

COORDENAÇÃO
ERNESTO CASTRO LEAL

ORDEM E PROGRESSO



ANTÓNIO ARAÚJO
ANTÓNIO MARTINS DA COSTA
ANTÓNIO VENTURA
ERNESTO CASTRO LEAL
ISABEL CORRÊA DA SILVA
JOSÉ ESTEVES PEREIRA
JOSÉ GOMES ANDRÉ
JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO
NORBERTO FERREIRA DA CUNHA
RICARDO VÉLEZ-RODRÍGUEZ

U
LISBOA
CH

ORDEM E PROGRESSO

Coordenação
ERNESTO CASTRO LEAL

ORDEM E PROGRESSO

ANTÓNIO ARAÚJO • ANTÓNIO MARTINS DA COSTA
ANTÓNIO VENTURA • ERNESTO CASTRO LEAL
ISABEL CORRÊA DA SILVA • JOSÉ ESTEVES PEREIRA
JOSÉ GOMES ANDRÉ • JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO
NORBERTO FERREIRA DA CUNHA
RICARDO VÉLEZ-RODRÍGUEZ



LISBOA

Centro
de História

Lisboa
Centro de História da Universidade de Lisboa
2015

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

Ordem e Progresso

AUTORES

António Araújo • António Martins da Costa • António Ventura • Ernesto Castro Leal • Isabel Corrêa da Silva • José Esteves Pereira • José Gomes André • José Maurício de Carvalho • Norberto Ferreira da Cunha • Ricardo Vélez-Rodríguez

COORDENAÇÃO

Ernesto Castro Leal

COPYRIGHT

Centro de História da Universidade de Lisboa e autores dos textos

CAPA

sersilito - Maia

DATA DE EDIÇÃO

outubro de 2015

IMPRESSÃO

sersilito - Maia.

DEPÓSITO LEGAL

399008/15

ISBN

978-989-8068-19-4

TIRAGEM

200 exemplares

EDITOR

Centro de História

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Alameda da Universidade 1600-214 LISBOA - PORTUGAL

Tel. : + 351 217 920 000 • Fax: 351 217 960 063

Email: centro.historia@fl.ul.pt

URL: http://www.fl.ul.pt/unidades/centros/c_historia/index.html

DISTRIBUIDOR

DINAPRESS - Distribuidora Nacional de Livros, Lda.

Rua João Ortigão Ramos, 17 A

1500-363 Lisboa

Tel. : + 351 217 122 210 • Fax: 351 217 153 774

Email: comercial@dinalivro.pt

URL: <http://www.dinalivro.pt>

EDIÇÃO PATROCINADA PELA:



LETRAS
LISBOA

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia
INSTITUTO DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA



Governo da República Portuguesa



PROGRAMA NACIONAL DE FOMENTO DA COMPETITIVIDADE



QUADRO
DE REFERÊNCIA
ESTRATÉGICO
NACIONAL
2007-2013



União Europeia

Fundo Europeu de
Desenvolvimento Regional

SUMÁRIO

- 7 INTRODUÇÃO
Ernesto Castro Leal

I - EUROPA

- 11 RAZÃO E PROGRESSO EM KANT
José Gomes André
- 25 ORDEM E PROGRESSO EM AUGUSTE COMTE
José Esteves Pereira
- 35 O PROGRESSO SEGUNDO ORTEGA Y GASSET:
O MOVIMENTO DA RAZÃO VITAL
José Maurício de Carvalho

II - BRASIL

- 51 ORDEM E PROGRESSO ENTRE OS POSITIVISTAS BRASILEIROS
Ricardo Vélez-Rodríguez
- 65 ORDEM E PROGRESSO EM GILBERTO FREYRE
Ernesto Castro Leal
- 77 DESORDEM EM PROGRESSO: A RECEPÇÃO DO CONFLITO DE CANUDOS
NA IMPRENSA PORTUGUESA OITOCENTISTA
António Araújo e Isabel Corrêa da Silva

III - PORTUGAL

- 105 O PROGRESSO EM FÉLIX PEREIRA
Norberto Ferreira da Cunha
- 167 A NOÇÃO DE PROGRESSO EM LEONARDO COIMBRA
António Martins da Costa
- 183 LUÍS AUGUSTO FERREIRA DE CASTRO:
A MAÇONARIA COMO PARADIGMA DA ORDEM E DO PROGRESSO
António Ventura

INTRODUÇÃO

Este volume reúne textos inseridos no tema do *VI Seminário de História e Cultura Política*, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 11 de Março de 2014. O objectivo desse Seminário, iniciativa do Grupo de Investigação / Historiografia e Cultura Política do Centro de História da Universidade de Lisboa, era o aprofundamento crítico do conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através das doutrinas políticas que perfilharam em relação à *Ordem* e ao *Progresso*.

Desenvolvendo o trabalho científico iniciado com o I Seminário de 2009, pretende-se anualmente dar continuidade a este projecto de Seminário de História e Cultura Política – com um tema de base – e que as perspectivas analíticas comunicadas sejam feitas, sempre que possível, através de vários olhares disciplinares, em particular a partir da História, da Filosofia, da Ciência Política e da Literatura.

A reflexão crítica e o debate produzidos visam continuar a estimular a vivificação da memória da cultura política e a construção historiográfica das ideias políticas e sociais, dentro da área do *pensamento europeu, ibero-americano e português*, um mundo aberto, plural e conflitual, onde há um grande campo de investigação crítica a desenvolver, para percebermos fundamentos filosóficos, dinâmicas históricas e expressões ideológicas e políticas.

Um agradecimento é devido a todos os autores dos textos aqui publicados, à direcção do Centro de História da Universidade de Lisboa, à direcção da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, ao secretariado do Seminário e aos participantes, por terem propiciado o bom êxito desta actividade científica, dando assim esperança na sua concretização anual.

A edição deste volume não seria possível sem o honroso patrocínio da Fundação Eng. António de Almeida, arquivando aqui o nosso profundo agradecimento endereçado ao Presidente do seu Conselho de Administração, Senhor Doutor Fernando Aguiar-Branco.

Ernesto Castro Leal

I - EUROPA

RAZÃO E PROGRESSO EM KANT

José Gomes André*

Este artigo pretende analisar a reflexão de Immanuel Kant sobre a ideia de progresso. Trata-se de um tema clássico das Luzes, que todavia recebe uma abordagem muito especial por parte do filósofo de Königsberg, uma vez que se furta a três grandes tendências do seu tempo: o entusiasmo acrítico da comunidade científica (crente em avanços permanentemente construtivos e benéficos, como se as descobertas científicas fossem em si garante de um perpétuo crescimento e desenvolvimento sustentado da humanidade); a exaltação utópica de boa parte da comunidade filosófica (que logo traça cenários sociais e políticos nos quais os homens vivem em plena harmonia, fruto do seu aperfeiçoamento moral e dos seus impulsos solidários e benevolentes); e o cinismo de alguma elite pensante (que se limitava a negar a possibilidade de alguma ideia de progresso social, moral ou comunitário).

Marcada, por um lado, pelo optimismo do século XVIII, mas abalada, simultaneamente, pelo desastroso terramoto de Lisboa de 1755, o pensamento kantiano procura uma especulação alternativa aos paradigmas enunciados. O seu objectivo é fundamentar a ideia de progresso num plano racional, que todavia seja compatível com a *complexidade da natureza humana* (um misto de virtudes públicas e paixões egoístas, faculdades construtivas e impulsos nocivos, razão e instinto, bem e mal) e ainda com a própria ideia do *trágico na história*, que se manifesta em conflitos sangrentos ou catástrofes naturais. Kant procura assim encontrar uma justificação racional da ideia de progresso, que porém integre e admita a existência do *mal* – visível quer na ambivalência da natureza humana, quer na existência de eventos naturais destrutivos ou de guerras atrozes (entre outras ocorrências históricas que, implicando retrocessos civilizacionais ou momentos trágicos da humanidade, parecem pôr em causa a ideia de “progresso” *tout court*).

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

A chave essencial da concepção kantiana encontra-se no conceito de “antagonismo” – ou melhor, na forma peculiar como o filósofo alemão o interpreta, servindo de eixo em torno do qual gravitam as ideias de progresso, razão e história. Na verdade, a evolução progressiva da humanidade, plasmada na edificação de instituições e práticas sociais e políticas mediadas pelo direito, é, no fim de contas, gerada pela contraposição de forças antagônicas – a discórdia intersubjectiva e a necessidade de os homens se entenderem para garantir a sua sobrevivência. Para Kant, existe pois uma relação intrínseca entre uma dinâmica de conflito e o inevitável desenvolvimento das disposições naturais do homem em direção a um estado de mútua concórdia, o qual corresponderia à mais elevada expressão desse *indispensável progresso*.

Pela relevância que ocupa neste esquema argumentativo, iniciaremos o nosso ensaio explicitando devidamente a noção de “antagonismo”, segundo Kant (§1). Analisaremos posteriormente a ligação entre a ideia de “conflito” e “progresso histórico”, expressa no par conceptual “guerra/paz”, figura exemplar da dinâmica pregnante contida na ideia de antagonismo (§2). Concluiremos este artigo com uma reflexão sobre a justificação racional kantiana da ideia de progresso, entendido como *dever* que impulsiona a história *mesmo contra todas as probabilidades* (§3).

§1. O conceito de antagonismo

Para compreender a leitura kantiana, é necessário antes de mais libertar a ideia de antagonismo de definições equívocas, que tendem a identificá-la com a noção de *incompatibilidade*, traduzindo a presença de uma força *negativa*. Kant apresenta uma leitura mais abrangente, que não se esgota nessa proposição eminentemente paralisante, como nos mostra o tratado *Uma Tentativa de Introduzir o Conceito de Quantidades Negativas na Sabedoria Mundana*, de 1763. Nesse opúsculo, Kant considera existirem dois tipos de oposição. A primeira implica que se afirme de um objecto uma propriedade e simultaneamente a negação da mesma. Neste caso, nada de verdadeiro ou concreto se pode inferir, sendo a conclusão de tal premissa uma incoerência absoluta¹. Kant alerta, porém, para a existência de um outro tipo de oposição, mediante a qual se afirmam duas propriedades contrárias de um mesmo objecto, sem que ocorra uma incoerência lógica, dado

¹ KANT, *Versuch den Begriff der Negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Gesammelte Schriften*. Ed. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften (doravante *Ak.*), vol. 2, p. 171.

que as propriedades mencionadas podem não ser reciprocamente exclusivas, mas meramente *contrapostas*. A confrontação de duas forças ou propriedades contrárias assumiria assim a aparência de um *tipo de paradoxo*, embora designasse na verdade simplesmente uma ambivalência estruturante, um antagonismo – i.e., a conciliação de duas características ou postulados opostos no quadro de um conceito *significativo*, que não seria necessariamente *estéril*.

Ainda que estas observações digam respeito fundamentalmente a juízos lógicos, podemos encontrar nelas, de forma embrionária, as bases teóricas de elementos doutrinais decisivos do pensamento político e antropológico kantiano, nomeadamente a ideia da *sociabilidade insociável* como matriz da essência humana, bem como a noção de progresso pensada enquanto desígnio histórico que, todavia, brota da guerra e da discórdia entre os homens. Num e noutro caso, é o conceito de *antagonismo* que explica a passagem de um aparente dualismo a uma dialéctica transformadora do humano, do social e do político.

Não nos deve surpreender, por isso, que a noção de antagonismo esteja desde logo presente nos primeiros textos kantianos, onde transparece uma análise das leis da natureza, com repetidas menções à existência de uma espécie de *dialéctica natural*, um modelo dinâmico de organização do universo, repleto de forças contrastantes que produzem ora equilíbrios decisivos à sustentabilidade do cosmos, ora novas flutuações que brotam desse diálogo de energias antagónicas. Kant relacionará a descrição desse universo inquieto, que se expande a partir de um conflito interno, com a ideia de uma “Fénix da Natureza”, referindo-se ainda às “cenas revoltosas que se encontram numa gota de matéria”, as quais não deixam de lhe causar um grande espanto face à “peculiar majestade e dignidade de tal vista”².

Destaca-se aqui o facto de Kant perspectivar tais dinâmicas opostas como um instrumento produtivo e não como um mecanismo de bloqueio. Onde um primeiro olhar descortina uma contradição paralisadora (senão mesmo destrutiva), o nosso filósofo encontra ao invés um *antagonismo criador*, um processo pelo qual a contraposição de forças adversas gera algo de essencialmente *novo* – correspondendo a essa dialéctica a própria ideia de expansão orgânica do universo. Esta luta não constitui por conseguinte uma tragédia a lamentar, uma vez que o conflito fundamental nela envolvido é afinal condição necessária à renovação

² KANT, *Der Einzig Mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Ak.*, vol. 2, p. 117. A expressão “fénix da natureza” ocorre em *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Ak.*, vol. 1, p. 321.

dos processos criativos da natureza. O conceito de antagonismo parece repousar assim sobre a ideia de paradoxo, mas não fica por definição remetido ao simples confronto perpétuo de duas forças contraditórias, sendo antes o ponto de partida para a gestação de novos dinamismos³.

O núcleo essencial destas teses será retomado no célebre opúsculo de 1784, *Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*, onde Kant considera a possibilidade de inserir o conceito de progresso numa narrativa racional da história. Devido aos limites das capacidades cognitivas dos indivíduos, tal visão teleológica não pode assentar em garantias absolutas, mas torna-se *pensável* enquanto ideia da razão, face à qual surge como um *dever prático* e um objetivo *desejável*. Tal narrativa histórica apoia-se em dois princípios fundamentais: a ideia de que as disposições naturais dos organismos estão destinadas a um desenvolvimento integral; e o facto de esse gradual desenvolvimento ocorrer por via de uma série de dinâmicas antagónicas, cujo papel primordial é justamente desencadear tal processo evolutivo.

Diz-nos Kant que o grande factor desencadeador do aperfeiçoamento do género humano é um tipo de *conflito peculiar* – o antagonismo existente no seio do próprio homem, que toma o nome de “sociabilidade insociável”:

“O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as disposições [do homem] é o seu antagonismo na sociedade [...]. Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade.”⁴

Esta célebre expressão designa, portanto, o conflito interno que subsiste no homem, dividido entre o seu desejo de viver numa comunidade de iguais, onde sente ser possível um maior aperfeiçoamento das suas capacidades naturais, e a propensão para o isolamento (onde exerce um absoluto domínio sobre si próprio e o mundo que o rodeia), fugindo aos entraves que os outros seres humanos representam face à idealização das suas pretensões.

Tal “sociabilidade insociável” é a expressão mais acabada da ideia de “antagonismo” tal como Kant a concebe, o que aliás se esclarece ao verificarmos a origem etimológica dessa noção. Ela resulta da combinação do grego *άντα* (face

³ Sobre o uso do conceito “antagonismo” nos textos pré-críticos, cf. SANER, Hans. *Kant's Political Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1973, p. 7 e ss.

⁴ KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Ak.*, vol. 8, p. 20.

a face) e *ἀγωνία* (luta), o que sublinha o facto de não estarmos apenas perante uma ambivalência estática de duas realidades opostas que coexistem pacificamente no homem, mas, pelo contrário, diante de uma “luta face a face” entre a tendência para entrar em sociedade e a resistência que nela o homem encontra. Esta dinâmica é, por conseguinte, a origem de uma dialéctica que desencadeia o *despertar do indivíduo*, que o acicata a desenvolver os seus talentos, a competir e a cooperar com os outros indivíduos para aperfeiçoar as suas disposições naturais⁵.

Neste sentido, a “sociabilidade insociável” constitui um *primeiro motor* na história do progresso, embora, ao mesmo tempo, ela lance desde logo uma nuvem sombria sobre a própria ideia de intersubjectividade, condicionando todas as relações sociais a uma lógica que tem tanto de desejo autêntico de interacção como de cálculo egoísta. Com efeito, é sobretudo a necessidade que cada sujeito tem de aperfeiçoar as suas capacidades próprias e de sobreviver num meio natural perigoso que o dirigem a procurar e a manter uma vida em sociedade.

Essa ambiguidade hostil – como todas as lógicas antagónicas em Kant – não é, porém, estática na sua essência, sendo revestida de uma *produtividade fundamental*, que se transforma num imperativo teórico-prático: o *dever* de sujeitar esse conflito antropológico a uma ordem social, política e legal que discipline os impulsos egoístas dos homens e permita uma convivência dos mesmos, de forma pacífica e tendencialmente cooperante. Pois o género humano está afinal condenado a realizar todas as suas potencialidades – o que torna também necessário alcançar um ideal político o mais favorável possível à sua sobrevivência e ao seu aperfeiçoamento.

§2. Guerra e paz: a *dialéctica do conflito* como motor da história

É no quadro desta reflexão sobre a necessidade de uma coacção institucional que Kant introduz as noções de “paz” e “guerra”, par que exemplifica de maneira notável a ideia de “antagonismo” e que esclarece de maneira vital a relação entre razão e progresso. No entender de Kant, a paz é a tarefa maior do progresso, estágio possível pelo estabelecimento de uma *concordia entre os homens*, por sua

⁵ Caso o homem não possuísse esse antagonismo, continuaria a ser dotado dessas faculdades naturais, mas estas ficariam para sempre ocultas, tendendo o homem, enquanto género, a uma estagnação. Porém, o homem possui essa *insociabilidade*, que funciona como elemento desequilibrador duma potencial situação harmoniosa inicial. Essa resistência que ele encontra na sociedade, para a qual se sente *naturalmente inclinado*, esse antagonismo radical, provoca uma luta interior que resulta num despertar das disposições originais.

vez alicerçada no projecto sócio-político-jurídico anteriormente aludido. A paz seria assim o derradeiro objectivo e simultaneamente a trave-mestra de todo o projecto político kantiano, designando não tanto a suspensão dos conflitos existentes, mas sim o condicionamento dos mesmos (quer no nível das relações intersubjectivas, quer interestatais) ao ordenamento supremo da lei, à ideia de uma convivência sustentada em relações jurídicas firmes e universais, criando condições para a evolução de cada indivíduo – e da comunidade em geral – num quadro social, político e jurídico respeitado por todos.

Kant identifica a necessidade de edificar a mencionada ordem política e legal, num plano tripartido: ao nível interno dos próprios Estados (capaz de promover a segurança e a liberdade dos seus habitantes); ao nível das relações entre os Estados (mediada por uma grande federação internacional – a “Liga de Povos”); e, em última instância, ao nível da criação de uma verdadeira “ordem mundial” (promovendo um direito cosmopolita que relevasse a posição do indivíduo como “cidadão do mundo”)⁶.

Na perspectiva kantiana, uma primeira condição para a paz é, portanto, a existência de uma ordem constitucional interna onde sejam respeitadas as liberdades fundamentais dos indivíduos, o que por sua vez exige um modelo republicano, que consagre o princípio da separação de poderes e o primado da lei, e submeta a decisão sobre a paz e a guerra, tradicionalmente colocada nas mãos dos soberanos absolutos, nos órgãos que representam o povo. Estas reformas internas não garantem, por si só, uma atmosfera pacífica entre os Estados, mas surgem como requisito fundamental de uma “nova ordem internacional”, a qual exige que os seus actores rejeitem, à partida, sistemas políticos baseados em comportamentos arbitrários do soberano ou que violem repetidamente os direitos e a dignidade dos seus cidadãos.

A obtenção de uma efectiva concórdia mundial pressupõe, contudo, uma efectivação da relação entre os Estados através de um projecto federal, porque a segurança interna será sempre periclitante enquanto permanecer dependente das

⁶ Cf. KANT, *Metaphysic der Sitten, Ak.*, vol. 6, p. 311-318; *Zum ewigen Frieden, Ak.*, vol. 8, p. 348-360. Sobre a íntima conexão destas três exigências, cf. SANTOS, Leonel Ribeiro dos, “Republicanismo e cosmopolitismo. A contribuição de Kant para a formação da ideia moderna de federalismo”. In: LEAL, Ernesto Castro (Ed.). *O Federalismo Europeu. História, Política e Utopia*. Lisboa: Colibri, 2001, p. 57: “Três programas, portanto, estão implicados neste projecto kantiano: o programa republicano no interior de cada Estado; o programa federalista na relação entre Estados; e o programa cosmopolita na relação de todos os Estados com os cidadãos de qualquer Estado. Republicanismo, Federalismo, Cosmopolitismo. Podem os intérpretes pretender desligá-los. Para Kant eles não só são aspectos de um mesmo projecto, como cada um depende de todos os outros.”

ameaças externas. Estas não devem ser combatidas com um enclausuramento da nação sobre si própria – uma espécie de solipsismo político – visto que este a tornaria apenas refém das suas insuficiências e um alvo fácil para a ambição de outros Estados mais poderosos. Para Kant, a paz só pode concretizar-se num plano global que integre as várias nações autónomas numa associação federal cooperante, capaz de garantir uma convivência saudável entre as diversas nações.

Na génese do projecto federal está, por conseguinte, um instinto de sobrevivência natural, que compele o indivíduo em particular e os Estados, em geral, a criarem uma situação de concórdia que ponha fim aos conflitos permanentes, cuja violência teria como consequência, em última instância, a sua própria aniquilação. Esse impulso primitivo confunde-se com um inquietante “plano oculto da natureza”⁷, que lança os homens originariamente no seio da discórdia e da guerra, próprias do estado de natureza, apenas para o obrigar, perante a força das circunstâncias, a superar essa tendência natural, construindo um projecto de acordo mútuo, i.e., subordinando-se a um poder que reprime os conflitos e submete as potenciais relações de discórdia a uma lei comum que rege os indivíduos, e cuja legitimidade e eficácia advêm do facto de serem eles mesmos que a criam, consentem e à qual livremente obedecem.

Kant não fundamenta, portanto, o seu raciocínio numa qualquer crença inabalável na humanidade, mas antes num imperativo da razão prática e nos desígnios da natureza, a qual confronta os seres humanos com a necessidade de estabelecer uma situação de concórdia:

“[...] todos os homens devem poder apresentar-se à sociedade, devido ao seu direito à propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual ninguém detém originariamente mais direito do que outrem; e em relação à qual, devido à sua superfície esférica, os homens não podem estender-se até ao infinito, devendo finalmente suportar-se uns aos outros”⁸.

Em certo sentido, o que está aqui em causa é reconhecer que os homens estão *condenados a entender-se*, não porque são seres naturalmente benevolentes uns com os outros, mas porque sem esse compromisso resta a guerra de todos contra todos – e com ela, mais cedo ou mais tarde, a destruição do género humano.

É nesse contexto que Kant fala de um inevitável caminho conducente à “hospitalidade universal”, o alicerce de uma solidária convivência entre os

⁷ Cf. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Ak., vol. 8, p. 27.

⁸ KANT, *Zum ewigen Frieden*, Ak., vol. 8, p. 358.

homens, os quais, independentemente das suas inclinações naturais, acabam forçados pela finitude da vida, dos recursos terrestres e, enfim, da necessidade de mútua coabitação, a finalmente suportarem-se uns aos outros. A história não é senão a narrativa desse incontornável progresso da humanidade rumo a uma (forçada) coexistência fraterna e universal. Com efeito, o federalismo é apenas um primeiro passo na construção de uma paz entre os Estados; o derradeiro desígnio da natureza requer um projecto mais ambicioso: o surgimento de uma *cidadania cosmopolita*. Esse processo, que Kant perspectiva como um paulatino aperfeiçoamento das relações entre os Estados e os seus cidadãos, culminaria inevitavelmente na edificação de uma “União de todos os Estados mundiais” e na elevação do indivíduo a cidadão de uma *república universal da humanidade*, o mais alto ideal da política, da moral e do direito⁹.

Esta tónica optimista tentou vários comentadores a descreverem a proposta kantiana como ingénua, esquecendo os mesmos que essa teleologia do progresso não assenta numa bonomia humana, mas antes numa realidade que está nos antípodas de uma propensão natural para o bem: a ideia de guerra¹⁰. Com efeito, é o conflito – endémico à natureza humana – que desencadeia o processo de construção de uma ordem social e política sustentável. É o antagonismo intersubjectivo que lança o homem numa gradual evolução das suas disposições, que o constrange a aperfeiçoar os seus métodos de socialização e, simultaneamente, de afirmação diante do outro e de conquista do seu território. Pelo que a guerra não surge aqui como mera metáfora de uma “luta interna individual”, mas sim como a consequência lógica do conflito que habita o humano, traduzindo-se em contendias permanentes entre pequenos grupos, regiões ou Estados.

Tais contendias não são, contudo, meros processos de *destruição definitiva*. Na verdade, como afirmámos, elas são antes dinâmicas criativas, que ora tomam um sentido predominantemente prático, ora teórico (sendo nesta última acepção, sobretudo, uma *tomada de consciência*). Sobre o primeiro tópico fala-nos Kant em *Zum ewigen Frieden*, ao relatar o modo como a guerra induziu o homem a estender-se geograficamente, a aprender a tirar o maior proveito dos objectos, a desenvolver as suas próprias capacidades naturais de combate e, num momento

⁹ Cf. KANT, *Zum ewigen Frieden*, Ak., vol. 8, p. 354-360; *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Ak., vol. 8, p. 27-28; *Metaphysic der Sitten*, Ak., vol. 6, p. 350-351.

¹⁰ Cf. PHILONENKO, Alexis, “Kant et le problème de la paix”, in *Essai sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 2003 [1.ª ed. 1976], p. 39 e ss.

posterior, a elaborar disposições legais que enquadrassem essas mesmas relações conflituosas¹¹.

A segunda acepção é, afinal, uma derivação lógica da continuação de tais contendas, cujos efeitos colaterais (corrida ao armamento, espiral de violência, gastos crescentes), associados à natureza destruidora da própria guerra, acabam por confrontar o homem com a necessidade de a controlar e, por fim, de a extinguir por completo, para garantir a sua sobrevivência. A guerra começa por ser um princípio de desenvolvimento, mas em última instância ela é um conflito *ilimitado*, transgressão de limites *por definição*. Sem barreiras que a limitem, e que por último a anulem, ela *não pode deixar* de destruir o processo de desenvolvimento que iniciou, tornando-se a grande adversária da civilização que ajudou a construir. Por outras palavras, a guerra contém em si mesma a solução para o problema que ela própria *desde logo* coloca, uma vez que a destruição inevitável que anuncia torna autoevidente a urgência de a extinguir.

Ao homem simplesmente não restam, pois, alternativas senão formar um edifício político-jurídico que garanta a paz entre as nações, procedendo de modo análogo àquele momento instaurador da sociedade civil, quando os indivíduos renegam a sua liberdade natural irrestrita para encontrarem a protecção possível pela existência de leis públicas e de um Estado consolidado:

“Assim como a violência omnilateral e a miséria que daí deriva levaram necessariamente um povo [...] a entrar numa constituição civil, assim também a miséria resultante das guerras permanentes, em que os Estados procuram uma e outra vez humilhar ou submeter-se entre si, deve finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a ingressar numa constituição cosmopolita [...]”¹².

Todo este esquema argumentativo é assim perpassado por algo que poderíamos designar como *dialéctica do conflito* – um processo de maturação do ser humano e das instituições por si criadas, cujo começo se encontra no mal em si naturalmente existente e na guerra que ameaça consumir as relações inter-humanas. O caminho da paz alcança-se efectivamente pela guerra e pelo mal, instrumentos de que a natureza se vale para espicaçar o desenvolvimento humano, incitando-o a sair de uma letargia confortável, semeando a discórdia apenas para

¹¹ Cf. KANT, *Zum ewigen Frieden, Ak.*, vol. 8, p. 363.

¹² KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Ak.*, vol. 8, A278, 279.

que, no fim de contas, a humanidade se possa aproximar gradualmente de uma relação harmoniosa¹³.

§3. O progresso como *dever racional*

Ao estabelecer uma conexão indissociável entre guerra e paz, entre progresso e conflito, entre razão e natureza, não estará Kant a incorrer em várias contradições? Como reconciliar a natureza paradoxal destes conceitos? Como pode algo de tão essencialmente *bom* (como a paz ou o progresso) ser produzido a partir de algo tão naturalmente *mau* (como a guerra, como o homem)?

Estas interrogações, certamente pertinentes, devem antes de mais ter em conta a existência de uma *ambivalência antropológica* em Kant (por oposição a uma visão unidimensional das paixões humanas). Nesse sentido, seria errado focar demasiado a nossa atenção numa natureza corruptível e essencialmente negativa, quando na verdade o homem é um misto de virtudes e defeitos, sendo marcado pela “sociabilidade insociável” que anteriormente descrevemos. Ademais, tal leitura insiste em encarar a ideia de “paradoxo” como *contradição paralisante*, negação lógica que invalidaria novas conclusões, novos produtos. Ora, como temos insistido, a ideia de antagonismo em Kant não pode ser inserida neste paradigma interpretativo, uma vez que ela é em si própria um factor dinâmico, um estímulo à geração de novos sentidos.

Em suma, onde se julga encontrar um paradoxo imobilizante, desvende-se na verdade o segredo da concepção kantiana, já que tal paradoxo não passa de uma lógica antagónica produtiva, capaz de superar a aparente contradição dos termos, justamente porque é a partir de tal oposição que se constrói um processo *vigoroso e necessário*. Guerra e paz complementam-se *precisamente* porque são princípios antagónicos, desencadeando a primeira na sua figuração destruidora

¹³ Sobre a *produtividade do mal* trata Kant amplamente, no *Opus Postumum*, em aforismos reveladores: “O homem realiza o que tem de ser desenvolvido a partir do mal. O mal constrange para o bem”; “Ele [o homem] necessita dos males [*die Übel*] como espora para o vencer da sua preguiça e desenvolvimento de todos os talentos (o mal [*das Böse*] é a animalidade na medida em que ela torna necessário o desenvolvimento da humanidade) [...]”; “A determinação [natural] do homem é o desenvolvimento de todos os talentos e a felicidade e bondade fundadas sobre a mais elevada arte. Para isso serve-se a Natureza da dor e do mal que ela nos inflige [...]”; KANT, *Reflexion 1521, Ak.*, vol. 15, p. 890; *Reflexion 1423, Ak.*, vol. 15, p. 621; *Reflexion 1412, Ak.*, vol. 15, p. 615; *Reflexion 1454, Ak.*, vol. 15, p. 636. A questão da “dinâmica antagónica” como “motor da história” será posteriormente retomada e desenvolvida na obra de Hegel, que com o seu conceito de “astúcia da razão” estabelece a possibilidade de correlação entre um quadro de conflito primevo e uma dialéctica criadora, uma vez que essa discórdia inicial sempre gera novos sentidos, que estão na base do progresso histórico.

a necessidade da segunda, sua superação, momento derradeiro de uma dialéctica do progresso fundada na noção de conflito.

Tal não significa que este processo esteja isento de dificuldades ou possa almejar a uma solução *plenamente definitiva*. Na verdade, Kant descreve como “impossível” [*unmöglich*] qualquer projecto político que pretendesse erradicar da natureza humana uma propensão para o mal, para o isolamento e para a satisfação individual, que lhe serão sempre características¹⁴. Nesse sentido, ele refere-se à criação de um quadro jurídico-político *vinculativo* que sustentaria a paz como o “problema mais difícil e mais tardiamente resolvido pelo género humano”¹⁵, visto que de nada valem apelos a uma suposta bonomia da humanidade ou o desejo de transformar definitivamente o seu carácter. N’*A Metafísica dos Costumes*, Kant afirma mesmo que “a *paz perpétua* [...] é, sem dúvida, uma ideia irrealizável [*eine unausführbare Idee*]”¹⁶. Mas, como pode uma ideia ser, ao mesmo tempo, necessária e inatingível, inevitável e impraticável?

Eis-nos confrontados com a ideia de um *antagonismo pregnante*, na sua máxima expressão. Por um lado, a *imperfeição do real* torna a concretização da paz em algo inexecuível, dada a impossibilidade de modificar plenamente as paixões humanas, ou de contornar os obstáculos materiais que as relações internacionais colocam à obtenção de entendimentos entre os Estados. Todavia, por outro lado, não permite a natureza – nem o consentiria a razão – que o homem desistisse de procurar corrigir os vários conflitos interestatais, ou que se resignasse perante a “luta interna” que o consome, sendo assim impelido a procurar uma solução para tal conflito e para os efeitos nocivos que o mesmo opera na vida colectiva da humanidade.

Por conseguinte, nem as dificuldades de realização de tal projecto, nem a ausência de garantias históricas, nem ainda a impossibilidade de elaborar um juízo lógico determinativo sobre a sua exequibilidade são suficientes para tornar a paz despicienda. Independentemente de tais considerações, o ser humano é compelido a procurar um *entendimento possível*, que a razão valida e abraça como projecto seu, convidando o homem a pensar esse progresso “como se” ele fosse revestido de uma finalidade positiva:

¹⁴ KANT. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Ak., vol. 8, p. 23.

¹⁵ KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Ak., vol. 8, p. 23.

¹⁶ KANT. *Metaphysic der Sitten*, Ak., vol. 6, p. 350.

“Não se trata de saber se a paz perpétua é real ou algo sem sentido [*Unding*], e se não nos enganaremos no nosso juízo teórico, se supusermos o primeiro; em qualquer caso, devemos agir *como se* ela fosse possível, ainda que porventura não o seja, e elaborar a constituição que se nos afigure mais idónea (talvez o republicanismo dos Estados em conjunto) para a alcançar e acabar com a terrível guerra [...]”¹⁷.

A paz constitui assim uma ideia reguladora da razão, assumindo-se como necessária independentemente das circunstâncias específicas que enquadram a sua procura. Pouco importa que as condições reais do mundo se apresentem ao nosso juízo como barreiras insuperáveis, uma vez que a paz e o progresso continuarão a surgir para a razão como hipóteses *pensáveis e válidas em si mesmas*, ou seja, como um *dever* que cabe ao homem perseguir, *mesmo contra todas as probabilidades*.

Kant oferece-nos como tal uma filosofia do progresso sustentada exclusivamente em preceitos racionais. Isso não significa que o autor alemão estivesse desatento ao contexto social e político do seu tempo, nem que ignorasse a importância de criar mecanismos objectivos eventualmente conducentes à concretização da paz, mas sim que Kant teve o génio de cimentar a *necessidade* desse projecto na validade pura inerente à razão, tornando-o imprescindível em todas as conjunturas, em todas as eras. A necessidade da paz não deriva, portanto, de uma apreciação geopolítica ou de uma estratégia diplomática, mas antes de um imperativo racional que a natureza sistematicamente lhe confirma como indispensável.

Com efeito, a reflexão kantiana acrescenta à força do *dever racional* o estímulo decisivo da natureza, que conduz a humanidade ao progresso através da dialéctica do conflito, “mesmo contra a sua vontade”¹⁸. Nesse sentido, o caminho para a paz não é um produto meramente imaginado pelo ser humano (como sucede nas utopias tradicionais), mas sim um percurso efectivamente impulsionado pela natureza, verdadeiro fio condutor da história (que vem em auxílio da razão).

Tal “garantia” [*Gewähr*] da paz não dispensa, contudo, o vigor da acção humana. Não estamos no campo de uma história pré-determinada, mas antes face a uma visão ambivalente do progresso, misto de uma teleologia natural e da intervenção livre do homem – no que não é mais do que um novo princí-

¹⁷ KANT, *Metaphysic der Sitten, Ak.*, vol. 6, p. 354.

¹⁸ Cf. KANT, *Zum ewigen Frieden, Ak.*, vol. 8, p. 360.

pio antagónico, neste caso operando a conexão entre a filosofia da história e o pensamento kantiano¹⁹.

