Lusíada
Repositório das Universidades Lusíada

Universidades Lusíada

Ferreira, Oscar

A Carta Portuguesa de 1826 ou o laboratório dum “religioso constitucionalismo”

http://hdl.handle.net/11067/8416
https://doi.org/10.34628/JBP9-R732

Metadados

Data de Publicação 2026

Resumo Por trás da figura paradoxal de D. Pedro, improvável encontro entre um rei/imperador liberal e um monarca absoluto, o artigo expõe o destino singular da Carta Portuguesa de 1826, laboratório de um constitucionalismo outorgado, onde Deus, a história e os costumes disputam com o rei todo o poder criador. Da lenda das leis de Lamego às convulsões positivistas de 1910, tece-se a fábula de uma monarquia católica que pretende educar a nação pelo «poder moderador», antes que a utopia de uma constituiçã...

Behind the paradoxical figure of D. Pedro, an unlikely combination of liberal king/emperor and absolute monarch, the article unfolds the singular destiny of the Portuguese Charter of 1826, a laboratory of granted constitutionalism where God, history and customs dispute the king’s creative power. From the legend of the Laws of Lamego to the positivist upheavals of 1910, the fable of a Catholic monarchy that claims to educate the nation through the ‘moderating power’ is woven, before the utopia of...

Editor Universidade Lusíada Editora

Palavras Chave História constitucional - Portugal - Aspectos religiosos

Tipo article

Revisão de Pares yes

Coleções [ILID-CEJEIA] Polis, s. 2, n. 13 (Janeiro-Junho 2026)

Esta página foi gerada automaticamente em 2026-10-30T01:04:47Z com informação proveniente do Repositório

A Carta Portuguesa de 1826 ou o laboratório dum "religioso constitucionalismo"

The Portuguese Charter of 1826 or the laboratory of 'religious constitutionalism'

Oscar Ferreira
CREDESPO – Université Bourgogne Europe - Institut Universitaire de France
Email: oscar.ferreira@u-bourgogne.fr
DOI: https://doi.org/10.34628/JBP9-R732

Sumário: 1. Para além da outorga ou outorga do Além? O palimpsesto católico; a) A tentação francesa: em nome do livro e do espírito doente; b) A herança portuguesa: a «mentira piedosa» das leis de Lamego; c) Janus ou o improvável guia constitucional católico; **2. A experiência santificada de um constitucionalismo vivido: a outra constituição social;** a) A esperança de um educador constitucional e religioso: as ilusões do poder moderador; b) A utopia desmascarada pelo positivismo jurídico: o processo de 80 anos.

Resumo: Por trás da figura paradoxal de D. Pedro, improvável encontro entre um rei/imperador liberal e um monarca absoluto, o artigo expõe o destino singular da Carta Portuguesa de 1826, laboratório de um constitucionalismo outorgado, onde Deus, a história e os costumes disputam com o rei todo o poder criador. Da lenda das leis de Lamego às convulsões positivistas de 1910, tece-se a fábula de uma monarquia católica que pretende educar a nação pelo «poder moderador», antes que a utopia de uma constituição vivida, entre costumes e graça, se desfaça com o duplo regicídio e a chegada da república.

Palavras-chave: Carta Constitucional de 1826; Constituição social; Constitucionalismo cristão; Constitucionalismo outorgado; Constitucionalismo antigo e moderno; Educação constitucional; Leis de Lamego; Paideia; Poder moderador.

Abstract: Behind the paradoxical figure of D. Pedro, an unlikely combination of liberal king/emperor and absolute monarch, the article unfolds the singular destiny of the Portuguese Charter of 1826, a laboratory of granted constitutionalism where God, history and customs dispute the king's creative power. From the legend of the Laws of Lamego to the positivist upheavals of 1910, the fable of a Catholic monarchy that claims to educate the nation through the 'moderating power' is woven, before the utopia of a constitution lived between customs and grace is shattered by the double regicide and the advent of the republic.

Keywords: Constitutional Charter of 1826; Social constitution; Christian constitutionalism; Granted constitutionalism; Ancient and modern constitutionalism; Constitutional education; Laws of Lamego; Paideia; Moderating power.

Contrariamente às ideias recebidas, o constitucionalismo outorgado apresenta-se em Portugal como uma forma subtil e resiliente de garantia dos direitos, oferecendo um compromisso entre herança, modernidade e contingências políticas[1]. A sua existência, desde a outorga da Carta Constitucional de 29 de abril de 1826 por D. Pedro IV até à queda da Casa de Bragança em 1910[2], e a sua sobrevivência contemporânea, ligada à aplicação tácita do poder moderador[3], fazem dela um laboratório ideal para observar as oscilações entre natureza e convenção, lei e costume, heterolimitação e autolimitação[4].

Desde Lorenz von Stein, as constituições outorgadas sofrem, no entanto, de uma reputação sombria[5]. Pobre parente do constitucionalismo moderno, elas estão ora ligadas a regimes autoritários em processo de suavização, ora associadas a novos dirigentes que buscam legitimar um golpe de Estado. Será mesmo aceitável constituir sem uma Assembleia Constituinte ou reuni-la para melhor dissolvê-la, como fez o imperador D. Pedro I do Brasil em 1823[6]? Mesmo descartando as suas versões ditatoriais, tanto militares como cesaristas, as concessões de constituições soam falsas: é difícil imaginar um rei a abdicar voluntariamente do poder absoluto em favor dos representantes de uma comunidade política que ele encarnava sozinho até então. As doações de constituições teriam, portanto, como único objetivo conter o advento da soberania nacional. Alguns consideram mesmo que elas não são verdadeiros exercícios do poder constituinte, mas o produto de um poder secundário, reservando a Deus a onipotência ordenadora[7].

As outorgas reais constituem uma nebulosa na Europa do século XIX, cuja opacidade, enquanto objeto constitucional, se deve também à divergência das histórias de cada país, apesar das fontes comuns de inspiração. A Carta Portuguesa ilustra isso, não sendo uma cópia do modelo francês ou britânico[8]. No entanto, a Carta concedida por Luís XVIII em 1814 serve-lhe de referência, tal como noutros países emergentes; o projeto de carta constitucional apresentado a Luís o Desejado em 1797, então no exílio, precisa o seu alcance conceptual[9]. Estes textos do Diretório e da Restauração francesa respondem, em primeiro lugar, a uma antropologia política herdada da história — esse «espírito dos séculos» elogiado por Portalis em memória das lições de Montesquieu —, em que o pacto governamental (não assimilável ao contrato social) invoca uma providência jurídica.

1 Sobre este tema e sua bibliografia: Oscar Ferreira, *Le constitutionnalisme octroyé. Itinéraire d'un interconstitutionnalisme au XIX^e siècle (France, Portugal, Brésil)*, Paris, Eska, 2019.

2 Sobre a Carta de 1826, ver Vital Moreira/José Domingues, *História constitucional portuguesa. Vol. IV: Carta constitucional de 1826*, Lisboa, Assembleia da República, 2026.

3 Oscar Ferreira, «L'élection au suffrage direct du Président au Portugal: renforcer *et* contenir le pouvoir modérateur en République (1911-2011)», *in* Anne-Marie Le Pourhiet (dir.), *La désignation du chef de l'Etat. Regards croisés dans le temps et dans l'espace*, Paris, Fondation Varenne, 2012, p. 117-161. A mesma herança tácita encontra-se nas antigas colónias portuguesas: Oscar Ferreira, «Le pouvoir modérateur dans les pays africains de langue officielle portugaise (PALOP). Panorama d'un modèle constitutionnel programmatique», *in* Damien Connil/Dimitri Löhrer (dir.), *Études de droit constitutionnel lusophone. Réflexions sur le modèle constitutionnel des pays de langue portugaise*, Bayonne, IFJD, 2023, p. 35-54.

4 Sobre essas oscilações e o conceito de heterolimitação: Oscar Ferreira/Elsa Forey (dir.), *Le religieux, gardien des institutions et des libertés*, Paris, Classiques Garnier, 2025.

5 Richard Albert/Xenophon Contiades/Alkmene Fotiadou, *The law and legitimacy of imposed constitutions*, New York, Routledge, 2018.

6 Oscar Ferreira, «La souveraineté d'une identité fragmentée: l'aporie de la Constituante du Brésil indépendant (1822-1823)», *in* Jacky Hummel (dir.), *Définir le siège de la souveraineté: les expressions constitutionnelles de l'origine du pouvoir*, Paris, Classiques Garnier, 2027.

7 Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997, p. 1.

8 Sobre o conceito de modelo jurídico : Sylvain Soleil, *Les modèles juridiques. Histoire, usages et théorie*, Paris, SLC, 2023.

9 Oscar Ferreira, « Le projet de «charte constitutionnelle » du 31 mars 1797 commandé par Louis XVIII. *Iter impius*», *Jus Politicum*, n°34, 2026. Oscar Ferreira, «D'une Charte l'autre. As transformações do constitucionalismo monárquico francês, do contra modelo à matriz do constitucionalismo outorgado português (1797-1814)», *in* Marco Caldeira/Paulo Otero (dir.), *Revisitando a Carta Constitucional de 1826, 200 Anos Depois – Estudos Históricos e Jurídicos no seu Bicentenário*, Lisboa, AAFDL, 2026.

