.
- 57 Ver *História de Portugal*, Lisboa, Guimarães Editores, vol. I, p. 88.
- 58 *História da República Romana* cit., vol. III, p. 287.
- 59 Ver a propósito Ramos, «A Formação da Intelligentsia Portuguesa» cit., p. 495, especialmente nota 44.
- 60 *O Helenismo* cit., pp. XLVII e LI.
- 61 Ver J. G. Merquior, *Rousseau and Weber. Two Studies in the Theory of Legitimacy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980, pp. 46-52, e 70.
- 62 Ver artigo «Razão de Estado», in *Repórter*, 13 de Março de 1888, agora em *Dispersos*, ed. de A. Sérgio, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1923, vol. I, pp. 7-17.
- 63 Sobre o tema do «novo príncipe» – o verdadeiro destinatário do Príncipe de Maquiavel, ver Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, Chicago University Press, 1958, especialmente pp. 70-71. Ver o comentário por Rui Ramos in «A Traição dos Filósofos: Leo Strauss e o Problema do Liberalismo», in *Risco*, n.º 17, 1991, pp. 105-27.
- 64 *História de Portugal* cit., vol. I, p. 105.
- 65 *História da República Romana* cit., vol. III, p. 245.
- 66 *Ibid.*, vol. III, p. 255.
- 67 *Ibid.*, p. 216.
- 68 *Ibid.*, p. 204.
- 69 *Ibid.*, pp. 198-202.
- 70 *Ibid.*, vol. I, p. 287.
- 71 *Ibid.*, vol. III, p. 289.
- 72 Ver Silva Cordeiro, *A Crise*, pp. 293-94.
- 73 Ver Leo Strauss, «L'Intention de Rousseau», in AAVV, *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, pp. 67-94.
- 74 *O Helenismo* cit., p. 165.
- 75 *História da República Romana*, vol. III, p. 214.
- 76 *Ibid.*, vol. II, p. 172.
- 77 *Ibid.*, p. 139.
- 78 Ver Ramos, *A Segunda Fundação* cit., pp. 589-90.
- 79 Ver «Progresso ou fetichismo» em *Provincia*, 15 de Setembro de 1885, agora in *Dispersos* cit, vol. I, pp. 3-6.

- 80 *História da República* cit., vol. II, p. 121.
- 81 *Ibid.*, vol. III, p. 211.
- 82 V. «Nota Final», in *Febio Moniz* cit., p. 270.
- 83 Ver Pocock, *The Machiavellian Moment* cit., p. 529.
- 84 Ver a alusão à «loucura cesariana do ouro» em «Razão de Estado», in *Repórter*, 13 de Março de 1888, em *Dispersos*, vol. I, p. 13.
- 85 Ver *Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1925, vol. II, p. 333.
- 86 *O Helenismo* cit., p. 169.
- 87 Ver Ramos, *Liberal Reformism in Portugal: the Movement for a New Life (1885-1908)*, cit., cap. III.
- 88 Ver Martins, carta para Juan Valera, 18 de Abril de 1884, in O. Martins, *Correspondência*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1926, p. 43; *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva*, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1921, vol. II, p. 161. Compare-se com A. Gramsci, *Selection from Prison Notebooks*, Q. Hoare e G. N. Smith eds., Londres, Lawrence and Wishart, 1977, pp. 219-23.
- 89 Ver um resumo do argumento em «O parlamentarismo é aristocrático e não convém à aristocracia», in *Repórter*, 2 de Março de 1888, agora in *O Repórter*, Lisboa, Guimarães Editores, 1957, vol. I, pp. 218-19.
- 90 Eis o excerto do célebre artigo de 1892, de que os historiadores pré-PRP têm sempre o cuidado de só citar as primeiras duas sentenças: «Em tais circunstâncias, com tais elementos, como se pode ser rei? De um modo só: reinando, isto é, governando. Não para impor à sociedade um querer diverso do dela; mas sim para a libertar da tirania contra a qual intimamente se revolta, sem energia bastante, porém, para fazer valer os seus protestos. Não para violentar a opinião com actos de força brutal; mas sim para moralizar essa força, restaurando o prestígio combatido da autoridade. Não para tornar a Coroa solidária com esta ou aquela cabala, com este ou aquele aventureiro, pois abraçados se precipitariam na morte; mas para fazer o que Jesus fez, um certo dia, no Templo de Jerusalém». Ver «El-Rei D. Carlos I», in *Política e História*, Lisboa, Guimarães Editores, 1957, vol. II, p. 295.
- 91 Luís de Magalhães, *Ao Lado de Oliveira Martins* cit., entrada de 8 de Junho de 1887.
- 92 Ver R. Brandão, *Memórias* cit., vol. I, p. 144.
- 93 Ver a este respeito Rui Ramos, «D. Carlos, Rei», in *D. Carlos de Bragança. A Paixão do Mar*, Lisboa, Expo-98 - Fundação da Casa de Bragança, 1996, pp. 114-51.