Por um lado, a natureza assegura as condições gerais de prossecução da paz, mas, por outro, cabe ao homem tomar a iniciativa de criar os mecanismos específicos que a concretizem. Estes não poderão deixar de instituir formas políticas conformes ao direito, embora pouco ou nada saibamos sobre as condições peculiares em que se constituem. Kant preferiu manter-se silencioso nesse campo, sublinhando assim o papel interventivo do homem na história, bem como a possibilidade de a mesma seguir inúmeros destinos diferentes – ainda que na direcção do mesmo fim (a paz).

A última palavra de Kant neste domínio constitui, por conseguinte, um apelo ao empenho do homem na construção da paz, ideia da qual ele progressivamente se aproxima, à medida que a mesma é cultivada. Não por acaso, a obra seminal kantiana sobre essa matéria intitula-se *Zum ewigen Frieden (Para a Paz Perpétua)*, título teimosamente mal traduzido em várias línguas europeias, ocultando-se o termo alemão “zum” (daí resultando *La Paix Perpétuelle, A Paz Perpétua, Perpetual Peace*, etc.), quando, na verdade, Kant pretendia sublinhar a ideia de um caminho *para* a paz perpétua, e não simplesmente descrever um estádio do progresso que surgiria bruscamente, fruto de um qualquer *Deus ex machina*. Pois, com efeito – e para desventura da humanidade –, a paz só será possível na sequência de uma laboriosa *tarefa*, de um demorado amadurecimento das instituições jurídicas, políticas e sociais – cuja actual fragilidade revela que há ainda um longo caminho a percorrer...

¹⁹ Ao defender que a ideia de progresso é ao mesmo tempo determinada pela natureza e criada pelo homem, Kant detém-se sobre um tema clássico da filosofia ocidental (a saber, pensar a complexa relação entre “liberdade” e “necessidade”), o qual perspectiva à luz de um preceito antagónico *todavia conciliável no plano prático*. Para Kant, o facto de a natureza surgir como o fio condutor da história não significa que não caiba ao homem um papel determinante na realização da mesma; em grande medida, é justamente porque a primeira o *estimula a actuar* no sentido da paz perpétua que ele não pode deixar de a procurar (preceito que, aliás, a razão torna compulsório), embora os aspectos específicos e a natureza peculiar de tal procura e (eventual) conquista decorram das acções humanas livremente produzidas. Para uma análise deste intrincado tema do argumentário kantiano cf. SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 239-262; e também KNIPPENBERG, Joseph. “The Politics of Kant’s Philosophy”. In: *Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, New Haven & London: Yale University Press, 1993, p. 162 e ss.

ORDEM E PROGRESSO EM AUGUSTE COMTE

José Esteves Pereira*

“In the centre under the void of the dome, vacant spiritually as well as physically, Auguste Comte, the positivist, the philosopher of science, wants to put a new goddess where the old altar used to be, a new mother cherishing a new child: Humanity caring.”

Owen Chadwick

O Amor como princípio, a Ordem como base, o Progresso como fim constitui o lema culminante do pensamento de Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (Montpellier, 19 de janeiro de 1798-Paris, 5 de setembro de 1857) quando se ascende da presidência enciclopédica da Sociologia até à Religião da Humanidade, instância em que a ciência moral ensinará o homem individual a conhecer, amar e servir o Grande Ser.

Assinalado este primeiro tópico da minha curta visita ao percurso especulativo de Auguste Comte, cuja complexidade não é susceptível de simplificações e interpretações, não raras vezes responsáveis de desvirtuação do sentido último da *filosofia positiva* do autor, cumpre, antes de mais, salientar o facto de a proposta comtiana ter que ser avaliada, também, como resposta à instabilidade social, política e ao multifacetado debate de valores e conflitos ideológicos que, pelo menos, desde a Revolução Francesa, aguardavam uma solução ordenadora já anunciada nos propósitos do seu mestre Conde de Saint Simon (1760-1825). Este vulto incontornável do pensamento social e político europeu permitiu a Comte meditar sobre a utopia do *Novo Cristianismo* em que se pretende o resgate de uma sociedade condicionada, até então, por estereis discussões metafísicas. Augurava-se que o saber e a competência viabilizassem a organização do trabalho num Estado progressista e industrial capaz de dar corpo a uma política positiva e construtiva de teor filantrópico.

* Universidade NOVA de Lisboa.

Os temas e problemas saint simonianos que podemos rastrear não só nas páginas de *L'Organisateur* (1817) mas, também, na *Doctrine de Saint Simon* (1831), exposição discipular organizada por Armand Bazard (1791-1832), são elucidativos do ponto de partida do ainda jovem Comte. As propostas apresentadas alertavam para o facto de que “en présence de cette crise terrible, nous appelons l’humanité à une vie nouvelle, nous demandons à ces hommes divisés, isolés, en lutte, si le moment n’est pas venu de découvrir le nouveau LIEN d’affection, de doctrine et d’activité qui doit les UNIR, les faire marcher EN PAIX, avec ORDRE, AVEC amour, vers une COMMUNE destinée, et donner à la société, au globe lui-même, au monde toute entier un caractère d’union, de sagesse et de beauté, qui fasse succéder l’hymne de grâce aux cris de désespoir qui fait entendre aujourd’hui le génie”¹.

Este é apenas um exemplo, entre muitos, que se poderiam aduzir para melhor enquadrar problemas e conceptualizações que não deixarão de aflorar no discurso comtiano. Na apresentação da quinta sessão da *Exposition* se indaga, de forma oracular, qual será “o PAI da raça futura? Onde está a cidade do PROGRESSO, que se elevará, GLORIOSA, sobre as ruínas das cidades da EXPIAÇÃO E DA REDENÇÃO?”².

Mas, a dimensão salvacionista do apostolado saint simoniano se não satisfaz o discípulo Isidore Auguste, dado que este não reconheceu no mestre suficiente aprofundamento de nível das questões abordadas, virá a ser retomado nos anseios da *Religião da Humanidade*, complementaridade axial da racionalização sociológica operada desde o *Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade* (1822), passando pelo *Curso de Filosofia Positiva* (1830 a 1842) até ao *Sistema de Política Positiva*, organizado entre 1851 e 1854 e incorporando, já, o tema da Religião da Humanidade, na parte IV (Futuro Humano: Sociedade e Religião positivas futuras).

A obra de Comte, se pretendermos ensaiar algum balizar das suas ideias, consolida-se, no que diz respeito às duas últimas obras referidas, entre o triunfo burguês da Revolução de Julho e o desfecho das “revoluções” sufocadas de 48. Não resolvida, historicamente, qualquer superação de tensões paradigmáticas como sejam a do liberalismo *versus* tradicionalismo, de razão *versus* fé, tensões que Henry Guizot (1787-1874) na sua *Histoire Générale de la civilization en*

¹ *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première Année (1828-1829)*, Troisième Édition revue et corrigée, Paris, Au Bureau du Globe et l’Organisateur, MDCCCXXXI, pp. 34-35.

² *Idem*, pp. 37-38.

Europe, de 1838, pretendia resolver mediante uma dialética de liberdade *versus* autoridade há que concordar que seria previsivelmente longo, e de improvável concretização, o caminho anunciado e desejado por Comte na senda de um futuro de positividade resgatadora.

Cumprir dizer, também, que Comte, embora conhecido, não era um autor particularmente valorizado na década de 50 de Oitocentos. De facto, se compulsarmos, por exemplo, o *Dictionnaire de l'Économie Politique*, de Coquelin et Guillaumin, de 1854, obra de ideologia livre-cambista, de largo espectro de leitura, enquanto Saint Simon e os sansimonianos são razoavelmente bem referenciados quanto a Auguste Comte apenas se diz ser “primeiro discípulo e colaborador de Saint-Simon”³, tendo-se apresentado “ao longo de vinte e cinco anos como chefe de uma escola à qual deu o nome de *positivismo*”⁴. Seria talvez natural que a crítica severa, por parte de Comte, de desvalorização da economia política, crismando-a de irrealidade metafísica, merecesse algum desafio polémico oriundo dos defensores do pensamento económico clássico. Dois pontos significativos de eventual polémica (e em relação a Saint Simon tal não deixou de se verificar) seriam, por um lado, os da amoralidade ínsita ao discurso económico que os “economistas” defendem⁵ e, por outro lado, os da recusa comtiana à cientificidade da economia política. Mas, de facto, os “economistas” ou não leram ou não valorizaram o autor do *Curso de Filosofia Positiva* ou, pura e simplesmente, porque atribuíam à economia política um valor *a sé*⁶ estariam longe de admitir perspectivas que a relativizavam no tempo. Era, precisamente, atendendo a essa condição de relativismo que Comte não vislumbrava ser possível integrar a Economia no sistema universal das ciências.

Em suma, na dicionarização de Coquelin et Guillaumin, cujo impacto foi incomensurável na reiteração do liberalismo económico clássico e de uma determinada leitura de sociedade, respaldando-se em autoridades do *lobby* livre cambista como é o caso de Gustave de Molinari (1819-1912), a avaliação é a seguinte: “O senhor Auguste Comte chama à sua doutrina: *Sistema de Física Social* e pretende-a fundada *na combinação das indicações da ciência fisiológica*

³ *Dictionnaire de l'Économie Politique*, dir. Coquelin et Guillaumin, Paris, 1854, T. I, p. 445.

⁴ *Idem, ib.*

⁵ Como diria André Cochut (1807-1890), redator de questões económicas do *National* e reorganizador do Mont de Pieté de Paris, a seguir à Comuna, “a Economia política é ela própria a moral na sua aplicação ao trabalho”, *Idem*, T. II, p. 242.

⁶ Jean Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte*, Paris, P.U.F., 1973, p. 34.

com as revelações da história colectiva do género humano. Esta obra contém algumas ideias filosóficas notáveis a par de outras que não deixam de ser bizarras”⁷.

No que concerne à ideia de Progresso, Comte problematiza-a no âmbito de uma concepção filosófica decorrente da articulação da estática e da dinâmica social como projecção de vectores que se explicam através de uma fundamentação científica geral. Tal não podia recolher, obviamente, o assentimento dos que atendiam a uma ideia de progresso, digamos mais material, sobretudo na sua vertente “industrial” em que ressoa, certamente, a necessidade de uma elite económica dirigente que, note-se, também merecia a simpatia de Comte. Justamente, o que pode ser encontrado no dicionário dos “economistas”, quanto a progresso, é a entrada *Progressos Industriais*. O que aí se afirma e defende constitui uma abordagem muito linear de progresso onde se invoca, sobretudo, a garantia da propriedade⁸. Ausente qualquer referência de uma possível *moralisation de l'échange*, também nesta leitura não poderíamos encontrar qualquer poder moral que impusesse a ditadura temporal positivista de sábios, contra os excessos capitalistas ou contra as persistências individualistas e parlamentares. A concepção é, no fundo, a do Estado liberal burguês que Auguste Comte combate e em que a propriedade, muito longe de ser um privilégio, implica acima de tudo deveres e quanto à liberdade esta não pode ser mais do que a Liberdade na Ordem.

A feição conservadora com que Comte veio a ser apreciado decorre, sobretudo, da sua fundamentação sociológica, dobrada do apostolado da Religião da Humanidade, no plano da síntese subjetiva conexas com o papel da moral e da religião num transporte do plano da sociologia objetivamente considerada, suportada pela organização científicadora, para considerações sobre a esfera afetiva.

Jean Lacroix interpretou bem a filosofia da história comtiana ao considerar que nela se encontra toda a grandeza e toda a fraqueza do positivismo. A fuga ao cientismo e ao naturalismo na direcção de um humanismo social que faz, não do indivíduo mas da Humanidade inteira, com a totalidade dos seus vivos e dos seus mortos, a medida de todas as coisas resolve-se na exacerbação espiritual, de

⁷ *Dictionnaire*, cit., T. I, p. 445.

⁸ A garantia da propriedade apresenta-se, dentro do ponto de vista do autor do artigo, Ambroise Clément (1805-1886), como a condição indispensável dos progressos industriais cita, a esse propósito, o anti-maltusiano Mc Culloch (1789-1864), discípulo de David Ricardo (1772-1823) muito aproveitado didaticamente, nas décadas de 30 e 40. O economista escocês ia ao ponto de propugnar que “os homens devem necessariamente olhar-se reciprocamente mais como inimigos do que como amigos. Os preguiçosos e os imprevidentes procuram sem descanso apropriar-se do trabalho dos homens sóbrios e laboriosos”. O progresso sobretudo material, sem esquecer o aproveitamento tecnológico das descobertas que iam surgindo, está aqui intencionado à liberalização das transações e à afluência de capitais para investimento reprodutivo (p. 458).

uma filosofia do sujeito de que a religião e o apostolado são projeções concretas⁹ e que levaram a que Émile Littré (1801-1881) e John Stuart Mill (1806-1873) se afastassem do Mestre. Em todo o caso, o problema da construção positivista comtiana não está em certo alheamento do progresso e do entusiasmo que, em leituras diversas, que não a sua, exaltavam as conquistas científicas, o poder de dominar a natureza ou a descoberta da força da electricidade, uma descoberta nova, ainda algo misteriosa, que surgia nos anos 50 do século XIX. O ponto fulcral da sua argumentação discriminadora encontra-se na negatividade revolucionária, também ela associada a progresso, que Comte sinaliza no individualismo constitucionalizado, desagregador da família e da propriedade e a que a ideia associacionista e comunista não dão resposta.

Entretanto, a atenção prestada por Comte a valores de conservação e de ordem, em si mesmos, serão necessários para estruturar a sua dialética de Ordem e Progresso. Foi isso, justamente, o que o levou a fazer reparo a Condorcet (1743-1794) sobre a Idade Média e o Cristianismo a que já me irei referir um pouco à frente.

A consideração do orgânico *versus* particularismo individualista da razão individual é outro dos pontos que importa considerar antes de chegarmos à elaboração científica comtiana que vem a suportar a complementaridade estruturante por via de uma sociologia positiva das vertentes, respectivamente, do progresso e da ordem. Importa sublinhar, a este respeito, que progresso e ordem não aparecem numa relação tensional com a experiência histórica aduzida como as de revolução/tradição, individual/orgânico, pode fazer supor levando a uma contraposição de sociologia da ordem e de sociologia do progresso. Na estruturação físico social, as forças estáticas de conservação e as de progresso, forças dinâmicas de transformação nem se opõe, nem se anulam mutuamente. Para isso contribui, a meu ver, aquilo que em Comte constitui uma análise compreensiva das tensões histórico-ideológicas implícitas antes de as vermos definidas de modo mais acabado. Temos que nos reconduzir, por isso, à observação da marcha da civilização que Comte analisou e se projetaram numa filosofia da história que lhe é própria. Tipificando a “doença ocidental” advinda da liberdade de pensamento individual que está no cerne da pulsão revolucionária, necessária como meio de destruição, mas impotente para reconstruir, importa para Comte encontrar inspiração em algo de mais sólido.

⁹ Jean Lacroix, *ob. cit.*, pp. 65-66.

O diagnóstico, as percepções da década em que se faz denúncia de uma sociedade em que começa a sentir-se as clivagens e as desigualdades sociais podem ser ilustrados, por exemplo, através das observações e das reflexões parisienses dos anos 30 de Oitocentos, de Silvestre Pinheiro Ferreira (bom conhecedor da obra de Saint Simon que não segue) denunciadoras do estado de isolamento que o liberalismo e o capitalismo triunfantes iam produzindo, ao mesmo tempo que, com veemência, atacava o formalismo de constituições políticas que não se adequavam à realidade social e económica¹⁰. É certo que as propostas proto-socialistas no pensamento francês, também devedoras de Saint Simon, procuravam resposta para a situação desafiando a Ordem e acreditando numa solidariedade revolucionária espontânea. Mas é isso, precisamente, que não serve para o posicionamento reflexivo de Auguste Comte.

Para Comte, existiam valores de ordem recuperáveis na civilização ocidental. Como já me referi, a inconsistência apontada a um dos seus principais inspiradores, Condorcet, residia, precisamente, no facto de o autor do *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) desvalorizar a Idade Média e o poder espiritual da Igreja comprometendo, afinal, a própria dinâmica interpretativa da ideia de progresso contínuo que defende. Na perspectiva comtiana, a valorização da Idade Média e do poder espiritual da Igreja, ao arrepio de Condorcet, não implicava, obviamente, a sua reposição. Mas, os aspectos teológico-morais, no sentido de Ordem e de Organização, que se verificara no Papado merecem-lhe simpatia e é, ainda, nesta linha de considerações que se compreende a valorização da obra *Du Pape* (1819), de Joseph de Maistre (1753-1821), bíblia do ultramontanismo oitocentista, que para o filósofo positivista, confessadamente, veio a completar a lição que colhera na obra póstuma de Condorcet. Portanto, o que aparece como recuperado de tais formulações históricas e teóricas para o sistema comtiano é a necessidade de uma autoridade moral universal congregada no poder espiritual ordenador do poder temporal.

Certamente que o afastamento de discípulos como Littré, em virtude da arquitetónica salvacionista da Religião da Humanidade erigida pelo Mestre, viria a gerar a percepção de que no pensamento de Comte há uma sobrevalorização da Ordem em relação ao Progresso. Penso que essa conotação decorre do facto de o pensamento do pai do positivismo ter sido transmitido de maneira algo

¹⁰ Ver J. Esteves Pereira, *Introdução a Silvestre Pinheiro Ferreira, Textos escolhidos de Economia Política e Social (1813-1851)*, Lisboa, Banco de Portugal, 1996, pp. XXII e ss.

distorcida, como que salvando apenas a estruturação sociológica da lei dos três estados e a classificação das ciências, tópicos propensos, entre outras avocações, para o aproveitamento político de legitimação democrática como foi o caso da influência do positivismo no republicanismo português¹¹. Mas, Ordem e Progresso, no pensamento acabado de Comte, que comportará, organicamente, o culto positivista, a dimensão sociológica do progresso (a Dinâmica, força comum a todas as ciências) suportada na lei dos três estados está perfeitamente conciliada com a dimensão sociológica da ordem (a Estática) através de uma dialética inclusiva. Quanto à componente dinâmica configura-se, propriamente, como ciência do progresso social sustentada numa lei de evolução social de todo e qualquer conhecimento (a marcha progressiva do espírito humano vista no seu conjunto):

“Esta lei consiste em que cada uma das nossas concepções principais, cada ramo dos nossos conhecimentos passa, sucessivamente, por três estados teóricos diferentes: o estado teológico, ou fictício, o estado metafísico ou abstracto, o estado científico, ou positivo. Noutros termos, o espírito humano, pela sua natureza emprega sucessivamente em cada uma das suas investigações três métodos de filosofar cujo carácter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro o método teológico, em seguida o método metafísico e por fim o método positiva. Daí decorre a existência de três espécies de filosofias ou de sistemas gerais de concepções sobre o conjunto dos fenómenos, que se excluem mutuamente: o primeiro é o ponto de partida necessário (necessário do ponto de vista físico da necessidade e do ponto de vista moral do desenvolvimento do espírito humano), da inteligência humana; o terceiro e seu estado fixo e definitivo; o segundo está destinado a servir unicamente de transição”¹².

¹¹ A esse propósito se referirá, em Portugal, Teófilo Braga (1843-1924 aludindo à “recomposição de instituições tradicionais e empíricas e consequente recomposição modificando os costumes por noções racionais”, sendo que “esta oscilação social manifestada nas suas formas extremas pelo conservantismo ou regressão instintiva ao passado, e pelo radicalismo ou aspiração irrefletida do futuro, só deixará de ser uma agitação revolucionária quando o espírito relativo ou científico estabelecer pelos antecedentes sociais e as condições naturais da Ordem e os graus de sucessão das formas de Progresso” (Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, Lisboa, Castro e Irmão, 1884, p. 508).

¹² “Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif. En d'autres termes, l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé: d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique et enfin la méthode positive. De là, trois sortes de philosophie, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement; la première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine; la troisième, son état fixe et définitif; la seconde est uniquement destinée à servir de transition”, Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive*, Edição com introdução e comentários de Florence Khodoss, La Gaya Scienza, 2012, 1^{ère} Leçon, pp. 74-75 (tradução da minha responsabilidade). http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/comte_khodoss.pdf (última consulta em 29.08.2014).

Sem me referir a explicitações subsequentes da 1.^a lição do Curso, sublinhe-se a feição de equilíbrio de forças que decorre da consideração estática que exprime uma visão abstrata da ordem humana, sem história, como que a anatomia social *versus* consideração dinâmica que permite entender a continuidade histórica da sociedade. Nesta vertente, como é sabido, Comte concederá especial atenção ao problema da população. As considerações físico dinâmicas conducentes à criação da Física Social sendo o termo sociologia formado sobre o modelo da biologia, por si mesmas, apenas expressam dois aspectos que de algum modo se neutralizam¹³. Não importa lembrar, agora, acontecimentos históricos e políticos que subjazem a esta argumentação que poderiam recordar as tensões entre Revolução/Restauração, Ciência teoricamente constituída/Aplicação industrial e assim por diante. De um modo superador o que Comte, sobretudo, vem sublinhar é a possibilidade “dinâmica” de viabilizar uma ordem progressista e um progresso organizador ou, noutras palavras, uma “ordem que dirige o progresso, um progresso que dirige a ordem”¹⁴. Se for bem entendido o repto comtiano não se trata de neutralizar as forças mas de as reassumir no plano da sociologia positiva numa dialética de complementaridade¹⁵. Na análise que Jean Lacroix dedica ao problema axial da Ordem e Progresso, em Comte existe uma dupla necessidade de ordem e de progresso na sociedade. Perante a crise social e intelectual é normal que alguns tenham nostalgia da política teológica que, pelo menos, assegurava ordem, e se esforcem por restabelecê-la. É, certamente, uma crença vã e nas palavras do próprio Comte “nenhuma ordem legítima se pode estabelecer nem sobretudo durar, se não for plenamente compatível com o progresso; nenhum grande progresso se poderia eficazmente cumprir-se se não tendesse finalmente à evidente consolidação da ordem”¹⁶.

Foi comum na avaliação crítica do pensamento de Comte que, se por um lado o filósofo se inclinava, quanto ao poder material, para a legitimação da ordem capitalista atendendo à subalternização do proletariado na sociedade, hierarquizando os banqueiros, os industriais e os agricultores antes daquele, por outro lado, entregaria o poder espiritual aos filósofos positivistas detentores do papel unificador e interventor, nas potenciais disrupções da ordem *versus*

¹³ “La philosophie de Comte, comme celle de Marx, est une *philosophie de la synthèse*, par opposition à celles de Kierkegaard ou de Proudhon qui sont des *philosophies de la tension*”, J. Lacroix, *ob. cit.*, p. 50.

¹⁴ Cfr. Florence Khodoss, *Introd. e Comentários a Auguste Comte, Cours de Philosophie Positive, cit.*, pp. 49-52.

¹⁵ Cfr. Jean Lacroix, *ob. cit.*, p. 46.

¹⁶ *Idem*, pp. 46-47.

progresso sob a égide do culto da Humanidade ao Grande Ser (sem esquecer, ainda, o que na segunda lição propõe: uma classe de engenheiros qualificados, mediadores da teoria e da prática).

Talvez seja de admitir que, no plano da vigência positivista ulterior, post-comtiana, portanto, começando pelo dissidente Littré, o que se cristalizou enquanto paradigma positivista (incluindo a dimensão da política positiva) tenha sido a valorização do sistema com observância da classificação das ciências e da lei dos três estados e não tanto a evolução total da harmonia final¹⁷ assumida como dogma religioso imanente, inspirado pelo espírito e formas do catolicismo, incluindo um sacerdócio positivista que o seu discípulo Pierre Lafitte (1823-1923) salvaguardará, dinamizando a construção de templos de recorte neoclássico com exercício ativo de culto. Mas, a este propósito, cumprir-nos perceber as motivações de Comte e a sublimação moral e religiosa em que a presença da Mulher, e concretamente, da aparição providencial de Clotilde de Vaux, é essencial, para compreender todo o organicismo envolvido (valorizando-se a Família, a Pátria e o Trabalho) resgatador dos desvios individualistas que comprometiam a conciliação dinâmica e culminante da Ordem e do Progresso. O positivismo, embora abstratamente pensado, precisava de ser também, de algum modo, sacralizado (sem descurar o arrimo fetichista) e, sobretudo, amado. Assim se dirigirá Isidore Auguste a Clotilde em carta bem conhecida:

“Le positivisme religieux commence réellement dans notre première entrevue initiale du vendredi 16 mai 1845, quand mon cœur proclama inopinément, devant ta famille émerveillé la sentence caractéristique: on ne peut pas toujours penser, mais on peut toujours aimer”¹⁸.

Nesta eternização amorosa ultrapassava-se o plano objectivo da ciência tendo como ponto de chegada os páramos de uma síntese subjectiva (especialmente problematizada em obra de 1856), no trânsito da Sociologia para a Moral, a sétima ciência, suporte da acção altruísta e da transmissão solidária da Humanidade em termos de passado, de presente e de futuro.

Na interpretação de Angèle Kremer-Marietti a via subjectiva que assegura a verdade do sistema objectivo não constitui uma simples ligação abstracta do mundo, mas uma re-ligação necessitada pela verdade humana compreendida na

¹⁷ Cfr. Florence Khodoss, *cit.*, p. 53.

¹⁸ Jean Lacroix, *ob. cit.*, p. 81.

relação com a felicidade”¹⁹. Para tanto se predispôs Auguste Comte a promover, também, a *Associação Livre para a instrução livre do povo em todo o ocidente europeu* anunciado em panfleto de 25 de fevereiro de 1848, sob a égide de Ordem e Progresso com o propósito de subordinar profundamente a inteligência à sociabilidade, considerando sempre que o espírito é o principal ministro do coração e só uma única ciência, no fundo existe: a da Humanidade. A partir de 1852, Auguste Comte reforçará a disseminação do apostolado positivista através do *Catecismo Positivista: ou Sumária exposição da religião Universal, em treze conferências sistemáticas entre uma mulher e um sacerdote da humanidade*:

“Vimos pois abertamente libertar o Ocidente de uma democracia anárquica e de uma aristocracia retrógrada, para constituirmos, tanto quanto possível, uma verdadeira sociocracia, que faça concorrer sabiamente para a regeneração comum, todas as forças humanas, aplicadas sempre conforme a natureza de cada uma”²⁰. E debaixo dos auspícios de um decisivo advento, no penúltimo parágrafo do *Catecismo*, o Sacerdote declara solenemente “que a Humanidade se substitui definitivamente a Deus, sem esquecer jamais os seus serviços provisórios”²¹.

Entretanto, numa carta ao seu amigo e seguidor norte-americano, Henry Edger (1820-1888) explicava Comte que “para determinar a bandeira política cumpre conceber primeiro o estandarte religioso. Estendido em quadro representa, na sua face branca, o símbolo da Humanidade, personificado por uma mulher de trinta anos, tendo seu filho nos braços. A outra face conterà a fórmula sagrada dos positivistas. O Amor por princípio, e a Ordem por base; e o Progresso por fim, sobre um fundo verde, cor natural da esperança, peculiar aos emblemas do futuro”²².

¹⁹ Angèle Kremer-Marietti, *Entre le signe et l’histoire. L’Anthropologie positiviste d’Auguste Comte*, Paris, Klincksieck, 1982, p. 98.

²⁰ Utilizo a tradução brasileira anotada de Miguel Lemos, de 1934, editada pela Igreja Positivista do Brasil, pp. 1-2.

²¹ *Idem*, p. 448.

²² *Idem*, p. 471.

O PROGRESSO SEGUNDO ORTEGA Y GASSET: O MOVIMENTO DA RAZÃO VITAL

José Mauricio de Carvalho*

“É precisamente nosso privilégio ontológico. Só progride quem não está vinculado ao que era ontem, preso para sempre a esse ser que já é e não pode emigrar desse ser a outro”.

Ortega y Gasset, *Historia como sistema*.

I. Considerações iniciais

Progresso tornou-se assunto de destaque nas filosofias do século XIX quando História foi tratada no sentido de aperfeiçoamento. Essa compreensão não se encontra nas filosofias da antiguidade e Idade Média quando prevalecia o sentido inverso da decadência. E o que é olhar a História como decadência? É interpretar os acontecimentos históricos como deterioração de uma perfeição primitiva. A inversão no rumo das expectativas, isto é, tomar o futuro como possibilidade de progresso é uma visão da História diversa à qual o idealismo alemão deu caráter de necessidade. J. G. Fichte dizia que tudo quanto existe só é por necessidade absoluta e Georg W. F. Hegel associou as conquistas intelectuais dos povos com outros elementos de sua cultura em evolução¹.

Para entender os movimentos da História, Hegel os submeteu ao processo de evolução do Sujeito Absoluto para chegar à consciência de si mesmo, identificado que Ele estava com a História do mundo. Olhando o rumo da História, Hegel

* Universidade Federal de S. João del-Rei (Minas Gerais – Brasil)

¹ Na *Introdução à História da Filosofia*, Hegel aproximou a forma de pensar com outros aspectos da cultura (1988): “a forma particular duma filosofia é sincrônica com uma constituição particular do povo, onde ela aparece, com suas instituições, com suas formas de governo, com sua moralidade, com sua vida social, com suas atitudes, hábitos e preferências, com as suas tentativas e produtos científicos, com sua religião, com seus êxitos militares, com todas as circunstâncias externas” (p. 121).

considera que ele tenha absoluta necessidade, pois realiza os planos da consciência universal que os projetou dessa forma e não de outra. Para realizar o que planeja move os indivíduos deixando-os na ilusão da liberdade. É o ardid do Absoluto.

O legado de Hegel marcou as gerações seguintes que se encarregaram de aprofundar a tese do progresso concebida nos marcos do idealismo alemão. O diálogo com os idealistas, quer para afirmar suas teses, quer para negá-las, marca a meditação contemporânea².

Neste trabalho examinamos como o filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955) pensa o progresso, refletindo sobre os caminhos e movimentos do homem na História. Este é assunto da maior importância, como avaliou Hans-George Gadamer em suas meditações sobre a epistemologia das Ciências Humanas. Ele afirmou que a consciência histórica (1998): “é a mais importante revolução porque passamos desde o surgimento da época moderna” (p. 17). A consciência histórica traduz a compreensão moderna dos movimentos temporais, a consciência dos elementos intrínsecos do presente e da relatividade dos projetos humanos. É no contexto desta valorização que o problema do progresso se coloca para Ortega y Gasset. E como o tema merecerá atenção de Ortega y Gasset? Para entender o que é a História, seus movimentos e sentido é necessário refletir sobre o que o homem é. E o que ele é, diz o filósofo, não se separa da circunstância que inclui, entre outras coisas, a realidade cultural. A vida é, na avaliação orteguiana, o que fazer na circunstância. Essa compreensão da vida inclui a ideia de projeto e de luta contra o que impede sua realização. Esse tema somente se esclarece com a razão histórica ou vital. Vejamos as bases em que o filósofo desenvolve a noção de razão histórica para entender em que termos pensa o progresso.

As obras em que o tema do progresso ganha importância são do final dos anos 20 e especialmente posteriores a 1930, quando o pensador desenvolve a noção de razão vital sob o impacto da leitura de *Ser e Tempo* (1927), de Martin Heidegger. Estamos diante de um autor que reavalia o legado do idealismo alemão e do positivismo comteano criticando a visão de história neles contida. Os estudos atuais sobre o filósofo consideram esse um segundo período da medi-

² É o que se apreende da divisão proposta por Karl Jaspers na *Iniciação Filosófica* para quem o Idealismo alemão e seu seguimento é a última das quatro etapas nas quais divide a História da Filosofia Ocidental. Sobre o movimento e filósofos que estiveram entre Kant e Hegel diz que encontramos aí (1987): “uma série de pensadores que, em profundidade contemplativa, porventura suplantaram tudo o que até então fora pensado no ocidente” (p. 123).

tação orteguiana, que se segue a uma primeira fase mais próxima da influência de Edmund Husserl³.

As considerações, a seguir, levaram em conta livros e artigos de Ortega y Gasset especialmente: *Verdad y Perspectiva* (v. II), *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología* (IV), *En torno a Galileo, Apuntes sobre el pensamiento e Ideas y Creencias* (v. V), *La Historia de la Filosofía de Karl Vorländer*, *La Historia de la Filosofía de Bréhier e Historia como sistema* (v. VI), *Qué es Filosofía* (v. VII), *Un capítulo sobre la cuestión de como muere una creencia* (v. IX) e *Unas lecciones de metafísica* (v. XII).

II. O progresso na razão

Num curso ministrado em 1929, na Universidade de Madrid, Ortega y Gasset refletiu sobre o significado da Filosofia e nela sobre o tema do progresso. Afinal em que consiste essa antiga atividade humana? As lições que ministrou na ocasião foram reunidas e publicadas em 1930, mas só a partir da edição das *Obras Completas* elas aparecem, como livro, com o título *Qué es Filosofía?* (1947).

Na primeira das lições desse livro, o filósofo concebe o progresso da razão como aprofundamento de um problema e diz que essa é a forma de seu tempo tratar o assunto. Essa maneira de enxergar os problemas filosóficos ele resume na aproximação contínua da verdade em progressivo aprofundamento. Estamos diante de uma verdade que só se mostra gradativamente, sem que isso signifique, como pensara Hegel, que a verdade, concebida num sistema mais recente ou mais perfeito, conserva e suplanta a anterior. A verdade é a mesma procurada desde as origens gregas, mudam os homens e a forma de olhá-la durante a História. Os contributos deixados pelos filósofos pelos tempos afora formam uma tradição.

Em 1921, no comentário que escreveu com o título a *História da Filosofía de Karl Vorländer*, Ortega y Gasset já antecipara essa questão do seguinte modo (1997): “Esta colaboração dos pensadores antepassados no trabalho do pensador de hoje, é o que faz história da filosofia uma ciência atual” (p. 294).

³ Leia a apresentação de *La última filosofía de Ortega y Gasset*, onde Jaime de Salas diz (2003): “Do último período é característico o que conta como realizado previamente no que representa as teorias da perspectiva e da vida, porém o que interessa a Ortega y Gasset primordialmente é a aplicação de um método da razão histórica donde a noção de crença ocupou lugar central” (p. 15).

A maneira orteguiana de tratar o assunto sugere que a investigação filosófica é esforço permanente de aprofundamento dos problemas, cujo esclarecimento é gradual e progressivo pela força da tradição. Olhado dessa forma o progresso é um regresso à verdade original que todos os pensadores, desde a origem histórica da Filosofia, são instados a realizar. Tendo como referência todo o passado, cada filósofo mergulha em direção ao núcleo íntimo da verdade que ele espera revelar ou desvendar. Diz o filósofo no comentário que escreveu sobre *A História da Filosofia de Bréhier*, em 1942: “Este feroz regresso até a fonte original em que se vai esmiuçando, triturando todos os sistemas para assistir de novo seu exemplar nascimento, é em sua substância a história da filosofia” (p. 403).

Sobre esse movimento do pensamento em direção à verdade, o filósofo já comentara em *Qué es Filosofía?* que o progresso no tratamento dos problemas não se afasta do aprofundamento temático em direção à verdade (1997):

Nós iremos aproximando (da verdade) em giros concêntricos, de modo cada vez mais curto e intenso, deslizando pela espiral desde uma mera exterioridade com aspecto abstrato, indiferente e frio até um centro de terrível intimidade, patético em si mesmo, ainda que não em nosso modo de tratá-lo. Os grandes problemas filosóficos requerem uma prática similar a que os hebreus empregaram para tomar Jericó e suas rosas íntimas: sem ataque direto, circulando entorno e lentamente, apertando a curva cada vez mais e mantendo no ar o som das trombetas dramáticas. Na aproximação das ideias, a melodia dramática consiste em manter sempre desperta a consciência dos problemas, que são o drama ideal (p. 279).