A escolha da palavra *carta* atesta isso mesmo. Tanto em França como em Portugal, este termo remete para uma herança medieval: designa um diploma outorgado por um rei ou um senhor que concede um estatuto ou direitos a uma pessoa ou a um grupo; muitas vezes, um juramento promissório perante Deus garante o seu respeito. À primeira vista, a palavra é difícil de compreender no contexto constitucional do século XIX. Numa segunda leitura, ela insiste nos limites do poder real, que nunca pôde reivindicar o poder constituinte, nem no Antigo Regime, nem nos períodos contemporâneos: só Deus, que se expressa através do Tempo e da Natureza, dispõe desse poder. Embora beneficie do direito de «dar e revogar a lei» desde a aceitação do conceito bodiniano de soberania em Portugal no início do século XVIII[10], o rei não é, portanto, criador nem notário dos costumes ancestrais; inscreve-se, no entanto, numa cadeia de intérpretes, determinados tanto pela tradição cristã, pelo pluralismo institucional e pela consciência da história. Tudo isto lhe permite iniciar a redação constitucional, após ter legitimado o seu papel pioneiro no movimento de conservação e de redação dos costumes de direito privado e dos forais[11]. Para responder aos desafios contemporâneos, é necessário fixar por escrito as instituições políticas e sociais, as suas formas de ser e de interagir, que existem há séculos ao abrigo dos costumes.

Paradoxalmente, a outorga define-se como uma síntese e um programa: visa canalizar a modernidade para permitir que ela se desenvolva sem sobressaltos, graças à base orgânica e religiosa do poder, que também constitui um limite. As "cadeias do tempo" se renovam (a expressão figura no preâmbulo da Carta francesa de 1814), a fim de estabelecer a ligação entre um futuro que abraça o liberalismo político e um passado mitificado, onde o direito, longe de ser um ato de vontade, transcreve a identidade de um povo, refletindo seus costumes, seus modos e seus valores num ato que pressupõe a sua adesão. Desejada pelos contrarrevolucionários e pelos liberais conservadores, esta leitura da outorga une a constituição política e a constituição social; ela sublinha as falhas do direito constitucional herdado do século XVIII, expostas durante a Revolução Francesa: as definições técnicas, mecânicas e normativas das constituições são insuficientes e, por vezes, perigosas quando deixadas à sua própria sorte. *Quid leges sine moribus?,* repetem em coro os defensores desta união de géneros, em memória do poeta preferido de Luís XVIII: Horácio[12].

O Portugal cultiva, no entanto, uma singularidade, popularizada pela expressão «constitucionalismo outorgado», que não se encontra em França: prova disso é a esterilidade das pesquisas no *Retronews*. Num país onde as elites são quase todas formadas em direito e católicas, a fusão dos constitucionalismos antigo e moderno parece óbvia. O objetivo? Recordar a antiga aliança dos modos de garantia das instituições, baseada na *eusebeia (*o respeito devido aos deuses)[13], na *eunomia* (a boa ordem, garantida pela vigilância dos costumes)[14] e na *technè politikè* (a arte política, que já oferecia um arsenal jurídico)[15],

[10] Martim de Albuquerque, «L'humanisme portugais et la France – Bodin au Portugal», *in* Jean-Claude Margolin/José Vitorino de Pina Martins (dir.), *L'humanisme portugais et l'Europe*, Paris, Fondation Gulbenkian, 1984, p. 247-261.

[11] Entre a vasta bibliografia, ver Maria Helena da Cruz Coelho/Ana Rita Rocha (éd.), *Forais de D. Diniz,* Lisboa, Imprensa Nacional, 2022.

[12] Oscar Ferreira, «Louis XVIII, gardien et fossoyeur des lois fondamentales du royaume», *in* Paul Chopelin, Guillaume Frantzwa, Rémy Hême de Lacotte et Olivier Tort (dir.), *Louis XVIII (1755-1824): devenir et demeurer roi en France à l'ère des révolution*, Rennes, PUR, 2026.

[13] Louise Bruit, Zaidman, *Le commerce des dieux: eusebia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2001.

[14] Françoise Ruzé, *Eunomia. À la recherche de l'équité*, Paris, De Boccard, 2003.

[15] Alain Fouchard, *Aristocratie et démocratie. Idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Belles lettres, 1997.

para atualizar apenas esta última à luz dos avanços da ciência constitucional.

O resultado é uma outorga católica, emanação de um «poder outorgante» condicionado pelo Criador. O seu programa, centrado na educação constitucional da comunidade cristã liderada pelo poder moderador do rei, fracassa, no entanto, antes de sucumbir aos golpes dos republicanos positivistas.

1. Para além da outorga ou outorga do Além? O palimpsesto católico

Ao prometer uma constituição «em que se prescreverão princípios que a experiência vos tem mostrado incompatíveis com a duração pacífica do Estado», a proclamação do rei D. João VI, em 3 de junho de 1823, marca um marco na história constitucional. O anúncio legitima a primeira contrarrevolução portuguesa, a Vilafrancada, que eclode em 27 de maio sob a liderança do filho mais novo do rei: D. Miguel. Sob o olhar simultaneamente encantado e inquieto da Santa Aliança, ilustrado pelas reservas de Chateaubriand, a sua reação enterra a Constituição de 1822, fruto da Revolução Liberal do Porto, lançada em 24 de agosto de 1820, que permaneceu incompleta devido à ausência de leis e regulamentos que garantissem a sua implementação[16].

Embora tardio à escala europeia, este primeiro episódio revolucionário visava o Conselho de Regência a soldo dos ingleses, instalado para enfrentar as três tentativas de invasão francesa. Para evitar a armadilha napoleónica que se fechara sobre o seu sogro Carlos IV e o seu cunhado Fernando VII de Espanha, o príncipe regente D. João, futuro D. João VI, decidiu refugiar-se no Brasil em 1807, acompanhado pela sua mãe demente, a rainha D. Maria I, pela sua corte, pela sua administração e pela sua biblioteca[17]. Primeiro e único monarca europeu da história a instalar-se na parte americana do seu império, ele aprendeu com a experiência, transformando a colónia em reino e decretando, em 1815, o Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves, que sobreviveu até à independência do Brasil, proclamada pelo seu filho mais velho: D. Pedro[18].

D. João VI prefere, no entanto, ganhar tempo. É certo que um decreto real de 18 de junho de 1823 nomeia uma comissão encarregada de redigir uma constituição; mas os seus membros não demoraram a agir: vários projetos circularam, a maioria dos quais permaneceu inédita até ao século XX, incluindo os de Ricardo Raimundo Nogueira, Francisco de Borja Garção Stockler, José Joaquim Rodrigues de Bastos, José Maria Dantas e Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato[19]. A interrupção dos trabalhos, na sequência da intervenção do duque de Palmela, não pode fazer esquecer que o projeto escolhido de Nogueira estava quase concluído em setembro e que a sua brevidade sugere que se destinava mais a completar do que a substituir a constituição informal do país. As hesitações reais não dependem, portanto, apenas de uma conjuntura agora mais favorável; elas têm a ver com o objeto e a própria natureza da outorga. Trata-se de reformar as antigas instituições *humanas,* preservando, tanto quanto possível, os ele-

[16] Vital Moreira/José Domingues, *História constitucional portuguesa. Vol. II: Constituição de 1822*, Lisboa, Assembleia da República, 2024.

[17] Sobre esta história rocambolesca: Lilia Moritz Schwarcz, *A longa viagem da biblioteca dos Reis*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

[18] Gabriel Paquette, *Imperial Portugal in the Age of Atlantic Revolution. The Luso-Brazilian World, c. 1770-1850*, Cambridge, CUP, 2013.

[19] António Manuel Hespanha, «O projecto de constituição de Francisco Trigoso de Aragão Morato (1823)», in *O Liberalismo na Península Ibérica na primeira metade do século XIX*, Lisboa, Sá da Costa, 1982, vol. I, p. 63-90.

mentos constitutivos (*divinos)* do constitucionalismo medieval em que se baseiam? Ou procura-se, em nome do concerto europeu, proporcionar à população os benefícios do constitucionalismo moderno, que se adivinham, no entanto, instáveis após uma série de fracassos continentais? A oposição é então clara. Por um lado, isso equivale a preservar as liberdades ibéricas tradicionais e as leis fundamentais (expressão provavelmente importada da França no início do século XVII)[20], induzidas pela « constituição natural » do país[21]. Por outro lado, isso leva a abraçar a leitura sieyesiana do poder constituinte, enquanto o « criador de sistemas » Sieyès serve de repúdio para toda a contra-revolução europeia.

Assim se revela a aporia relativa ao alcance da constituição escrita: deve ela ser suficiente em si mesma ou ser vista como um complemento, um «ato adicional à constituição da monarquia»[22], cuja única vantagem viria da sua correspondência com as ideias do século?

A questão assombra tanto o pai quanto o filho, divididos entre o desejo de não romper com os limites religiosos e morais que deveriam acompanhar as leis fundamentais e a tentação de recorrer aos avanços da ciência constitucional francesa.

a) A tentação francesa: em nome do livro e do espírito doente

Sem dúvida, a França inspirou a Portugal a ideia de outorgar uma constituição. Três indícios demonstram isso. Em primeiro lugar, o texto que inaugurou a sua história constitucional, no sentido estrito, é a Suplicia dos afrancesados de 1808, símbolo da colaboração com o ocupante francês, implorando a Napoleão que outorgasse uma constituição a Portugal[23]. Em segundo lugar, traduções da Carta de Luís XVIII figuram entre os documentos dos membros do comité nomeado em 18 de junho de 1823[24]; ora, Luís o Desejado encorajou os seus pares a imitá-lo: não disse ele a Fernando IV de Nápoles para antecipar as revoluções concedendo uma constituição[25]? Por último, a recepção da cultura jurídica francesa foi facilitada pelas suas redes de livreiros (Bertrand, Rolland...) e editores — entre os quais o de Benjamin Constant: Pierre Plancher — instalados em terras lusófonas desde o século XVIII ou refugiados nelas para escapar ao Terror Branco; eles abasteciam as

> *"Ao prometer uma constituição «em que se prescreverão princípios que a experiência vos tem mostrado incompatíveis com a duração pacífica do Estado», a proclamação do rei D. João VI, em 3 de junho de 1823, marca um marco na história constitucional"*

[20] Vital Moreira/José Domingues, *História constitucional*, *op. cit.*, vol. I, p. 31.

[21] Paulo Ferreira da Cunha, *La constitution naturelle*, Paris, Buenos Books, 2014.

[22] A expressão aparece regularmente na França durante a Restauração, na literatura contra-revolucionária: Oscar Ferreira, *Le constitutionnalisme octroyé*, *op. cit.*, p. 72-83. Trata-se de uma referência irónica ao Ato Adicional às Constituições do Império de 1815.

[23] Vital Moreira/José Domingues, «O enigma da *Súplica constitucional* portuguesa de 1808», *Historia constitucional*, n° 24, 2023, p. 501-535.

[24] Ver Nuno Espinosa Gomes da Silva, «Um pequeno manuscrito de Ricardo Raimundo Nogueira, contendo considerações a favor e contra a Constituição, prometida por D. João VI, em 1823», *Direito e Justiça*, vol. XIII, t. 3, 1999, p. 15-37.

[25] De acordo com uma carta do primeiro para o segundo, citada por Philip Mansel, *Louis XVIII*, Paris, Pygmalion, 1982, p. 192.

bibliotecas dos notáveis, incluindo a família real[26]. A indústria editorial francesa continuou a expandir-se na segunda metade do século XIX: basta citar Chardron, cuja livraria, inaugurada em 1869, foi comprada pelos irmãos Lello, adorados pelos fãs de Harry Potter. O sucesso editorial dos franceses explica-se, em grande parte, pela lei de 18 de agosto de 1769 que, em nome da «boa razão» jusnaturalista, institui o direito dos países católicos mais desenvolvidos como fonte subsidiária do direito português[27]. Os séculos XIX e XX foram assim marcados por gerações de juristas comparativistas e ecléticos, que se inspiraram em terras estrangeiras para criar uma síntese adaptada ao país. Esta europeização controlada da cultura jurídica lusitana revela-se sobretudo dependente da França devido à barreira linguística: os portugueses dominavam mal as línguas não latinas, o que os condenava a ler obras escritas ou traduzidas para francês e italiano para melhor constituir este esperanto jurídico. Consequentemente, muitos dos manuais impostos aos estudantes eram franceses: por exemplo, os *Éléments de droit politique* de Macarel tornaram-se o *compêndio* oficial do curso de direito público universal entre 1837 e 1874, e as obras de Montesquieu, Constant, Guizot e Bonnin serviam de apoio oficial às aulas de direito constitucional, administrativo e diplomático[28]. Além disso, a situação é agravada por outra singularidade da época: para poderem passar nos exames privados, os estudantes devem apresentar um certificado de exame de tradução em grego antigo e francês; Costa Cabral, no entanto, considera oportuno quebrar esse oligopólio linguístico, acrescentando a essa lista o idioma alemão na sua reforma do ensino (artigo 102 do decreto ditatorial de 20 de setembro de 1844).

Em represália, as denúncias desses galicismos não faltaram na década de 1820 e perduraram até a Primeira República (1910-1926). Os escritores Fernando Pessoa e Abel Botelho viam nisso uma escravidão da inteligência portuguesa, denunciando, através do protagonista principal do *Barão de Lavos* (1891), a *«mayonnaise* de francezismos e de tolices» dos meios administrativos e políticos. A tentação francesa estende-se, de facto, aos escritos político-constitucionais e à vida parlamentar: os juristas portugueses já não se contentam com o trabalho de gabinete e instrumentalizam a sua cultura para pretender cargos de direção. A luta será ainda mais dura. O pensamento contra-revolucionário não apreciava muito a recepção de Voltaire, Rousseau e Sieyès, no meio de autores liberais, que iam de Lanjuinais a Pradt, mas cultivava o paradoxo ao receber, ou mesmo plagiar, os ultrarrealistas Bonald, Ferrand, Clausel de Coussergues e Maistre. Dois elementos retirados destes últimos irão mesmo alimentar todo o pensamento português, incluindo o liberal: a noção de poder conservador e a preservação das leis fundamentais do reino, que deveriam sobreviver como complemento da Constituição escrita – a menos que fosse o contrário.

A primeira ideia confunde a interpretação a dar ao poder moderador consagrado pela Carta de 1826[29]: o rei e os seus avatares oscilam desde então entre árbitro de conflitos constitucionais, segundo

[26] Oscar Ferreira, «Un vecteur de diffusion des cultures juridiques et politiques françaises au Brésil: *O Farol Paulistano* (1827-1831)», *Droit et cultures*, n° 69, 2015-1, p. 223-270.

[27] Pedro Caridade de Freitas/Ana Caldeira Fouto (coord.), *A lei da boa razão de 18 de Agosto de 1769: 250 anos depois*, Lisboa, AAFDL, 2022.

[28] Oscar Ferreira, *L'Universitaire au pouvoir. Le discours juridique du professorat salazariste (1926-1974)*, Paris, Classiques Garnier, 2023, p. 30-50.

[29] Oscar Ferreira, «Le pouvoir modérateur dans la Constitution brésilienne de 1824 et la Charte constitutionnelle portugaise de 1826 : les influences de Benjamin Constant ou de Lanjuinais?», *Revue française de droit constitutionnel*, n° 89, 2012, p. 1-40.

a visão liberal do quarto poder, e censor moral da opinião pública, suscetível de se transformar num ditador, segundo as leituras conservadoras e contra-revolucionárias. Para estes últimos, pensar num tal poder equivale a questionar a eficácia do constitucionalismo moderno, cujo fracasso se deve à sua tecnicidade orgulhosa, que ignora as lições da antropologia jurídica. Reaparece a problemática dos costumes e da religião, sobretudo num país imaturo, onde o padre tem mais autoridade do que o jurisconsulto. Com exceção da literatura ultrarrealista, o discurso francês incomoda, pois estatiza a garantia dos direitos: isso implica uma confiança no Estado, ao contrário do constitucionalismo antigo, apoiado numa visão cósmica baseada nos costumes e na ação, ou mesmo na proteção, de grupos sociais, profissionais ou religiosos. Ora, o rei português também se concebia como guardião dos costumes e patrono da Igreja portuguesa desde a expansão precoce do seu império marítimo; o padroado português será mesmo o último a desaparecer completamente, no final do Concílio Vaticano II, com exceção do caso específico de Macau, que perdura até 1999[30]. Além disso, o constitucionalismo moderno nacionaliza a garantia dos direitos, enquanto o constitucionalismo medieval zela por manter um universalismo inerente à comunidade cristã, mesmo que o Papa já não tenha a vocação de servir como guardião do *ordo juris,* não obstante as suas pontuais missões de arbitragem.

A segunda teve um impacto igualmente importante. Para grande parte dos ultrrealistas, a Carta francesa de 1814 não é uma verdadeira constituição, pois o poder constituinte é definido como uma força criadora inacessível aos seres humanos, que só Deus, por meio da natureza e do tempo, pode exercer. O próprio Luís XVIII admitiu isso, tanto em público como em privado[31]. Consequentemente, qualquer «constituição» outorgada não pode ser mais do que um complemento destinado a fixar por escrito disposições já presentes na natureza que rodeia uma comunidade humana. Como provam os projetos de constituição levados ao conhecimento de Luís XVIII em 1797, nunca se trata de substituir a constituição histórica ou informal da França, mas de redigir (projeto de codificação das leis fundamentais do reino de agosto de 1797)[32] ou completá-la (projeto de carta constitucional de 31 de março de 1797)[33]. A lição seria aprendida pelos contra-revolucionários portugueses, que rejeitaram expressamente toda « roupa de Francezes »[34] (frase de José Agostinho de Macedo, cujas obras, no entanto, se inspiram no ultrarrealismo francês); paradoxalmente, ela também inspiraria os revolucionários de 1820.

b) A herança portuguesa: a «mentira piedosa» das leis de Lamego

No centro da narrativa constitucional está o pacto fundador das Cortes de Lamego de 1143, matriz lendária erigida como cimento da identidade portuguesa por todos os partidos[35]. Suporte do pacto

[30] David Sampaio Barbosa, «Padroado Português: privilégio ou serviço (séc. XIX)?», *Didaskalia*, vol. XXV, 1995, p. 365-390.

[31] Oscar Ferreira, «Louis XVIII, gardien et fossoyeur des lois fondamentales du royaume», art. citado.

[32] Oscar Ferreira, «Le dernier avatar d'une cause perdue : le projet de codification des lois fondamentales du royaume d'août 1797 offert à Louis XVIII» *Jus Politicum*, n.º 35, 2027.

[33] Oscar Ferreira, «Le projet de «charte constitutionnelle» du 31 mars 1797 commandé par Louis XVIII», art. citado.

[34] José Agostinho de Macedo, *Bazes eternas da constituição política*, Lisboa, 1824, p. 31.