A descrição acima indica que o progresso na compreensão da verdade não ocorre porque ela mudou, mas porque os homens mudam sua posição na vida e o modo de vê-la. Ao circular em torno aos problemas, como os judeus fizeram na tomada de Jericó, o núcleo íntimo da verdade parece diferente do que foi vislumbrada por outros pensadores, e, assim é, porque mudou a perspectiva de quem a contempla. Esclarece o filósofo: “Não é, pois, a verdade, senão o homem que muda e porque muda vai correndo atrás de uma série de verdades” (*idem*, p. 284). A ideia de compreensão coletiva da verdade é extensão da tese já enunciada em 1916 quando, no artigo *Verdad y Perspectiva*, dizia que (1998): “O ponto de vista individual parece o único desde o qual se pode mirar o mundo em sua verdade” (p. 18).

Na compreensão orteguiana, cada homem é perspectiva insuperável na compreensão do universo e dos seus problemas. E é sua forma de ver a verdade única que lhe parece aceitável, mas isso não significa que não seja possível, pela

comunicação, construir uma visão compartilhada da verdade. Essa tese brota da leitura crítica que faz de Hegel, sobre quem comenta em *Hegel y América*, artigo de 1930 publicado em *El Espectador* (v. II), que (1998): “A História, (...), não começa quando entra em cena o homem espiritual, portanto, o Espírito, consciente de si, com uma consciência muito tosca, já está atento a si” (p. 568).

A recusa em identificar a consciência humana com um Espírito Absoluto e Universal leva-o a desenvolver o conceito de geração. Na segunda lição de *Qué es Filosofía?* Ortega y Gasset define geração como conjunto de homens e mulheres que pensam coletivamente o mundo. Eis como o diz (1997):

Para que algo importante mude no mundo é preciso que mude o tipo de homem e – se entende – o de mulher, é preciso que apareça uma multidão de criaturas com uma sensibilidade vital distinta da antiga e homogênea entre si (p. 20).

Essa multidão não é todo o conjunto de homens que estão no mundo numa determinada data, pois em cada tempo da História encontramos três gerações: “os jovens, os homens maduros e os velhos” (*idem*, p. 290). De modo metafórico o filósofo compara as gerações com as caravanas em sua marcha pelo deserto, elas se misturam quando se cruzam, mas cada qual conserva suas características e rota. E a geração é uma perspectiva que se impõe aos indivíduos, o que faz que cada uma seja distinta da anterior. É o modo como ele explica, por exemplo, a diferença entre pais e filhos. Quando a diferença entre as gerações é grande, instaura-se uma crise, da qual falaremos no próximo item.

Finalmente, há uma crítica a Hegel que também ajuda a entender o sentido que Ortega y Gasset dá ao progresso na razão. Hegel concluiu pelo progresso porque admite chegar a um sistema definitivo para o qual os demais contribuem, observa Ortega em *A História da Filosofia de Bréhier*. Há, pois, no idealismo absoluto, um progresso de absolutos acertos na direção de um sistema definitivo. Ortega pensa o assunto de outro modo, isto é, como contribuições parciais no permanente esclarecimento da verdade, pois “o progresso não necessita ser absoluto para ser absolutamente, quer dizer, efetivamente progresso” (p. 408).

III. A crise como indutora do progresso

A noção de crise histórica comentada em *Qué es Filosofía?* foi aprofundada no livro de 1933, *En torno a Galileo*, onde o filósofo explica melhor a compreensão

das mudanças na História e no modo de pensar de cada geração. É nesse livro que ele estabelece o limite temporal de cada geração em quinze anos e mostra o caráter dramático das grandes mudanças que ocorrem na História.

Para entender o significado de crise, explica o filósofo na citada obra, é necessário partir da perspectiva pessoal, mas também é preciso compreender que quando mudam os elementos da vida pessoal se alteram convicções e saberes íntimos. As transformações na circunstância coletiva afeta o modo de cada homem pensar. Ortega y Gasset identifica a circunstância coletiva com o que Hegel denominava espírito do tempo, indicando como a mudança nela afeta a consciência individual. Afirma (1994): “Toda mudança do mundo, do horizonte, traz consigo uma mudança na estrutura do drama vital” (p. 34). E o que provoca a crise é a perda da confiança nas antigas convicções e modo de vida. Eis como o diz:

Se agora recordam o esquema de crise, de todas as crises cujo enunciado dediquei duas lições, reconheceram nesses grandes fatos históricos da história mediterrânea o que eu assinalava como causa de toda crise histórica: o homem primitivo, perdido em sua difícil circunstância elementar, reage criando um repertório de atitudes que representam solução dos problemas plantados por aquela: este repertório de solução é a cultura” (*idem*, p. 99).

Pode-se falar de mudança progressiva no modo de entender os problemas como consolidação de experiências culturais que se acumulam como resposta aos problemas da vida. A Filosofia é produto desse esforço humano e se ocupa do que cada geração entende problemático. Apesar de possuir realidade própria as teorias filosóficas se relacionam com as crenças e dores das gerações em que foram concebidas e não podem ser compreendidas fora desse ambiente histórico.

IV. Crenças e progresso

A referência que Ortega y Gasset faz às crenças é fundamental para se entender a historicidade do conhecimento e seu caráter progressivo, como se apreende do item anterior. A crença é o elemento de fundo do pensamento. Quando um filósofo concebe teorias para explicar o mundo e a existência do homem elas se sustentam em crenças. Num ensaio intitulado *Ideas e Crenças*, Ortega y Gasset explica o papel das crenças na vida e no pensamento do homem como se segue (1994):

As crenças constituem a base de nossa vida, o terreno sobre o qual ela acontece. Porque elas nos põem diante do que para nós é a realidade mesma. Toda nossa conduta, inclusive intelectual, depende de qual seja o sistema de nossas crenças autênticas. Nelas vivemos, nos movemos e somos (p. 387).

As crenças de um tempo estão na raiz do que pensa cada geração, o que na formulação orteguiana vincula crenças e progresso. Quando determinada crença não responde mais às expectativas de uma geração, quando ela é colocada sob suspeição, deixa de ser crença⁴. A historicidade da razão é um aspecto importante que vem do idealismo alemão, mas é preciso aperfeiçoar seu entendimento. Ele explica como incorporou a noção de historicidade da razão em *Apuntes sobre el pensamiento* (1994):

Isto significa, nem mais, nem menos, no reconhecimento de que todo conceito com pretensões de representar alguma realidade humana leva inclusa uma data, ou o que é igual, toda noção referente à vida especificamente humana é função de um tempo histórico (p. 540).

Se as teorias filosóficas se modificam conforme se alteram as crenças, então as crenças estão na raiz dos movimentos da consciência. A história registra a mudança no modo de pensar de uma geração, ela investiga as mudanças na sociedade humana. Se queremos entender o que é a tradição filosófica nós temos que entender o esforço humano de continuada aproximação da verdade. Ortega y Gasset consagra, assim, a descoberta hegeliana de que a razão é histórica, mesmo sem precisar tratar ou supor, como Hegel, a existência de uma subjetividade absoluta que comanda o movimento do mundo, havendo-o estabelecido de antemão. O movimento se instaura conforme a vida coloca as crenças de um tempo sob suspeição e exige novas filosofias para resolver os problemas que as antigas já não mais resolvem. A relação entre as crenças e o conjunto de ideias concebidas por uma geração é o que vamos aprofundar, próximo item, nos conceitos de *Ideoma* e *Draoma*.

⁴ O reconhecimento de que interpretação que o homem faz do mundo é datada, comportando mudança e aprimoramento aparece em diversos textos orteguianos da década de trinta. Ele comenta o caráter histórico da consciência nessa segunda fase de seu pensamento. O assunto é claramente resumido no artigo *Apuntes sobre el pensamiento su teurgia y su demiurgia* (1941), publicado inicialmente na Revista Argentina *Logos*. Eis como trata o assunto (1994): “Trata-se, com efeito, de levar às últimas e radicais conseqüências (da razão histórica) a advertência de que a realidade especificamente humana – a vida do homem – tem uma consistência histórica” (p. 538). E mais adiante acrescenta: “Isso significa, nem mais, nem menos, o reconhecimento de que todo conceito com pretensões de representar alguma realidade humana leva inclusa uma data, ou o que é igual, toda noção referente à vida especificamente humana é função de um tempo histórico” (*idem*, p. 540).

V. *Ideoma e Draoma*, a crise na consciência e o progresso

Para entender o movimento das ideias e sua particularidade na história da sociedade é importante examinarmos os conceitos *Ideoma* e *Draoma* que o filósofo apresenta no parágrafo 26 do livro *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, obra escrita em Lisboa (1947). Com esses conceitos esclarece o que afirmara no curso que ministrara muitos anos antes (1932-1933) na Universidad de Madrid. Esse curso foi publicado com o título *Unas lecciones de Metafísica*. Ali o filósofo mencionava verdades que levamos em conta sem submeter a julgamento, como se lê na terceira lição onde escreveu (1997): “a maior parte das coisas que existem para nós não temos consciência, porém contamos com elas” (p. 41).

Os dois conceitos examinados em *La idea de principio en Leibniz* se articulam com as noções de crença e de geração na construção da ideia de progresso. A distinção entre *Ideoma* e *Draoma* é um aspecto essencial do conhecimento humano para o filósofo. Ele entende as crenças como um tipo especial de ideia. Um tipo diferente entenda-se bem, pois ideia é algo que se refere a aspectos do mundo e podem ser contestadas e debatidas. A ideia nasce do esforço intelectual para explicar como as coisas são e elas podem ser aprovadas ou rejeitadas, conforme coincidam ou não com as reflexões e observações dos outros homens. As ideias traduzem a verdade da ciência ou da Filosofia num dado momento da História. Essa verdade é irrecusável, pois sua credibilidade vem associada aos elementos de demonstração do esforço intelectual.

E no que as crenças se distinguem das ideias? Elas são inconscientes, ou ao menos parcialmente inconscientes, no sentido de que o sujeito não as percebe, mas as acata sem duvidar. O certo é que não são ideias claras, mesmo assim as crenças não geram dúvida. Justo por isso crenças não são colocadas em discussão, nem admitidas, nem contestadas. É por esse motivo que o filósofo se refere a elas como ideias que não temos, mas que nos têm. Em outras palavras vivemos e atuamos nelas, mesmo sem consciência disso.

Entendida a diferença entre ideias e crenças é possível fazer a distinção entre *Ideoma* e *Draoma*. Diz o filósofo em *La idea de principio en Leibniz* (1994): “uma crença não é um *ideoma*, mas um *draoma*, uma ação vivente ou ingrediente invisível dela” (p. 259). Uma teoria, mais especificamente uma teoria filosófica, é um conjunto de ideias (*Ideoma*) que se sustenta num sistema de crenças (*Draoma*), cujos elementos não são claros, mas latentes. É essa caracterização que aparece em texto do mesmo livro:

Uma filosofia é sempre duas: uma constituída pelo que o filósofo quer dizer, é a latente, latente não só porque o filósofo se cala, não nos diz nada à respeito, mas porque tampouco o diz a si mesmo, e não o diz porque ele mesmo não a vê. A razão dessa estranha dupla realidade é uma ação vital do homem, portanto o próprio e ultimamente real em um dizer não é o dito – o que é chamado *ideoma* – mas o fato de que alguém o diz e com ele atua, faz e se compromete (p. 258-259).

Estabelecida a distinção entre os conceitos, como entender o vínculo que elas mantêm com geração e progresso? A crença é vivida pessoalmente, mas é essencialmente uma verdade admitida por uma geração, é verdade compartilhada. Nela vivem os homens daquela geração, à vezes os de outra também. Quando mudam as circunstâncias da vida e a perspectiva com a qual se enxerga os problemas muitas crenças são colocadas sob suspeição e isso provoca um mal estar que pede novas ideias ou explicações. Temos então uma crise que pode ser pequena ou grande e elas ajudam a entender o que se passa numa sociedade, como observam Jayme Salas e Isabel Lavedán (2010): “A distinção entre ideias e crenças ajuda a compreender as crises em que se encontra a cultura ocidental” (p. 183).

As crenças morrem quando muda a circunstância⁵. Nisso consiste o progresso do conhecimento, no estabelecimento de outra perspectiva da verdade, que por sua vez não vem só, mas com outras crenças que surgem na ocasião. As crenças são ideias cuja verdade não é submetida à verificação ou demonstração, como explica o filósofo na sequência do seu texto:

Uma filosofia tem embaixo de seus princípios patentes e ideomáticos outros latentes que não são *ideomas* manifestos na mente do autor, justamente porque são o autor mesmo como realidade vivente porque são crenças em que ele está, em que é, vive e move (*idem*, p. 259).

Essa forma de explicar o progresso distingue-se do que dito pelo idealismo alemão porque as crenças não são propriamente ideias que se completam numa direção progressiva, mas uma realidade radical, íntima e vivencial sem natureza ideal. É essa raiz vital que quando muda exige outro modo de pensar. Sobre isso comentamos (2012):

⁵ Numa conferência pronunciada ao final da vida, 1954, intitulada *Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*, Ortega y Gasset explica que as crenças passam por diferentes estágios (1997): “Um mesmo conteúdo de fé pode atuar em épocas sucessivas de modos diferentes. Sem colocarmos mais fissuras topamos, desde logo, com estes três estágios de uma mesma crença: “quando é fé viva, quando é fé inerte ou morta e quando é dúvida” (p. 721).

A crítica orteguiana tinha em vista o idealismo de Hegel e Quinet cujas teses popularizaram a crença de que viemos ao mundo para realizar certas formas jurídicas. Ortega y Gasset pensa que a realidade sugere o inverso, ele entende que as exigências históricas é que demandam soluções diferentes (p. 106/107).

É o que permite que um problema filosófico acumule conhecimentos porque reúne a vivência e reflexão de diferentes gerações em resposta aos desafios que a vida traz para cada uma.

Sobre a distinção entre Ideias e Crenças e o significado que ela tem no caráter histórico da consciência já foi comentado na *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset* que (2002): “a vida pensada como existência concreta e o aspecto pré-lógico presente no pensar, a forma como o homem se insere na herança cultural forma um *a priori* do qual ele se serve para viver e resolver os problemas que o dia-a-dia lhe impõe” (p. 291).

VI. O homem na História, o progresso que nasce da vida

Nos itens anteriores vimos como a historicidade do homem se reflete em sua compreensão de mundo e na Filosofia. Também foi dito que sua vida se vincula a uma geração e que isso afeta seu modo de viver. Vamos aprofundar um pouco mais esse assunto, isto é, tratar do sentido de progresso no patrimônio cultural que o homem recebe. As gerações não começam a viver como se nada houvesse antes delas, ao contrário, o homem se instala no mundo e é aí que ele vai tocar a vida. É o que mostra Julián Marías no comentário que tece ao modo como Ortega y Gasset pensa a vida histórica e social. Afirma (2004): “O homem se encontra vivendo numa determinada altura dos tempos: em certo nível histórico. Sua vida é feita de uma substância particular que é seu tempo” (p. 511).

Ortega y Gasset apresenta o caráter temporal do homem de modo próprio, ele evita utilizar categorias lógicas que desvitalizem a vida. Ele afirma em *História como sistema*, um capítulo do volume *Filosofia da História* dirigido por Klibansky e publicado em Oxford, em 1935, “que o homem não tem natureza, mas tem história. Ou o que é igual é o que a natureza é para as coisas, é a história – como *res gestae* – para o homem” (p. 41). E o que isso significa? Que a natureza do homem é ser histórico. Ao focar no caráter temporal da existência, o filósofo evita falar de natureza ou espírito, afastando-se tanto do positivismo de Comte

quanto do idealismo de Hegel que empregavam tais referentes. Falar da História como definidora do homem é coerente com a tese nuclear do raciovitalismo que é pensar a vida como um que fazer na circunstância. Esse entendimento tem grande significado e marca um distanciamento das filosofias idealistas da História, pois vida não é pensamento ou lógica. No comentário que escreveu em 1928 intitulado *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología* Ortega explica (1994):

Sua filosofia (de Hegel) é, em um e outro rigoroso sentido, lógica, e opera mediante um movimento de puros conceitos lógicos, e pretende deduzir logicamente os fatos não lógicos, não há dúvida que a História deve se rebelar contra seu intolerável imperialismo” (p. 525).

Já vimos no item anterior a razão disso ao estudarmos as noções de *draoma* e *ideoma*. Pensado como sujeito da História, o que o homem faz é esforço para realizar sua vocação em meio às crenças e desafios que a vida traz a sua geração. Os problemas de cada geração não surgem do nada, todo patrimônio acumulado pelas sucessivas gerações aparecem no presente na forma do já vivido. O passado afeta o presente e pede uma resposta que o considere. O passado é o que é na forma como surge no presente. O século XV foi visto de modo diferente no século XVI e XIX. É o que dá o caráter progressivo às criações humanas já que o presente não repete o passado e nem o entende do mesmo modo, hoje não pode ser idêntico ao que já foi. O filósofo assim se refere ao passado como elemento constituidor de progresso em *História como sistema* (1997):

Esse passado é passado não porque passou a outros, mas porque forma parte de nosso presente, do que somos na forma do já ter sido, em suma: não pode dizer-se que há algo se não é presente, atual. Se, pois, há passado, o haverá como presente atuando agora em nós (p. 39).

O sentido próprio da experiência aparece no texto *Hegel en América* onde o filósofo fala que uma sociedade deve pensar seus problemas e o futuro a partir de suas experiências e não de outrem. Aí crítica todos os que tentam encontrar na vida norte americana uma orientação para o futuro da Europa. Ortega y Gasset não parece se dar conta de que a América é uma espécie de continuação da Europa, parte fundamental da cultura ocidental.

A referência ao passado que se atualiza no presente dá caráter progressivo não só à vida do sujeito, mas a de toda a sociedade. É o que o filósofo afirma: “do homem é preciso dizer que não só seu ser é variável, mas que seu ser cresce,

no sentido, que progride” (*idem*, p. 42). Ortega y Gasset diferencia sua noção de progresso do que ele denominava velho progressismo, entenda-se o idealismo de Hegel, do materialismo histórico de Marx e do positivismo de Comte. A noção de progresso desses pensadores era na direção de um futuro necessariamente melhor, mas a vida pode não ser assim. Nada justifica tal otimismo. Pode-se ir também na direção do pior, mas isso não invalida o caráter progressivo do processo histórico. É o que ele procura demonstrar com um exemplo em que se perdeu uma crença: “o europeu atual se sente hoje sem uma viva fé na ciência, precisamente porque há cinquenta anos acreditava a fundo nela” (*idem*, p. 42). Não faz sentido em se falar de progresso nas crenças.

A possibilidade de progredir é da condição humana porque só progride quem não fica escravo do passado, quem pode passar de um momento para outro. Um animal não progride ele diz: “o tigre de hoje não é nem mais nem menos tigre que o de há mil anos (...) é sempre o primeiro tigre” (*idem*, p. 43). O homem não, ele não precisa ser como o primeiro homem, ele acumula saberes e fazeres das antigas gerações. Dito pelo filósofo: “o homem não é o primeiro homem e eterno Adão” (*idem*, p. 43). Daí a inevitável conclusão de que o passado é parte constitutiva do que sou como homem e como sociedade e que o homem perde sua condição quando se despreza do caráter progressivo da sociedade e de suas próprias experiências.

VII. Considerações finais

A análise orteguiana do progresso é parte das suas reflexões sobre a razão vital que insere a razão na história vivida. A razão vital e histórica se desenvolve no segundo momento da meditação orteguiana. É um período que se inicia no final dos anos vinte do século passado, depois do contato com *Ser e Tempo* de Martin Heidegger.

Ortega y Gasset contribui para o aprofundamento do tema do progresso, considerando-o sinteticamente como se segue:

1. Progresso é categoria que integra o modo de ser do homem e expressa o entendimento, compartilhado com os filósofos existencialistas, que a vida nos é dada, mas não nos é dada pronta, nem tem roteiro prévio a ser cumprido.

2. Essa ideia de progresso é contrária e crítica do idealismo hegeliano e do positivismo comteano que pensam progresso como evolução necessária no sentido da melhoria intelectual e moral. Progresso é outra coisa, pode-se melhorar ou não, o caráter progressivo decorre a consciência do passado nas escolhas a fazer.
3. O progresso na Filosofia igualmente inclui a experiência histórica, decorre da presença dos filósofos antigos no pensamento de hoje, mas é essencialmente um mudar de perspectiva em relação à verdade e do lento processo de aprofundamento dos problemas.
4. O progresso não é característico apenas do homem singular, mas também é observado nas sociedades humanas na medida em que elas enfrentam sempre novos problemas considerando os antigos que já viveram.
5. A razão histórica se opõe à físico-matemática e representa um novo estágio da consciência humana. Não se fala mais de razão extra-histórica, mas da experiência temporal como parte essencial da racionalidade. É essa razão que reconhece o progresso como parte da vida⁶.

Referências

- ALVAREZ, Lluís e SALAS, Jaime de. *La última filosofía de Ortega y Gasset*. Oviedo: Publicaciones del la Universidad, 2003.
- CARVALHO, José Mauricio de. *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: Cefil, 2002.
- CARVALHO, José Mauricio e BESSA, Vanessa da Costa. Ética e direito no discurso político de Ortega y Gasset. *Kalagatos, revista de Filosofia*. Fortaleza, Ce, v. 9 (17): 97-127, inverno de 2012.
- CIPOLLONI, Marco. A história e seu papel sem papel, à margem de La idea de princípio en Leibniz. In: ÁLVAREZ, Lluís X. e SALAS, Jaime de. *La última filosofía de Ortega y Gasset*. Oviedo: Imprensa da Universidade, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Vila Nova de Gaia: Estratégias Criativas, 1998.
- HEGEL, G. W. Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. 4. ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- JASPERS, Karl. *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987.
- MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

⁶ Sobre a razão histórica Marco Cipolloni comenta (2003): “a razão histórica sempre é vital e subjetiva” (p. 196).

- ORTEGA Y GASSET, José. Verdad y Perspectiva. *Obras Completas*. 3. reimpresión, v. II. Madrid: Alianza, 1998.
- _____. La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología. *Obras Completas*. 2. reimpresión, v. IV. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. En torno a Galileo. *Obras Completas*. 2. reimpresión, v. V. Madrid: Alianza, 1994.
- _____. Apuntes sobre el pensamiento. *Obras Completas*. 2. reimpresión, v. V, Madrid: Alianza, 1994.
- _____. Ideas y Creencias. *Obras Completas*. 2. reimpresión, v. V, Madrid: Alianza, 1994.
- _____. Historia como sistema. *Obras Completas*. 2. reimpresión, v. VI, Madrid: Alianza, 1997.
- _____. A História da Filosofia de Karl Vorländer. *Obras Completas*. 2. reimpresión, v. VI, Madrid: Alianza, 1997.
- _____. A História da Filosofia de Bréhier. *Obras Completas*. 2. reimpresión, v. VI, Madrid: Alianza, 1997.
- _____. Qué es Filosofía. *Obras Completas*. 2. reimpresión. v. VII. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. Un capítulo sobre la cuestión de como muere una creencia. *Obras Completas*. 2. reimpresión. v. IX. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. Unas lecciones de metafísica. *Obras Completas*. 2. reimpresión. v. XII. Madrid: Alianza, 1997.
- SALAS, Jaime de e LAVEDÁN, Isabel Ferreiro. Ortega, Tocqueville y la comprensión histórica de la sociedad. *Estudios Filosóficos*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 20, 2010.

II - BRASIL

ORDEM E PROGRESSO ENTRE OS POSITIVISTAS BRASILEIROS

Ricardo Vélez-Rodríguez*

O Positivismo no Brasil encaixou-se no leito das nossas tradições culturais. Dentre estas, talvez a mais forte seja a do cientificismo pombalino. Esse acomodamento deu lugar à versão cientificista, presente no denominado “positivismo ilustrado”, bem como no positivismo no meio militar e naquele ligado ao Castilhismo. Já o positivismo religioso, ligado à Igreja Positivista (denominada também de Apostolado) inseriu-se na velha trilha do messianismo político que, à sombra do Sebastianismo, mergulha na névoa dos tempos da história de Portugal.

O Positivismo, como doutrina política em luta com outras ideologias do século XIX, acabou se acomodando às necessidades apologéticas. Na concepção organicista de sociedade de Augusto Comte (1798-1857) prevalecia uma visão triádica da dinâmica social, que foi traduzida pelo fundador do Positivismo no seguinte tópico: “O Amor por princípio, a Ordem por base, o Progresso por fim”¹. Na formulação do Positivismo como doutrina de luta em face do Liberalismo, pensado por François Guizot (1787-1874)², à maneira hegeliana, ao redor do binômio “Liberdade” e “Ordem”, os Positivistas terminaram simplificando a fórmula original do mestre no binômio: “Ordem” e “Progresso”.

Essa foi a consigna de luta dos Positivistas brasileiros. Por força da influência de um dos membros do Apostolado Positivista, o engenheiro gaúcho Demétrio Ribeiro (1853-1933), que ocupou a pasta de Agricultura no primeiro governo republicano (nos anos de 1889-1890), o dístico “Ordem” e “Progresso” passou a formar parte da bandeira republicana do Brasil.

* Membro do Centro de Pesquisas Estratégicas da Universidade Federal de Juiz de Fora / Minas Gerais (Brasil). Membro correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

¹ No portal do belo templo de estilo neoclássico da Igreja Positivista do Brasil, no bairro do Catete, Rio de Janeiro, lê-se a frase positivista: “O Amor por princípio, a Ordem por base, o Progresso por fim”.

² Cf. da nossa autoria: *O liberalismo francês – A tradição doutrinária e a sua influência no Brasil*. Londrina: Instituto de Humanidades, 2002 (edição digital disponível no Portal do Instituto: www.institutodehumanidades.com.br).

É meu propósito, neste trabalho, desenhar as linhas mestras das vertentes em que se diversificou o Positivismo no Brasil, explicitando o que, no seio delas, se pensou acerca do dístico “Ordem” e “Progresso”. Desenvolverei quatro itens, acompanhando as outras tantas versões do positivismo no Brasil: 1 – O Positivismo Ilustrado; 2 – O Positivismo no meio militar; 3 – O Positivismo Castilhistas; 4 – O Positivismo Religioso.

1. O Positivismo Ilustrado

A corrente do Positivismo Ilustrado teve como os seus principais representantes Luís Pereira Barreto (1840-1923), Paulo Egydio (1842-1905), Alberto Sales (1857-1904), Pedro Lessa (1859-1921) e Ivan Lins Monteiro de Barros (1904-1975). Esta corrente defendia o plano proposto por Augusto Comte na primeira etapa de sua vida intelectual, que se estendeu de 1820 a 1845 e cujo ponto alto foi a obra intitulada: *Curso de Filosofia Positiva*, que sintetizava as aulas particulares ministradas pelo filósofo na sua residência, em Paris. A ideia matriz do plano comteano era a seguinte: o Positivismo constitui a última etapa (científica) da evolução do espírito humano, que já superou as etapas teológica e metafísica e que deve ser educado na ciência positiva, a fim de que surja, a partir desse esforço pedagógico, a verdadeira ordem social, que foi alterada pelas revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII. Os *positivistas ilustrados* foram caracterizados assim por Antônio Paim: “Sendo partidários de Augusto Comte, no que diz relação à possibilidade da organização racional da sociedade, preferiam os procedimentos da democracia liberal, ao contrário do totalitarismo castilhistas”³.

Assim como para os liberais o elemento fundamental na organização da sociedade era o equilíbrio de interesses, para Augusto Comte o que mais pesava era a organização moral da mesma. Para Comte, a crise da sociedade liberal devia-se, fundamentalmente, a que deu mais prelação ao jogo dos interesses políticos que à reforma das opiniões e dos costumes. O espírito positivo era o encarregado de mostrar que o mal na sociedade não radicava basicamente na agitação política, senão na desordem interior, mental e moral. Já se insinuava aqui qual era o caminho que a humanidade devia seguir na procura da regeneração social: “Atacando

³ Cit. por VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo. “Positivismo e positivismo jurídico no Brasil”, *Dicionário Enciclopédico de Teoria e Sociologia do Direito*. Segunda edição publicada sob a direção de André-Jean ARNAUD. (Tradução ao português de Patrice Charles, F. X. Willaume e Vicente de Paulo Barretto). Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 611.

a desordem atual na sua verdadeira fonte, necessariamente mental, constitui, tão profundamente quanto possível, a harmonia lógica, regenerando, de início, os métodos antes das doutrinas, por uma tripla conversão simultânea da natureza das questões dominantes, da maneira de tratá-las, e das condições prévias de sua elaboração. Demonstra, com efeito, de uma parte, que as principais dificuldades sociais não são hoje essencialmente políticas, *mas sobretudo morais, de sorte que sua solução depende realmente das opiniões e dos costumes, muito mais do que das instituições*, o que tende a extinguir uma atividade perturbadora, transformando a agitação política em movimento filosófico”⁴ (O texto em itálico é nosso).

Comte era enfático ao afirmar que não poderiam ser satisfeitos plenamente os interesses populares, sem ter em conta, como elemento de primeira ordem, uma reorganização espiritual da sociedade. O jogo de interesses materiais da sociedade liberal tornava-se ultrapassado justamente na medida em que desconhecia a dimensão espiritual das necessidades humanas.

Logicamente o jogo político deverá tornar-se primeiro que tudo um movimento filosófico que impulse a regeneração espiritual da sociedade. Este trabalho de renovação interior concretar-se-á na implantação, através da difusão do método positivo, de regras de conduta mais de acordo com a procura de uma harmonia moral fundamental: “Seu primeiro e principal resultado social – escrevia Comte – consistirá em formar solidamente uma ativa moral universal, prescrevendo a cada agente, individual ou coletivo, as regras de conduta mais conforme à harmonia fundamental”.

Augusto Comte e os positivistas ilustrados salientavam que a identificação da sociedade com o espírito positivo requeria um processo educativo, à luz da ciência e da própria filosofia positiva. Para Luís Pereira Barreto, somente a ciência poderia capacitar o indivíduo em relação à organização da sociedade: “Só a ciência, derramando por todas as classes opiniões uniformes, poderá trazer a uniformidade do governo. E não nos cansaremos de repeti-lo, as mudanças de forma de governo, que observamos na História, são todas devidas à maneira diferente, porque nos diversos tempos o espírito humano encarou o mundo e o próprio homem”⁵.

⁴ COMTE, Augusto. *Discurso sobre o espírito positivo*, (trad. de José Artur Giannotti), São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 75.

⁵ PEREIRA BARRETO, Luís. “Uma palavra aos políticos”, in: *Obras Filosóficas*, Vol. I (organização, introdução e notas de Roque Spencer Maciel de Barros), São Paulo: Grijalbo, 1967, p. 149-163.

Só através da assimilação do espírito positivo por parte da sociedade, conseguir-se-á compreender qual é o sentido da evolução de todas as grandes épocas históricas. Isto porque a nova filosofia é a única capaz de explicar suficientemente o conjunto do passado. Mas a principal aplicação do positivismo, enquanto verdadeira teoria da humanidade, resultava de sua aptidão espontânea para sistematizar a moral humana.

Ao considerar este processo de assimilação do espírito positivo por parte da sociedade, Pereira Barreto salientava que implica a eliminação das ideias antigas, próprias dos regimes teocráticos e metafísicos. Esta eliminação era possível sem acudir à violência, pois a ideia é independente do indivíduo e é mais importante do que ele, porque o supera, ao não ser produto de um mero sujeito individual, senão efeito da ação coletiva. Esta impessoalidade da ideia, na concepção de Pereira Barreto, levava-o a “interpretar benignamente a História”⁶, sem atacar as pessoas que professavam ideias atrasadas: “(...) podemos eliminar a teologia sem ofender as pessoas do sacerdócio; podemos igualmente eliminar a realeza, sem ofender individualmente os reis; antes, pelo contrário, proclamando sem hesitação os grandes serviços efetivos que prestaram à causa da humanidade (...)”. Ponto no qual, aliás, Pereira Barreto se diferenciava enormemente de Júlio de Castilhos e dos castilhistas em geral. Para estes, as ideias achavam-se encarnadas nas pessoas e, por essa razão, combatiam as pessoas dos seus adversários com o mesmo rigor com que se opunham às suas ideias.

Esta interpretação “benigna” da História levava Pereira Barreto a concluir que “(...) as más ações dos homens são devidas mais à ignorância do que à maldade (...)”. Aqui radica, ao nosso modo de ver, o caráter ilustrado do positivismo de Pereira Barreto: se a maldade, por uma parte, radica na ignorância e se, por outro lado, as ideias erradas podem ser combatidas sem atacar o indivíduo que as professa, sendo cabível conseguir a mudança de pontos de vista sem acudir à violência, nada melhor do que um acertado processo pedagógico para moralizar a sociedade.

Tanto para Comte como para Pereira Barreto esta atividade educativa, tendente a moralizar a sociedade, transformando as mentes e os costumes dos indivíduos, era algo que devia preceder a qualquer tentativa de organização política. Dizia Comte que a escola positiva deve propagar: “(...) a única instrução sistemática que pode de agora em diante preparar uma verdadeira

⁶ PEREIRA BARRETO, “Uma palavra aos políticos”, ob. cit., p. 151-152.

reorganização primeiro mental, depois moral e, por fim, política (...). E afirmava também a este respeito o filósofo de Montpellier: “A tendência correspondente dos homens de Estado a impedir, hoje, tanto quanto possível, todo grande movimento político, encontra-se, aliás espontaneamente, conforme às exigências fundamentais de uma situação que só comportará realmente instituições provisórias, enquanto uma verdade geral não vincular suficientemente as inteligências. Desconhecida pelos poderes atuais, essa resistência instintiva colabora para facilitar a verdadeira solução, ajudando a transformar uma estéril agitação política numa ativa progressão filosófica, de maneira a seguir, enfim, a marcha prescrita pela natureza, adequada à reorganização final, que deve primeiro ocorrer nas ideias para passar em seguida aos costumes e, finalmente, às instituições”.

Para Pereira Barreto, por sua vez, a anarquia política legada pelo liberalismo e pelas tendências metafísicas, radicava em que estas se inspiravam mais na imaginação do que no conhecimento real das leis que dominam o desenvolvimento histórico da sociedade. Fazia-se necessário, pois, o adequado conhecimento dessas leis, do mesmo modo que a adequação da vontade às suas exigências, para que as iniciativas políticas tivessem algum sentido. O positivista brasileiro salientava, ainda, que enquanto a sociedade liberal reduzia a legislação a uma simples projeção subjetiva do legislador, na sociedade positiva, pelo contrário, consistiria no reconhecimento passivo, por parte do legislador, das tendências espontâneas da sua respectiva sociedade. Pode-se dizer que para Pereira Barreto o progresso não provinha da legislação, mas da própria estrutura ôntica da sociedade. Por isso, reconhecia que quanto maior fosse o conhecimento científico da realidade social por parte de quem fizesse as leis, tanto mais acertadas seriam estas.

Como entendiam Pereira Barreto e demais positivistas ilustrados os termos “Ordem” e “Progresso”? A primeira estaria vinculada à ação pedagógica dos “sábios positivos” (os *savants positifs* de Comte) encarregados de formar as mentes das pessoas no método positivo, o único que seria capaz de fazer irradiar a ciência e a moral na sociedade. Uma vez garantida a etapa pedagógica, a conquista do “Progresso” seria apenas uma decorrência natural da nova ordem estabelecida entre os homens pela irradiação das luzes da ciência, superando, assim, a desordem mental e o caos revolucionário.