[35] Oscar Ferreira, «Mensonges pieux pour lieu(x) de mémoire? Le mythe des *Cortes* de Lamego dans l'histoire constitutionnelle du Portugal», *in* Jacky Hummel (dir.), *Historiographies constitutionnelles et identité nationale*, Paris, Mare&Martin, 2024, p. 115-131.

nacional original e, como tal, base da regeneração política invocada nos dois hemisférios do Império Português na década de 1820, esta *Magna Carta* lusitana é, no entanto, até prova em contrário, um texto apócrifo. Providencialmente (re)descoberta em 1632 pelo monge cisterciense António Brandão, permitiu justificar a retomada da independência de Portugal durante a Restauração de 1640, após 60 anos de domínio espanhol. Durante dois séculos, estas leis «restabelecidas» pelo Manifesto de 26 de janeiro de 1641, antes de serem consolidadas pelas Cortes em 1679 e 1697, e posteriormente reconhecidas internacionalmente no último dos tratados de Utrecht, de 6 de fevereiro de 1715, constituem um texto sagrado: eles atestam a capacidade do povo português de escolher os seus governantes e o seu modo de governo.

A sua autenticidade, questionada pelo racionalismo do Iluminismo encarnado por Verney, mas raramente contestada em 1820, pouco importa. O seu conteúdo também é paradoxal: além de esboçar os fundamentos do direito penal (roubo, adultério...), as leis de Lamego limitam-se a fixar a natureza monárquica do governo, a ordem de sucessão da coroa e as regras de aquisição e perda do título nobiliárquico. O seu interesse reside na sua instrumentalização por todos os campos políticos, em sentidos contraditórios, mas também no sedimento mental e normativo que impõe: a ideia de que o poder nasce da fé jurada, do respeito pela lei natural e pelas liberdades ibéricas, colocadas sob a salvaguarda de um soberano ele próprio obrigado a prestar juramento. Eis-as erigidas em «lugares de memória», um estatuto que só perderam após a Revolução dos Cravos, não tendo-lhes sido prestada qualquer homenagem nos debates parlamentares da Terceira República.

Na década de 1820, as leis de Lamego serviram inicialmente à causa da nação. A sua invocação, apoiada por uma reedição oportuna em 1822, justificou a tomada do poder constituinte pelo povo e a ação das Cortes como órgãos seculares da nação. À semelhança dos Estados Gerais (*États généraux*) da França, a assembleia dos três estados pode, assim, evoluir para uma Assembleia Nacional Constituinte, invocando o precedente de 1143. Se este encarna, para muitos deputados, a imortalidade do poder constituinte nacional (um argumento retomado pela revolução de setembro de 1836 para derrubar a Carta), permite, segundo outros, regressar à fonte do « nosso antigo direito público » (Pereira do Carmo)[36]: é assim validada a existência de uma constituição informal anterior, que deve ser redigida, justificando a retomada de disposições das leis de Lamego na Constituição de 1822.

No entanto, elas também serviram à contra-revolução (até em França, por intermédio de Dordigné e Clausel de Coussergues), tornando-se o símbolo do respeito pela tradição constitucional do país. Nem a nação, nem o rei podem ceder ao espírito de sistema dos constituintes, o que explica o restabelecimento das leis de Lamego por D. Miguel, que se tornou rei – contestado – de Portugal (1828-1834). Com base nisso, Gouvea Pinto qualificou a outorga de D. Pedro IV como «crime capital contra a Sociedade»[37], pior do que um abuso de poder.

Por fim, apesar das hesitações que as tornaram tabu entre 1842 e 1873, elas também apoiaram momentaneamente a causa da outorga de 1826, apesar de ser um símbolo do Sieyès em menor escala. De vol-

[36] *Diário das Cortes geraes e extraordinarias da Nação portugueza*, n°13, 13/2/1821, p. 79.
[37] António Joaquim de Gouvea Pinto, *Demonstração dos direitos que competam ao Senhor D. Miguel I*, Lisboa, Impressão regia, 1828, p. 5.

ta a Portugal, D. Pedro invocou-as por sua vez, tanto para se apresentar como reformador e não como inovador (manifesto de 2 de fevereiro de 1832), justificando, de passagem, a palavra *carta* em contraste com a *constituição* do Brasil, como para elogiar o seu empreendimento que misturava garantias antigas e modernas. Submetido à obra divina, o seu poder não era, portanto, constituinte. Para defini-lo, os seus partidários utilizam a expressão «poder outorgante», invocada por Agostinho Albino num discurso parlamentar em 1842[38]. Para eles, a Carta inscreve-se numa tradição jurídica comum aos ingleses, que inclui a *Magna Carta* de 1215, a Carta de Henrique II de 1154 e as leis de São Eduardo, o Confessor.

No centro dos debates: a natureza das leis de Lamego. Ao reconhecê-las como autênticas, o pensamento dos anos 1820-1830 impregna-se dos fundamentos da independência de Portugal em 1143. No entanto, longe de ser um simples nascimento político, este episódio é marcante por duas razões. Por um lado, pela sua precocidade, que faria de Portugal o primeiro país da Europa a realizar assembleias representativas, antecipando em 45 anos as Cortes de Leão de 1188, consideradas pela UNESCO como as primeiras da História. Talvez seja necessário recuar ainda mais no tempo, segundo José Liberato Freire de Carvalho num texto de 1830, uma vez que os lusitanos teriam instituído este tipo de assembleias antes da invasão romana e as teriam redescoberto através dos concílios dos godos, preservados do invasor muçulmano pelos asturianos[39]. Para este liberal, este legado prova a existência de uma «lei da terra», inerente à Península Ibérica: a sua população tem, por natureza, o direito de discutir os seus assuntos. Graças a Deus, o solo português abrigaria princípios políticos, «restituídos» aos seus habitantes pelas leis de Lamego em 1143 e 1640, e depois pela Carta de 1826. Contestáveis, ou mesmo fantasiosos, estes elementos da história do direito, à beira da ucronia, serão, em todo o caso, explorados, desde José Dias Ferreira, em 1884[40], até à queda de Marcello Caetano, em 1974, para dar lições de direito parlamentar ao mundo inteiro.

Por outro lado, pela sua dimensão religiosa. As leis de Lamego inscrevem-se numa história providencial, realçando a singularidade de um país chamado pelo Cristo para governar todo ou parte do mundo; servem de conclusão ao relato das origens, que começa com a vitória milagrosa de D. Afonso Henriques em Ourique, precedida pelo aparecimento de um Jesus anunciador ao primeiro rei de Portugal. Macedo tem então toda a razão em advertir que a Constituição de cada nação é invariável, pois corresponde a uma obra indireta de Deus que vem completar o Decálogo oferecido a Moisés no Monte Sinai[41]...

Desta narrativa glorificadora da identidade católica do mais antigo Estado-nação do mundo, decorrem duas características duradouras. Em primeiro lugar, a confusão assumida entre direito positivo, costume constitucional, costumes e mandato divino. Tudo se mistura para garantir os direitos dos cidadãos, e a Constituição de 1822 não escapa a esta constatação, uma vez que o seu artigo 19 constitucio-

[38] *Diário da Câmara dos senhores deputados da nação portugueza* [doravante: DCD], n° 31, 17/08/1842, p. 168.

[39] José Liberato Freire de Carvalho, *Essai historico-politique sur la constitution et le gouvernement du Portugal*, Paris, Heideloff, 1830, p. 3-6. Existe também uma versão em português do livro.

[40] DCD, n° 42, 8/3/1884, p. 547. Veja também os seus discursos de 14/4/1885 (DCD, n° 62, p. 1192) e de 13/8/1887 (DCD, n° 118, p. 2554).

[41] José Agostinho de Macedo, *Bazes eternas da constituição política*, *op. cit.*, p. 6-7 e 44-47.

naliza a virtude cívica, misturando-a com a religião. Em segundo lugar, uma teologia política, que atinge a maturidade com a aceitação do aristotelismo-tomismo; ela abrange, em particular, a recusa do voluntarismo jurídico e do poder constituinte humano. Nenhum rei, mesmo absoluto, pode pretender ser o autor do regime jurídico, sendo apenas o guardião de uma ordem anterior constituída por Deus; ele pode, no máximo, declarar ou reformular os seus princípios por escrito, sob a supervisão dos representantes da Nação.

Os defensores do Antigo Regime português (Macedo, José Accursio das Neves, Gama e Castro, Madre de Deos, Gouvea Pinto...) unem-se, assim, em torno de princípios que as suas leituras dos «teocratas» Bonald e Maistre consolidam no século XIX: fé na existência de uma constituição não escrita que complementa as leis de Lamego; modernização da dicotomia agustiniana *gobernare/dominari,* que se traduz na rejeição do despotismo, enquanto sistema que satisfaz as paixões de um indivíduo, e na adesão à monarquia absoluta, um regime limitado pelos direitos divinos e naturais, pelas leis fundamentais, pela sua finalidade ligada ao bem comum e pela educação principesca; recusa do espírito de sistema, implicando a preservação das antigas leis e instituições e a rejeição do poder constituinte: os homens estão condenados a remendar continuamente a lei fundamental dos seus pais.