2. O Positivismo no meio militar

Esta tendência acompanhou também (como no caso dos Positivistas Ilustrados) a adoção das ideias de Comte presentes na sua primeira etapa, identificada com o curso de Filosofia Positiva. A figura central desta vertente foi o general Benjamin Constant Botelho de Magalhães (1836-1891), professor de matemática na Academia Militar e um dos chefes do movimento castrense que derrubou a Monarquia em 1889. Esta corrente estruturou-se paralelamente à Ilustrada, projetando ao longo das últimas décadas do século XIX o ideário cientificista que, a partir das reformas efetivadas em 1874, passou a inspirar também a formação de engenheiros na Escola Politécnica.

A vertente militar do positivismo teve um exímio representante no século XX: o marechal Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1956), que foi o principal discípulo do ideólogo do positivismo no meio militar, o já mencionado Benjamin Constant Botelho de Magalhães. Inspirado no ideal positivista de incorporação do proletariado à sociedade, Rondon sempre insistiu na assimilação do índio pela sociedade brasileira, respeitando, no entanto, as populações silvícolas nas suas posses, nas suas pessoas e nas suas instituições políticas, sociais e religiosas. Essa atitude de tolerância permitiu-lhe realizar importante trabalho de penetração nos remotos confins da Amazônia e do Mato Grosso.

Convém destacar que se formou, no meio militar, um grupo de oficiais que seguiram a tendência do positivismo castilhistas, entre os quais cabe mencionar o general Pedro Aurélio de Góis Monteiro (1889-1956), que teve papel destacado durante os governos de Getúlio Dornelles Vargas (1883-1954). Este grupo foi se fortalecendo na medida em que mudou a formação dos militares, outrora sob a influência do Positivismo Ilustrado. Após as dificuldades que o Exército republicano teve para derrotar os rebeldes de Canudos (1896-1897), houve uma profunda reforma na organização da Academia Militar, com marcada influência da tradição guerreira gaúcha, nas primeiras décadas do século XX. O positivismo castilhistas passou a ser uma versão mais apropriada para as necessidades dos novos oficiais.

Qual foi a interpretação do dístico “Ordem” e “Progresso” entre os militares positivistas sob a influência de Benjamin Constant? A “Ordem”, certamente estava identificada com a manutenção da hierarquia militar e das instituições republicanas; já o “Progresso” era entendido como a ampla difusão do método positivo na sociedade brasileira, a fim de que pacificamente daí emergisse a ordem social e política. Os ideais positivistas ilustrados de Benjamin Constant tiveram espaço

para serem postos em prática ao ensejo da passagem do ideólogo pelo Ministério da Instrução. A reforma curricular do ensino primário e secundário do Distrito Federal, antigo município da corte (pelo Decreto n.º 981 de 8 de Novembro de 1890) estabeleceu novas diretrizes para a instrução pública e propôs a descentralização da mesma, bem como a construção de prédios apropriados ao ensino, a criação de novas escolas, inclusive Escolas Normais para formação adequada de professores e a instituição de um fundo escolar. Os militares positivistas, certamente, não se identificavam com o militarismo da era florianista. Mas viram-se obrigados a manter a ordem política, fortemente abalada pela crise econômica.

3. O Positivismo Castilhistista

O Castilhismo inovou em matéria constitucional no Brasil republicano. Contrariando a tripartição e equilíbrio dos poderes públicos da Constituição Federal de 1891, a Constituição gaúcha de 14 de Julho de 1891 estabelecia, como norma essencial, a preeminência do Executivo sobre os outros poderes, conservando o poder de legislar de maneira praticamente exclusiva em mãos do Presidente do Estado. O Castilhismo representou, assim, o primeiro esforço por sistematizar, num arcabouço coerente, a tendência autocrática de predomínio do Executivo, que já se anunciava no autoritarismo que empolgou a materialização dos ideais republicanos e que eclodiu de diversas formas como, por exemplo, na retórica autoritária de muitos líderes da propaganda. Lembremos, a respeito, os nomes de Quintino Bocaiúva (1836-1912) e de Antônio da Silva Jardim (1860-1891).

A retórica autoritária aparecia, também, na pregação do Apostolado Positivista para que a República fosse organizada de maneira ditatorial. Uma proposta autoritária de reforço aos poderes do Executivo sobre o Legislativo e o Judiciário escondia-se sob o manto do republicanismo professado pelos primeiros Presidentes como Deodoro da Fonseca (cujo mandato estendeu-se de 1891 até 1894)⁷, Prudente de Morais (que governou entre 1894 e 1898) e Campos Sales (presidente no período 1898-1902). A *política dos governadores*, costurada pacientemente por este último, era prova dessa tendência.

Referindo-se às raízes autocráticas que, na República Velha, possibilitaram o surgimento do autoritarismo getulista, escreve o historiador Hélio Silva:

⁷ Por motivo de doença, o marechal Deodoro da Fonseca (1827-1892) foi substituído na Presidência da República pelo seu vice, o marechal Floriano Peixoto (1853-1895), que governou entre 1891 e 1894.

“(…) É preciso escrever os nomes de Deodoro, Floriano, Prudente de Moraes, Campos Sales, Rodrigues Alves e os que lhe seguiram até o 24 de Outubro de 1930 (…)”⁸. O historiador tem razão. Porque se o Castilhismo que se ensaiava no Rio Grande do Sul não tivesse encontrado um caldo de cultura adequado no ambiente autoritário que empolgava a República desde a sua proclamação, teriam vingado os pedidos de intervenção federal para conter o autocratismo castilhista no seu nascedouro, feitos pelos líderes federalistas no decorrer da guerra civil de 1892. A intervenção federal, comandada pelo marechal Floriano Peixoto desde a presidência da República, deu-se justamente em sentido contrário: para favorecer o autocratismo castilhista no Estado sulino e esmagar definitivamente a reação liberal.

Sem dúvida que o núcleo autoritário da legislação castilhista se encontrava nos artigos 7 a 11 da Constituição gaúcha. As atribuições que a carta estadual reconhecia ao Presidente, como “encarregado da suprema direção governamental e administrativa do Estado” eram quase ilimitadas e garantiam-lhe o domínio absoluto da administração e da política. Essas prescrições apareciam descritas em 25 itens elencados no Artigo 20 da Constituição estadual⁹. A apuração das eleições correspondia à Assembleia dos Representantes, formada, em quase sua totalidade, por membros do Partido oficial. O *modus operandi* para legislar e promulgar uma lei reforçava a autoridade presidencial, sem que nada tivesse a fazer a Assembleia dos Representantes, que se deveria limitar a aprovar o orçamento que lhe era apresentado todos os anos pelo chefe do Executivo. De outro lado, inexistia, praticamente, a possibilidade de se fazer oposição ao governo, em decorrência do fato de que a fundação e o registro de Partidos diferentes ao Republicano Rio-Grandense eram combatidos pelo governo. Somente eram aceitos partidos como o Católico, que apoiava as políticas castilhistas. O Castilhismo propendia, assim, para o regime totalitário de partido único. As guerras civis em que o Rio Grande do Sul se viu mergulhado ao longo dos governos castilhistas, em 1892 e em 1922, com Júlio de Castilhos (1860-1903) inicialmente, como presidente do Estado e logo com Carlos Barbosa Gonçalves (1851-1933) e Antônio Augusto Borges de Medeiros (1863-1961), estre último reeleito sucessivamente em cinco

⁸ SILVA, Hélio. 1922 – *Sangue na areia de Copacabana*. 2.^a edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 23-24.

⁹ Cf. GOVERNO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Constituição política do Estado do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Oficinas Gráficas de A Federação, 1891.

oportunidades, são a prova mais forte da índole autoritária do regime instaurado por Castilhos em 1891 e que se perpetuou até 1930¹⁰.

O essencial no castilhismo poder-se-ia resumir assim: enquanto para o pensamento liberal o bem público resultava da preservação dos interesses dos indivíduos que abrangiam basicamente a propriedade privada e a liberdade de intercâmbio, bem como as chamadas liberdades civis, para Castilhos o bem público ultrapassava os limites dos interesses materiais dos indivíduos, para tornar-se impessoal e espiritual. O bem público se dá na sociedade moralizada por um Estado forte, que impõe o desinteresse individual em benefício do bem-estar da coletividade. Antônio Paim frisa a respeito: “Assim, a função estatal passa a ser moralizar a sociedade, torna-la virtuosa, na acepção positivista do termo. Nesse contexto, o interesse pessoal constitui pura e simples imoralidade”¹¹.

Castilhos terminou seguindo uma versão heterodoxa do positivismo, pois enquanto Augusto Comte considerava que a ditadura republicana seria efeito de uma ação pedagógica dos “*savants positifs*” que divulgariam na sociedade, moralizando-a, o método positivo, Castilhos achava que a ação moralizadora correria por conta de um Estado autoritário, alicerçado na ciência moderna.

Terminemos este item refletindo acerca do que seria, para os castilhistas, “Ordem” e “Progresso”. “Ordem”, para eles, consistia em manter incólumes as instituições autoritárias erguidas por Júlio de Castilhos na Constituição gaúcha de 1891, à luz do princípio “conservar, melhorando”, que instaurava a continuidade administrativa. Qualquer tentativa de revisão da carta estadual – e houve várias, tanto na década de 1890 quanto nas duas décadas seguintes – era encarada como subversão da ordem. Havia um motivo de preocupação para os constitucionalistas e para os liberais em geral: a constituição gaúcha opunha-se à carta federal adotada em 1891. O principal entrave consistia na negação, pela carta castilhista, da tripartição de poderes. Essa revisão somente se tornou possível depois do Tratado

¹⁰ Era praticamente impossível, pela legislação castilhista, se colocar contra um projeto de lei do Executivo, que era o único legislador. O cidadão que tivesse coragem para tanto, precisava se apresentar na Intendência do Município, se identificar perante a autoridade competente e apresentar a sua proposta de modificação ao projeto do governo. Foram muitos os assassinatos e as violências cometidos pelas autoridades contra cidadãos que acreditavam na possibilidade do exercício livre da oposição. Castilhos se gabava de que os seus projetos de lei eram aprovados sem praticamente nenhuma manifestação em contrário por parte dos cidadãos sul-rio-grandenses e afirmava: “Aos nossos adversários o único que lhes resta é uma sincera penitência”.

¹¹ PAIM, Antônio. “Apresentação”. In: VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo. *Castilhismo – Uma filosofia da República*. 3.ª edição, Brasília: Senado Federal, 2010, p. 15. A primeira edição desta obra apareceu em 1980, pela Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, de Porto Alegre, em coedição com a Universidade de Caxias do Sul. A segunda edição, corrigida e acrescida, é de 2000, a cargo da editora do Senado Federal, com apresentação de Antônio Paim.

de Paz de Pedras Altas, em 1923, quando o governo federal obrigou os gaúchos a adaptarem a sua constituição estadual à carta magna brasileira. “Progresso” era entendido pelos castilhistas como desenvolvimento do Estado tutelado pelo governo. A tradição castilhista insistia em queo próprio povo procurava o gozo da liberdade sob tutoria, ou seja, a negação daquela. A respeito frisava Victor de Brito: “(...) O pobre povo (...) só aspira a que o deixem viver em paz, com as parcelas de autonomia que a organização social lhe permite para a harmonia possível entre a liberdade individual e a autoridade constituída (...)”¹².

4. O Positivismo Religioso

O comtismo não vingou inicialmente no Brasil como religião. Como foi destacado em páginas anteriores, ingressou no contexto cultural luso-brasileiro no seio da tradição cientificista pombalina, o que produziu dois efeitos importantes: não se desenvolveu em Portugal como crença religiosa, tendo vingado lá mais como doutrina moral e pedagógica; em segundo lugar, penetrou no Brasil e se consolidou de início como doutrina científica, no seio da instituição que havia herdado, entre nós, o culto à ciência de inspiração pombalina: a Academia Militar. A filosofia positivista obteve aplicação orgânica e duradoura, no contexto da experiência de despotismo que mais se aproximou do ideário pombalino: o castilhismo sul-rio-grandense¹³. A versão religiosa do comtismo apareceu no Brasil com a fundação da Igreja Positivista Brasileira (1881), levada a cabo por Miguel Lemos (1854-1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927). Eles consideravam que a versão mais autêntica do comtismo não repousava na vertente cientificista seguida por Émile Littré (1801-1881), mas na variante mística da Religião da Humanidade perpetuada por Pierre Laffitte (1823-1903).

Miguel Lemos salientava que o agente imediato da proclamação da República fora a mocidade do Exército, sob o comando do marechal Deodoro da Fonseca e de Benjamin Constant Botelho de Magalhães, professor da Academia Militar. Apesar de o Apostolado não pretender, como frisava o seu diretor, “fazer a apologia dos processos insurrecionais”, era necessário, contudo, “honrar o patriota

¹² BRITO, Victor de. *Gaspar Martins e Júlio de Castilhos (Estudo crítico de psicologia política)*. Porto Alegre: Livraria Americana, 1908, p. 51.

¹³ Cf. VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo. “O positivismo em Portugal e no Brasil: semelhanças e diferenças”. *Suplemento Cultural – O Estado de São Paulo*, 18/05/1980, n.º 185, ano IV, p. 11-13.

que soube imprimir à revolta um cunho de regeneração cívica e afastar de nós os horrores de uma luta sanguinolenta”¹⁴. A partir daí, o outrora inquisitorial Miguel Lemos, que anos atrás tinha excomungado Benjamin Constant por ter-se afastado da ortodoxia comteana, passou a tratar com extrema benevolência o antigo insubordinado que tinha chefiado o movimento revolucionário que depôs a Monarquia em 15 de Novembro de 1889. Mas, isso sim, sem deixar de reconhecer que a mocidade militar tinha procurado o esclarecimento à luz do magistério da Igreja Positivista.

A julgar pelo comportamento da geração de militares formada por Benjamin Constant (que estava muito mais próximos positivistas ilustrados do que do Apostolado), poucas foram as lições que a juventude da Academia Militar aprendera, ao contrário do que pretendia o diretor da Igreja Positivista¹⁵. Segundo a acurada análise feita por Paulo Mercadante sobre a ética militar brasileira, o comportamento dos nossos militares, no seu confronto com o Império, esteve pautado pelas normas de uma moral rígida, originária da classe média, e da tendência cientificista da Real Academia Militar, à luz da qual os militares brasileiros tentavam se opor à “pedanteria literária e à capoeiragem política do bacharelismo”, claramente mais aceitas pela sociedade brasileira, bem inclinada à assimilação das manifestações estetizantes. O Positivismo fora, então, valorizado no meio militar como ideologia científica, na linha de Benjamin Constant. Uma adoção heterodoxa, aos olhos do Apostolado¹⁶.

Segundo se pode deduzir do relato de Miguel Lemos do seu encontro com Benjamin Constant depois de proclamada a República, o fato equivaleu a uma reconciliação. O diretor da Igreja chegou a “lamentar o tom um pouco hostil, aliás muito legítimo na situação em que nos achávamos então, de algumas frases que hoje nos pareceriam ferir a veneração que devemos ao fundador da nossa república, apesar das divergências que ainda subsistem”¹⁷.

É interessante observar a grande semelhança existente entre a proposta que o Apostolado fazia na *Nona Circular Anual*, para uma organização ditatorial da República, e a *Constituição do Estado do Rio Grande do Sul*, de autoria de Júlio

¹⁴ LEMOS, Miguel, *O Apostolado Positivista – Nona Circular Anual*, apud Antônio Paim, *O Apostolado Positivista e a República*, ob. cit., p. 39.

¹⁵ Cf. PAIM, Antônio. *A querela do estatismo*. 1.ª edição, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978, p. 34-40.

¹⁶ Cf. MERCADANTE, Paulo. *Militares & civis: a ética e o compromisso*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, cap. V “A estrutura militar e a ética absoluta”, p. 51-59.

¹⁷ LEMOS, Miguel. *O Apostolado Positivista – Nona Circular Anual*, apud Antônio Paim, *O Apostolado Positivista e a República*, ob. cit., p. 45.

de Castilhos¹⁸. Essa proposta ditatorial, cujos pontos altos eram a supressão do parlamentarismo e a concentração de funções no Executivo, reproduzia o modelo proposto por Comte no seu *Sistema de política positiva*¹⁹. O próprio Miguel Lemos encarregou-se de salientar a semelhança entre a Constituição castilhista e o modelo proposto pelo Apostolado²⁰. Lembremos, no entanto, como já foi frisado, que o Apostolado tinha voltado as costas ao movimento republicano que derrubou a Monarquia. Voltou a se afastar da realidade quando o Marechal Deodoro desfechou o golpe de Estado de 3 de novembro de 1891, que fechou o Congresso e converteu o Executivo no Ditador Central tão apregoado pela Igreja Positivista durante a Assembleia Constituinte. O ponto mais criticado pelo Apostolado na ditadura de Deodoro era a “supressão da liberdade, sem que nenhum motivo verdadeiro de interesse público legitimasse tão extrema medida”²¹.

A ditadura tornara-se insuportável à direção do Apostolado, porquanto não surgida do seio dele. Mas Teixeira Mendes e Miguel Lemos não podiam aspirar a tanto. Outra corrente de inspiração positivista, o Castilhismo, encarregou-se – como vimos – de fazer essa síntese, segundo consta do *item 3* deste trabalho. Os positivistas do Apostolado estavam mais afinados com a ideia de perpetuar a memória religiosa de Comte, surgida ao ensejo do seu *Catecismo positivista*²². Buscavam criar uma ortodoxia sob o férreo controle de Miguel Lemos e Teixeira Mendes, sendo sumariamente excomungados aqueles que divergissem dos dogmas da nova Igreja. Afastaram-se, destarte, dos primeiros intelectuais e militares que se juntaram à Sociedade Positivista do Rio de Janeiro (1879) e que não pretendiam a filiação a uma seita.

A “Ordem” defendida pelos diretores do Apostolado era a nova ortodoxia criada por eles. É claro que, no contexto dessa nova ortodoxia, alguns pontos benéficos para a evolução das instituições brasileiras podem ser anotados. Em primeiro lugar, a separação entre Igreja e Estado. Em segundo lugar, o papel

¹⁸ Cf. a nossa obra: *Castilhismo, uma filosofia da República*, 1.ª edição, Porto Alegre: Editora EST; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1980, p. 73-117.

¹⁹ Cf. COMTE, Augusto. *La science sociale*. (Apresentação e Introdução de Angele Kremer Marieti). Paris: Gallimard, 1972.

²⁰ Cf. LAGARRIGUE, Jorge. *La dictature républicaine d'après Auguste Comte*. Rio de Janeiro: Tipografia Augusto Comte, 1937. Neste opúsculo é publicado um artigo de Miguel Lemos, com o mesmo título, em que o diretor do Apostolado destaca as semelhanças entre a Constituição castilhista e o modelo proposto pelo Apostolado.

²¹ LEMOS, Miguel. *O Apostolado Positivista – Undécima Circular Anual* (1891), apud Antônio Paim, *O Apostolado Positivista e a República*, ob. cit., p. 106.

²² COMTE, Augusto. *Catecismo positivista ou exposição sumária da Religião Universal*. Lisboa: Edições Europa-América, 1979.

importante atribuído à instrução pública pelo primeiro ministro de Instrução da República, o positivista Demétrio Ribeiro, membro do Apostolado. O “Progresso” viria na trilha da aceitação dos dogmas da Igreja Positivista. Para Miguel Lemos e Teixeira Mendes, a implantação da ditadura positivista deveria ser precedida por amplo trabalho de conversão espiritual aos ideais filantrópicos do comtismo, tarefa de que se desincumbiriam os Sacerdotes da Humanidade, no caso brasileiro, eles mesmos. Os líderes da empreitada material, encarregados de organizar a indústria e as instituições da república ditatorial, deveriam se submeter à pregação dos líderes espirituais.

Bibliografia

- BRITO, Victor de. *Gaspar Martins e Júlio de Castilhos (Estudo crítico de psicologia política)*. Porto Alegre: Livraria Americana, 1908.
- COMTE, Augusto. *Catecismo positivista ou exposição sumária da Religião Universal*. Lisboa: Edições Europa-América, 1979.
- _____. Augusto. *Discurso sobre o espírito positivo*, (trad. de José Artur Giannotti), São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. Auguste. *La science sociale*. (Apresentação e Introdução de Angele Kremer Marieti). Paris: Gallimard, 1972.
- GOVERNO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Constituição política do Estado do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Oficinas Gráficas de A Federação, 1891.
- _____. *Monumento a Júlio de Castilhos*. Porto Alegre: Imprensa Oficial do Estado, 1922.
- LAGARRIGUE, Jorge. *La dictature républicaine d’après Auguste Comte*. Rio de Janeiro: Tipografia Augusto Comte, 1937.
- LEMOS, Miguel. *O Apostolado Positivista no Brasil – Nona Circular Anual*, Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil, 1891.
- MERCADANTE, Paulo. *Militares & civis: a ética e o compromisso*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- PAIM, Antônio. *A querela do estatismo*. 1.^a edição, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.
- _____. *O Apostolado Positivista e a República – Antologia*. Brasília: Câmara dos Deputados / Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- PEREIRA BARRETO, Luís. “Uma palavra aos políticos”, in: *Obras Filosóficas*, Vol. I (organização, introdução e notas de Roque Spencer Maciel de Barros), São Paulo: Grijalbo, 1967, p. 149-163.
- SILVA, Hélio. *1922 – Sangue na areia de Copacabana*. 2.^a edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

- VÉLEZ-RODRÍGUEZ, Ricardo. *Castilhismo, uma filosofia da República*, 1.^a edição, Porto Alegre: Editora EST; Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1980. *Castilhismo – Uma filosofia da República*. 3.^a edição, Brasília: Senado Federal, 2010.
- _____. *O liberalismo francês – A tradição doutrinária e a sua influência no Brasil*. Londrina: Instituto de Humanidades, 2002 (edição digital disponível no Portal do Instituto: www.institutodehumanidades.com.br).
- _____. “O positivismo em Portugal e no Brasil: semelhanças e diferenças”. *Suplemento Cultural – O Estado de São Paulo*, 18/05/1980, n.º 185, ano IV, p. 11-13.
- _____. “Positivismo e positivismo jurídico no Brasil”, *Dicionário Enciclopédico de Teoria e Sociologia do Direito*. Segunda edição publicada sob a direção de André-Jean ARNAUD. (Tradução de Patrice Charles, F. X. Willaume e Vicente de Paulo Barretto). Rio de Janeiro: Renovar, 1999, p. 611 seg.

ORDEM E PROGRESSO EM GILBERTO FREYRE

Ernesto Castro Leal*

“Não cabem dúvidas de que Gilberto Freyre revolucionou a perspectiva de análise da sociedade brasileira, mas o fez como um ‘revolucionário-conservador’, ao estilo que tanto o agradava. Ressaltou características da cultura política de conciliação, saudando-as, o que pode ser lido tanto como visão conservadora da história quanto, à luz até mesmo de experiências recentes, como uma das ‘constantes culturais’ que podem ser incômodas”.¹

1. A obra e as suas circunstâncias

A obra monumental de Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso* (1959), é um importantíssimo *lugar de memória* analítico para compreender o longo processo de transição no Brasil, entre o Império (Segundo Reinado de Pedro II) e a República (República Velha), que decorreu desde os inícios da década de 1870 até aos finais da década de 1920.² Seguindo a tipologia do historiador francês Fernand Braudel sobre a dinâmica global do capitalismo, esse tempo histórico inseriu-se na transição da “economia-mundo euro-atlântica” para a “economia mundial”, iniciada com o final da Guerra Franco-Prussiana (1870-1871) e terminada com o final da Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

O título *Ordem e Progresso* corresponde, por um lado, à inscrição da divisa positivista, criada pelo pensador francês Auguste Comte – o lema geral do Apostolado Positivista era “O amor por princípio e a ordem por base: o progresso por

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de História da Universidade de Lisboa.

¹ Fernando Henrique Cardoso, *Pensadores que inventaram o Brasil*, 4.^a reimpressão, São Paulo, Companhia das Letras, 2013, p. 133 (“Gilberto Freyre, perene”, pp. 91-134).

² Cf., por exemplo, José Maria Bello, *História da República, 1889-1954. Síntese de sessenta e cinco anos de vida brasileira*, 8.^a edição, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1983; Bartolomé Bennassar e Richard Marin, *História do Brasil, 1500-2000*, Lisboa, Teorema, 2000, pp. 277-336; Eduardo Bueno, *Brasil. Uma História*, 6.^a reimpressão, São Paulo, Ática, 2005, pp. 202-317.

fim” –, presente na bandeira nacional do Brasil republicano, em homenagem ao comtismo, através da sua idealização pelos positivistas ortodoxos brasileiros Raimundo Teixeira Mendes e Miguel Lemos; por outro lado, exprime uma “constante nacional” do Brasil independente, desde o início sob a égide de um marcado *patrocinato* político por parte das elites dirigentes. O subtítulo esclarece, de forma desenvolvida, o objectivo essencial a ser sujeito a inquérito aprofundado, a problematização e a interpretação: “Processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre: aspectos de um quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre e da monarquia para a república”.

Dentro da imensa produção bibliográfica de Gilberto Freyre, no campo das ciências sociais e humanas, este longo e denso livro faz parte do seu projeto de investigação sociológica e antropológica, com uma forte componente histórica e de psicologia social, tendo em vista disponibilizar trabalhos para construir uma *Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil*. Elaborou três livros relevantes: *Casa-Grande & Senzala* (1933) [ambiente do Brasil-colónia], *Sobrados e Mucambos* (1936) [ambiente do Brasil-império] e *Ordem e Progresso* (1959) [ambiente do Brasil-república]; *Jazigos e Covas Rasas*, segundo depoimento do próprio autor, seria o quarto volume – não chegou a terminar –, e outros dois volumes reuniriam uma antologia de documentos históricos e iconográficos.

Gilberto Freyre apresenta-nos, de forma clara, o que pretendia desocultar com a elaboração de *Ordem e Progresso*, classificada de “ensaio” no prefácio e de “estudo” na nota metodológica, sendo, marcadamente, uma obra de referência:

“O ‘coração íntimo’ dos brasileiros da época que se seguiu à proclamação da República, se examinado de perto por um Prado ou um Eça, haveria de mostrar-lhe que existia entre a gente do Brasil, do Norte ao Sul do País, uma unidade nacional já tão forte, quanto às crenças, aos costumes, aos sentimentos, aos jogos, aos brinquedos dessa mesma gente, quase toda ela de formação patriarcal, católica e ibérica nas predominâncias dos seus característicos, que não seria com a simples e superficial mudança de regime político, que aquele conjunto de valores e de constantes de repente se desmancharia”.³

³ Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso. Processo de Desintegração das Sociedades Patriarcal e Semipatriarcal no Brasil sob o Regime de Trabalho Livre. Aspectos de um quase Meio Século de Transição do Trabalho Escravo para o Trabalho Livre; e da Monarquia para a República*, vol. 1, Lisboa, Livros do Brasil, 196[?], p. 152. A edição portuguesa tem dois volumes e será utilizada neste texto. A mais recente edição brasileira da obra, fazendo parte da publicação das suas obras completas, é a seguinte: Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso. Processo de Desintegração das Sociedades Patriarcal e Semipatriarcal no Brasil sob o Regime de Trabalho Livre. Aspectos de um quase Meio Século de Transição do Trabalho*

De entre os recursos materiais para a sua produção, o autor evidenciou um pioneirismo interpretativo na área das histórias de vida e da história oral, utilizando materiais pessoais e arquivos de famílias da época, assim como a mais relevante bibliografia sobre o tema, mas a originalidade a salientar reside no meticuloso “inquérito antropológico e sociológico retrospectivo” que elaborou, para ser respondido, como depoimento autobiográfico, por brasileiros das classes médias e das classes altas nascidos entre 1850 e 1900: dos mil inquéritos enviados, recebeu quase trezentos e apresentou em *Ordem e Progresso* um índice biográfico com uma selecção de respostas idóneas e úteis dadas por 183 brasileiros.⁴

Utilizando, no âmbito metodológico, o cruzamento das modernas análises sociológicas, antropológicas, psicológicas e históricas⁵, recorreu ao conceito de *geração*, trabalhado epistemologicamente por José Ortega y Gasset e Julian Marías, aplicando-o a um intervalo de tempo de cinquenta anos (c.1870-c.1920) – “o mil e novecentos brasileiro”⁶ –, que correspondia ao tempo mínimo da coexistência de quatro gerações familiares (bisavô/bisavó, avô/avó, pai/mãe e filho/filha). A linha de análise sociológica e política seguida foi também devedora daquela que tinha feito Alexis de Tocqueville, em *O Antigo Regime e a Revolução* (1856).

Gilberto Freyre pretendeu salientar as continuidades sociais e mentais no seu “equilíbrio dos contrários”, sem ter ignorado as discontinuidades, verificadas na mudança política ocorrida entre o Império e a República no Brasil – em que continuaram a revelar-se o histórico *paternalismo*, *patriarcalismo* e *clientelismo* –, e colocou em debate o grau de aplicabilidade dos conceitos de temporalidade sucessiva, de mudança social ou de ruptura política. O seu interesse dirigiu-se mais ao estudo dos processos sociais de acomodação e de assimilação visto considerar a sua prevalescência na *civilização tropical*, mas não ignorou os processos sociais de competição. Ricardo Vélez-Rodríguez reflecte a propósito desse método: “[...] Oliveira Vianna e Gilberto Freyre pensaram modelos que, a partir de abordagens

Escravo para o Trabalho Livre; e da Monarquia para a República, 6.ª ed., São Paulo, Global, 2004 (Apresentação de Nicolau Sevcenko, “A Modernidade do Mestre do Recife e a Modernização Mesquinha da República”, pp. 13-32).

⁴ Idem, *ibidem*, vol. 1, pp. 76-101.

⁵ José Esteves Pereira, “Coordenadas Epistemológicas de Gilberto Freyre”, in Fátima Quintas (org.), *Anais do Seminário Internacional Novo Mundo nos Trópicos*, Recife, Fundação Gilberto Freyre, 2000, pp. 159-162, disponível em http://www.fgf.org.br/centrodedocumentacao/publicacoes/anais_SINMT.pdf; Jorge Borges de Macedo, “O Luso-Tropicalismo de Gilberto Freyre. Metodologia, Prática e Resultados”, *JCALP. Revista*, vol. 25, Lisboa, 1989, pp. 131-156; Cláudia Castelo, “O modo português de estar no mundo”. *O Luso-Tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Afrontamento, 1999.

⁶ Gilberto Freyre, *op. cit.*, vol. 1, p. 20.

monográficas, elaboraram uma visão holística da sociedade, considerada, sempre, como um todo não acabado e em constante mutação”.⁷

Na obra, coexiste o discurso arquivístico (longas transcrições de depoimentos e de relações de factos) com os discursos sociológicos, antropológicos e históricos, isto é, convergem na produção final o lugar heurístico e lugar hermenêutico. O tempo de escrita de *Ordem e Progresso* decorreu ao longo dos anos de 1950, período durante o qual sectores intelectuais brasileiros meditaram novamente sobre a “invenção da nação” e a “brasilidade”⁸, dentro de um quadro de pensamento identitário animado pelo jogo relacional de possíveis entre as *tradições* – identidades nacionais/regionais etnoculturais/religiosas, que são produtoras de “identidades retrospectivas” (reinvenção do passado, ligado ao mundo rural-agrário) – e as *modernidades* – identidades nacionais cívico-políticas, que são propiciadoras de “identidades prospectivas” (reinvenção do presente e invenção do futuro, ligado ao mundo urbano-industrial). Nessa reflexão identitária coloca-se, por exemplo, o problema do entretecimento dos laços de solidariedade nacional com a variedade dos laços de solidariedades locais e regionais e o problema da escolha dos símbolos identitários unificadores.

O autor evidenciou várias respostas que tinham sido dadas no tempo de transição do Império para a República – o tempo da narrativa de *Ordem e Progresso* –, mas facilmente se descortina nesse seu labor investigativo um objectivo de intervenção cultural e mental no tempo vivencial da escrita da obra. A análise não determinista da sociedade brasileira em estudo conduziu-o à formulação sociológica, antropológica e histórica de uma perspectiva dinâmica e relacional na observação dos processos sociais – estruturação, desestruturação e reestruturação – e no uso analítico do “tempo trípico”, uma simultaneidade relacional entre passado, presente e futuro, comum a Fernand Braudel ou a José Ortega y Gasset. Por isso, neste livro, não encontramos a possibilidade de o inscrever numa visão utopista regressiva (matriz etno-cultural) ou numa visão utopista futurante (matriz científico-técnica), o que lhe valeu algum alheamento dos debates culturais nos anos de 1960 e 1970, vindo a ser redescoberta, de seguida, nos anos de 1980 e 1990 e no início do século XXI.

⁷ Ricardo Vélez-Rodríguez, *O Pensamento Político Brasileiro Contemporâneo*, Rio de Janeiro, Editora Revista Aeronáutica, 2012, p. 8.

⁸ Para uma reflexão crítica, cf. Fernando Henrique Cardoso, *Pensadores que inventaram o Brasil*, 4.^a reimpressão, São Paulo, Companhia das Letras, 2013 – sobre Joaquim Nabuco, Euclides da Cunha, Paulo Prado, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Pardo JR., Antônio Cândido, Florestan Fernandes, Celso Furtado e Raymundo Faoro.

2. A invenção do Brasil republicano

A espessura cronológica escolhida na obra *Ordem e Progresso* corporizou o longo e contraditório *processo de transição* de uma sociedade fundamentalmente rural, assente na escravatura, para uma sociedade cada vez mais livre e urbanizada. Ainda durante o Segundo Reinado, foram tomadas duas decisões jurídico-políticas que visavam a desestruturação da sociedade escravocrata: a Lei do Ventre Livre (28 de Setembro de 1871) e a Lei Áurea/Lei da Abolição da Escravatura (13 de Maio de 1888). O Brasil receberia, então, vagas de imigrantes europeus seduzidos pelo sonho sul-americano (“fazer a América” do Sul), que, desse modo, contribuiriam para o aprofundamento da *miscigenação* e do *hibridismo* brasileiro. Este *tropicalismo* social, apesar das resistências e dos confrontos sociais inevitáveis, construiu, na opinião de Fernand Braudel, uma “fraternidade das raças”:

“Quase sempre – o que é importante – as raças misturaram-se largamente. ‘Temos todos a nossa pinta de sangue negro’, escreve, divertido, Gilberto Freyre, o sociólogo do Recife (e fala evidentemente do seu Nordeste, esse Nordeste que contaminou largamente todo o Brasil). Onde a fusão foi mais acentuada, no México (brancos e índios), no Nordeste brasileiro (negros e brancos), a tolerância, a fraternidade étnicas são mais evidentes. Contudo, mesmo nessas regiões privilegiadas, nem tudo se passou sem dificuldades. A América mestiçada conservou por muito tempo o complexo de inferioridade relativamente à longínqua Europa e esta encarregou-se de o encorajar. A América do Norte dava também o mau exemplo que sabemos”.⁹

Quanto à época considerada para análise, Gilberto Freyre sistematizaria os novos traços principais da sociedade brasileira, de entre os quais seleccionamos alguns que estão relacionados com os tópicos da autoridade política e do imaginário social:

(1) progressivo declínio do *patriarcado* (oligarquias familiares); (2) “arianização” da composição étnica provocada pela imigração de europeus (ibéricos, franceses, italianos, alemães) e de asiáticos (japoneses); (3) protecção crescente à componente ameríndia e valorização do mestiço; (4) afirmação mental do mundo urbano-industrial diante do mundo rural-agrário; (5) redução do número de filhos na estrutura familiar; (6) alargamento da consciência e da prática sanitárias; (7) aumento das sepulturas em cemitérios nas zonas rurais (aproximação ao padrão urbano) e do casamento civil; (8) separação do Estado e das Igrejas e liberdade

⁹ Fernand Braudel, *Gramática das Civilizações*. Tradução de Telma Costa, Lisboa, Teorema, 1989, p. 402.

de cultos; (9) revigoração do catolicismo e irradiação do protestantismo e do espiritismo; (10) desenvolvimento do positivismo; (11) idealização de federalismo como solução messiânica internacional; (12) europeização de hábitos sociais e mentais (linguagem, cultura, sociabilidade urbana, vida doméstica, desportos, turismo, alimentação, vestuário); (13) começo da conquista efectiva da Amazónia; (14) crescente substituição de chefias políticas e administrativas (de proprietários rurais por familiares diplomados em direito, medicina, engenharia ou militares e sacerdotes); (15) manutenção das redes de legitimação assentes nas oligarquias estaduais e no “coronelismo” local; (16) alargamento da participação na vida pública, na nobreza do Império e depois na elite da República, de filhos e descendentes de europeus não ibéricos e de estrangeiros não ibéricos naturalizados assim como a maior participação pública das mulheres; (17) promoção do génio liderante e inventivo brasileiro (Rui Barbosa, Alberto Santos Dumont, Osvaldo Cruz, Olavo Bilac).¹⁰

Verifica-se a circunstância de se estar diante de uma mudança civilizacional, lenta mas persistente, no “ser colectivo” (“brasileiro síntese” ou “brasileiro médio”), no território, nas estruturas produtivas ou nas formas políticas, revelando inovações e arcaísmos nesse processo de confronto social e mental, que manteve, apesar de transformada pela República, a matriz do *paternalismo* e *patrimonialismo* presente na América Latina¹¹ e que está bem espelhada na imaginação criadora da literatura latino-americana de Érico Veríssimo, Amaro Juvenal, Gabriel García Márquez, Octavio Paz ou Domingos Faustino Sarmiento.¹²

Gilberto Freyre, após considerar que o 15 de Novembro de 1889 (Proclamação da República) tinha sido o “periquito” sociológico em relação ao “papagaio” que fora o 13 de Maio de 1888 (Lei da Abolição da Escravatura), reflectiu, deste modo, sobre o destino do regime republicano brasileiro:

“As alterações de natureza sociológica que trouxe [o 15 de Novembro] foram mínimas, em comparação com as já causadas pelo 13 de Maio: este é que verdadeiramente comeu o milho da tradição social ou da organização económica brasileira [...]. O facto é que a República de 89, desde os seus primeiros dias esforçou-se por sociologicamente continuar o regime monárquico de ordem, dando-lhe quanto possível – é certo – nova substância; mas conservando-lhe a forma – isto é, a forma social; a configuração até certo ponto paternalista;

¹⁰ Gilberto Freyre, *op. cit.*, vol. 1, pp. 127-131.

¹¹ Ricardo Vélez-Rodríguez, *Patrimonialismo e a Realidade Latino-Americana*, Rio de Janeiro, Documenta Histórica Editora, 2006.

¹² Idem, *A Análise do Patrimonialismo através da Literatura Latino-Americana*. Prefácio de Arno Wehling, Rio de Janeiro, Documenta Histórica/Instituto Liberal, 2008.

o processo social de ser governo autoritário dentro de uma sociedade democrática na estrutura: inclusive na mobilidade entre raças, classes, culturas e populações de regiões diversas”.¹³

A reinvenção do imaginário político nacional, que percorreu o tempo histórico trabalhado na presente obra de Gilberto Freyre, será acelerada após a proclamação da República brasileira¹⁴, sob a influência doutrinária do positivismo ortodoxo, que concebeu o ideal de um regime republicano científico-industrial, mediante a conciliação da ordem e do progresso, reflectindo assim o autor sobre a modificação essencial no campo da mitologia política: “A época evocada neste ensaio foi, no Brasil, da superação do mito do Rei pelo mito de uma República fundada sob o lema abstractamente positivista: ordem e progresso”.¹⁵

A República operou a mudança no imaginário político oficial com dois novos símbolos unificadores: (1) a bandeira nacional, “representação objectiva” da pátria, inscreveu como elementos fortes, envoltos no positivismo, a ordem e o progresso, a esfera, a constelação do cruzeiro do sul e as estrelas representando os estados; (2) a república-mulher, “representação subjectiva” da pátria, anunciava uma renovada criação, simbolizando a liberdade, a fecundidade, a bondade. Verifica-se, quando à bandeira da República, que existe uma continuidade na forma e nas cores de base (verde e amarelo) com a anterior bandeira do Império, havendo a substituição da anterior coroa imperial pela esfera azul-celeste e pela divisa positivista. Comparando com Portugal, aqui assistiu-se, quanto às cores, pelo contrário, a uma ruptura em relação à anterior bandeira monárquica (do azul e branco para o verde e vermelho).

Nesse processo de invenção de identidades, marcado pelo *tropicalismo*, surgiram vários estereótipos nacionais e regionais, como por exemplo, o Zé Povo (em Portugal, o republicano Rafael Bordalo Pinheiro tinha inventado o Zé Povinho), O Brasil (um índio), Baía (baiana gorda, de turbante e fazedora de angu), Pernambuco (leão) ou Rio Grande do Sul (gaúcho de poncho e botas), cultuando-se civicamente também novos heróis políticos (Rui Barbosa, Manuel Deodoro da Fonseca, Benjamin Constant Botelho de Magalhães, Floriano Peixoto), sendo os nomes de Rui, Manuel, Benjamin e Floriano dados como nomes próprios a

¹³ Gilberto Freyre, *op. cit.*, vol. 1, p. 443.

¹⁴ José Murilo de Carvalho, *A Formação das Almas. O Imaginário da República no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

¹⁵ Gilberto Freyre, *op. cit.*, vol. 2, p. 394.

muitas crianças, ou novos heróis científico-técnicos (Alberto Santos Drumont) e literários (Olavo Bilac).

O regime republicano brasileiro consagrou o modelo político de uma República federativa de matriz liberal-democrática mas, na prática, promoveu o *regionalismo oligárquico* entretecido na visão centralista político-administrativa de um *federalismo oligárquico*, afastado dos ideais políticos do *federalismo democrático* defendidos por Aureliano Tavares Bastos ou por Rui Barbosa.¹⁶ Acentuou-se no imenso território brasileiro, durante a República Velha, a contraposição entre o mundo antigo tradicional (Nordeste), que foi o berço da civilização brasileira, e os novos e múltiplos mundos modernos (Sul e Sudeste, principalmente São Paulo). Para Gilberto Freyre, o Nordeste era a raiz, a tradição, o telúrico e o agrário, açucareiro a princípio, que se contrapunha a São Paulo, onde emergia a modernidade, a técnica, o urbano e a industrialização, alimentados pelos “remédios” messiânicos para as doenças do corpo e da alma, produzidos pela medicina, pela engenharia ou pela pedagogia.

Revelou-se, desse modo, o choque de “múltiplas modernidades”, umas assentes numa raiz tradicional, outras, em ruptura, desenraizadas, dentro de um novo processo civilizacional em que se valorizaria o Sul (cafeeiro, lácteo e industrial) durante a República Velha, e, desse modo, assistir-se-ia à afirmação do poder económico e do poder político de São Paulo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul e à centralidade política e cultural do Rio de Janeiro, onde ganhava distinção social uma cultura de elite seduzida pelo cosmopolitismo francês e que evidenciou nalguns dos seus sectores um sentimento antiportuguês e anti-africano, por serem os representantes do elemento tradicional. O barão do Rio Branco (ministro dos Negócios Estrangeiros) chegou a defender uma “aristocracia” branca cosmopolita.

Ao lado da inculcação de uma cultura elitista de distinção (moda elegante francesa ou dente de ouro), Gilberto Freyre assinalou também alguns espaços públicos de tolerância e de igualitarismo: o bonde e o jogo do bicho, no Rio de Janeiro, ou a democratização do desporto e da ida à praia, de ordem lúdica mas também higienista, ou a participação em manifestações cívicas e políticas dentro da cidadania republicana. Essa modernização dirigia-se principalmente ao fortalecimento das classes médias, recordando o autor de *Ordem e Progresso*

¹⁶ Vamireh Chacon, “Federalismo aparente e unitarismo permanente no Brasil”, *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n.º 42, Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 1976, pp. 107-126; Aspásia Camargo, “Federalismo e Identidade Nacional”, in Ignacy Sachs, Jorge Wilhelm e Paulo Sérgio Pinheiro, *Brasil: um século de transformações*, 3.ª reimpressão, São Paulo, Companhia das Letras, 2006, pp. 307-347.

que a cultura política republicana brasileira não tinha dado a devida importância ao grande problema da “questão social”, isto é, à situação económica e social depauperada das classes trabalhadoras. Os monárquicos colocarão precisamente a “questão social” como urgência pública a tratar politicamente.

No jogo de trocas entre uma nova ordem política, novas e velhas ordens culturais e mentais e uma nova ordem social não totalmente nova (recomposição do *patriarcalismo* com novos democratismos igualitários), reinventou-se o “brasileirismo”, dado que a sua invenção vinha de trás, do “brasileirismo” cultural de Sílvio Romero e do “brasileirismo” linguístico de João Ribeiro: “O que para os republicanos do Manifesto [Republicano de 1870, redigido por Quintino Bocaiúva e lançado no Rio de Janeiro] fora futuro – e futuro messiânico – era agora [cerca de 1920] começo de um passado que principiava a confundir-se com o monárquico. A formar com o monárquico um só passado verdadeiro: o nacional. Mais do que isto: o brasileiro”.¹⁷

Após a proclamação da República brasileira, o debate no interior da cultura política republicana polarizou-se entre as ideias políticas civilistas de Rui Barbosa, radicadas na doutrina republicana liberal de inspiração anglo-americana, e as ideias políticas militaristas de Benjamin Constant Botelho de Magalhães, inspiradas na doutrina republicana autoritária positivista comtiana, acabando, estas últimas, por moldar o rumo do regime republicano brasileiro. No início do novo regime, o Exército nacional, através do marechal Deodoro da Fonseca, pretendeu assumir a função informal do novo “poder moderador”, para desempenhar, como escreveu Gilberto Freyre, na “nova ordem política o papel da Coroa monárquica, situando-se como poder suprapartidário, acima das lutas entre positivistas e não positivistas, entre republicanos históricos e adesistas, entre republicanos e monarquistas”.¹⁸ Porém, o que se seguiu durante dez anos (1889-1898) foi uma situação caótica de instabilidade política e de revoltas sociais e militares, fraccionando o bloco militar dominante.¹⁹

Algun paternalismo da Coroa seria transferido para o presidente da República e para o Exército (*caudilhismo*) e o paternalismo dos barões das casas-grandes, abalado com a abolição da escravatura, transferiu-se para os “coronéis” (*oligarquismo*). O prestígio dos militares verificou-se também no aumento das suas

¹⁷ Gilberto Freyre, *op. cit.*, vol. 2, p. 342.

¹⁸ Idem, *ibidem*, vol. 1, p. 202.

¹⁹ Isabel Corrêa da Silva, *Espelho Fraternal. O Brasil e o republicanismo português na transição para o século XX*. Prefácio de Rui Ramos, Lisboa, Divina Comédia, 2013, pp. 109-179.

patentes dobradas em títulos académicos: coronéis-doutores, maiores-doutores, capitães-doutores, apesar de terem um simples bacharelato. E a rivalidade entre subgrupos da nova elite dirigente, confrontou diplomados em escolas militares com diplomados em escolas de direito, de medicina, de engenharia ou em seminários de teologia.

Houve, por conseguinte, na fase fundadora da República brasileira, a afirmação convergente de um *hibridismo* na nova modernidade republicana: “república de militares” (o Exército tentou substituir a Coroa no poder moderador, mas acabaria por se fraccionar rapidamente em violentas disputas político-militares), “república de conselheiros” (incorporação de antigas elites monárquicas do Império) e “repúblicas de coronéis” (manutenção e aprofundamento das oligarquias locais e regionais no novo caciquismo republicano). O fenómeno do “adesivismo” de anteriores elites monárquicas pode ser mostrado com estes exemplos relevantes: barão do Rio Branco, barão de Lucena, visconde de Bom Conselho, visconde de Arantes, conde de Araruama ou conselheiros António Prado e José António Saraiva. Também em Portugal, após a revolução republicana de 5 de Outubro de 1910, se assistiu a um importante movimento de adesão de monárquicos e à sua presença nas novas instituições políticas republicanas.²⁰

Quanto à relação entre o Estado e as Igrejas, a Lei de Separação brasileira de 7 de Janeiro de 1890 manteve a Igreja Católica como instituição nacional com personalidade jurídica, ao contrário do radicalismo laicista português da Lei da Separação do Estado das Igrejas, de 20 de Abril de 1911, obra legislativa de Afonso Costa. O positivismo ortodoxo, que abriu alguns templos da humanidade ligados ao Apostolado Positivista do Brasil, conviveu com o catolicismo (revitalização das ordens e congregações religiosas), o protestantismo, o espiritismo e as religiões nativas, configurando um mapa nacional de grande diversidade religiosa.

O debate cultural sobre a “brasilidade” desenvolveu-se nesse período de tempo, devendo salientar-se as posições sobre a descendência étnica brasileira de Gilberto Amado (dos guaranis) – ocorreu alguma mudança de nomes portugueses para nomes guaranis e tupis – e de Francisco de Oliveira Vianna e Rui Barbosa (dos latinos), em conjunto com a promoção social do mulato/mestiço (“virtude”) e a proletarianização do negro (“vício”). Em todo o caso, ressaltou a miscigenação e a democratização étnica na composição demográfica dos brasileiros. As marcas

²⁰ João Medina, “A Adesivagem – ou a República Frustrada ao Nascer”, «*Oh! a República!...*». *Estudos sobre o Republicano e a Primeira República Portuguesa*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Arqueologia e História da Universidade de Lisboa, 1990, pp. 149-202.

identitárias do *patriarcalismo* nas classes médias mantinham uma manifestação corporal de afirmação de poder: as barbas dos homens (autoridade) e as cabeleiras das mulheres (fecundidade).

Numa síntese muito geral, pode-se descortinar, durante o período de transição entre o Império e a República Velha no Brasil, estudado por Gilberto Freyre, a evidência de uma pluralidade de tempos económicos, sociais, políticos e culturais, equilibrados numa “ordem” (conservadorismo social e autoritarismo político) que estava entretecida num “progresso” (mudança tecnológica, económica e cultural), apesar da falta de um plano de conjunto para o desenvolvimento, consolidando-se sem dúvida a unidade nacional brasileira, constitucionalmente nomeada de República dos Estados Unidos do Brasil.

Fernand Braudel interpretou de forma penetrante o legado intelectual de Gilberto Freyre, quanto aos seus estudos no campo das ciências sociais e humanas: “A publicação no Brasil das primeiras obras de Gilberto Freyre, o sociólogo que já não fala, seguindo uma vigorosa tradição literária, a linguagem poética do romance ou do ensaio, mas a linguagem sonora das jovens ciências do homem (1933), essa publicação marcou uma viragem decisiva nesse país que é ao mesmo tempo o mais vasto e o mais humano, o mais humanista talvez de todo o Novo Mundo”.²¹

A obra de Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso*, mantém uma actualidade quanto ao objecto, às fontes, ao método ou ao aparelho conceptual. Guiado por um diálogo interdisciplinar (sociologia, antropologia, história, etnologia ou psicologia social), interligou criativamente o estudo das estruturas materiais e imateriais, dentro de uma perspectiva analítica devedora de uma lógica de situação – jogo dialéctico de forças em dinâmicas funcionais de acomodação – em contraste com os determinismos historicistas teleológicos, sem ignorar as mudanças e as rupturas culturais e civilizacionais. O uso metodológico dos inquéritos biográficos (técnica de entrevistas padronizadas), então inovador, continua a ser usado em várias ciências sociais e humanas, constituindo, por exemplo, recurso da história oral e das histórias de vida.

O traço característico que Gilberto Freyre encontrou no Brasil de uma tradição política autoritária (ordem), que mantém a unidade do poder mas bloqueia a diversidade social (progresso), configurou uma tendência longa na permanência de mecanismos oligárquicos e conseqüentemente marcou a lenta mudança

²¹ Fernand Braudel, *op. cit.*, p. 403.

em direcção a uma sociedade democrática. Para a comparação histórica entre a República Velha brasileira e a I República portuguesa, a obra *Ordem e Progresso* é um lugar desafiante na elaboração de questionários investigativos que visem o aprofundamento da análise desse tempo da vida portuguesa: (1) o mito do Estado; (2) as teorias e as práticas da ordem; (3) o equilíbrio evolutivo entre a conservação e a mudança; (4) a fraca mobilidade social e as redes de clientelismo; (5) o sufrágio limitado e o oligarquismo partidário; (6) a formação e composição das elites; ou (7) o imaginário político e o imaginário social.

DESORDEM EM PROGRESSO: A RECEPÇÃO DO CONFLITO DE CANUDOS NA IMPRENSA PORTUGUESA OITOCENTISTA*

António Araújo**
Isabel Corrêa da Silva***

Prólogo

Em 1982, no primeiro volume de *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, o ensaísta António Quadros caracterizou o conflito de Canudos como uma «guerra de religiões» marcada pela oposição entre o milenarismo profético de contornos messiânicos e sebásticos, por um lado, e o culto do cientismo positivista, por outro¹. Ambos muito presentes no *Brasil mental* de Oitocentos, os dois credos, convocando tópicos irreduzivelmente contraditórios (modernidade *vs.* tradição; progresso *vs.* atraso; centro *vs.* periferia), teriam entrado em confronto aberto nos sertões de Canudos, no interior do Estado da Bahia. Só ao fim de quatro sangrentas expedições, que entre 1896-1897 terão provocado mais de 25.000 mortos, o governo federal conseguiu esmagar aqueles que, seguindo as prédicas do líder místico António Conselheiro, se reuniram no Arraial de Canudos e aí resistiram à «ordem e progresso» da recém-instaurada República brasileira.

Esta integração do episódio de Canudos na exegese do sebastianismo não constitui uma interpretação original de António Quadros e, na verdade, está presente em várias análises do mito sebástico, com destaque para a empreendida por Lúcio d’Azevedo em 1918². Aliás, não difere substancialmente da

* Uma versão reformulada deste texto encontra-se em processo de avaliação pela revista brasileira *Vária História*.

** Jurista e historiador. Doutor em História Contemporânea pela Universidade Católica Portuguesa.

*** Historiadora. Doutorada em História pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

¹ Cf. António Quadros, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. I – *O Sebastianismo em Portugal e no Brasil*, Lisboa, Guimarães & C^a Editores, 1982, pp. 226ss.

² Cf. J. Lúcio d’Azevedo, *A Evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Livraria Clássica Editora de A. M. Teixeira, 1918, pp. 157ss. Este autor situava o número de mortes na ordem das centenas, talvez de um milhar de pessoas. Acrescen-

vulgata da leitura de Canudos vinculada a uma *representação* do conflito que foi sendo construída ao longo de várias décadas quase exclusivamente a partir da interpretação feita por Euclides da Cunha em *Os Sertões*, livro publicado em 1902 e que, entre o mais, afirma a persistência do «sebastianismo político» no imaginário popular nordestino e, em particular, no folclore do *Bom Jesus Conselheiro*³.

Deve-se efectivamente a Euclides da Cunha uma das descrições mais poderosas, emblemáticas e perenes do conflito de Canudos. Com a força da sua narrativa, Euclides aprisionou, de certa forma, todas as interpretações subsequentes dos acontecimentos às páginas de *Os Sertões*, tornando-se assim o pai-fundador de uma leitura «canónica» de Canudos, desde a sua génese impregnada da visão que com mais força marcará as representações futuras do confronto. Uma visão que se encontra condensada na célebre máxima, avançada logo na Nota Preliminar de *Os Sertões*: «foi, na significação integral da palavra, um crime. Denunciemo-lo»⁴.

Desde então, o conflito de 1896-1897 tem sido objecto de diversas apropriações e representações – historiográficas, iconográficas, literárias, fílmicas –, as quais, consoante o sentido da proposta interpretativa, têm acentuado múltiplos aspectos alegadamente em presença no Arraial de Canudos.

Porém, há já algumas décadas que uma corrente da historiografia brasileira se tenta emancipar do *vínculo euclidiano* de Canudos, procurando dar voz a outras fontes e a outras aproximações. Neste esforço de reinterpretação libertadora destaca-se o trabalho do Centro de Estudo Baianos da Universidade Federal da Bahia, na senda inaugurada pelos trabalhos de José Calasans ainda na década de cinquenta. Integrados neste desígnio interpretativo pré-euclidiano de Canudos encontram-se os estudos sobre o impacto dos acontecimentos na opinião pública coeva. O ensaio pioneiro de Walnice Galvão – *No Calor da Hora. A guerra de Canudos nos jornais* (1973) – serviu de lastro a outros, com enfoques mais direccionados para a imprensa local ou mesmo internacional, destacando-se

tava: «centos ou milhar, o sucesso inseriu na história do Brasil uma página de tragédia, e assinala em traço lúgubre esta recente manifestação do delírio herdado da nacionalidade mãe.» (*ob. cit.*, p. 161).

³ Cf., por ex., José Calasans, *A guerra dos canudos no Cancioneiro popular do Brasil*, separata das Actas do Colóquio de Estudos Etnográficos «Dr. José Leite de Vasconcelos», vol. II, Porto, 1960, pp. 3-6.

⁴ Cf. Euclides da Cunha, *Os Sertões* [1902], vol. I, Lisboa, Lello & Irmãos Editores, 1983, p. 7.

a investigação desenvolvida por Berthold Zilly sobre a recepção de Canudos na imprensa alemã, francesa e inglesa⁵.

A análise da recepção dos acontecimentos de Canudos em Portugal procura situar-se precisamente neste esforço de resgate histórico dos acontecimentos do sertão nordestino. Tentaremos regressar às primícias dos factos, tal como foram divulgados e recebidos no Portugal oitocentista, abstenho-nos propositadamente de dialogar com interpretações e reconstruções da mais variada índole que posteriormente foram sendo acumuladas sobre este episódio. Interessa-nos, acima de tudo, tentar responder a uma série de questões pragmáticas, tais como: por que via chegaram as notícias sobre Canudos a Portugal? Que tipo de informação foi divulgada e por que meios? Que atenção foi conferida ao conflito na imprensa periódica nacional? Que cambiantes no tratamento do assunto se podem identificar entre diferentes jornais?

Se exceptuarmos meios informais, pessoais ou familiares (*v.g.*, cartas, relatos ou telegramas), cujo rastreio é hoje praticamente impossível de fazer e que não possuem saliência pública, tudo sugere que Portugal teve conhecimento das campanhas de 1896-1897 essencialmente por duas vias: desde logo, e num âmbito restrito, inacessível à opinião pública, através das informações veiculadas oficialmente pelas representações diplomáticas e consulares no Brasil. Por outro lado, por meio das notícias e comentários publicados na imprensa de grande circulação de Lisboa e do Porto. Singularmente, ou não, quer os canais diplomáticos quer a imprensa de grande tiragem são convergentes na atenção algo parcimoniosa que conferem ao episódio. A imprensa, em particular, pese a gravidade do conflito e a proximidade cultural e histórica existente com o Brasil, não confere ao conflito de Canudos um destaque substancialmente superior ao que atribui a outros acontecimentos internacionais da época, como a «questão de Creta» ou a insurreição em Cuba.

Com efeito, um dos aspectos a ter em conta na análise da recepção em Portugal dos acontecimentos de Canudos é o facto de essa recepção ser, de um modo geral, subordinada às representações brasileiras da contenda. Representações que, dada a localização remota dos acontecimentos, se construíram quase

⁵ Entre outros trabalhos do autor, cf. Berthold Zilly, «Canudos telegrafado: A guerra do fim do mundo como evento de mídia na Europa de 1897», *Ibero-amerikanisches Archiv. Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte*, NF Jahrgang 26, 2000, p. 59-96. Agradece-se ao autor a cedência de uma versão policopiada deste texto. Veja-se também Lidiane Santos de Lima, «A campanha de Canudos nos jornais», comunicação apresentada ao XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2005, disponível em <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R0757-1.pdf> (consultado em Janeiro de 2014).

exclusivamente a partir das visões veiculadas pela imprensa. Não por acaso, já muitos historiadores viram Canudos como um dos primeiros episódios políticos ontologicamente mediáticos. Perspectiva que se justifica por várias razões. O conflito de Canudos foi efectivamente, e como bem notou o escritor Mario Vargas Llosa, uma *guerra do fim do mundo*, passada longe dos olhares da civilização e tendo exclusivamente por testemunhas os próprios beligerantes⁶. Qualquer notícia ou informação tinha como primeiro entrave os dois mil quilómetros que separavam os confins do sertão baiano das sedes dos jornais na Rua do Ouvidor, no Rio de Janeiro.

Durante muito tempo, Canudos foi sobretudo um acontecimento construído à base de suposições, conjecturas e boatos veiculados pela imprensa, assentes em esparsas notícias vindas da linha da frente. Mas mesmo depois da linha telegráfica se ter estabelecido como um dispositivo que oferecia algumas garantias de fiabilidade quanto à informação transmitida⁷, sabemos hoje que o trabalho dos jornalistas em campo foi sempre censurado, alegadamente por imperativos de natureza militar. No entanto, talvez a censura mais eficaz tenha sido a da ignorância, já que a cobertura jornalística da guerra de Canudos sempre se cingiu a um dos lados da contenda. Nenhum repórter seguiu os passos, observou o comportamento, entrevistou ou recolheu informações junto das forças conselheiristas. Até à sua capitulação, o Arraial de Canudos permaneceu sempre um reduto misterioso e inacessível. A palavra de António Conselheiro e dos seus seguidores nunca foi ouvida. A ficção de Vargas Llosa arrisca a resolução do ponto preciso da tragédia de Canudos colocando um jornalista do lado de lá. Mesmo assim, esse pobre arauto não só é míope como parte os óculos logo nos primeiros dias em que chega ao Arraial, acabando por observar tudo praticamente às cegas. Não convocamos Vargas Llosa por mero divertimento literário; na verdade, a sua metáfora do jornalista míope é uma judiciosa síntese do quadro analítico que aqui pretendemos desenvolver⁸. O jornalista míope é o demiurgo de Canudos. É ele que desde o primeiro momento constrói o «caso Canudos», explicando-o

⁶ Cf. Mario Vargas Llosa, *A Guerra do Fim do Mundo*, trad. portuguesa, Lisboa, Livraria Bertrand, s.d. [ed. original castelhana de 1981].

⁷ Só em Junho de 1897, já o conflito contava com mais de meio ano de vida, se instalou uma linha telegráfica entre Queimadas (estação ferroviária mais próxima do teatro de guerra) e Monte Santo (base de operação das forças legais), cf. Berthold Zilly, «Canudos telegrafado...», cit.

⁸ Uma interessante leitura e interpretação desta metáfora de Vargas Llosa foi feita por Leopoldo Bernucci, *Historia de um malentendido: un estudio transtextual de La guerra del fin del mundo de Mario Vargas Llosa*, Nova Iorque, Lang, 1989.

à luz das tensões e das idiossincrasias nacionais e regionais do momento. Aquilo que poderia não ter passado de mera alteração da *ordem pública local* evoluiu para *questão estadual*, depois para um *problema federal*, até se converter, enfim, em *ameaça nacional*. Tudo isso, em larga medida, devido ao trabalho da imprensa. De uma imprensa que pouco ou nada viu e, quando o fez, observou a realidade de forma parcial e enviesada.

Justamente por isso, analisar a recepção de Canudos na imprensa justifica-se como algo mais do que uma opção heurística. Tal como sucedeu noutras *causes célèbres* da época – com Dreyfus à cabeça –, Canudos é um caso intrinsecamente mediático: a sua recepção na imprensa tem uma dimensão constitutiva, no sentido em que a sua existência é indissociável das representações que dele se fizeram nos jornais.

Por outro lado, a análise da recepção do episódio de Canudos na imprensa portuguesa integra-se num esforço de melhor entendimento do próprio conflito através do estudo da sua dimensão discursiva. Para o efeito, tentar-se-á perceber de que modo a nossa imprensa contribuiu para a «construção de Canudos», que representações elaborou em seu torno e de que modo as integrou e fez dialogar com o contexto político português. Entre o *corpus* da imprensa analisada, haverá, naturalmente que ser sensível às diferenças de cada periódico, distinguindo: (a) os jornais generalistas de grande circulação, como *O Século*, o *Diário de Notícias* ou *Commercio do Porto*, que procedem sobretudo a um tratamento noticioso de pendor factual e descritivo, de onde estão ausentes, em regra, tentativas de interpretação política global do episódio e, menos ainda, leituras de cariz propagandístico; (b) os periódicos republicanos dominados por um estilo panfletário e animados por um espírito radical de combatividade antimonárquica, como *A Vanguarda*, *A Voz Pública* ou *A Marselheza*; (c) e, enfim, a imprensa monárquica ou, se quisermos, a imprensa «da situação», «do regime», como *O Correio da Manhã*, o *Novidades*, o *Diário Ilustrado* ou *O Tempo*.

A fonte primordial de irradiação de notícias do Brasil era a imprensa brasileira, nomeadamente a do Rio de Janeiro, relativamente controlada pela jovem República. Assim, pese a mediação da imprensa de outros países (*v.g.*, de França e de Inglaterra), a opinião pública portuguesa, vivendo sob regime monárquico, era informada das tensões políticas brasileiras por fontes noticiosas de orientação republicana. Fontes que, desde o primeiro momento, procederam a uma *leitura política* dos acontecimentos. Os jornais paulistas – curiosamente, pela mão do próprio Euclides da Cunha – chamaram ao Arraial de Canudos a

*nossa Vendéia*⁹, enquanto no Rio de Janeiro se aproveitou a oportunidade para levar adiante uma campanha contra a suposta tibieza do governo de Prudente de Morais e a permissividade do Presidente para com os subversivos da República.

Nem ordem, nem progresso

Os anos que se seguiram à implantação da República no Brasil foram tempos de grande instabilidade política, com especial agravamento durante o governo militar do marechal Floriano Peixoto. Depois dos conturbados primeiros doze meses de tensão entre Executivo e Legislativo que acabaram por culminar na demissão do Presidente Deodoro da Fonseca em Novembro de 1891, o Vice-Presidente Floriano Peixoto conseguiu congregar em seu redor o consenso e a força suficientes para sustentar uma ditadura militar que só começou a conhecer efectiva contestação depois de vigorar mais de um ano: em Março de 1893 com o manifesto dos 13 generais; em Maio, com o início da revolta federalista do Rio Grande do Sul; e, ao cabo de quase dois anos, com a segunda Revolta da Armada, em Setembro de 1893. O governo do «marechal de Ferro», como ficou conhecido Floriano, foi marcado pelo esforço de consolidação do novo regime, o que significou a implementação coerciva de um projecto partidarista de República: o governo e as principais posições políticas foram ocupados por militares, grande parte das chefias dos Estados passaram para as mãos de homens de confiança do Executivo. A completar este cenário, Floriano deu carta branca à formação de grupos de milícias civis que trataram de pôr em prática os desígnios governamentais entre a sociedade. Proclamando-se guardiães da pureza republicana, estes batalhões patrióticos assolaram monárquicos e republicanos moderados, bem como emigrantes portugueses, sobre todos fazendo cair a pecha de potenciais conspiradores contra o novo regime.

O radicalismo esteve ao rubro por aqueles anos: às declarações de estado de sítio, saneamentos, prisões, deportações e julgamentos sumários perpetrados ou inspirados pelo Governo juntavam-se os empastelamentos de jornais, as campanhas de difamação na imprensa, as perseguições e as ameaças a monárquicos e a cida-

⁹ Euclides da Cunha, “A nossa Vendéia”, *O Estado de S. Paulo*, 14-III-1897 e 17-VII-1897 *apud* Euclides da Cunha, *Diário de uma Expedição*, org. Walnice Galvão, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, pp. 43-62.

dãos estrangeiros nas ruas da capital federal. A isso acresciam os espancamentos, as ofensas à propriedade e os assaltos a lojas de portugueses cometidos por grupos radicais civis com a permissividade das forças da ordem¹⁰.

Como primeiro Presidente civil do novo regime, na sua ascensão ao poder em 1894 Prudente de Moraes trouxe consigo a esperança de apaziguamento do ambiente político e do fim da República militar. Efectivamente, o novo Presidente esforçou-se por levar a cabo uma política de consenso e pacificação dos conflitos entre as diferentes forças republicanas: afastou os militares do poder, deixou cair várias medidas de Floriano, conseguiu resolver o foco belicoso do Rio Grande do Sul, prometeu amnistia aos civis que participaram nas rebeliões federalistas e na Revolta da Armada. Como era expectável, nenhuma destas medidas foi bem acolhida pela facção florianista, que via na eleição de Prudente um recuo no processo de consolidação do regime e um perigo para a integridade da República. Banidos do poder, os radicais reforçaram os seus circuitos informais: os batalhões patrióticos diversificaram os seus campos de acção e proliferaram os órgãos de imprensa radical.

Uma das consequências imprevisíveis da política de conciliação de Prudente de Moraes foi precisamente a transferência do jacobinismo dos gabinetes para a rua. Outra foi o recrudescimento do movimento monárquico. Com a saída dos radicais do governo criaram-se condições para uma reorganização das facções restauracionistas que voltaram a ganhar confiança e ânimo no contexto de maior tolerância que então se verificou, inclusive através do regresso ao país de alguns exilados. Em meados de 1895, já Eduardo Prado e Afonso Celso publicavam apelos à aglutinação entre os monárquicos nas páginas do *Commercio de S. Paulo* sem serem sujeitos a qualquer tipo de censura. Em finais desse ano, criou-se em São Paulo o primeiro Partido Monarquista e, em 1896, os monárquicos da capital federal seguiram o exemplo paulista, inaugurando o Centro Monarquista do Rio de Janeiro¹¹.

Este processo de institucionalização do movimento monárquico não deve, no entanto, ser confundido com uma conquista de influência. Mesmo na sua versão relativamente organizada, depois da morte de D. Pedro o monarquismo brasileiro foi sempre um movimento disperso e com fraca expressão política. Mas, na verdade, o monarquismo não precisava de ter força efectiva para se configurar

¹⁰ Sobre os batalhões patrióticos e a facção florianista que tomou conta do poder nos primeiros anos da República veja-se Suely Robles Queiroz, *Os Radicais da República*, São Paulo, Brasiliense, 1986.

¹¹ Cf. Maria de Lourdes Janotti, *Os Subversivos da República*, São Paulo, Brasiliense, 1986, p. 9.

como «ameaça». Desde muito cedo, a República especializara-se no exercício de imputar aos monárquicos o ónus de todos os seus infortúnios. Por isso mesmo, antes de serem uma força concreta e minimamente organizada, os monárquicos brasileiros já há muito haviam sido arrastados para a arena política. Com maior ou menor justificação, haviam sido acusados de estar na sombra de praticamente todos os episódios de alegada subversão da nova ordem, desde o suposto bloqueio que o Congresso havia feito à governação de Deodoro da Fonseca, em 1891, ao levantamento da Marinha contra a ditadura militar de Floriano, em 1893, passando pela oposição ao castilhismo no Rio Grande do Sul.