Sob o reinado de D. Maria I a Piedosa (1777-1816), a tentativa frustrada de modernização do código político iniciada pelo decreto de 31 de março de 1778 pode ser explicada à luz dessas convicções. Ela gerou a disputa entre o professor de direito Mello Freire e seu rival, o doutor em direito canônico Ribeiro dos Santos, relativa à extensão do poder criador do rei[42]. Ao dissociar o direito público universal do direito público nacional, parte do qual seria convencional, a sua diatribe certamente levava em conta os avanços da ciência constitucional operados por Vattel. Também parece próxima das teses francesas que distinguem as leis fundamentais «naturais e essenciais», intocáveis porque inerentes ao regime político visado, das leis fundamentais artificiais, «positivas e variáveis», modificáveis por acordo entre governantes e governados. No entanto, nada é simples no país de Camões: mesmo que os princípios que sustentam as leis de Lamego possam enquadrar-se na primeira categoria, o conteúdo da segunda tem dificuldade em revelar-se, por não admitir abertamente um poder constituinte e quantificar a força do costume constitucional. Isso é também evidenciado pela natureza das Ordenações, compilações do direito português que tiveram três versões entre os séculos XV e XVII, tendo a última permanecido em vigor até ao Código Civil de 1867. O seu Livro II, centrado em elementos de direito público, trata tanto das relações entre a Igreja e o Estado como do direito político interno, a começar pelas *regalias*; a lógica levaria, portanto, a considerá-lo a parte maleável da constituição portuguesa, sujeita ao poder legislativo. No entanto, a doutrina hesita, pois nenhum ser humano pode estar na origem de disposições impostas pela lei ou pelo costume de longa data, em suma, sancionadas pelo tempo como auxiliares de Deus na Terra: o próprio jurista encarregado da redação inicial do Livro II, Rui Fernandes, foi mesmo "destituído" do seu trabalho. Num país onde a única faculdade de direito, a de Coimbra, dispõe de uma cadeira de história do

[42] Sobre este debate : Oscar Ferreira, *Le constitutionnalisme octroyé*, *op. cit.*, p. 207-217.

direito desde 1772 e foi uma das primeiras a oferecer um curso de história do direito constitucional desde 1865[43], esses debates não podem ser tomados de ânimo leve: conduzidos segundo um método histórico-comparativo, eles condicionam as interpretações ao longo do século XIX.

Assim, a outorga, finalmente realizada por D. Pedro IV em 1826, não se reduz a um ato unilateral de concessão: é um reconhecimento, ou mesmo uma lembrança, do facto primordial de que a lei fundamental escapa à vontade do soberano, assim como à dos povos. Ela «impõe-se» pela herança, pelos costumes e pela graça divina, encarnada por um guia: o Rei católico.

c) Janus ou o improvável guia constitucional católico

Comparável a Moisés, proibido de entrar na terra prometida, D. Pedro (1798-1834) é o herói desta história constitucional pouco comum, entre a tragédia e a busca de identidade. Nele, tudo se divide até à sua morte: o seu corpo repousa em São Paulo, no Brasil, enquanto o seu coração está preservado no Porto, em Portugal. O que dizer, para o nosso tema, da sua existência dividida? Janus constitucional, D. Pedro é um espírito liberal atormentado que, à menor resistência política, se transforma em ditador e exerce o lado autoritário do poder moderador[44]. Não é ele o sobrinho de Fernando VII de Espanha, educado como ele segundo os moldes da monarquia absoluta bourboniana que acabou por se refletir, por inveja e pelo jogo das alianças matrimoniais, na Casa de Bragança? Ao mesmo tempo, admira as teses liberais francesas, das quais é um leitor assíduo, e leva uma carreira secreta como jornalista progressista, chegando a defender a causa dos escravos[45]. A sua pena anónima, no entanto, operou uma reviravolta oportuna para enfrentar a oposição dos liberais, insatisfeitos com as suas decisões intempestivas no Brasil. O seu destino extraordinário, apesar das tentativas de o tornar mais humano — ou mesmo de denunciar a sua «masculinidade tóxica», como no filme de Laís Bodanzky, *A viagem de Pedro,* de 2021 —, não explica tudo, mas encerra parte do segredo da longevidade do constitucionalismo que ele criou contra a sua vontade. Aventureiro de alma, D. Pedro é ao mesmo tempo o salvador do liberalismo político em Portugal, falecido de tuberculose na sequência da vitória conquistada em nome da sua filha D. Maria II contra D. Miguel (daí os seus dois apelidos: «o Rei-soldado» e «o Libertador»), e o desestabilizador do regime constitucional no Brasil. Foi tão adorado no momento da independência, que decretou em 1822[46], quanto odiado quando partiu em 1831, após uma gestão política arriscada e até autoritária.

Janus, D. Pedro também o é nos seus títulos. Primeiro imperador do Brasil com o nome de D. Pedro I, e, nessa qualidade, autor da Constituição de 1824 após a dissolução da Assembleia Constituinte que ele próprio havia nomeado, tornou-se o efémero rei D. Pedro IV de Portugal em 1826, em virtude do seu estatuto de filho mais velho do soberano anterior. Alguns vêem nisso um sinal da Providência, a menos que se trate de uma estratégia do rei falecido para

[43] Rui Manuel de Figueiredo Marcos, *A História do Direito e o seu ensino na Escola de Coimbra*, Coimbra, Almedina, 2008.

[44] José Theodoro Mascarenhas Menck, *D. Pedro I. Entre o voluntarismo e o constitucionalismo*, Brasília, Câmara dos Deputados, 2022, 2 vol.

[45] Hélio Vianna, *D. Pedro I, Jornalista*, São Paulo, Melhoramentos, 1967.

[46] Rafael Cariello/Thales Zamberlan Pereira, *Adeus, senhor Portugal. Crise do absolutismo e a Independência do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2022.

reunir as duas coroas. De facto, após ter revogado a Constituição de 1822, D. João VI contentou-se em restabelecer a «antiga constituição» pela lei de 4 de junho de 1824; ora, ele sabia que as leis de Lamego estabeleciam uma monarquia hereditária por ordem de primogenitura, sem qualquer correção. Com algumas adaptações, a Carta que D. Pedro concedeu a Portugal, antes de abdicar em favor de sua filha menor, D. Maria II (1819-1853), é idêntica à Constituição brasileira. A organização parece ter sido concebida à pressa, tal como o compromisso político: D. Pedro renuncia a Portugal e reserva ao Brasil a sua descendência masculina, o futuro D. Pedro II, mas não consegue evitar regular os assuntos portugueses, deixando a regência ao seu irmão D. Miguel – pretendente ao trono – com a condição de casar com D. Maria II. Autorizado pelo Papa Leão XII, este casamento avuncular não duraria muito tempo. Em 1828, o perjúrio do agora «rei» D. Miguel levou à revogação da Carta, ao restabelecimento das antigas leis do reino e a uma guerra civil motivada pelo destino constitucional de Portugal, retratada pelo liberal Almeida Garrett nas suas *Viagens na Minha Terra* (1846).

A vitória dos liberais sobre os miguelistas em 1834, acompanhada pela morte heróica de D. Pedro (mesmo que o seu envolvimento tenha dividido o campo liberal), transformou a Carta outorgada num símbolo de liberdade, um pacto nacional selado com sangue derramado. É certo que o mesmo discurso laudatório se encontra em França a propósito da Carta de 1814, tanto durante a Restauração, onde serve de bálsamo para reconciliar as «duas Françaas», como durante a Monarquia de Julho, após as Três Gloriosas que a defenderam; no entanto, além de não ter dado origem a um constitucionalismo que levasse o seu nome, a Carta Francesa figura como repulsivo na consciência coletiva, a ponto de ser esquecida. Este desfasamento entre a França e Portugal deve-se a vários fatores. Comecemos pelo óbvio: D. Pedro não é Carlos X. Pai da outorga, defendeu-o numa gesta heróica, sem dúvida encenado, mas suficientemente real para fazer dele um modelo e da sua obra um arco sagrado. Mesmo que os mais revolucionários critiquem a Carta – e consigam derrubá-la de 1836 a 1842, revivendo a Constituição de 1822 antes de promulgar a Constituição de 1838 – a outorga é vista tanto como um avanço (eclipsando um primeiro episódio contrarrevolucionário liderado ou aprovado pela família real, com exceção de D. Pedro) quanto como um compromisso temporariamente aceitável. A Carta Portuguesa de 1826 não precisou, portanto, ser reescrita em contraposição à Carta Francesa em 1830. As reformas constitucionais dos séculos XIX e XX comprovam o apego dos monarquistas a este texto integrado no património intelectual lusitano: são os Atos Adicionais – outra referência francesa – que vêm apoiar a Carta em 1852, 1885, 1895-1896 e 1907, mas não a substituem[47]. A tensão original e matricial do constitucionalismo português, entre criacionismo e conservadorismo, persiste, apesar da crise da monarquia na viragem do século, que a acumulação de atos adicionais não conseguiu preservar.

Essa tensão só podia ser acalmada por uma única instituição: o rei católico. A Carta, ao proclamar a igualdade de direitos e a representação nacional, sacraliza uma figura política «inviolável e sagrada» (artigo 72.º), inspirada tanto no cristianismo real

[47] Paulo Jorge Fernandes, «Os Actos adicionais à Carta constitucional de 1826», *Historia Constitucional*, n°13, 2012, p. 563-583.

como numa teologia política da moderação. A outorga torna-se cerimonial, um ato central de um monarca que não pode fechar-se num voluntarismo absoluto e aceita submeter-se a Deus, jurando respeitar a concessão. Discurso aparentemente paradoxal num país onde a sagração religiosa dos reis não existe, permanecendo a ascensão ao trono secularizada[48] — não obstante a herança de uma cerimónia presente entre os reis visigodos, que parece ter perdurado, talvez na forma descrita pelo Pontifical Romano-Germânico, no início da realeza portuguesa[49], e a reabertura do dossiê com base numa releitura da arte real portuguesa[50]. No plano jurídico, os príncipes portugueses foram, no entanto, autorizados a receber a unção desde a bula *Venit ad præsentiam nostram* (1428) do Papa Martinho V, mas o cerimonial parece nunca ter sido praticado. Será que isso significa que o rei não dava importância a qualquer simbolismo religioso ou que a Igreja estava contra o juramento promissório? A resposta não é clara, já que a dinastia dos Braganças (1640-1910) mostra uma certa ambivalência. Já em 1640, o seu primeiro representante, D. João IV, depositou a coroa aos pés da estátua da Virgem Maria, declarada única soberana; os seus descendentes recusam-se desde então a usá-la, mesmo nos retratos oficiais. O alvará de 9 de setembro de 1647 deixava ainda entrever a «maldição de Nosso Senhor, e de Nossa Senhora, e dos Apóstolos e da Corte Celestial» a todo rei que violasse o seu juramento de respeitar os privilégios, liberdades e costumes do reino durante a aclamação real, apesar de esta ter sido secularizada. Além disso, o projeto de sagração, certamente abandonado, de D. João V, revela a vontade de estabelecer objetivos para a realeza, com a ideia de contê-la e sublimar a sua legitimidade[51]. D. Pedro inova, portanto, sem romper com a mentalidade da sua dinastia, voluntariamente submetida ao Verbo: foi o primeiro rei lusófono oficialmente ungido em 1 de dezembro de 1822... no Brasil[52]. Apenas o seu filho, o imperador D. Pedro II, segue o seu exemplo em 18 de julho de 1841, enquanto a sua filha D. Maria II permanece ligada apenas à aclamação, seguindo o ritual laico português.

> *"A tensão original e matricial do constitucionalismo português, entre criacionismo e conservadorismo, persiste, apesar da crise da monarquia na viragem do século, que a acumulação de atos adicionais não conseguiu preservar"*

Em 1842, quando a Carta finalmente triunfou após dois períodos efémeros de aplicação (1826-1828; 1834-1836), nada foi decidido. Liderados pelos irmãos Cabral, os liberais conservadores responsáveis pela sua perpetuação cultivavam certamente o sen-

[48] Paulo Merêa, «Sobre a aclamação dos nossos Reis», *Revista Portuguesa de História*, t. X, 1962, p. 411-417; António Brásio, «O problema da sagração dos monarcas portugueses», *Anais da Academia Portuguesa da História*, 2ª serie, vol. 12, 1962, p. 21-49.

[49] Joaquim de Oliveira Bragança, «A sagração dos reis portugueses», *Didaskalia*, vol. XXIV, 1994, p. 173-194 ; José Mattoso, « A coroação dos primeiros reis de Portugal », *in* Francisco Bethencourt/Diogo Ramada Curto (éd.), *A memória da Nação*, Lisboa, Sá da Costa, 1991, p. 187-200.

[50] Carla Varela Fernandes, «Between Silences: The Coronation of Portuguese Medieval Kings (12th-14th Centuries)», *Arts*, vol. 9, n°4, 2020, p. 1-12.

[51] Ana Cristina Araújo, «Ritualidade e poder na corte de D. João V. A génese simbólica do regalismo político», *Revista de história das idéias*, vol. 22, 2001, en particular p. 179-201.

[52] Eduardo Romero de Oliveira, «O império da lei: ensaio sobre o ceremonial de sagração de D. Pedro I (1822)», *Tempo*, n°26, 2009, p. 133-159.

timentalismo, reafirmando que a outorga era agora um símbolo de unidade. Os seus adversários também o admitem, não sem ironia: para Almeida Garrett, a Carta transformou-se na «Constituição de 1826», tendo o sangue derramado para a sua salvaguarda purificado-a da sua mancha original[53]. Sob o cabralismo (1842-1846), no entanto, se a Carta e o poder moderador garantem os direitos e estabilizam o governo, servem sobretudo para reforçar a centralização administrativa. Assim, instala-se um meio-termo entre liberdade e autoridade, capaz de alimentar uma lenda em torno da outorga.

2. A experiência santificada de um constitucionalismo vivido: a outra constituição social

A estabilização do país e a consolidação do liberalismo político, possibilitadas inicialmente pelo cabralismo e, de forma mais pronunciada, pelo período da Regeneração entre 1851 e 1868, não são os únicos ingredientes do sucesso do constitucionalismo outorgado. A sua capacidade de penetrar no quotidiano da população, de forjar a sua cidadania respeitando a sua identidade, é outro. Em muitos aspetos, o conceito recupera a ideia de constituição social, hoje confundida com o que Maurice Hauriou denomina «a Constituição da comunidade nacional», que «tem por base os direitos individuais»[54]. No entanto, a expressão surge já no século XVIII, por exemplo, nos escritos de Sieyès e Necker; ela esclarece a diferença entre a constituição formal e a constituição vivida, entre a sociedade abstrata dos modernos e a ordem orgânica dos antigos. À semelhança da França monárquica, Portugal era marcado pela divisão das três ordens, pela predominância das precedências e pelo papel dos corpos intermédios, de tal forma que a sua identidade nacional provinha mais de um pluralismo real do que de um universalismo proclamado. No entanto, tal como em França, nem os costumes nem a religião conseguiram travar a marcha para a monarquia absoluta e uma estatização considerada perigosa, num país ligado às liberdades ibéricas, relacionadas em particular com as administrações locais.

O constitucionalismo outorgado não poderia, portanto, limitar-se a uma síntese entre o antigo e o moderno, na medida em que os portugueses não dispunham da cultura necessária para se satisfazerem com o modelo do constitucionalismo escrito e tinham perdido os costumes que lhes permitiram resistir à tentação do poder absoluto até ao início do século XVIII. Concebido por definição pelo rei, o constitucionalismo outorgado também deveria ser ensinado por ele, por meio do seu poder moderador, conceito de origem francesa consagrado apenas nas duas constituições lusófonas de 1824 e 1826. Em muitos aspetos, o projeto concebe uma constituição programática: a Constituição estabelece um plano de ação destinado a mudar a sociedade de forma progressiva, a moldá-la à sua imagem. Se as leis são feitas para os homens, elas podem, no entanto, influenciá-los, promovendo os bons costumes. A Constituição prolonga a ideia na esfera pública, modernizando as relações entre governantes e governados. Infelizmente, esta utopia desmorona no século XX: a falta de virtude de D. Carlos põe fim a estas ilusões e conduz ao duplo regicídio, levando rapidamente ao fim da monarquia e da sua Carta.

[53] *Portugal na balança da Europa*, Londres, Sustenance, 1830, p. 301.
[54] Maurice Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, Paris, Sirey, 1929, p. 622.

a) A esperança de um educador constitucional e religioso: as ilusões do poder moderador

No fundo, a Carta de 1826 faz uma síntese do constitucionalismo liberal do século XIX, que deveria impedir o retorno do despotismo e da oclocracia. Nela figuram, nomeadamente, o reconhecimento de direitos civis e políticos invioláveis, a separação de poderes, a fragmentação do poder legislativo, concretizada pelo bicameralismo (Câmara dos Deputados/Câmara dos Pares) e pelo poder de sancionar as leis conferido ao rei, a independência do Poder Judiciário, o sufrágio censitário e masculino, excluindo, além disso, qualquer indivíduo sujeito a outrem devido à sua profissão (como os criados e os clérigos regulares) ou à sua situação familiar (filhos de família) e, finalmente, a submissão das forças armadas ao poder civil.

A sua originalidade permanece, no entanto, evidente, numa época em que as constituições liberais constituem uma exceção. Mais importante ainda, outra singularidade faz com que a Carta de 1826 entre para a história mundial do constitucionalismo: o quarto poder é expressamente consagrado, pela primeira e última vez, num texto constitucional do continente europeu, sob a forma de um «poder moderador», ao qual é reservado o Capítulo I do Título V (artigos 71.º a 74.º). Já presente no seu modelo brasileiro da Constituição de 1824, este poder moderador resume em si as interpretações francesas dos seus redatores. O plural é de rigor: longe da lenda que perdura em Portugal e no Brasil, este poder moderador não é tributário apenas de Benjamin Constant, mas de uma constelação de juristas e políticos franceses que o defendem, em sentidos muito diversos, durante a Restauração (1814-1830)[55]. Esta moda acabou, no entanto, por desaparecer, por vezes de forma brutal, sob a Monarquia de Julho, o que explica o esquecimento destas visões múltiplas nos trabalhos contemporâneos, pelo menos até à nossa tese[56]. Assim, quase todas as análises lusófonas estão erradas, ao afirmar que o poder neutro de Constant foi certamente retomado, mas mal compreendido, pelas constituições e pela prática dos monarcas portugueses e brasileiros ; insistem, nomeadamente, na dualidade do poder real/imperial, simultaneamente moderador e chefe do Executivo: uma combinação sempre rejeitada por Constant, mas que foi, no entanto, defendida por Lanjuinais, autor pelo menos tão lido em Portugal e no Brasil na década de 1820. De facto, a rede editorial francesa inundou os dois países lusófonos com escritos que prescreviam o quarto poder; estes refletem-se nas produções locais, como nos debates parlamentares. O esquecimento deste pluralismo deve-se a circunstâncias desfavoráveis: a queda da monarquia em França em 1848; a menoridade de D. Pedro II no Brasil até 1841; a instabilidade crónica de Portugal até à Regeneração. Em suma, enquanto a França tentava fazer o luto pelo seu rei, Portugal e o Brasil assistiam a uma prática tardia do quarto poder por parte de governantes que não participaram na sua conceptualização e não possuíam a cultura francesa associada a ele. Consequentemente, duas leituras concorrentes opõem-se em Portugal e no Brasil no século XIX, na tentativa de convencer o príncipe, expondo-lhe as virtudes da sua abordagem, diferente da do outro campo.