O jacobinismo habituara-se a agitar o espectro monárquico para encobrir dissidências internas e para justificar medidas extraordinárias de repressão e de fortalecimento do regime republicano. Não é descabido pensar que os monárquicos, por seu turno, possam ter tentado, em determinadas ocasiões, engrandecer a sua imagem pública tirando partido da ideia – avançada pelos republicanos – de que dispunham de uma força política efectiva e superior à que muitos julgavam. Mas, de uma forma geral, esta fama sem proveito reverteu quase sempre em seu desfavor.

A ausência de iniciativa governamental para conter o recrudescimento monárquico foi um dos principais pontos da agenda de contestação a Prudente de Moraes. O Presidente encontrava-se no meio de fogo cruzado: os radicais não lhe perdoavam o abandono do estilo de governação de pulso forte característico do «marechal de Ferro» e acusavam-no de ser demasiado permissivo para com os que pretendiam subverter a «ordem e progresso» do novo regime. Por seu turno, os moderados apontavam-lhe o insucesso da dissolução da ditadura militar, visível na impossibilidade de conter os radicais, que se haviam limitado a mudar-se dos gabinetes ministeriais para as ruas das principais cidades. A acrescer a esta contestação interna, a presidência de Prudente dava ainda sinais de incapacidade de afirmação internacional, sendo patentes as dificuldades na resolução das questões com a França e a Inglaterra quanto ao estabelecimento de limites fronteiriços e de soberania nos territórios do Amapá e da ilha da Trindade¹².

Neste contexto, o surgimento da figura mística de António Conselheiro, agrupando em seu redor uma multidão de fiéis nos remotos sertões do Nordeste do país, aliado ao facto de as tropas federais não conseguirem debelar este

¹² Sobre o «perigo monárquico» durante primeira década republicana no Brasil o trabalho fundamental é o já referido de Maria de Lourdes Janotti. Cf. ainda Amanda Muzzi Gomes, «Monarquistas restauradores e jacobinos: activismo político», *Estudos Históricos*, Vol. 21, n.º 42, Julho-Dezembro de 2008, pp. 284-302.

movimento adverso ao lema da «ordem e progresso», ofereciam aos partidários de Floriano um excelente pretexto para criticar a pusilanimidade da governação de Prudente de Moraes. Não admira, pois, que hajam sido os jacobinos a tomar a ofensiva. Em contraste, o governo procurava demonstrar que, pese as sucessivas derrotas sofridas no terreno, detinha o controlo da situação. Por seu lado, os monárquicos tentavam, acima de tudo, negar as acusações de envolvimento numa suposta conjura urdida com o fito de restaurar o Império. Republicanos moderados e monárquicos encontravam-se, pois, numa posição defensiva, face à agressividade acusatória movida, contra uns e outros, pelos jacobinos florianistas – estes, sim, os verdadeiros beneficiários da eclosão de um foco de insubordinação que exigia ser punido de forma exemplar, em especial quando demonstrou a sua força e vitalidade ao derrotar estrondosamente, em Março de 1897, as tropas comandadas pelo coronel António Moreira César, vitimado nessa campanha¹³.

Tudo sugere que, ao invés da propalada ideia de uma conjura monárquica entre as elites realistas do Rio e os povos místicos da Bahia, ocorreram, em simultâneo, dois movimentos que contestavam a «ordem e progresso» de Prudente de Moraes: o movimento dos que, a milhares de quilómetros da capital, se opuseram, sem jamais se renderem, às sucessivas expedições pacificadoras das tropas estaduais e federais; e o movimento dos que, em pleno Rio de Janeiro, desencadearam uma violenta reacção antimonárquica que não só tinha por alvo os sebastianistas que sonhavam com a restauração do Império mas também, ou sobretudo, os que procuravam consolidar a nova ordem republicana sob a égide de Prudente de Moraes. Este passou à ofensiva e a quarta e última expedição processou-se à maneira florianista: com mão de ferro e sem contemplicações, com um saldo final de milhares de mortos.

¹³ Entre Outubro de 1896 e Outubro de 1897, a Guerra de Canudos correspondeu, na verdade, ao confronto entre conselheiristas e forças legais em quatro distintos momentos a que se convencionou chamar campanhas: 1.ª) uma expedição policial de cerca de 100 praças comandada pelo tenente Manuel da Silva Pires Ferreira, derrotada em Uáua, a caminho de Canudos, em Novembro de 1896; 2.ª) expedição estadual, com cerca de 550 praças, liderada pelo major Febrônio de Brito, derrotada em final de Janeiro de 1897; 3.ª) expedição federal comandada pelo major Moreira César, com cerca de 1.300 soldados, derrotada a 3 de Março de 1897 batendo em retirada depois malgrado assalto ao Arraial de Canudos; 4.ª) expedição federal comandada pelo general Artur Óscar, com cerca de 5.000 homens, iniciada em Junho de 1897 e terminada a 5 de Outubro de 1897 com a total destruição de Canudos e cerca de 1.500 baixas militares.

Canudos na imprensa portuguesa de 1897

Em Portugal, é com o desastre da expedição Moreira César, em Março de 1897, que a imprensa desperta para o caso e lhe concede alguma atenção, ainda assim muito concentrada em «micro-notícias» de escasso interesse, o que, em boa parte, se deve ao facto de a fonte noticiosa dos jornais portugueses ser, quase em exclusivo, o que os seus congéneres brasileiros publicavam.

No entanto, há notícias de relevo sobre a personalidade de António Conselheiro e a sua acção que começam a ser difundidas logo no início de 1897. Assim, o jornal *O Século* assinalava, na terceira página da sua edição de 1 de Janeiro de 1897, sob o título «António Conselheiro – O fanático da Bahia», que «A imprensa brasileira tem-se ocupado largamente de um personagem deste nome que nos sertões do estado da Baía exerce o papel de faquir (*sic*), arrastando após si a população rude, cognominando-se o *Santo* e dando que fazer e que sentir às forças do governo.»¹⁴ Dedicava-se um espaço relativamente amplo à sua biografia, apresentada em tonalidades sombrias ou com um sentido pejorativo e condenatório, provavelmente por efeito da recepção, mais ou menos acrítica, dos noticiários publicados na imprensa brasileira. António Conselheiro é descrito como um «fanático» de 60 anos, sendo referido que a sua família «sofria de afecção mental». Qualificado como um «bonito homem», o seu pai, Vicente Mendes Maciel, é caracterizado como «retraído», «taciturno», «mau» e «perigosamente desconfiado», mencionando-se ainda a sua inclinação para o abuso do álcool e, em momentos de cólera, para a prática de agressões conjugais. Por sua vez, António Conselheiro, sintomaticamente, é apresentado como «uma completa emanação do pai, está nas mesmas condições patológicas e poderá ser estudado como *specimen* entre doentes mentais». Acrescenta-se: «Dava bem para uma bonita página de Lombroso».

Nessa mesma notícia, *O Século* descreve ainda António Conselheiro como um «místico», que se julgava imbuído de «uma missão divina», aparecendo às gentes sertanejas ora como «pregador», ora como «eremita», assim seduzindo o «povo ignorante e supersticioso». Salienta-se a sua tentativa de emulação de Cristo, estando António Conselheiro acompanhado por um grupo a quem designavam por «apóstolos». Realça-se a marca religiosa e anti-republicana do movimento (António Conselheiro é caracterizado como um «homem privile-

¹⁴ Cf. «António Conselheiro. O fanático da Bahia», *O Século*, de 1-I-1897, p. 3.

giado que prega a guerra em nome da religião e da monarquia»). E, enquanto os seguidores do Conselheiro são descritos como «fanáticos», «selvagens», «ferozes» e «hediondamente sublimes no seu extraordinário valor», as tropas do governo republicano são apresentadas a uma luz mais favorável e contida, salientando-se os que morreram «lutando com denodo».

A adjectivação e o discurso permitem detectar alguns tópicos caros ao ideário positivista, como o atavismo da ferocidade e o misticismo popular enquanto expressão da ignorância e do atraso. Significativamente, o Conselheiro é retratado como um homem de poucas letras («deve apenas saber ler»), enquanto o exército é representado como uma força ordeira, disciplinada e disciplinadora, reparadora da tranquilidade e da segurança em face de uma ameaça que, à época, contava já com 6.000 seguidores, de acordo com *O Século*. Em contraste com esta ameaça, assinala-se a forma hospitaleira e calorosa como as populações do sertão – outro «povo», que não o «povo» do Conselheiro – acolheu as tropas governamentais.

Sublinhe-se que em lugar algum é explicado o motivo da expedição ou a causa do conflito. Não se refere a existência de qualquer acto contrário à lei ou a prática de delitos que justificassem a intervenção do exército. Não se explicita, naquela que é a primeira e das mais desenvolvidas notícias sobre António Conselheiro e os sucessos de Canudos, o que acontecera para suscitar tal «luta horrorosa» entre o exército e os «audazes conselheiristas», como que pressupondo que a perigosidade – e, logo, a necessidade de a debelar – estaria inscrita no próprio gesto de seguir as ordens de um líder místico. Apenas num breve trecho desta notícia é possível vislumbrar um indício de desobediência: na alusão fugaz ao facto de António Conselheiro «pregar a guerra em nome da religião e da monarquia».

Numa brevíssima notícia da edição de 9 de Janeiro, *O Século* dá conta de algumas actividades dos fiéis ao Conselheiro, caracterizados – por três vezes – como «fanáticos»¹⁵. A partir daí, a expressão «O fanático da Bahia», ou similar, passa a ser utilizada como título de muitas notícias referentes a Canudos, criando-se assim, de certo modo, uma «continuidade folhetinesca» que permite aos leitores reconhecerem de imediato o conteúdo da matéria jornalística e acompanharem o desenrolar dos acontecimentos. No dia 9 de Março, sob o título «No Brazil», informava-se serem «deveras graves» as notícias recebidas por telégrafo, gravidade que se reporta não aos confins da Bahia, onde se deu

¹⁵ Cf. *O Século*, de 9-I-1897, p. 1.

a morte de Moreira César, mas ao Rio de Janeiro, onde dessa morte teria resultado um «lamentável conflito», no decurso do qual seriam saqueados os jornais *Liberdade* e *Gazeta da Tarde* e assassinado o seu director, o coronel Gentil de Castro¹⁶. Para o ponto que nos interessa, a notícia de 10 de Março de 1897 transmite a seguinte informação:

«Parece que o fanático António Conselheiro, que uns supõem um simples apóstolo de ideias religiosas, tem realmente intenções políticas no sentido monárquico, o que explicaria a sanha, a alucinação da população no Rio de Janeiro, que assim tiraria desforço do desastre de que foi vítima o coronel Moreira.»

O cunho monárquico da rebelião é aprofundado, de forma muito desenvolvida, no noticiário d’*O Século* do dia seguinte, novamente sob o título «O Fanático da Bahia»¹⁷. Tratar-se-ia, em síntese extraída da imprensa brasileira, de uma «reação monárquica» apoiada pelos «sebastianistas» do Rio e concretizada, no terreno, por António Conselheiro e pelos seus seguidores. Era esta a tese propagada pelos florianistas que acreditavam numa articulação entre monárquicos cariocas e os fanáticos baianos. Ao dar publicidade a esta leitura política dos acontecimentos, *O Século* – que em 1893, durante a segunda Revolta da Armada, se havia esforçado por manter uma posição de relativa imparcialidade – colocava-se agora, porventura sem se aperceber inteiramente disso, ao lado dos florianistas.

Possivelmente para mitigar esta leitura e tranquilizar as chancelarias e as opiniões públicas da Europa – em particular, de Portugal –, o Ministro das Relações Exteriores brasileiro apressou-se a enviar um telegrama a Assis Brasil, seu representante em Lisboa, dando conta, em tom eufemístico, que a expedição a Canudos «não foi feliz», mas que tudo não passava de um «facto local, sem influência na ordem e tranquilidade do país». Aos que acusavam Prudente de Moraes de tibieza perante uma ofensiva monárquica em várias frentes, o telegrama diplomático – reproduzido nas páginas de *O Século* – respondia dizendo que «Estão dadas enérgicas providências e nova expedição promete bom resultado». Depois, numa alusão críptica e evasiva aos acontecimentos no Rio, acrescentava-se: «Aqui, algumas turbulências tentaram alterar a ordem, mas não o conseguiram»¹⁸.

¹⁶ Cf., numa perspectiva parcial, mas com abundante informação documental, Affonso Celso, *O Assassinato do Coronel Gentil José de Castro (Subsídios para a história do regímen republicano no Brazil)*, Paris, s.d.

¹⁷ Cf. «O Fanático da Bahia», *O Século*, de 11-III-1897, p. 1.

¹⁸ Cf. «Acontecimentos no Brazil», *O Século*, de 12-III-1897, p. 2.

Enquanto um dos principais periódicos lisboetas enquadrava abertamente os acontecimentos de Canudos numa vasta conspiração sebastianista visando derrubar a jovem República debilmente liderada por Prudente de Moraes, a imprensa monárquica achava-se numa posição precária. Incapaz de negar a gravidade do que se passava («são de uma gravidade extrema os acontecimentos de que nos deram conta os telegramas do Rio publicados anteontem e ontem»), *O Correio da Manhã* podia, no máximo, colocar em dúvida a tese segundo a qual existiria uma articulação entre os monárquicos da capital e aquilo que designa por «a gente do mistificador sertanejo»¹⁹. Por outro lado, acentua-se que Moreira César fora um auxiliar precioso de Floriano Peixoto aquando da revolta contra este lançada pela Marinha e que gozava de total apoio entre os florianistas. «Os jacobinos idolatravam-no», refere *O Correio da Manhã*, pelo que a sua imprevista derrota às mãos dos povos de sertão desencadeara uma violenta e condenável reacção no Rio. O «desastre» de Canudos «desvairou a jacobinagem», dizia *O Correio da Manhã*; para de seguida denunciar os desmandos dos radicais na capital da República: assaltaram as tipografias dos jornais monárquicos, assassinaram o seu director e, por pouco, não mataram também o líder do partido restaurador, o visconde de Ouro Preto. Naquele momento de grande tensão e incerteza, o ponto máximo a que a imprensa monárquica portuguesa poderia ir consistia, por um lado, em colocar em dúvida que António Conselheiro estivesse às ordens de conspiradores restauracionistas; e, por outro, mesmo admitindo que tal fosse verdade, em sublinhar a necessidade de ser feita justiça ao assalto dos jornais monárquicos e ao assassinato do seu director. Quanto ao facto de o Conselheiro ser «um instrumento da monarquia», expressava-se a dúvida: «Será? Não será?».

Os acontecimentos do Rio de Janeiro forneciam, ainda assim, um bom pretexto de vitimização por parte da imprensa monárquica portuguesa. Numa estratégia discursiva hábil, ademais concebida numa situação desfavorável dada a abundância de notícias que asseveravam existir um apoio logístico dos monárquicos do Rio aos fanáticos da Bahia, *O Correio da Manhã* procura inverter posições, colocando a República brasileira à prova e deslocando o foco das atenções para os atentados na capital. Em Agosto, *O Correio da Manhã* volta a publicar novo material probatório da inexistência de qualquer ligação entre os restauracionis-

¹⁹ Cf. «Os acontecimentos do Brasil», *O Correio da Manhã*, de 11-III-1897, p. 2.

tas e os conselheiristas²⁰. Desta feita, tratava-se da tradução de uma entrevista concedida pelo republicano Aníbal Falcão, antigo deputado ao Congresso e ex-Secretário de Estado no Governo Provisório, ao jornal parisiense *Éclair*, em que este considera ser necessário desfazer a ideia propagada na imprensa francesa de que o Brasil seria «um foco de reacção clerical fanática»:

«O partido monárquico está morto e bem morto no Brasil. Para que o Conselheiro se declarasse monarquista, foi necessário que o governo republicano se resolvesse a acabar com a pilhagem dos seus fiéis, pilhagens e latrocínios a que o império não ligou importância. Hoje o Conselheiro leva o seu ardor político ao ponto de destruir o dinheiro que lhe cabe nas mãos, emitido pelo governo da República. Os monarquistas refugiados na Europa procuram explorar a ignorância em que naturalmente aqui se está dos detalhes da vida política do Brasil para fazer crer no despertar do imperialismo; isto proporciona-lhes um efémero sucesso de salão e dá-lhes uma pequena importância que lhes lisonjeia a vaidade. No fundo não há nada de sério.»

A última frase de Aníbal Falcão era o ponto que interessava à imprensa portuguesa monárquica. No fundo, mesmo que à custa de uma crítica aos monárquicos brasileiros refugiados na Europa, para *O Correio da Manhã* o que importava era o testemunho de um republicano que desmentia as conotações políticas do episódio de Canudos. Estava instaurado um curioso jogo de espelhos em que os monárquicos que viviam no Brasil e os monárquicos portugueses tinham interesses divergentes dos monárquicos brasileiros exilados. Para os dois primeiros, importava desmentir a todo o custo a ideia de uma conjura restauracionista; para os exilados, por motivos aparentemente fúteis («um efémero sucesso de salão», nas palavras de Aníbal Falcão), parecia interessar pensar na reacção monárquica como um movimento de amplo espectro, sendo as sucessivas derrotas das tropas republicanas às mãos do povo sertanejo um indício claro de que o Império poderia ser restaurado a breve trecho. Ora, essa ideia era infirmada por um político republicano em entrevista transcrita em Portugal num... jornal monárquico de Lisboa.

Na verdade, encontrávamo-nos num ponto em que todos se distanciavam de António Conselheiro e do seu movimento. A caracterização como «fanático» e a condenação dos seus actos foram transversais a toda a imprensa. Nem mesmo

²⁰ Cf. «Brazil. António Conselheiro. Os fanaticos da Bahia e a Republica brasileira», *O Correio da Manhã*, de 27-VIII-1897, p. 2.

os mais conservadores tomariam o seu partido e, aliás, o episódio não foi excessivamente utilizado para contestar a fragilidade do republicanismo. Para isso devem ter concorrido razões de estratégia política: não era sensato alinhar com a causa de um líder místico, nem tão pouco sufragar uma rebelião – mesmo que monárquica – contra o governo legal de um país amigo e que ademais possuía uma importantíssima colónia portuguesa. Daí que para a imprensa monárquica o apoio aberto à «ordem» brasileira, pese que republicana, constituía, naquele contexto, a estratégia mais prudente. Assim, jornais como o *Correio da Manhã*, o *Novidades* ou *Diário Ilustrado* acabam por não dedicar grande relevo a Canudos, ainda que o *Diário Ilustrado*, sem quaisquer intuitos apologéticos, venha a publicar uma imagem de António Conselheiro na sua primeira página, sendo o único periódico português, ao que sabemos, a fornecer aos seus leitores uma representação iconográfica do famigerado profeta nordestino²¹.

Em contraste, a imprensa republicana mais militante, que não hesitava em exautorar a duplicidade de jornais moderados como *O Século*²², esforçava-se por desvalorizar os acontecimentos ocorridos no Rio de Janeiro, ao mesmo que tempo que se empenhava em explorar a dimensão política do movimento de António Conselheiro. Assim, o matutino *A Vanguarda*, na sua edição de 10 de Março de 1897, dizia que os factos do Rio, apesar de não merecerem aprovação, eram justificáveis como reacção legítima aos «latrocínios e depredações realizados no estado da Baía pelo denominado *fanático* António Conselheiro e seus sequazes, sobre os partidários do actual regime de que o Brasil está gozando os frutos»²³. A ligação de António Conselheiro ao partido monárquico é aqui assumida e apresentada como um



²¹ Cf. *Diário Ilustrado*, de 17-X-1897, p. 1.

²² Cf. *A Vanguarda*, de 2-III-1897, p. 1, ou de 11-III-1897, p. 1.

²³ Cf. «Agitação no Rio de Janeiro. Manejos monarchicos. O dinheiro dos Orleans. Represalias», *A Vanguarda*, de 10-III-1897, p. 1.

facto incontestado. Vai-se mais longe, infirmando todos quantos caracterizavam o Conselheiro como um «fanático»:

«dizemos o *denominado fanático* porque não acreditamos que seja só o fanatismo religioso o que põe em campo António Conselheiro e os seus 40.000 bandidos; há ali outra mira: o descrédito do sistema republicano, e a tentativa de restauração do império, para cujo fim a filha do falecido Pedro II, D. Isabel, e o Orleans, conde de Eu, seu esposo, abriram os seus cofres, ministrando ao ascoroso e nojento Monk da Baía os fundos necessários para a campanha de reivindicação do chorado trono...»

A Vanguarda intui um dado importante. De facto, não interessava que António Conselheiro fosse sistematicamente retratado como um «fanático», um místico alienado que conseguira conquistar uma multidão de fiéis, igualmente alienados. Por outras palavras, não era credível que os monárquicos decidissem financiar um visionário louco que actuava nas lonjuras da Bahia. Daí a necessidade de menorizar esta sua faceta e, em contrapartida, sublinhar o vasto número dos seus sequazes justamente com o intuito de justificar a reacção violenta dos republicanos nas ruas do Rio e que culminara na morte de Gentil de Castro. *A Vanguarda* chegou mesmo a tentar retirar lições dos acontecimentos para o caso português: contestando a amnistia concedida por Prudente e que, entre outros, beneficiara o visconde de Ouro Preto, diz o diário republicano: «Sirva isto de exemplo para, dado o caso de uma mudança de instituições no nosso país, se repelirem com a máxima energia todas e quaisquer *aderências* que decerto não deixariam de aparecer».

A pulsão propagandística d'*A Vanguarda* levava-o, contudo, a adoptar um registo nem sempre coerente, não deixando de resvalar na caracterização do Conselheiro como um indivíduo mentalmente perturbado. A dado passo, o cariz panfletário é de tal modo assumido que *A Vanguarda* parece ter como interlocutor não os leitores de Portugal mas o público brasileiro, incluindo os monárquicos de além-Atlântico ou, porventura, a colónia portuguesa, já na altura famosa pelo seu alegado *sebastianismo*, mais tarde conhecido por *talassismo*²⁴.

Porventura ainda mais expressivo do que *A Vanguarda*, o jornal *A Marselheza*, de João Chagas, atribuía a causa das desordens no Rio ao «morticínio causado nas tropas brasileiras pela gente do fanático António Conselheiro, uma espécie

²⁴ Cf. Isabel Corrêa da Silva, *Espelho Fraternal. O Brasil e o republicanismo português na transição para o século XX*, Lisboa, Divina Comédia Editores, 2013, pp. 313ss.

de Cristo baiano». O processo de recepção e assimilação do episódio de Canudos passou por distintas fases neste jornal. Num primeiro momento, tenta-se desvalorizar as notícias dos tumultos do Rio, considerando-as boatos alarmistas para desacreditar e criar instabilidade à República: «a insurreição causou certo pânico, mas essa impressão foi passageira e com as medidas adoptadas pelo governo legal o mercado volta de novo a refazer-se e a tentativa de revolta está prestes a ser dominada»²⁵. Nesta fase inicial, Chagas ainda demonstra alguma hesitação em atribuir ao fanático da Bahia intuítos políticos, preferindo acreditar na tese de que terão sido os restauracionistas a aproveitarem-se da sua loucura. *A Marselheza* parte daqui para alinhar com a imprensa jacobina brasileira nas acusações de tibieza a Prudente de Moraes: o Presidente teria demorado demasiado tempo a reagir e, quando o fez, era tarde demais, e já os «meros instrumentos da reacção monárquica» se haviam transformado num verdadeiro perigo à própria integridade do regime. Mas se a princípio havia dúvidas quanto à conjura entre monárquicos e conselheiristas, após a derrota de Moreira César *A Marselheza* deixou de hesitar: no dia 10 de Março, descreve, com base nas notícias do *Paiz* do Rio de Janeiro, o contrabando de armas efectuado através de Sete Lagoas. O armamento viera da Bélgica, sendo importado por uma firma italiana de São Paulo. Sabia-se até o valor da compra – 60.000 francos – e asseverava-se que o transporte de material bélico continuava a efectuar-se pelo «caminho de ferro central do Brasil»²⁶. A ideia de que António Conselheiro fora manipulado converte-se na tese oficial do periódico: os monárquicos decidiram «aproveitar esse fanático para instrumento da realização dos seus planos» e «triste prova dá do seu prestígio uma causa que, para tomar um alento de vida, para impor como uma energia não desfalecida, precisa socorrer-se do fanatismo de um homem, atrás do qual são arrastados alguns milhares de miseráveis».

Mas, a certa altura, João Chagas decide intervir, pressentindo a necessidade de não levar às últimas consequências aquela narrativa crítica do modo como Prudente de Moraes e o seu governo tardaram a reagir ao movimento de Canudos²⁷. Fazê-lo implicava reconhecer que a causa realista constituía uma ameaça, ou seja, no limite, que não era Prudente que tardara a reagir, era a República que tardava a consolidar-se. A retórica republicana portuguesa, face a esta ques-

²⁵ Cf. «Antonio Conselheiro, Os tumultos no Brazil», *A Marselheza*, de 10-III-1897, p. 2.

²⁶ Cf. «Antonio Conselheiro. Os monárquicos no Brasil. Contrabando de armas. Uma expedição derrotada. Notas», *A Marselheza*, de 11-III-1897, p. 2.

²⁷ Cf. João Chagas, «A Republica no Brazil», *A Marselheza*, de 12-III-1897, p. 1.

tão, caminhava pois no fio da navalha: se alinhasse em demasia com a visão dos jacobinos florianistas poria em causa toda a construção da República nos trópicos. Ora, tendo em conta que esta se afigurava como um «modelo», que o que interessava era exaurir as suas potencialidades propagandísticas em favor do republicanismo português, haveria que transmitir uma mensagem de serenidade e de estabilidade. Daí que João Chagas desvalorize António Conselheiro, dizendo que, a par dele, a região sempre fora fértil na produção de «Cristos sertanejos», que a Bahia tinha «diminuta importância» e, enfim, que a tranquilidade estava assegurada. Àqueles que procuravam extrair conclusões «contra o tumulto das repúblicas em geral e o espírito de ordem das monárquicas em particular», Chagas explicava que era o Brasil que tinha um problema de ordem, era um país «muito impetuoso», e ali grassava o «espírito de indisciplina», espírito esse que fora cultivado e gerado pela Monarquia, «promovido sob o reinado bonacheirão do imperador D. Pedro II»²⁸.

O posterior aparecimento de mais notícias sobre fanáticos religiosos noutras partes do Brasil levou Chagas a rectificar o seu discurso de desculpabilização e a realinhar com a retórica jacobina de culpabilização de Prudente de Moraes: «parece provado que foi a demasiada tolerância ou indiferença do governo federal que permitiu ao messias baiano desenvolver tão rápida e perigosamente a sua propaganda»²⁹. Oscilava-se, assim, entre a responsabilização do laxismo imperial e a culpabilização da tibieza do republicanismo moderado. Nesta fase de abandono da tolerância, o próprio António Conselheiro passou a ser caracterizado como uma personalidade bastante mais ardilosa e, também ela, capaz de manipular os outros³⁰. Além de se lhe atribuírem diversos crimes, descrevem-se os seus lugares-tenentes, João Abade e José Venâncio, afirmando-se serem os presumíveis autores de dezoito mortes. Encontramo-nos, pois, bastante longe do retrato feito, no início do mês, do bando do Conselheiro como um conjunto de «miseráveis». O retrato do profeta e da sua seita era agora traçado a cores mais negras claramente para justificar o acréscimo do uso da força por parte das autoridades³¹.

²⁸ Esta ideia de que o Brasil tinha um endémico problema de ordem, a que a República tinha de pôr cobro a qualquer custo, foi retomada por Chagas num livrinho de viagem que escreveu ao regressar do Brasil em 1897, cf. João Chagas, *De Bond. Alguns Aspectos da Civilização Brasileira*, Lisboa, Livraria Moderna, 1897, pp. 180-186.

²⁹ Cf. «O sebastianismo no Brazil», *A Marselheza*, de 19-III-1897, p. 1.

³⁰ Cf. «Antonio Conselheiro e a sua ceita», *A Marselheza*, de 19-III-1897, pp. 1-2.

³¹ A partir de Abril de 1897, *A Marselheza* inicia a publicação de uma rubrica «Do Brasil – Revista política», que corresponde a um conjunto de cartas enviadas de além-Atlântico por Carvalho Neves, que já em 1893 havia sido correspondente de *O Século* para a questão da Revolta da Armada, no Rio de Janeiro (cf., por ex., Carvalho Neves, «Do Brasil – Revista política», *A Marselheza*, de 16-IV-1897, p. 2, e de 22-IV-1897, pp. 2-3).

N' *A Voz Pública*, periódico portuense igualmente marcado pela militância republicana, as notícias do Brasil eram acolhidas, entre outras fontes, pelos jornais deste país, recebidos com significativo atraso³². Depois da derrota de Moreira César, *A Voz Pública* empenha-se em adensar a ideia de que, ao invés de um bando de místicos fanáticos perdidos nos sertões baianos, a República tinha de enfrentar um movimento organizado e bem armado, integrado por milhares de combatentes e dotado sobretudo daquilo que as tropas federais não possuíam: o conhecimento das peculiaridades geográficas e naturais dos sertões, *terra incognita* a que, não por acaso, Euclides dedicará uma parte substancial do seu livro. Esta questão do domínio da terra é novidade introduzida pela *Voz Pública* na recepção em Portugal dos acontecimentos de Canudos, onde território e homens se configuravam ambos como inimigos da República. De uma forma geral a imprensa republicana portuguesa subscrevia a tese de os conselheiristas serem um organizado braço armado de uma conjura monárquica, mas a questão que permanecia em aberto era a de saber por que motivo actuaria uma força tão numerosa e tão municada nos confins do território, num lugar de *fim do mundo*. É que, na verdade, uma «rebelião monárquica» no sertão, se beneficiava das condições naturais do terreno para se desenvolver e afirmar, possuía escassa capacidade de alastramento a outros pontos do país. Encontrava-se literalmente *confinada aos confins* do Brasil – a sua principal força, no plano estritamente militar, era também a sua maior debilidade, no plano de uma suposta estratégia política restauracionista.

Após a derrota de Moreira César, a imprensa portuguesa de um modo geral reclamava uma expedita acção enérgica da parte das autoridades brasileiras. Mesmo jornais sem militância política clara, como o *Commercio do Porto*, julgaram necessário apostar na tese de que ao lado do Conselheiro não estavam apenas miseráveis fanáticos mas sim tropas treinadas e com experiência, «um exército aguerrido, sob o comando do coronel Salgado, um dos chefes da Revolta do Rio Grande do Sul, e dois oficiais italianos», dizia aquele jornal na sua edição de 24 de Março³³. Só a presença de militares adversários, treinados segundo métodos racionais e de acordo com as regras e os procedimentos da ordem castrense, teriam

³² Por exemplo, em 16 de Março de 1897, *A Voz Pública* dará notícias do Brasil recebidas através dos jornais do Pará publicados até 28 de Fevereiro (cf. «Brazil», *A Voz Pública*, de 16-III-1897, p. 1). *O Paiz*, na sua edição de 25 de Março, relatará notícias de jornais brasileiros chegados à redacção mas que datavam, no limite, de 9 desse mês (cf. «Acontecimentos do Brazil», de 25-III-1897, p. 1).

³³ Cf. «Brazil. Carta de Pernambuco», *O Commercio do Porto*, de 24-III-1897, p. 1.

sido capazes de vencer as tropas de Moreira César. É nesta senda que o precário Arraial de Canudos passa a ser descrito como uma «grande cidade», infirmando-se a ideia, até aí corrente, de que se tratava de «um pequeno povoado»³⁴. Há como que uma releitura integral de Canudos e do Conselheiro, já não retratados como um povoado rural atrasado e como um fanático místico. Canudos era um espaço urbano, o Conselheiro dispunha de uma organização militar, integrada não por fanáticos delirantes mas por jagunços perigosos e bem armados, que, sobre as tropas regulares, tinham uma vantagem: o conhecimento do terreno singularíssimo dos sertões baianos.

A imprensa portuguesa, mesmo a mais moderada, tendeu a aproximar-se da leitura jacobina ou florianista de Canudos de forma mais evidente que outros jornais europeus. A imprensa europeia parece ter tido um olhar mais distanciado e desapassionado sobre Canudos do que brasileira³⁵, mas no caso português, esse distanciamento é menor, como menor é a objectividade, sobretudo quando observamos os periódicos mais empenhados na causa republicana. Assim, mais do que uma «campanha», como aquelas que a imprensa noticiava e que em Moçambique eram levadas a cabo contra os Namarrais, existiria uma «guerra». No limite, tratar-se-ia de uma «guerra civil», o que constitui uma das três representações do conflito: primeiramente apresentado como «campanha», assumia agora as vestes de uma «guerra», de uma «guerra civil» que opunha dois exércitos, mesmo que de distinto porte e recorte; mais tarde, e sobretudo pela pena de Euclides da Cunha, Canudos será figurado como um «massacre», assim perdurando na memória colectiva brasileira até aos nossos dias.

Nesta fase, subsequente à derrota da expedição de Março, o conflito de Canudos apresenta-se como uma «guerra», travada tanto nos sertões da Bahia como nas ruas do Rio. Acima de tudo, como uma *guerra de opinião pública*, em que Prudente de Moraes tinha de demonstrar, perante todos os brasileiros e em especial perante os florianistas, que possuía faculdades de poder e mando capazes de debelar a rebelião nordestina. Caso contrário, todo o seu projecto civilista e apaziguador seria posto em causa. Daí a necessidade imperiosa, após o desastre de Moreira César, de um triunfo esmagador, ou «total», sobre os conselheiristas. Esse triunfo seria alcançado em Outubro de 1897, à custa

³⁴ Cf. «Brazil. Carta de Pernambuco», *O Commercio do Porto*, de 26-III-1897, p. 1.

³⁵ Cf. Berthold Zilly, «Canudos telegrafado...», cit.

de milhares de mortos, entre os quais António Conselheiro³⁶. As autoridades lançaram uma intensa campanha de propaganda dessa vitória, divulgando amplamente a reportagem do fotógrafo expedicionário Flávio de Barros. Assim, exumado o cadáver do Conselheiro, Flávio de Barros fotografa-o. É sintomático que, nos atrasados confins sertanejos, António Conselheiro nunca tivesse sido fotografado em vida, como é sintomática a necessidade de obter uma prova documental tão concludente, «civilizada», «moderna» e, sobretudo, *publicitável*, do seu definitivo desaparecimento.