[55] Oscar Ferreira, «Le pouvoir modérateur dans la Constitution brésilienne de 1824 et la Charte constitutionnelle portugaise de 1826: les influences de Benjamin Constant ou de Lanjuinais?», art. citado.

[56] Oscar Ferreira, *Le pouvoir royal (1814-1848). À la recherche du quatrième pouvoir?*, Paris, LGDJ, 2021.

A priori, a derrota de D. Miguel e do miguelismo deveria ter deixado apenas as duas aceições provenientes da família liberal, que ilustram a sua divisão entre progressistas (o professor de direito Vicente Ferrer Neto Paiva, o presidente do Conselho José Luciano de Castro...) e conservadores (o equivalente português do liberalismo doutrinário, com Costa Cabral como líder). Para os primeiros, o poder moderador é interpretado à luz de Constant e Charles Dunoyer, mesmo que isso vá contra a letra da Carta inspirada em Lanjuinais. O rei deve, portanto, ser apenas um titular honorífico do poder executivo, cuja prática é deixada aos ministros, a fim de exercer em tempo integral um poder apolítico que zela pelo respeito à Constituição. Este primeiro campo tende a percebê-la como um mecanismo formado por engrenagens interdependentes (o Executivo, as câmaras, *etc.*), cujas fricções podem fragilizá-la. A influência das ciências técnicas, na origem do aparecimento da palavra *regulação* no vocabulário jurídico, faz-se sentir aqui[57]. Acima dos partidos, o rei não participa nas lutas políticas, nem sequer sente a necessidade de as arbitrar. Em França, durante a Restauração, apenas Dunoyer e Nicole de La Serve utilizam a palavra *árbitro* para o caracterizar nessa primeira aceição; em Portugal, o termo surge nos discursos de José Luciano de Castro, mas em épocas mais tardias. Na prática, aqui, o rei ouve o desejo da opinião pública e solicita, quando necessário, o julgamento do eleitorado — único árbitro — para decidir o destino da maioria parlamentar. Antecipando o Provedor de Justiça, ele também pode acolher petições dos cidadãos contra agentes e atos do Executivo que violam as liberdades individuais.

Para os segundos, esse quarto poder define-se como um poder conservador. Se Costa Cabral e Agostinho Albano insistem sobretudo na sua capacidade de confiscar e neutralizar o poder constituinte, por receio de um regresso dos miguelistas e dos setembristas, responsáveis pelo restabelecimento da Constituição de 1822 (1836-1838) e da Constituição de 1838, a maioria dos seus partidários vêem-no mais como um regulador social. O moderador legitima a obediência do indivíduo à sociedade e ao seu governo, mesmo que isso implique agir nos domínios social, político e religioso. Aqui reside a ambiguidade do legado francês: esta segunda conceção foi, de facto, defendida, apesar das diferenças, pelos meios reacionários (Bonald, Ferrand, Saint-Roman...) e conservadores (os doutrinários Royer-Collard e Barante, Fonfrède...). No entanto, os portugueses e os brasileiros tendem a confundi-los. É certo que, na origem, os campos se distinguem. Do lado miguelista, Macedo inspira-se em Bonald, considerando que um poder conservador deve garantir o respeito pela constituição natural de Portugal, rejeitando qualquer germe de inovação; a instituição é tanto mais necessária quanto apenas uma visão saudável e católica da moral pode fornecer os elementos próprios para consolidar a sociedade, a exemplo da submissão às leis positivas. Do lado dos liberais conservadores, o essencial consiste, em primeiro lugar, à maneira dos doutrinários, em preservar os avanços do liberalismo, enquanto se espera a elaboração de um código civil capaz de os cristalizar. No entanto, as duas visões aproximar-se-ão perante o estado preocupante da sociedade no rescaldo da guerra civil, demonstrado pelas revoltas populares (Maria da Fonte, Patuleia...). O rei deve, assim, ter uma du-

[57] Oscar Ferreira, «De l'introduction du vocabulaire de la régulation dans le domaine du droit et de son utilisation contemporaine», *Revue de la Recherche Juridique*, n°167, 2017-2, p. 453-482.

pla missão conservadora. Por um lado, seguindo a moda liberal conservadora, ele arbitra todos os conflitos entre as partes da sociedade (burguesia/proletariado, cidades/província, metrópole/colónias). Ao impedir qualquer secessão, assegura a perenidade do país, das suas instituições e das liberdades. Luís da Silva Mouzinho de Alburquerque chega mesmo a copiar Royer-Collard, vendo em D. Maria II a imagem de Deus na Terra, capaz de extinguir as dissensões da família cristã. Por outro lado, e em conformidade com a ideologia ultrarrealista, encarna um modelo de virtude. O poder moderador serve de receptáculo à figura cínico-estoica do rei sábio que, dando o exemplo, incita os homens razoáveis a imitá-lo. O bem comum é assim garantido pelos bons costumes, sendo cada cidadão chamado a assemelhar-se ao seu príncipe, o que lhe permite intervir em domínios que afetam a esfera privada dos indivíduos (educação, religião...).

Na teoria e na prática, esta segunda visão prevalece devido à conjuntura e aos antecedentes: apresenta-se, de facto, como uma modernização da teoria medieval do rei árbitro. Doravante, o rei assume duas missões civilizadoras, reproduzindo em Portugal o que D. Pedro II conseguiu fazer no Brasil. Em primeiro lugar, aclimata os políticos ao novo regime representativo, atenuando os interesses de classe. A referência às «Três Ordens do Estado**» do** preâmbulo da Carta de 1826 torna-se rapidamente anacrónica, tanto mais que o seu Título II não distingue os cidadãos portugueses. No entanto, a sociedade civil fragmenta-se em classes à medida que avança a Revolução Industrial, com o risco de uma representação que sirva os interesses de cada uma delas. O rei previne então qualquer deriva de uma maioria e protege as minorias; deve institucionalizar e disciplinar os partidos políticos, inspirados no bipartidarismo inglês, para sanar a prática parlamentar. As facções dos anos 1830-1840 tiveram, portanto, de se transformar em partidos de notáveis ou de quadros, servindo, por sua vez, de baluarte contra a violência da multidão. O foco na luta contra a oclocracia explica um ângulo morto infeliz: a força do bipartidarismo inglês também se deve à integração dos partidos na administração do Estado, um meio ausente nos escritos portugueses. No entanto, o rotativismo que floresceu sob D. Luís (1861-1889) facilitou a transição do poder entre o Partido Regenerador e o Partido Progressista — sem deixar de preservar um multipartidarismo que seria o seu calcanhar de Aquiles. Forçado por este sucesso sumário, Portugal dotou-se, em 1878, de uma das leis eleitorais mais democráticas da Europa até ao governo de Hintze Ribeiro, em 1895, durante o reinado de D. Carlos[58].

A sua missão consiste, em segundo lugar, em acompanhar a sociedade civil na sua emancipação política e em policiar os seus costumes. Como educador da nação e promotor de uma educação cívica já idealizada pelo duque de Palmela, ele propaga, através do exemplo e da legislação, os bons costumes e os bons modelos. Modernizando a *paideia* dos gregos e dos cristãos[59], termo intraduzível que abrange simultaneamente a educação, a cultura, a tradição, a civilização e a literatura, ele zela por um conjunto de valores constitucionalizados que refletem a alma dos portugueses. Estes permanecem ligados ao concei-

[58] Ver Vital Moreira/José Domingues (coord.), *Dois séculos de constitucionalismo eleitoral (1820-2020)*, Lisboa, Universidade Lusíada editora, 2021.

[59] Werner Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964; do mesmo, *Le christianisme ancien et la* paideia *grecque*, Metz, Faculté des lettres et sciences humaines/Centre autonome d'enseignement de pédagogie religieuse, 1980.

to de família e ao catolicismo, pelo que a religião de Estado deve ser mantida (artigo 6.º da Carta); uma constatação que justifica o reforço do regalismo e do padroado, o rei aumentando o seu direito de supervisão sobre a Igreja e os seus missionários. Consequentemente, o seu papel legislativo permanece: ele é o censor das leis, reservando-se os direitos de iniciativa e de sanção.

Embora sedutor no papel, como propedêutico da «democracia coroada», este papel só pode perdurar na presença de reis virtuosos. A causa está decidida com D. Maria II, apelidada de «a Educadora». Os seus sucessores também respeitam o lema, ilustrado pelos seus *cognomes*: D. Fernando II «o Rei Artista», D. Pedro V «o Muito Amado» e, sobretudo, D. Luís «o Popular», tão apreciado que lhe foi oferecida a Coroa de Espanha em 1868, na esperança de o ver governar e republicanisar uma União Ibérica[60]. Surge D. Carlos e o sonho desmorona-se.

b) A utopia desmascarada pelo positivismo jurídico: o processo de 80 anos

O constitucionalismo outorgado rapidamente encontrou adversários, mesmo entre os defensores da Carta. Já em 1827, visando a «lei mental» de 1434, componente-chave do constitucionalismo medieval português, Mouzinho da Silveira insinuava que a heterolimitação não passava de uma autolimitação[61]. Essa garantia depende da boa vontade do príncipe, que só toma consciência da sua utilidade à custa de experiências infelizes, ligadas, por exemplo, à concepção patrimonial do reino. O povo também pode exercer pressão social ou usar a «polidez» para garantir os seus privilégios[62]. No entanto, será útil inscrever esses elementos numa constituição? Apesar de tudo, os irmãos Cabral mantêm as suas posições: os «artigos sociais», ora ligados à natureza sociável do homem, ora consagrados por um acordo expresso ou tácito da população, subsistem ao lado da Carta; esta permaneceria incompleta sem estas disposições ocultas, dependentes da história, dos costumes e da fé, mas que ninguém ousa enumerar.

A partir da década de 1850/1860, a corrente do liberalismo católico opta por outro ângulo de ataque, denunciando a vacuidade e o orgulho do constitucionalismo moderno. Para o deputado D. Rodrigo de Menezes, a civilização é a educação constitucional e religiosa dos povos. Segundo ele, o constitucionalismo «não vem da carta constitucional, data de mais longe, vem do Evangelho, acho n'elle a fraternidade, a igualdade e a liberdade; a minha primeira carta constitucional vem da Cruz»[63]. Estas palavras alimentam o pensamento português do século XIX, reforçado pelos trabalhos de historiadores liberais: tal como Herculano, reconhecem a dívida do direito constitucional para com o direito canónico e as instituições eclesiásticas[64]. Os catecismos constitucionais devem apoiar os catecismos católicos, o que é aceito pelo marechal Saldanha[65], efémero chefe de um governo ditatorial em 1870.

A esquerda, por sua vez, instaura o julgamento do constitucionalismo outorgado, com Portugal a mergulhar em períodos ditatoriais justificados por

[60] José Antonio Rocamora, *El nacionalismo ibérico 1792-1936*, Valladolid, PUV, 1994, p. 83 e seguintes.
[61] DCD, n°65, 29/03/1827, p. 777.
[62] Sobre este conceito de polidez ou de cortesia, ver Philippe Raynaud, *La politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*, Paris, Gallimard, 2013.
[63] DCD, n° 9, 12/5/1856, p. 102.
[64] *A suppressão das Conferências do Casino* [1871], *in* Alexandre Herculano, *Opusculos*, Lisboa, Bertrand, 1873, t. I (*questões publicas*), p. 260.
[65] DCD, n° 56, 10/6/1850, p. 708.

crises internas e coloniais; o mais conhecido, o do Presidente do Conselho João Franco, termina em sangue com o duplo regicídio de D. Carlos e do seu filho mais velho em 1908. A conjuntura dos anos 1870-1900 favorece os intelectuais de esquerda, os da «geração de 70», liderada pelo panteísta Antero de Quental. Assim, segundo Oliveira Martins, a derrota de D. Miguel não coincidiu com a vitória do liberalismo, pois os apoiantes de D. Pedro «implantaram um meio-termo – o constitucionalismo»[66]. Ora, este compromisso gerou «a grande ilusão» do século XIX: a crença na fecundidade de uma aliança constitucional natimorta. A população ainda podia seguir o seu fanatismo, fruto de uma união entre o Trono e o Altar enraizada desde o século XIV, mas não os seus oligarcas, líderes de uma classe política corrupta que nada querem saber dos limites impostos pelo direito, pela moral e pela religião. O «religioso constitucionalismo», como gosta de dizer o deputado Costa e Almeida[67], não passa de uma forma de confessarem as suas faltas... Quanto à ciência constitucional importada da França ou da Alemanha, como acreditar na sua aclimatação num país emergente, que só tem uma faculdade de direito em todo o seu império?

Aliás, pela sua própria natureza, este meio-termo perturba todos os campos progressistas, que abandonam o significado jurídico do constitucionalismo outorgado para fazer dele um regime político *sui generis* do qual é preciso livrar-se. Os futuros presidentes da República Manuel de Arriaga e Teófilo Braga, aliás corifeu do positivismo em Portugal, não desistem, mesmo en 1911 depois da queda da monarquia; denunciam o «absolutismo mascarado» e a ilusão pedagógica do constitucionalismo outorgado: querer educar a nação à força é uma forma de alienação, disfarçada de missão civilizadora[68]. A nação continuava menor sob um conselho tutelar composto pelo rei, políticos, militares e clérigos. O resultado era uma profunda imaturidade do corpo eleitoral, que se expunha em eleições frequentemente marcadas pela violência, e bloqueios institucionais que o poder moderador nunca soube resolver. A constatação é ainda mais absurda, para Braga, porque os *mores maiorum*, os costumes dos antigos, sempre velaram pelas instituições; ao pretender consolidá-las, o constitucionalismo outorgado enfraqueceu-as, como outrora Augusto, hipócrita *tutor rei publicae*.

Os professores de direito também se juntaram às críticas, em particular José Tavares, José Joaquim Lopes Praça e Afonso Costa, homem forte da Primeira República e pai da lei de separação entre a Igreja e o Estado de 1911. Par eles, e com exceção do jovem Afonso Costa, inspirado pela moral socialista de Benoît Malon[69], as referências religiosas e morais já não tinham lugar no direito e qualquer obra que as mencionasse merecia ser destruída. Alimentado pela Bíblia e obcecado pelos fundamentos religiosos da Carta, o primeiro tratado de direito político português, o de Mexia Salema, publicado em 1841, merecia, na melhor das hipóteses, indiferença. Quanto ao fundo, porquê preservar uma suposta garantia religiosa multiplicando os juramentos, quando os perjúrios dos reis e dos parlamentares são incontáveis? Ultrapassando a fronteira entre o direito e a política,

[66] «Os 50 anos da monarquia constitucional», *in* Joaquim Pedro de Oliveira Martins, *Política e História*, Lisboa, Guimarães e Cª ed., 1957, t. I, p. 96.

[67] DCD, n° 86, 12/8/1868, p. 1986.

[68] Teófilo Braga, *Diário da assembleia nacional constituinte*, lég. I, n°23, 18/7/1911, p. 18-19.

[69] Ver Oscar Ferreira, «Un socialiste de la chaire contre Rerum Novarum: Afonso Costa», *Revue française d'histoire des idées politiques*, n°65, 2027.

aceleram o descrédito do regime monárquico junto das futuras elites administrativas e políticas, todas formadas na Faculdade de Direito de Coimbra, que no entanto detestam...

No século XX, a outorga já não consegue ancorar a sociedade a um conjunto indiscutível de valores. Apesar da esmagadora maioria católica em Portugal (98,72% da população, segundo o recenseamento de 1900), a Igreja lusitana entra em crise, apesar do surto tomista que retoma o lema de Leão XIII. Pela voz de Quirino Avelino de Jesus, o catolicismo social ainda tenta apelar para a rejeição da «concepção pagã» da vida pública, exacerbada pela amoralidade reinante[70]. No entanto, é tarde demais para a monarquia, que entra em declínio dois anos após o duplo regicídio: devido à sua tenra idade e à sua falta de preparação, o último Bragança, D. Manuel II, não consegue assumir a função moderadora corrompida pelo seu pai. A Constituição de 1911 nem sequer faz luto: republicana e positivista, rejeita qualquer relíquia do passado, seja religiosa, moral ou política, deixando voluntariamente o poder moderador no limbo da história. Apenas a fé no direito subsiste, com a consagração do controlo judicial da constitucionalidade (art. 63.°), obtida por Afonso Costa, armado com o zelo do novo convertido[71]. Uma reviravolta singular: antes de 1900, em virtude da aura do poder moderador e das preferências pelo controlo político da constitucionalidade, a menção de um controlo judicial era raríssima em Portugal. Apenas duas ocorrências foram registadas, prova de que a judicialização da Carta foi rejeitada por incompatibilidade com o seu universo conceptual.

Nos bastidores, porém, permanece a nostalgia de uma ordem transcendente, que se agarra, para além da noite laica, à sobrevivência do pacto cristão original. É certo que já havia sinais precursores em Oliveira Martins: na sua fase crepuscular, ele pensava em converter-se ao constitucionalismo antigo baseado na Revelação. No entanto, apenas os cathedocratas, esses professores de direito reunidos em torno de Salazar sob o Estado Novo, deram o passo[72]. Sem aprovar nem a outorga nem o poder moderador – José Alberto dos Reis, o critica até nos seus trabalhos de direito processual! –, reabriram o dossiê da união dos constitucionalismos antigo e moderno. Convencidos pela derrota da Primeira República (1910-1926) e sentindo o mal-estar suscitado pelas soluções constitucionais modernas, incapazes, por si só, de conter a fragilidade do vínculo social, reimaginaram a aliança histórica entre fé, moral e direito sob a forma de uma «constituição oculta» (Caeiro da Matta)[73] que refletia os nossos costumes. Esta deve perdurar para aperfeiçoar a constituição escrita: reforça a sua força normativa e pedagógica, permitindo-lhe penetrar na consciência dos cidadãos. A sombra do catolicismo paira sobre a Constituição plebiscitada (mas, no fundo, outorgada...) de 1933: o Estado «só reconhece como limites, na ordem interna, a moral e o direito » (art. 4.°) e admite as suas responsabilidades perante Deus após a revisão constitucional de 1971. Embora se recusem a admitir, os seus autores olham para o constitucionalismo outorgado, mas sem nunca conseguirem conciliar o antigo e o moderno.

[70] Ernesto Castro Leal, «Quirino Avelino de Jesus, um católico « pragmático» (1894-1926) », *Lusitania Sacra*, n°6, 1994, p. 382.

[71] Oscar Ferreira, «*Le doigt de Belzébuth*. La consécration du contrôle judiciaire de constitutionnalité au Portugal en 1911», *in* Patrick Charlot/Oscar Ferreira (coord.), *Garantir les droits, protéger les libertés. Mélanges en hommage à Patrice Rolland*, Dijon, EUD, 2022, p. 295-307.

[72] Oscar Ferreira, *L'Universitaire au pouvoir*, *op. cit*., p. 71-187.

[73] DCD, n° 37, 7/7/1908, p. 5.