Antes disso, a opinião pública tinha sido informada *pari passu* dos avanços, nem sempre fáceis, da quarta e derradeira expedição³⁷, a qual foi acompanhada de diversos repórteres – o mais famoso dos quais seria Euclides da Cunha – que tiveram de obedecer aos ditames do jornalismo de guerra e à censura imposta pelas autoridades militares (Manuel Benício, do *Jornal do Comércio*, foi obrigado abandonar a zona de guerra em finais de Julho). A imprensa não questionou a «campanha» nem perguntou quantas vidas se perderam para obter, literalmente, a cabeça do Conselheiro. A morte deste, bem como a morte por degolação dos seus partidários, mesmo após se terem rendido e incluindo mulheres e crianças, não é referida na imprensa da época. Todavia, esta não pôde, naturalmente, evitar a publicação da notícia da tentativa de assassinato de Prudente de Moraes por um «jacobino», dias depois da campanha de Canudos. O Presidente desembarcava do paquete *Espírito Santo*, onde fora aguardar o general Silva Barbosa, regressado da campanha no Nordeste. Do incidente resultou a morte do Ministro da Guerra, o marechal Carlos Machado de Bittencourt, que estivera na Bahia a acompanhar as operações contra os seguidores do Conselheiro. O atentado foi perpetrado por um «jacobino», ainda que jornais como *A Marselheza*, baseando-se no *Le Temps*, tentassem sustentar que o crime não se relacionava com um

³⁶ As primeiras notícias dão conta da sua prisão e não da sua morte (cf. *A Marselheza*, de 7-X-1897, p. 2). Dias depois, com base no *Le Temps*, o jornal de João Chagas reconheceria a «morte do sanguinário rebelde» (cf. «O fanático Conselheiro. Morte do Conselheiro», *A Marselheza*, de 12-X-1897, p. 2). O comentário de Carvalho Neves começa de forma ilustrativa («Até que enfim! Uf!...»), para continuar a desenvolver a tese do movimento sebastianista (cf. Carvalho Neves, «Do Brazil. Revista politica», *A Marselheza*, de 21-X-1897, p. 2). Insistindo na tese da conjura monárquica, *A Marselheza* estimava o número de mortos em cerca de dois milhares (cf. «Ainda o Conselheiro», *A Marselheza*, de 4-XI-1897, p. 3). *O Paiz* partilha a ideia de conspiração monárquica, mas num registo menos inflamado do que *A Marselheza* (cf. «Brazil», *O Paiz*, de 8-X-1897, p. 1). No Porto, *A Voz Pública* não se referia à conspiração monárquica, estimando, provavelmente com base nas mesmas fontes d'*A Marselheza*, que teriam morrido «dois mil jagunços, entre homens e mulheres», enquanto eram «animadíssimas as festas públicas em regozijo da conclusão da campanha de Canudos» (cf. «Brazil. A guerra de Canudos», *A Voz Pública*, de 4-XI-1897, p. 1).

³⁷ Cf., por ex., *O Século*, de 12, 21 e 28-X-1897, e de 4 e 7-XI-1897.

«partido jacobino», mas antes com um alegado «partido militar»³⁸. No Porto, *A Voz Pública* falava de um «atentado jacobino» e noticiava que «o povo» havia destruído as instalações do jornal *República*³⁹. Em Março, o povo calava jornais restauracionistas; em Novembro, silenciava periódicos jacobinos. O «povo», enquanto entidade abstracta, era sempre o mesmo; as redacções destruídas é que variavam de orientação ideológica.

Alguma imprensa monárquica continuava na defensiva, afirmando o *Diário Ilustrado* no rescaldo dos acontecimentos: «não sabemos, *nem queremos saber*, a que móbil obedecia António Conselheiro; o que é facto é que o seu misticismo se tornara de inocente em criminoso, perturbando a ordem, ofendendo o governo legal e custando ao Brasil muito dinheiro e muito sangue. (...) Dizem que estava sendo instrumento dos elementos monárquicos, mas esta asserção até hoje ainda não foi fundamentada.»⁴⁰ Já o *Novidades* aproveitava a tentativa de homicídio do Presidente para salientar que a vítima mortal, o Ministro da Guerra, era odiada pelos «jacobinos» e que existiriam «manejos jacobinos» naquele *complot*⁴¹. À ideia de uma conjura monárquica para fomentar as actividades subversivas do Conselheiro opunha-se agora a tese de uma conspiração jacobina radical para impedir a acção pacificadora de Prudente de Moraes. Dias depois, um artigo de fundo contestava a implantação da República no Brasil, considerando que a mesma, ao contrário do que prometera, falhara nos seus dois objectivos: a prosperidade e a tranquilidade⁴². Todavia, omitia-se agora o que antes se dissera sobre a ordem regressada ao Rio após a tentativa de assassinato e o louvor feito ao espírito ordeiro do Presidente Moraes. De qualquer modo, o momento era de alegria e de festa ou, como noticiava *O Século*, «em todo o Brasil têm sido estrondosas e imponentes as manifestações de regozijo que se têm realizado pela vitória de Canudos.»⁴³ Logo que soube da tomada do baluarte rebelde, todas as repartições e serviços públicos do país hastearam a bandeira nacional, o mesmo acontecendo com diversos estabelecimentos comerciais e até casas particulares. De noite, iluminaram-se os edifícios públicos, enquanto o palácio presidencial se abria, para que Prudente de Moraes pudesse receber, no salão principal, as

³⁸ Cf. «Os acontecimentos do Brazil», *A Marselheza*, de 24-XI-1897, pp. 2-3.

³⁹ Cf. «Brazil. Os últimos acontecimentos. Suas causas», *A Voz Publica*, de 9-XI-1897, p. 1-

⁴⁰ Cf. «O fanatico Antonio Conselheiro», *Diario Ilustrado*, de 17-X-1897, p. 1.

⁴¹ Cf. «O attentado contra o presidente da republica do Brazil», *Novidades*, de 6-XI-1897, pp. 1-2.

⁴² Cf. «Brazil», *Novidades*, de 11-XI-1897, p. 1.

⁴³ Cf. *O Século*, de 21-X-1897, p. 4.

felicitações de todos quantos aí se dirigiam para o saudar pela vitória sobre os fanáticos da Bahia. Pouco depois, Prudente escaparia por pouco a uma tentativa de assassinato, da qual morreu o seu Ministro da Guerra, o marechal Machado Bittencourt. Correram então rumores que o general Artur Óscar estava envolvido numa trama jacobina, nos termos da qual se aproveitaria o regresso das tropas da Bahia para, uma vez reunidas na capital, lançar um golpe militar contra Prudente de Moraes. Dizia-se até que Bittencourt se deslocara à Bahia não para controlar o desenrolar das manobras militares mas para pôr termo a quaisquer veleidades conspirativas de Artur Óscar⁴⁴.

Tudo sugere, pois, que nem o extermínio de milhares de civis no interior do Estado da Bahia, nem a exibição pública do cadáver de António Conselheiro trouxeram à República brasileira a «ordem e progresso», lema inscrito na bandeira nacional que funcionários públicos e comerciantes hastearam jubilosamente em todo o país no dia do anúncio do triunfo de Canudos.

Epílogo

Envolta em cal e transportada para a Faculdade de Medicina da Bahia, a cabeça de António Vicente Mendes Maciel, autodenominado «o peregrino», seria, então, apropriada pela «civilização» na sua expressão mais pura e elevada, a «ciência». O doutor Raimundo Nina Rodrigues, uma das mais importantes figuras da antropologia criminal brasileira e fervoroso adepto das teses de Lombroso, encarregar-se-ia de examinar o crânio do profeta, para nele descobrir traços da loucura atávica que o levava a prosseguir aquela demencial empresa mística, bélica e política. À «ordem», acabada de reinstaurar pela força das armas, seguia-se o «progresso», em versão académica. Curiosamente, não foi o coronel Moreira César, conhecido por «O Corta-Cabeças» devido às suas façanhas sanguinolentas na revolta do Rio Grande do Sul, que teve o triunfante privilégio de degolar o Conselheiro. Pelo contrário, fora a morte do «Corta-Cabeças» e a comoção que esta causou no *povo* do Rio e de São Paulo que obrigaram o governo a uma acção tão enérgica contra o outro *povo*, raiando a prática de um «massacre» ou, nas palavras de Euclides da Cunha, de «um crime».

⁴⁴ Cf. «Os sucessos do Brazil», *O Século*, de 7-XI-1897, p. 2.

As denúncias da barbárie de Canudos começaram a vir a público ainda as tropas não tinham abandonado o terreno. No dia 26 de Outubro de 1897 era publicado na *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, um artigo do correspondente Favillo Nunes em que este contava como no dia 5 de Outubro, porque «não eram possíveis mais protelações e os sentimentos de humanidade deviam ser banidos», o comando das tropas havia mandado incendiar a igreja onde se encontrava refugiado o ultimo reduto de conselheiritas e como no momento da vitória «Canudos era uma vasta fogueira! As ruas estavam tapetadas por milhares de cadáveres!»⁴⁵ Em 3 de Novembro de 1897 foi a vez dos estudantes da Faculdade de Direito da Bahia darem à estampa o manifesto *À Nação*, em que denunciavam o «cruel massacre que, como toda a população desta capital já sabe, foi exercido sobre prisioneiros indefesos manietados em Canudos e até na cidade de Queimadas» e vinham declarar que consideravam «um crime a jugulação dos míseros “conselheiristas” aprisionados»⁴⁶. A notícia deste manifesto não foi divulgada na imprensa portuguesa. Também não se encontrou notícia da conferência proferida por Rui Barbosa, antigo adversário de Floriano e defensor de uma República civilista, no Politeama Baiano, em 24 de Maio de 1897, em que criticou, no seu verbo inflamado, a tentativa de ver na acção do Conselheiro o produto de uma conjura monárquica: «Ninguém logrou, até hoje, precisar o mais leve indício de mescla restauradora nos sucessos de Canudos. Não há um facto, um testemunho, uma aparência concludente, ou suspeita. Tudo foram desconfianças de extravagante transcendência, dessas em que só se entralha a imensa patetice da multidão superagitada nas convulsões da epilepsia colectiva, cujo estudo pertence hoje ao domínio da psicologia criminal»⁴⁷.

Dois anos depois de Euclides da Cunha publicar *Os Sertões*, um incêndio na Faculdade de Medicina da Bahia destruiria a cabeça de António Maciel. Desaparecida a prova plena da sua morte física, a figura do Conselheiro poderia agora ser alvo de um novo processo de mitificação, com laivos de sebastianismo laico, em que o misticismo é justificado como expressão de autenticidade popular e o

⁴⁵ Carta do Coronel Favillo Nunes à *Gazeta de Notícias*, datada de 8 de Outubro de 1897 apud Wosley [pseud. de César Zama], *Libello Republicano Acompanhado de Commentarios sobre a Campanha de Canudos*, Bahia, Typ. do Diario da Bahia, 1899.

⁴⁶ *Manifesto dirigido à Nação pelos alunos da Faculdade de Direito da Bahia*, 3 de Novembro de 1897, in http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/28/doc01_28.pdf

⁴⁷ Cf. Discurso de Rui Barbosa no Politeama Baiano proferido a 24 de Maio de 1897 citado por Rubem Nogueira, «Rui Barbosa e a sua visão Crítica de Canudos» disponível no *site* da Casa Rui Barbosa, Rio de Janeiro www.casa-ruibarbosa.gov.br (consultado em Maio de 2010).

Arraial de Canudos surge retratado como uma bem conseguida e ordeira experiência de comunitarismo livre, «onde um movimento espontâneo de camponeses sem terra» fora capaz de fundar «o primeiro núcleo de povo sem governo civil», onde instituições opressoras como a propriedade privada eram desconhecidas, para escândalo da oligarquia dos latifundiários⁴⁸.

Em 1994, quando a revista *Veja* convidou quinze proeminentes intelectuais do Brasil a escolherem as obras mais representativas da cultura do país, *Os Sertões* foi o livro classificado em primeiro lugar. Dois anos depois, em 1996, por ocasião do centenário de Canudos, o então Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, escreveria um extenso artigo num dos jornais mais lidos no Brasil, *O Estado de S. Paulo*. Aí, além de falar da «epopeia trágica» que se tornou num «mito nacional», referiu que o país havia desabado a sua «fúria» num «punhado de miseráveis»⁴⁹.

Miseráveis, por certo. Mas aqueles que pereceram no Arraial de Canudos foram bem mais do que «um punhado». Entre homens, mulheres e crianças, na desordem em progresso de 1897 terão sido mortas mais de vinte mil pessoas.

⁴⁸ Cf., neste sentido, Fernando de Barros Borba, *Um Século de Canudos. A experiência nordestina de povo sem governo*, separata de *Revista do Arquivo Público*, vol. 41, n.º 44, Abril de 1993, p. 86.

⁴⁹ Cf. Fernando Henrique Cardoso, «Cem Anos de Canudos. Epopeia trágica tornou-se mito nacional», *O Estado de S. Paulo*, de 4-VIII-1996, *Suplemento Domingo*, p. 16.

III - PORTUGAL

O PROGRESSO EM FÉLIX PEREIRA

Norberto Ferreira da Cunha*

1. Actualidade e reservas quanto à ideia de “progresso”

O progresso foi muitas vezes tratado como se fosse global e irreversível e, intrinsecamente, perfectível e benéfico. Reduzida assim a este esquema ingénua e simplista, de que não foi pouco responsável o *optimismo* das Luzes, a ideia de progresso desaguou numa ideologia que conheceu o seu apogeu na Europa, no século XIX, convertendo-se, então – como sublinhou Nisbet – na ideia dominante da civilização ocidental, no contexto da qual outras ideias – como a liberdade, a igualdade, a justiça social e a soberania popular – viveram e se desenvolveram, deixando de ser desejos mais ou menos vagos para se converterem em objectivos que os homens pretendiam realizar, aqui, na terra. Mais: estes objectivos acabaram por aparecer como sendo, necessários e historicamente, inevitáveis. Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Comte, Hegel, Marx e Spencer, entre muitos outros, mostraram que a história podia ser interpretada como uma lenta, gradual, necessária e ininterrupta ascensão do homem em direcção a um determinado fim; e acreditavam que as suas explicações e previsões eram tão científicas como as de Darwin e Wallace, ou as de Faraday ou Maxwell.

O progresso aparece, assim, em Oitocentos, como contraponto ao retrocesso, como a inovação e a mudança face aos atavismos e à tradição, como as luzes que se opõem às trevas, como a rota do bem (da qual nos procuram desviar, continuamente, os velhos do Restelo). O progresso vê, naqueles que se lhe opõem, a conspiração, a oposição de alfurja, a senilidade encartada. Por isso os opositores do progresso são estigmatizados, são tidos como os apóstolos da miséria, como testas de ferro de interesses suspeitos e contrários ao bem comum; são a reacção, representam não apenas o passado mas o que há nele de mais indesejado. Por

* Professor Catedrático Ap. da Universidade do Minho. Coordenador Científico do Museu Bernardino Machado/Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão.

isso, mesmo os mais conservadores, socialmente falando, não são opositores ao progresso; põem-lhe reservas, aqui e além; reservas de circunstância, como quem poda excessos; mas não o repudiam, porque associam a felicidade, não só deles mas da humanidade, a esse preconceito, alegadamente, diamantino e axiomático.

Apesar dos acontecimentos que, durante o século XX, desmitificaram (e danificaram mesmo) o alegado “princípio necessário” do progresso e o seu lastro escatológico (crises do capitalismo e as duas grandes Guerras), não deixou de se associar a uma sequência temporal que, apesar dos seus recuos (como já tinham advertido Rousseau e Kant) e das reservas sobre ele lançadas por alguns filósofos oitocentistas fini ou primo-seculares (como Schopenhauer, Nietzsche, Renouvier, Ravaisson, Sorel e Bergson, entre outros), no cômputo geral, contas feitas, proporcionava mais ganhos do que perdas. Com todas estas sequelas, é natural que o progresso tenha deixado de suscitar o frenesim e o entusiasmo mobilizadores que provocou no século XIX. Hoje, embora não o rejeitando, os mais cautos percebem que há nele, também, um lado “tenebroso”, ou seja, que as Luzes da razão, não são, por inerência, uma fonte irreversível de liberdade e de bondade nem uma fonte exclusiva de bem; muitos males podem trazer consigo: lixeiras ameaçadoras de lençóis freáticos, poluição de rios e destruição de ecossistemas, degradação ou eliminação de terrenos agrícolas para dar passagem a gazodutos ou a auto-estradas, delapidação de recursos naturais escassos para satisfação do luxo, violência e marginalidade nos grandes meios urbanos, seitas religiosas, fundamentalismos, crise de valores, etc.; por isso o progresso, que a *razão instrumental* – sobretudo a científico-técnica – tão prodigamente proporciona, está hoje na mira cautelar dos seus destinatários e usuários mais lúcidos (de que temos exemplo nos movimentos de defesa do consumidor e do ambiente, na defesa das minorias e dos direitos do homem e do cidadão, na questão do acesso e partilha da informação internáutica, etc.). Mas também sobejam os incautos – em maior número do que o inverso – que apoiados na acumulação de mais-valias económicas, instrumentais e tecnológicas, numa maior mobilidade social e em maiores invenções que dão ao homem um maior poder sobre a natureza, não só crêem que o futuro dos seus filhos será melhor do que o deles – apesar das catástrofes e cataclismos, dos recuos e convulsões temporárias que afectam o progresso – mas que este, apesar de tudo, é sinónimo de bem-estar, desafio material, de felicidade; quanto mais progresso, mais liberdade, mais bem-estar, uma vida melhor, mais justiça, mais igualdade, menos violência, mais felicidade para todos. Como disse Aquilino Ribeiro no seu romance *Volfrâmio*, graças aos

efeitos benfazejos do progresso, até os deserdados, subitamente, endinheirados, podem acompanhar a sopa não com broa mas com pão-de-ló. Para estes (que são uma amostra da maioria), o progresso – como escreveu Louis Dumont – continua a ser visto como uma “verdadeira escatologia gradual”¹. É este dilema actual, e só este, que justifica as reflexões que se seguem.

2. A *História Universal Filosófica* e a ideia do “progresso”

Em 10 de Fevereiro de 1863, o Curso Superior de Letras, de Lisboa, punha a concurso, uma vaga para a docência da 5.^a cadeira do Curso, ou seja, a cadeira de *História Universal Filosófica* (que pertencia ao elenco disciplinar do 2.^o ano e estava a ser leccionada, interinamente, desde Fevereiro de 1862, pelo ilustre jurista, advogado e deputado Levi Jordão²); apresentaram-se a provas, para a preencher, 3 candidatos: Eugénio Avelino de Matos³, Jaime Constantino de Freitas Moniz⁴ e João Félix Pereira⁵; as provas de avaliação eram públicas,

¹ Apud B. Valade, “Progrès (idée de)”, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 13, Paris, 1980, p. 628.

² Levi Maria Jordão de Paiva Manso (Visconde de Paiva Manso) (1831-1875) nasceu em Lisboa. Depois de fazer a instrução primária e secundária, frequentou a Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, por onde se bacharelou e doutorou, em 19 de Junho de 1853, com uma dissertação sobre o *Fundamento do Direito de Punir*. Foi um notável aluno de Direito, pois ainda estava no 3.^o ano (1850) quando publicou um *Ensaio sobre a História do Direito Romano* (o primeiro de 3 volumes). Não querendo seguir o magistério universitário, regressou a Lisboa, enveredando pela carreira de advogado, onde alcançou grande prestígio. Foi vereador da Câmara Municipal de Lisboa, auditor do Ministério da Marinha, deputado, ajudante do Procurador-geral da Coroa, sócio efectivo da Academia Real das Ciências (e outras agremiações nacionais e estrangeiras) e membro do Conselho de Sua Majestade. Publicou várias obras da sua especialidade que lhe granjearam grande prestígio, como o *Comentário ao Código Penal* (4 volumes, 1853-54), teve uma participação activa na comissão encarregada de elaborar o projecto de reforma do mesmo, publicou uma *Memória sobre a Câmara Cerrada* (1857) e defendeu em 1871, com êxito, o contencioso jurídico que Portugal teve com a Inglaterra, a propósito de Lourenço Marques (sobre o qual escreveu uma *Memória sobre Lourenço Marques e a questão entre Portugal e a Grã-Bretanha, sujeita à arbitragem da República francesa*). Revelou, também, interesse pela História, publicando uma *Memória Histórica sobre os bispados de Ceuta e Tanger* (1858), fez o elogio, na Academia, de António Pereira de Figueiredo (1859), proferiu e publicou a *Oração Inaugural na abertura do Curso Superior de Letras em 1862* (1863) e escreveu uma *História do Congo* (que a Academia Real das Ciências publicou, postumamente). Colaborou, ainda em diversas publicações periódicas, como a *Revolução de Setembro*, a *Semana* e *O Instituto* (Coimbra).

³ Eugénio Avelino de Matos (1837-1866), natural dos arredores de Coimbra, era doutor em Teologia, eclesiástico e professor no Real Colégio Militar.

⁴ Jaime Constantino de Freitas Moniz (1837-1917) era natural do Funchal e formado em Direito pela Universidade de Coimbra. Advogado, entrou mais tarde na política e foi ministro. Dedicou-se ao estudo do ensino liceal colaborando com João Franco, na reforma da instrução de 1895, sendo também da sua autoria a reforma do Curso Superior de Letras de 1901.

⁵ João Félix Pereira (1822-?) nasceu em Lisboa, onde frequentou o ensino primário—várias vezes interrompido devido a vicissitudes políticas—, tornando-se empregado do comércio, de 1838 a 1841, actividade que interrompeu para continuar os estudos liceais e superiores (de 1841 a 1856). Formou-se em Medicina na Escola Médico-Cirúrgica

os temas (dois e uma “memória” escrita) eram da escolha do júri e iguais para todos os candidatos, que deles tinham conhecimento prévio através da secretaria da instituição à qual concorriam. O júri era constituído por dois professores do Curso Superior de Letras e por vários sócios da 2.^a Classe da Academia das Ciências eleitos pela sua Assembleia geral; para estas provas foram jurados António José Viale e Rebelo da Silva (do Curso Superior de Letras) e Manuel Bernardo Lopes Ferreira, Joaquim Pedro Celestino Soares, Inocêncio Francisco da Silva e António da Silva Túlio, como vogais por parte da Academia. O concurso foi ganho, por unanimidade, por Jaime Moniz, embora tanto Adolfo Coelho como Busquets de Aguilar tenham dito que a “memória” de Félix Pereira foi a mais apropriada ao objecto da prova (ainda que a de Jaime Moniz fosse muito

de Lisboa, com uma dissertação sobre *Anestesia Cirúrgica* (16-X-1851) e exerceu a actividade clínica cerca de ano e meio; cursou, ainda, Engenharia Civil (na Escola Politécnica), Agronomia (no Instituto Geral de Agronomia) e Comércio (no Instituto Superior do Comércio). Depois de renunciar à actividade clínica, ingressou no ensino liceal, sendo professor, até 1874, no Liceu Normal de Lisboa (onde leccionou as disciplinas de *Geografia*, *História*, *Introdução à História Natural* e *Matemática*). Entretanto, já docente do ensino médio, tentou, sem êxito, entrar para o corpo docente do Curso Superior de Letras (ao qual concorreu, em 1860 e 1863). Leccionou, ainda, na Aula do Comércio (*Geografia Comercial*), no Instituto Geral de Agricultura (*Economia Agrícola e Culturas Especiais*), na Escola Naval (*Direito Marítimo*) e na Escola Académica (*Inglês*, *História*, *Corografia* e *Geografia*). Escreveu inúmeras obras para o ensino primário e secundário e colaborou em inúmeras publicações periódicas (como o *Jornal da Sociedade das Ciências Médicas*, a *Gazeta Médica*, o *Arquivo Rural*, a *Revista Agrícola*, o *Jornal Oficial de Agricultura*, a *Revista Popular*, a *Revista Universal*, o *Ateneu*, a *Semana*, a *Assembleia Literária*, etc.). Fez, também, traduções de alguns importantes artigos médicos da *Enciclopédia Britânica* (sobre a *colera-morbus* e a *febre amarela*), de obras de Medicina, especialmente, de Eduardo Reich (*Higiene social*, Lisboa, 1875; *Higiene Moral*, Lisboa, 1879; *Higiene Dietética*, Lisboa, 1880) e traduziu, também, o *Tratado de Matéria Médica e Terapêutica*, de Nothnagel (Lisboa, 1879). Fez, também, traduções de importantes obras gregas (*A Ilíada* e a *Odisseia*, de Homero; *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo; as *Odes* de Píndaro; a *História dos Gregos e dos Persas*, de Heródoto, a *Ciropedia*, de Xenofonte, etc.), latinas (as *Geórgicas* de Vergílio; as *Odes* de Horácio; *Jerusalém libertada*, de Torcato Tasso), francesas (A *Henriqueida* de Voltaire; os *Estudo Históricas*, de Chateaubriand), alemãs (romance e fabulas, respectivamente, de Schiller e Lessing; o *Cosmos*, de Alexandre Humboldt); as *Fábulas* de Krilov; o *Livro do Pentateuco* e o *Genesis*; etc. Os compêndios que escreveu tiveram inúmeras edições (o de *Corografia de Portugal*, Lisboa 1850, 37 edições; o de *Geografia*, Lisboa, 1852, 10 edições; o de *Cronologia*, 1851, 6 edições; o de *História Sagrada*, 1852, 5 edições; *História de Portugal*, 1849, 3 edições). Escreveu, ainda, uma *Apreciação filosófica dos descobrimentos portugueses* (tese de concurso para a 5.^a cadeira do Curso Superior de Letras, defendida em 9.II.1860, Lisboa, 1860), a *Natureza e extensão do progresso, considerado como lei da Humanidade, aplicação especial desta lei à evolução das Belas-Artes* (tese para o concurso acima citado, em 10-II-1863, Lisboa, 1863); a *Oração inaugural do Curso de Geografia e História*, (proferida no Liceu Normal, de Lisboa, no ano lectivo de 1849-1850); um *Compêndio de Geografia Comercial e Industrial* (Lisboa, 1868), um *Compêndio de História Universal* para uso dos liceus, 3 tomos (Lisboa, 1869), um *Compêndio de Economia Política* (1882), um *Compêndio de Princípios Gerais de Economia Política* (na *Gazeta Eclesiástica*, 1877); um *Compêndio de Princípios Gerais de Economia e Legislação Industriais, pelo método dialogal*; um *Compêndio de Princípios Gerais da Administração Pública*; um *Compêndio de Princípios Gerais de Instrução Pública*; um *Compêndio de Elementos de Mitologia* e um outro de *Arte Poética*; um *Curso de Física, com as suas principais aplicações à Meteorologia, às Artes e à Medicina*, (5 tomos, Lisboa, 1866); um *Manual de Agricultura Portuguesa* e uma *Miscelânea rural* (Lisboa, 1871); traduziu o *Compêndio de Economia Política*, de J. Garnier e os *Elementos de Economia Política*, de W. Ellis; e escreveu um discutidíssimo *Manual de Civilidade e Eiqueta* (que Camilo e Ramalho Ortigão fustigaram, com cáustico sarcasmo, respectivamente, nas *Noites de Insónia* e nas *Farpas*).

mais bem escrita e empolgante)⁶. O tema da “memória” sobre a qual tiveram de escrever e prestar provas os supracitados candidatos intitulava-se *Da natureza e extensão do progresso, considerado como lei da humanidade, e sua aplicação às belas-artes*. Não era a primeira vez que a vaga de *História Universal Filosófica* ia a concurso; já o tinha sido em 9 de Fevereiro de 1860, tendo então concorrido, João Napomuceno Seixas (não confundir com José Maria da Cunha Seixas) e Félix Pereira, sendo o tema da “memória” escolhida pelo júri, *Apreciação filosófica dos Descobrimentos dos portugueses e das razões que os determinaram; seus efeitos sobre a civilização na Europa e no Oriente*; ao que parece, as “memórias” escritas por ambos os candidatos não primavam pelo saber nem pelo rigor, não havendo notícia do Governo ter tomado qualquer decisão sobre a avaliação dos exames dos candidatos a não ser que nenhum deles foi provido no lugar e o concurso foi anulado, por portaria de 26 de Março de 1862⁷.

Duas questões muito interessantes levanta este concurso: porquê, no elenco disciplinar do Curso Superior de Letras, uma *História Universal Filosófica* (uma espécie de *Filosofia da História*, como foi dito no Parlamento, quando o projecto do Governo foi aí discutido) e um tema para a “memória” escrita – *Da natureza e extensão do progresso, considerado como lei da humanidade* – que nem uma coisa nem outra tinham qualquer tradição académica entre nós? A cadeira de *História Pátria e Universal* era leccionada por Rebelo da Silva (oferecida, prioritariamente, por D. Pedro V, a Alexandre Herculano, que a recusou) que sendo um notável historiador (o mais notável do seu tempo, depois de Herculano), não tinha, no seu currículo historiográfico, lastro de preocupações histórico-filosóficas, embora não se limite, nas suas obras, a uma mera explicação *causal* e multimodal dos fenómenos históricos⁸; por sua vez, a *filosofia da história*, também, não tinha o apreço de Herculano (afoito mais à análise do que à síntese histórica e, pelo menos, avesso a esquemas *a priori* de inteligibilidade do devir histórico, na peugada de Savigny, Moeser, Niebuhr e Ranke⁹). E o professor interino (desde Fevereiro de 1862), da cadeira de *História Universal Filosófica*, no Curso Superior de Letras,

⁶ Manuel Busquets de Aguilar, *O Curso Superior de Letras (1858-1911)*, Lisboa, 1939, pp. 151-152 (dissertação para doutoramento na secção de Ciências históricas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa).

⁷ Idem, *ibidem*, pp. 144-45.

⁸ Ver, a este propósito, Sérgio Campos Matos, *Historiografia e memória nacional no Portugal do século XIX (1846-1898)*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 100-102.

⁹ Fernando Catroga, “Alexandre Herculano e o historicismo romântico”, in *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX*, por Luís Reis Torgal, José Amado Mendes e Fernando Catroga, Lisboa, Circulo de Leitores e Autores, 1996, pp. 54-62.

o advogado e jurista Levi Jordão, não deixou obra, onde o interesse pela *filosofia da história* se lobrigue. Também procuramos rastrear o interesse pela *filosofia da história*, entre os vogais do júri do concurso para a 5.^a cadeira do Curso, provenientes da Academia das Ciências; sendo uma busca infrutífera, todavia era um tema que contava com a atenção explícita da Academia. Não havia, pois, entre nós, uma tradição escolar nem extra-escolar de interpretação filosófica da História, o que não exclui que essa interpretação não estivesse subjacente ou aflorasse mesmo – como veremos adiante – em argumentos invocados, por pessoas singulares, quanto a certos factos ou certas propostas e houvesse quem a tenha mesmo preconizado como condição do conhecimento histórico: como o professor liceal José Wenceslau de Andrade Neves (no seu *Discurso recitado na Aula de História Universal*, 1842), Custódio José Vieira, no seu artigo “Filosofia da História”, publicado na revista *A Península* (Porto, 1852) e Manuel Pereira Jardim (1849)¹⁰.

Mas se é verdade que a escrita da História, em Portugal, nessas primeiras décadas do século XIX, foi, paradigmaticamente, anti-fiscalista – polarizando a sua atenção na análise e na crítica textual dos temas políticos e sociais, que interessavam, sobretudo, a historiografia romântica (como as origens, os sentimentos, as crenças, a “cor local” – ou *Zeitgeist* – os factos e instituições eclesiásticas, políticas e civis, *tal como aconteceram* e foram, especialmente, protagonizados, na sua *dinâmica*, pela burguesia) – não quer dizer que tenha sido uma historiografia anti-nomológica; como bem assinalou Reis Torgal, nessas primeiras décadas aparecem trabalhos historiográficos, como o *Ensaio Histórico-político sobre a Constituição e o Governo do Reino de Portugal* (1830), de José Liberato Freire de Carvalho, entre outros, que procuram demonstrar que a “constituição” portuguesa tem um fio condutor originário – um “fundo liberal” (a *liberdade*, condição do *progresso*) – em função do qual é possível explicar o seu devir e educar os cidadãos¹¹.

Donde veio, pois, o interesse do *Curso Superior de Letras* pela *história universal filosófica*? As teorias sociais e políticas doséculo XVIII estimularam fortemente o interesse pela interpretação histórica. O *Cristianismo* já tinha proposto uma explicação geral da história: Santo Agostinho e Bossuet, por exemplo, viam,

¹⁰ Sérgio Campos Matos, *op. cit.*, pp. 207-209.

¹¹ Ver Luís Reis Torgal, “Antes de Herculano...”, in *História da História em Portugal, sécs. XIX-XX*, por Luís Reis Torgal, José Amado Mendes e Fernando Catroga, Lisboa, Circulo de Leitores e Autores, 1996, pp. 19-37 e Sérgio Campos Matos, *op. cit.*, p. 95-96.

na história, o desenvolvimento de um plano divino. Durante a Ilustração, o *cosmopolitismo* e a ideia de *humanidade*, gerados pelo racionalismo, instilaram a crença na possibilidade de uma *história global*, como sustentou Voltaire, onde todos os factos (sociais, políticos, religiosos, culturais, militares, etc.) deviam ser tomados em conta, unificados por uma “lei” (como tentou fazer Montesquieu, com o seu determinismo geográfico e climatérico), embora sem propor qualquer método para estudar as relações entre essas distintas categorias de factos. Esta crença na possibilidade de uma *história universal*— ainda que mal-amada pelos adversários da *Revolução Francesa* e sequazes das monarquias da Restauração, devido à sua filiação no racionalismo e cosmopolitismo dos “philosophes” das Luzes — conseguiu sobreviver, em França, através dos *Ideólogos* (como Cabanis, Detutt de Tracy, Laromiguière, entre outros) e dos “economistas” (como Adam Smith) e transitou, para o século XIX, através dos *filósofos da história* alemães (como Hegel, Kant, Schelling, Schlegel, Herder, Humboldt e alguns mais) e latinos (como Vico, Victor Cousin, Jouffroy, Quinet, Ferrari, Barchou de Penhoen, Guizot — um caso ambíguo — e Michelet). Ainda que mal-amada pelos adversários da *Revolução Francesa* e sequazes das monarquias da Restauração, devido à sua filiação no racionalismo e cosmopolitismo dos “philosophes” das Luzes (mas conseguiu sobreviver, em França através dos *Ideólogos* (como Cabanis, Detutt de Tracy, Laromiguière, entre outros) e dos “economistas” (como Adam Smith). Os historiadores, herdeiros das Luzes, não se conformavam com uma *História* entendida como *pura narração dos factos e dos acontecimentos*, quase centrada, exclusivamente, na *análise* do documento e das instituições, na *cor local* (historiografia romântica) e nas *singularidades*. Victor Cousin creio que mostra bem, nas palavras que se seguem, proferidas em 1817, o inconformismo que era comum a todos: as Luzes — disse — tinham reduzido a “história universal” a um certo número de grandes acontecimentos —sequenciais e, causalmente, estabelecidos e demarcados, periodicamente—com o seu início, os seus progressos e o seu fim¹²; cada um deles tinha um enredo próprio e, aos distintos enredos, correspondiam as diferentes épocas da humanidade; a função da História era retratar cada uma dessas épocas da humanidade, através dos factos particulares que nelas aconteceram, procurando descobrir as suas relações de filiação e causalidade; sobretudo, as relações entre os acontecimentos e não sair desse “círculo” factual e causal, sob

¹² Victor Cousin, “Philosophie de l’Histoire” (1817), in *Premiers Essais de Philosophie*, 3^{me} éd., Paris, Librairie Nouvelle, 1855, p. 313.

pena de se incorrer em “generalidades vagas” que, por se aplicarem a tudo, não se aplicavam a nada¹³; deste modo, diz o filósofo francês, o historiador “poderá ser pintor e poeta sem sair do seu objecto”¹⁴. Todavia, depois de ter pintado e explicado todas as épocas da Humanidade, umas atrás de outras, a opinião de Cousin é que o historiador não teria esclarecido senão uma sucessão de acontecimentos particulares, ainda que, vulgarmente, se chamasse, ao seu conjunto, “história universal”. Mas esta, na opinião de Cousin, não se identificaria nunca com o relato duma sucessão de acontecimentos, por maior que fosse o seu número. A sua contestação a esta identificação assentava num argumento, inteiramente, razoável: “onde está a universalidade numa colecção mais ou menos considerável de acontecimentos? Onde está a unidade numa multiplicidade mais ou menos extensa?”¹⁵. Mostrar conhecer, exaustivamente, a história do Egipto, da Grécia, de Roma, da Idade Média, etc., não diz mais de que apenas se sabe que a Humanidade tem uma certa idade, que foi abalada por diversos acidentes e acontecimentos ao longo da sua evolução e que até se conhecem as suas causas. Mas será – pergunta Cousin – que a nossa curiosidade pela Humanidade de que fazemos parte, se esgota, ludicamente e/ou eruditamente, nessa panóplia de acontecimentos passados? Será que o homem não quer saber para onde corre “o rio da História”? “Qual o seu fim? Porque é que o seu curso ora foi difícil ora foi fácil? Será que as suas irregularidades não poderiam submeter-se a regras? Os seus movimentos não obedecem a leis? A sua própria existência não tem uma razão de ser?”¹⁶. Uma história que não responda a estas questões, para Cousin, não serve de nada, porque é a história do acidental e do efémero¹⁷. Esta era a atitude generalizada dos filósofos da história. Metafísicos todos eles, distinguiram-se, simplesmente, quanto à natureza do *princípio* que gerava e unificava (como uma espécie de *upokeimenón*) a diversidade e sucessão dos acontecimentos humanos; uns identificavam-no com um princípio *natural e racional* (*ostensivo à razão* pelos seus efeitos, como evidenciaram Turgot e Condorcet, mas inacessível, ainda, ao conhecimento positivo – como afirmavam Herder e Humboldt); outros, com um princípio *sobrenatural* (em última instância, escatológico e de origem divina); mas para aceder a qualquer deles só pela epifania do *progresso*. Ora esta *História*

¹³ Idem, *ibidem*.

¹⁴ Idem, *ibidem*, pp. 313-314.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 314.

¹⁶ Idem, *ibidem*, pp. 315.

¹⁷ Idem, *ibidem*.

universal filosófica ou *filosofia da história*, que saibamos, não teve eco expressivo entre nós, pelo menos até ao limiar da década de 60, do século XIX, embora Sérgio Campos Matos nos esclareça que o seu interesse latejava em vários historiadores (como em Latino Coelho e Rebelo da Silva, pelo menos); efectivamente, já na década de 40, Latino Coelho fazia a apologia de uma “história filosófica, entendida (...) como uma história da civilização”, e Rebelo da Silva, nos três programas que se conhecem (1861-82–1870-71) da sua disciplina de *História Pátria e Universal*, ministrada no Curso Superior de Letras, abordava a *história pátria* numa perspectiva da *história da civilização*; um e outro, certamente, rendidos à metodologia historiográfica de Guizot; até D. Pedro V esperava quem fizesse, pelo ensino, o “comentário filosófico” da obra de Herculano, ou seja, a “história da nossa civilização”¹⁸.

E quanto à ideia do *Progresso*? Sabemos que, entre nós, a polémica dos *Antigos e dos Modernos*, protagonizada sobretudo por Boileau e Perrault e que ocorreu nos fins do século XVII, teve alguma repercussão (em Bluteau, Francisco Freire, Verney, Teodoro de Almeida, entre outros); e se Bacon, Turgot e Condorcet, os principais paladinos dessa noção mágica, não foram glosados entre nós (ainda que o médico Jacob de Castro Sarmiento tenha proposto a D. João V, malgradamente, a tradução do *Novum Organum*), todavia o *progresso* (como acumulação indefinida de conhecimentos científicos e técnicos, condição de uma vida, individual e socialmente, melhor e perfectível) foi apanágio das propostas dos impropriamente chamados “estrangeirados” (como Verney, Azevedo Fortes, Ribeiro Sanches e Jacinto de Magalhães), das reformas pombalinas de ensino (Colégio dos Nobres, Universidade de Coimbra e reconstrução da baixa pombalina), do exército e da legislação, e, ainda mais expressivamente, das “memórias” da *Academia Real das Ciências de Lisboa*, onde são muitas as propostas de melhoramentos materiais (como novos adubos, sementes e recursos técnicos) para o *progresso* da agricultura portuguesa.

Mas se o *progresso*, no dobrar do século XVIII para o XIX, se torna um lugar-comum, as invasões francesas, a ocupação inglesa, as guerras civis pós-vintistas, reduzem-no, por sua vez, a uma aspiração, que o Liberalismo da *Regeneração* procurará concretizar através da *liberdade*, do *cristianismo romântico-social*, dos *melhoramentos materiais* e da chamada “*civilização*” (designação de uma “constelação” de valores e factores, que inclui as noções precedentes). E entra

¹⁸ Sérgio Campos Matos, *op. cit.*, p. 177-78.

aqui, com toda a pertinência, um historiador e político, que não é citado – e, aparentemente, não utilizado – por Félix Pereira, na sua “memória”, mas muito citado pelas elites políticas portuguesas da década de 40 e 50 do século XIX: Guizot, historiador “quase filósofo”, como disse Jean Walch¹⁹. O seu interesse pela história extra-europeia é nulo e muito fraco o seu interesse pela história antiga (como o dos seus pares, Augustin Thierry, Mignet, Thiers ou Michelet). Mas a história que escreve, ao contrário da dos seus contemporâneos supracitados – que descrevem (ainda que a sua narração seja marcada por ideias e convicções pessoais) os acontecimentos do passado, as lutas sociais, a ascensão, ainda que lenta mas irreversível, do *terceiro estado*, mostrando o progresso das indústrias e das instituições – procura *explicar* o decurso da história a partir de *princípios gerais*; não de *princípios gerais*, arbitrariamente, concebidos, mas induzidos a partir da observação e da compreensão dos factos²⁰, sem se deter nestes, porque factos concretos, só por si, são erudição. É verdade que, para Guizot, estes factos não devem ser negligenciados, porque fora deles não há história, propriamente dita, mas “não são (...) o essencial. Sob os factos visíveis, concretos, por assim dizer palpáveis, há outros, tão reais como eles, ocultos ao primeiro olhar e algo misteriosos numa primeira abordagem”²¹; são “factos gerais – diz – sem nome, aos quais é impossível atribuir uma data precisa, que é impossível encerrar em limites rigorosos e que, por isso, não são menos factos que os outros, factos que não podemos excluir da história sem a mutilar”²². Por isso, a história, em sua opinião, é indissociável de outros saberes e neles se inclui a filosofia²³. Poder-se-iam denominar esses “factos gerais”, direi eu (apropriando-me, heurísticamente, de um conceito foucaultiano), de “dispositivos”, com os quais Guizot, como assinalou Rosanvallon, procurou mostrar a *unidade* da história da França, numa perspectiva de longa duração, e mostrar a sua coerência no quadro do movimento

¹⁹ Jean Wach, *Les maîtres de l'Histoire, 1815-1850*, Champion-Slatkine, Paris/Genève, 1986, p. 95. Sobre Guizot, historiador, lê-se com especial proveito O'Connor (*The Historical Thought of François Guizot*, The Catholic University of American Press, 1955) e sobre os historiadores da Restauração, Stanley Mellon (*The Political Uses of History, a Study of Historians in the French Restoration*, Stanford, Stanford U. Press, 1958).

²⁰ Idem, *ibidem*; leia-se o discurso proferido por Guizot, na Sociedade dos Antiquários da Normandia, em Caen, em 27 de Agosto de 1838 (in *Discours académiques...*, 2^{ème} édition, A la Librairie Académique Didier et C.e, Libraires-Éditeurs, Paris, 1862, pp. 164-165).

²¹ Apud idem, *ibidem*.

²² F. Guizot, *Histoire générale de la civilization en Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu' en 1789*, 8^{ème} éd., Paris-Didier, 1866, p. 8.

²³ Idem, discurso proferido na Sociedade dos Antiquários da Normandia, em Caen, em 27 de Agosto de 1838 (in *Discours académiques...*, 2^{ème} édition, A la Librairie Académique Didier et C.e, Libraires-Éditeurs, Paris, 1862, p. 165).

da *civilização*, o “facto geral” de maior generalidade, que condensava e resumia todos os outros²⁴.

Mas o que se entendia, Guizot, por *civilização*? *A priori*, ou seja, de um ponto de vista, estritamente, abstracto e filosófico, considerava-a indefinível. Mas estava ao alcance da razão, conhecer o que era, através de *experiências mentais* que apresenta, hipoteticamente; por exemplo: uma nação, provida e mesmo abastada, de bem-estar material, mas indigente, intelectual e espiritualmente, será uma nação *civilizada*? E o inverso, ou seja, uma nação, com uma actividade intelectual e espiritual elevadas, mas indigente, materialmente, é *civilizada*? E uma sociedade, em que estejam, superiormente, asseguradas as funções sociais, que usufrua da justiça e da igualdade, mas em que o individuo não seja *livre*, não possa ter qualquer autonomia e iniciativa, será uma sociedade *civilizada*? E uma sociedade em que o povo seja, amplamente, livre, mas desprovida de ordem social, anárquica, será *civilizada*? A todas estas perguntas – diz Guizot – “o génio dos povos” ou bom senso, responde que *não*. A *civilização* é “uma realidade complexa, constituída, simultaneamente, pelo desenvolvimento espiritual, material, social e individual e por uma feliz harmonia entre estas funções sociais”²⁵ que pode ter uma evolução lenta e difícil, com retrocessos e paragens mas é “irreversível, em direcção ao progresso do individuo e da sociedade”²⁶. Mas o próprio Guizot reconhecia que *explicar* ou pelo menos, *fazer compreender o porquê* e o *como* de uma história da evolução progressiva da *civilização universal*, era ainda uma tarefa prematura, porque não seriam suficientes, para isso, os saberes de um só homem e os conhecimentos que temos do passado eram ainda muito precários; todavia, achava o projecto, em princípio, concebível: “estou convencido – diz – que há, efectivamente, um destino geral da humanidade, uma transmissão de conteúdos civilizacionais acumulados, e, conseqüentemente, que é possível escrever uma história universal da *civilização*”²⁷. Eis, aqui, apresentada por Guizot, a possibilidade de uma *história universal* nas suas relações com o *progresso*.

Era esta aquela *história universal filosófica* em que estava a pensar o júri que avaliou as “memórias” de Félix Pereira, Jaime Moniz e Eugénio de Matos? Creio que sim; e é esta história filosófica (que tem no “progresso da *civilização*”, o seu

²⁴ Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. 195.

²⁵ Jean Wach, *op. cit.*, p. 96.

²⁶ Guizot, *Histoire générale de la civilization en Europe, depuis la chute de l'Empire romain jusqu' en 1789*, 8^{ème} éd., Paris-Didier, 1866, p. 15.

²⁷ Idem, *op. cit.*, p. 5.

fio condutor e o seu horizonte de redenção e realização) que está presente nos debates das elites portuguesas sobre o devir e fins da nossa sociedade, sobretudo naquelas que tinham assento na Câmara dos Deputados na década de 50 do século XIX (que, por isso mesmo, vale a pena revisitarmos).

3. A ideia do “progresso” nas elites portuguesas da década de 50

Se a *História Universal Filosófica* não tinha uma tradição académica entre nós e, fora das academias, não houve historiador algum que tenha tentado a sua aplicação (ainda que um ou outro tenham sublinhado a sua necessidade), já o mesmo não se pode dizer, do tema da “memória” que foi exigido aos candidatos à 5.^a Cadeira do Curso Superior de Letras, ou seja, a ideia de “progresso”. É verdade que não conseguimos encontrar, antes deste concurso, uma obra, maior ou menor, ligada ao conceito de *progresso* nas suas relações com a *História Universal Filosófica*. Mas podemos adiantar que o “progresso” foi a palavra de ordem, a gazuza redentora, das políticas liberais –regeneradoras e progressistas – da década de 50 do século XIX. Tive o cuidado de passar, a pente fino, as intervenções proferidas na Câmara dos Deputados, desde 1849 a 1862; rara foi a sessão parlamentar em que não aparece a palavra “progresso”; nunca a sua defesa provocou opositores; colhe o *unanimismo*: o deputado Xavier da Silva reconhecia, em Abril de 1848, que a marcha do progresso é “a palavra do dia”²⁸; Fontes Pereira de Melo afirmava, em Agosto do mesmo ano, que “o progresso é a feição característica do nosso século”²⁹; alguns anos depois, ou seja, em Junho de 1853, José Estevão afirmava que apoiaria as ideias de progresso, fossem de que Governo fossem³⁰; e o mesmo disse o deputado Sant’Anna e Vasconcelos, em Fevereiro de 1859³¹. E profissões de fé no progresso fizeram, pois mais de uma vez, António José de Ávila e António de Serpa (Maio de 1857)³². Passos Manuel chegou mesmo a dizer que ninguém mais do que ele amava o progresso (mas que este consistia em avançar

²⁸ In *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, acta n.º 12, de 15-04-1848, p. 12. Doravante referir-nos-emos a este *Diário* pela sigla *DCSD*.

²⁹ In *DCSD*, acta n.º 8, 9-08-1848, p. 1; O mesmo disse o deputado Alves Vicente, em nome da comissão parlamentar do projecto de lei n.º 55, em Abril de 1857: “o progresso era o elemento do século” (in *DCSD*, acta n.º 13, 18-04-1857, p. 8).

³⁰ In *DCSD*, acta n.º 7, 9-06-1853, p. 101.

³¹ In *DCSD*, acta n.º 19, 23-02-1859, p. 164.

³² In *DCSD*, acta n.º 18, 22-05-1857, p. 286 e acta n.º 20, 25-05-1857, p. 321.

com passos seguros, para não se recuar, depois, mais do que se avançou)³³. Esse *unanimismo* de toda a Câmara, em volta do imperativo do progresso, mantém-se no fim da década; reconhecem-no, por exemplo, Latino Coelho e Casal Ribeiro, em Maio de 1856, quando afirmam que Governo e Oposição têm pelo menos um denominador comum: o progresso e a civilização³⁴; e, dois anos depois, um deputado tão conservador como José Carlos Pessanha confirmava exactamente essa convergência de modo mais preciso: “de certa época para cá, os partidos têm-se aproximado (...); e assim vemos que o partido que passava por mais exagerado no progresso não é tão precipitado em seus movimentos que possa causar receios de nos levar ao precipício; e o outro partido que passava por estacionário, senão reaccionário, também tem dado demonstrações e documentos de que não quer ser estacionário e imóvel neste oceano de melhoramentos e de progresso em que a humanidade navega conduzida e guiada pela civilização actual”³⁵. Confirma esta asserção o 1.º Marquês de Loulé, Moura Barreto, que, quando assume a chefia do Governo, em Junho de 1856, afirma, na sua apresentação ao Parlamento, que apenas divergia nos meios relativamente ao seu antecessor; quantos aos objectivos, esses eram os mesmos: o amor à liberdade e as aspirações de progresso³⁶. O progresso apresenta-se, pois, a estes homens ilustres – pela sua instrução, pelos seus pergaminhos familiares ou pelos seus bens – como um princípio intangível, igualmente, invocado pelos sucessivos Governos, Oposições e seus correligionários para fazer valer e aprovar uma proposta ou projecto de lei, justificar ou reforçar uma argumentação; divergências, quanto ao seu imperativo – quando as há – são de grau: uns – enquanto o seu “zénit” não chegar (como diz Francisco Lopes Gravicho, em Julho de 1860³⁷) –querem-no lento e gradual, (porque “a natureza não dá saltos” (dizem) e porque “não é demolindo o que existe que pode haver aperfeiçoamento e progresso, é sim melhorando progressivamente”, como disse o deputado António Melo e Carvalho³⁸; por isso mesmo, deve progredir-se de acordo com a ordem, a experiência e as nossas idiossincracias; esta é, por exemplo, a opinião dos deputados António Augusto de Lacerda³⁹, Basílio de Carvalho⁴⁰ ou

³³ In *DCSD*, acta n.º 5, 7-05-1856, p. 373.

³⁴ In *DCSD*, acta n.º 5, 7-05-1856, p. 373 e acta n.º 10, 13-05-1856, p. 119.

³⁵ In *DCSD*, acta n.º 16, 23-11-1858, p. 140.

³⁶ In *DCSD*, acta n.º 6, 7-06-1856, p. 28.

³⁷ In *DCSD*, acta n.º 25, 30-07-1860, p. 595.

³⁸ In *DCSD*, acta n.º 13, 22-02-1853, p. 153 e acta n.º 1, 1-03-1853, p. 13.

³⁹ In *DCSD*, acta n.º 8, 11-04-1848, p. 3.

⁴⁰ In *DCSD*, acta n.º 16, 20-04-1853, p. 265.

Marcos Vaz Preto⁴¹); outros querem-no tão rápido quanto a razão o exigir (porque esta deve ser a bússola da história e não o inverso); outros nem sequer toleram que seja contrariado, como o deputado Sant'Anna de Vasconcelos, por exemplo, que, em Fevereiro de 1859, chamando a atenção da comissão parlamentar das obras públicas para os escrúpulos de um seu colega de Câmara, quanto ao parecer sobre um contrato de fornecimento de lenhas do Pinhal de Leiria para a fábrica de ferro (cujas minas tinham sido, há pouco, descobertas), advertia que, sendo desejável que os assuntos que viessem à Câmara, fossem estudados com rigor, todavia, nenhum deputado, em seu entender, “tinha o direito de pregar um prego na roda do progresso do seu país em qualquer ramo que fosse”⁴²; e há mesmo quem, como José Estêvão, considere “réprobros da liberdade” os “inimigos do progresso”⁴³. E se porventura alguns deputados pedem cautelas nesse processo de desenvolvimento (sobretudo por causa do nosso endividamento crónico e dos fracos meios financeiros do erário público que, para os contornar recorre, frequentemente, a mais impostos), não é pelas reservas que põem aos efeitos benéficos do progresso, mas porque a precipitação no avançar demais pode fazer-nos recuar mais do que avançamos. Mas ninguém contesta o progresso, lento ou acelerado, todos o consideram irreversível, como sublinha, exemplarmente, Rebelo da Silva, em 1857: “as situações não param nem as necessidades públicas se remedeiam todas pelos mesmos métodos. Progressivas por índole e natureza, a obrigação é encará-las em referência ao dia de hoje, não olhando para trás senão para consultar os factos com a experiência viva do passado. Quem imaginar que as situações se repetem ilude-se, completamente; na ordem política, as ressurreições são tão impossíveis como na ordem natural. O que se passou não voltará do mesmo modo, com as mesmas feições e igual significação. Nem os homens nem as sociedades podem deixar de caminhar constantemente; há uma voz oculta que os chama e estimula, uma lei que nos proíbe o repouso e a quietação. Deus deu aos povos assim como aos indivíduos, o desejo e a esperança para os levarem, infatigáveis, por todos os trilhos e caminhos, sempre com os olhos fitos no melhor futuro, sempre com a firme crença de que o seu destino lhes permite maiores vantagens. Imaginar, pois, que a ressurreição dos factos mortos pode dar-se seria acreditar no impossível; e hoje, depois de encerradas as grandes épocas do Evangelho, os milagres tornam-se raros! O progresso das

⁴¹ In *DCSD*, acta n.º 4, 08-01-1862, p. 89.

⁴² In *DCSD*, acta n.º 16, 19-02-1859, p. 112.

⁴³ In *DCSD*, acta n.º 23, 26-07-1858, p. 300.

sociedades não se interrompe nunca, embora algumas pareçam, momentaneamente, adormecidas”⁴⁴. Mas este zelo pelo progresso não implicava, como disse o próprio Rebelo da Silva, qualquer rotura com “todos os vínculos de respeito e de legalidade que formam a garantia e a conservação dos Códigos”⁴⁵.

Apesar de não exigir roturas, a irreversibilidade do progresso fazia dele uma “lei da humanidade” – como proclamaram o visconde de Sá da Bandeira e José Estêvão, em Maio de 1862⁴⁶ – que impunha ao “espírito humano” um movimento sempre para a frente (como disse o deputado conservador Assis de Carvalho, em Janeiro de 1849⁴⁷); era, no dizer de Carlos Bento, em Março de 1848, um princípio “tão santo” e tão verdadeiro que, a não ser seguido, teria de fazer-se pela revolução o que ele permitia fazer gradualmente⁴⁸; por isso – como disse o deputado D. António da Costa Sousa de Macedo – não adiantava pôr obstáculos na “estrada do progresso”, porque, mais cedo ou mais tarde, havia de chegar, e quanto mais cedo a seguíssemos mais evitaríamos a tempestade⁴⁹. Crença que a maioria dos deputados comungava. E se não era um desenvolvimento linear – como também a maioria constatava – era, porém, sempre perfectível, indefinido, sem um fim (como afirmou Passos Manuel em 1852⁵⁰ e Casal Ribeiro, reiterará em Junho de 1856).

Mas, distintamente dos ilustrados do século XVIII – como Fontenelle, Turgot, Condorcet e tantos outros – que elegeram o desenvolvimento científico e técnico e o método pró-naturalista e mecanista de inteligibilidade da natureza (de matriz cartesiana e newtoniana) como o mais apropriado para enveredar pela “estrada do progresso” (metáfora frequente na Câmara dos Deputados), os liberais portugueses, sem nunca entrar em digressões teóricas, deram ao conceito de *progresso* uma latitude muito mais vasta: associam-no, frequentemente, à ideia de “civilização” (por meio da expressão “progresso da civilização”); assim o vemos defendido por Carlos Bento (1851), Ferrer Neto Paiva (1852) José Estêvão (1853), Silvestre Ribeiro (1854), Nogueira Soares (1855), Fontes Pereira de Melo (1861) e muitos outros; e o seu universo de aplicação sai da via estreita das ciências e das técnicas, para se estender às reformas *políticas* (como ao *Acto Adicional à*

⁴⁴ In *DCSD*, acta n.º 12, 16-02-1857, p. 219.

⁴⁵ In *DCSD*, acta n.º 50, 6-03-1852, p. 100.

⁴⁶ In *DCSD*, acta n.º 67, 16-05-1862, p. 1325 e acta n.º 77, 28-05-1862, p. 1449.

⁴⁷ In *DCSD*, acta n.º 12, 16-01-1849, p. 62.

⁴⁸ In *DCSD*, acta n.º 24, 31-03-1848, p. 14.

⁴⁹ In *DCSD*, acta n.º 5, 7-04-1848, pp. 5-6.

⁵⁰ In *DCSD*, acta n.º 83, 4-06-1852, p. 31.

Carta e às reformas eleitorais que procuravam dar mais *liberdade* de votar aos eleitores e uma maior participação, ainda que indirecta, no Poder), *religiosas* (como o apelo à supressão das ordens congreganistas, alegadamente anacrónicas), *económicas* (como a sua oposição ao protecçãoismo, aos monopólios e aos bens de mão-morta), *educativas* (reformas *liberais* de ensino dos mais diversos graus), aos *melhoramentos materiais* (com especial destaque para os caminhos-de-ferro) e *agrícolas* (como a abolição dos vínculos, o fim dos morgadios, dos aforamentos e da enfiteuse); etc. Mas vejamos, nestes domínios, alguns exemplos característicos.

De todos os vectores do progresso, o mais insistentemente, reivindicado, na Câmara dos Deputados, é o dos *melhoramentos materiais*. Do fascínio redentorista que exerciam sobre os nossos representantes da Nação, são, um expressivo exemplo, as palavras de Martens Ferrão proferidas em Abril de 1856, no Parlamento: “não há país culto que não considere como uma lei do seu desenvolvimento futuro, a realização de todos os *melhoramentos materiais* de que hoje é possuidora a ciência humana. Não há um só homem ilustrado que não considere um impossível na vida das nações que haja uma só, isenta e como que relegada da rápida comunicação das coisas e dos pensamentos, como que estranha aos melhoramentos da agricultura, aos aperfeiçoamentos da tecnologia, a todos os desenvolvimentos, enfim, de que a França, a Inglaterra e a Bélgica nos apresentam o padrão”⁵¹. Todos partilhavam, uns mais, outros menos, desta crença eufórica nos melhoramentos materiais, dos quais, a maior parte dos deputados, acreditava depender, “essencialmente” a prosperidade de um país – como disse Joaquim António de Aguiar, na Câmara dos Deputados, em Maio de 1860 (pouco depois de formar Governo e ser empossado como Presidente do Conselho de Ministros)⁵².

Mas os melhoramentos materiais, entre nós, centraram-se, sobretudo, nos caminhos-de-ferro – “ideia-mãe” de todos os governos dessa década de 50, como dirá D. António da Costa⁵³. Numa notável intervenção parlamentar em Abril de 1856, Fontes Pereira de Melo, então ministro da Fazenda, fará a sua entusiástica apologia⁵⁴, como já a tinha feito, dois anos antes, Lobo d’Ávila⁵⁵. Até Rebelo da Silva, que não tinha uma compreensão unilateral do dever histórico, achava, em Maio de 1852, os caminhos-de-ferro, “a grande revolução económica que

⁵¹ In *DCSD*, acta n.º 8, 9-04-1856, p. 158.

⁵² In *DCSD*, acta n.º 2, 2-05-1860, p. 11.

⁵³ In *DCSD*, acta n.º 1, 3-02-1857, p. 79.

⁵⁴ In *DCSD*, acta n.º 16, 19-04-1856, *passim* pp. 262-67.

⁵⁵ In *DCSD*, acta n.º 20, 25-01-1854, p. 161.

nos há-de salvar”⁵⁶; e Nogueira Soares, em 1860, no debate, na generalidade, do projecto de lei n.º 13, sobre os caminhos-de-ferro, sublinhava que estes eram “o facto social mais relevante do nosso século”, que do seu estabelecimento e exploração dependiam “todas as questões do futuro e de progresso das nações modernas” e que “pelo desenvolvimento e extensão proporcional das suas linhas”, se podia avaliar, “sem erro (...) o grau de civilização de cada uma delas”⁵⁷; e de idêntica opinião é o deputado Tibério Augusto Blanc, para quem “o estado da viação é o tipo por onde se aferem as nações na apreciação do seu grau de civilização e adiantamento”; pelo que se o nosso país não quer ser olhado, pelo mundo civilizado, como “um povo selvagem e embrutecido pela ignorância, deve associar-se às outras nações, entrar com elas na grande lide da regeneração social”, privilegiando, nesse processo regenerador, as vias de comunicação⁵⁸. Estes excessos de entusiasmo e, sobretudo, a sua unilateralidade, como motor essencial do progresso (inclusive, de pendor até escatológico), acabaram por gerar algum cepticismo em alguns deputados mais prudentes, como Melo e Carvalho, que sem contestar as vantagens dos caminhos-de-ferro sublinhava que se tinham feito deles “um ídolo do tempo, e a ponto tal que supõe-se que sem esse caminho que nos una com a Europa, morreremos”⁵⁹. Ora, em sua opinião, sendo, incontestavelmente, importantes os melhoramentos materiais – e defendia com todo o vigor que multiplicássemos quanto possível as nossas vias de comunicação, que desenvolvêssemos todos os melhoramentos e riqueza pública e acompanhássemos as demais nações europeias nos seus “progressos físicos” – era, todavia, da opinião que, por isso, não devíamos desvalorizar ou secundarizar os progressos morais, pois sem estes “não há uma completa civilização nem uma bem entendida liberdade que não pode obter-se senão pelo desenvolvimento do espírito humano”⁶⁰. Era, e nada mais, do que uma reacção – não oposição – à estreita concepção do progresso que dominava na Câmara, pois durante essa década de 50 não se encontra uma só voz contra ele: a divergência na unanimidade de princípio está apenas no modo *como* o realizar, como já referimos.

Mas se os caminhos-de-ferro foram a tónica do “progresso da civilização”, a muitos outros domínios, para além dos materiais, pretenderam os deputados

⁵⁶ In *DCSD*, acta n.º 78, 28-05-1852, p. 75.

⁵⁷ In *DCSD*, acta n.º 18, 21-03-1860, p. 237.

⁵⁸ In *DCSD*, acta n.º 13 18-04-1857, p. 198.

⁵⁹ In *DCSD*, acta n.º 6, 7-04-1856, p. 196.

⁶⁰ Idem, *ibidem*.

que esse progresso se estendesse. Revisitemos as suas opiniões sobre o progresso nesses outros domínios, começando pela política. Para o deputado Costa Macedo, “à medida que as luzes da civilização e do progresso se dilatavam ou restringiam, com elas também se restringia ou dilatava a esfera dos Direitos Políticos”⁶¹. E foi, exactamente, porque viu um aumento destes direitos, no *Acto Adicional à Carta*, que Casal Ribeiro se congratulou, em Junho de 1852, “por ver que se queria entrar [na Política] no verdadeiro caminho do progresso, no das reformas racionais, práticas, positivas”⁶²; e estas mesmas razões levaram Passos Manuel a considerar o *Acto Adicional* como “um progresso da civilização”⁶³; e àqueles que punham alguma reserva a essa reforma constitucional, perguntava o deputado José Maria Grande como queriam os prosélitos da *Carta* – que certamente “não negavam a perfectibilidade do progresso” – aperfeiçoá-la se a queriam manter imutável⁶⁴; interpelação reforçada pelo deputado Melo e Carvalho, ao advertir que a irrevogabilidade da lei era a contradição do progresso e a negação de todos os melhoramentos⁶⁵. E aos mais conservadores, sossegava Ferrer Neto Paiva, esclarecendo que não havia qualquer contradição em ter jurado a *Carta* e defender a sua reforma, “em conformidade com as ideias de progresso e aperfeiçoamento”, pois se não pudéssemos ter opiniões divergentes da *Carta* o progresso seria impossível e a *Carta* hostil à perfectibilidade humana⁶⁶. Por sua vez, Fontes, em Janeiro de 1849, defendia uma reforma eleitoral que aumentasse a representatividade dos cidadãos, ou seja, a sua liberdade de escolha (“pedra angular da liberdade”)⁶⁷; e pelas mesmas razões defendeu Rebelo da Silva essa reforma (não apenas nesse ano mas também em 1856)⁶⁸; e Rodrigues Sampaio, em Abril de 1859, no debate à volta da *reforma eleitoral* e da fórmula de representação, disse que embora não esperasse, da lei eleitoral em debate, a salvação da pátria, aceitava-a, todavia, porque era um melhoramento, um progresso⁶⁹. E Braamcamp Freire, ministro do Reino, afirmava em fins de Fevereiro de 1862, que a defesa das liberdades públicas (além da “bandeira do progresso”) – era o

⁶¹ In *DCSD*, acta n.º 5, 7-04-1848, pp. 5-6.

⁶² In *DCSD*, acta n.º 84, 5-06-1852, p. 64.

⁶³ In *DCSD*, acta n.º 83, 4-06-1852, p. 30.

⁶⁴ In *DCSD*, acta n.º 51, 8-03-1852, p. 114.

⁶⁵ In *DCSD*, acta n.º 11, 14-04-1853, p. 170.

⁶⁶ In *DCSD*, acta n.º 1, 1-07-1858, p. 41.

⁶⁷ In *DCSD*, acta n.º 11, 15-01-1849, p. 47.

⁶⁸ In *DCSD*, acta n.º 37, 16-02-1849, p. 220, acta n.º 31, 9-02-1849, p. 147 e acta n.º 24, 30-04-1856, p. 381.

⁶⁹ In *DCSD*, acta n.º 23, 30-04-1859, p. 363.

pensamento político que presidia ao Governo de que fazia parte e era, também, o pensamento político da maioria dos membros da Câmara⁷⁰. Mas, como era de prever, esta generalização e aplicação do progresso à Política não era unânime; havia deputados, ainda que em minoria, que, embora defendendo o progresso em tudo – como diziam –punham reservas a essa generalização (como Mexia Câmara⁷¹ ou Assis de Carvalho⁷², tendo o deputado Melo e Carvalho advertido que “o verdadeiro progresso social não consiste na realização destas sociedades imaginárias, edificadas pelo esquadro e pelo compasso, reduzidas às dimensões das fantasias dos improvisados organizadores que pretendem edificar sobre as ruínas e dissolução da sociedade existente”⁷³). Vozes escutadas, é certo, mas que não passavam de murmúrios dentro da *vozeria* geral em prol do progresso.

Também o apelo ao progresso nos *domínios da educação e ensino* foi frequente na Câmara dos Deputados, quer quanto à necessidade de o alargar a um maior número de cidadãos (por ser convicção comum de que sem liberdade não havia progresso, e que aquela só pela educação se alcançava), quer quanto à necessidade de melhoramentos dos seus recursos materiais e humanos (sobretudo ao nível do ensino primário, técnico e superior). Rebelo da Silva, por exemplo, em Fevereiro de 1849, dizia que não havia, decerto, nação no mundo que não defendesse o incremento da instrução pública, pois defendê-la era “defender a causa do progresso e da liberdade”⁷⁴; e o mesmo já dissera, no mês anterior, Fontes Pereira de Melo, sublinhando até que sem o progresso da instrução pública não podia haver liberdade⁷⁵; e o mesmo dirão, em 1852, Vicente Ferrer Neto Paiva, Barjona de Freitas, Nogueira Soares, associando-o, também, à perfectibilidade humana⁷⁶. Mas, por isso mesmo, porque associavam liberdade e progresso, muitos deputados defendiam que o ensino não devia ser monopólio do Estado, porque qualquer monopólio esterilizava o progresso, era um crime – como disse José Maria de Abreu, em 1862⁷⁷.

Igualmente frequentes e insistentes foram os apelos dos deputados ao *progresso* da agricultura que focaram, sobretudo, na chamada “liberdade da terra”.

⁷⁰ In *DCSD*, acta n.º 37, 24-02-1862, p. 595.

⁷¹ In *DCSD*, acta n.º 20, 27-03-1848, p. 9.

⁷² In *DCSD*, acta n.º 12, 16-01-1849, pp. 61-68.

⁷³ In *DCSD*, acta n.º 13, 28-05-1852, p. 153.

⁷⁴ In *DCSD*, acta n.º 29, 7-02-1849, p. 128.

⁷⁵ In *DCSD*, acta n.º 11, 15-01-1849, pp. 46-47.

⁷⁶ In *DCSD*, acta n.º 67, 27-03-1852, p. 323.

⁷⁷ In *DCSD*, acta n.º 65, 13-05-1862, p. 1284.

Esta – afirmava o deputado J.J. Mello, em Março de 1848 – era o princípio mais animador da indústria agrícola, “a verdadeira fonte do progresso social”⁷⁸; e Casal Ribeiro, invocando a autoridade de Adam Smith, Coquelin, Chevalier, Tocqueville, Lucas Despetiaux, Bastiat, Garnier, também a defendia, vigorosamente, em 1853, insurgindo-se contra a lei dos morgados e muitas das provisões sobre os foros que, em sua opinião, eram “uma anomalia do século” e que se não caíssem por via legislativa acabariam por ceder “às exigências do século”⁷⁹; e Silvestre Ribeiro, ao justificar a sua defesa da abolição dos vínculos, em 1854, afirmava que o fazia por saber que a “a humanidade é perfectível, que vai sempre em progresso” e, portanto, não podia defender uma proposição que “de alguma maneira, negaria essa perfectibilidade, negaria o progresso da civilização e se tornaria, por isso mesmo, insustentável”⁸⁰; e opinião, inteiramente, afim era do deputado Pulido que numa notável intervenção, sobre os mesmos, em Julho de 1860, disse que essa instituição “além de má em si mesma, torna-se completamente intolerável com os progressos da civilização, pelos imensos abusos que se lhe têm incorporado”⁸¹; era um “enfermo que não se cura, de um ou de outro modo, poucos dias lhe restarão de vida, desejando-a morta, para bem do país”⁸². Essa conexão entre progresso e liberdade da terra foi, amplamente, assinalada pelo deputado Gravicho, em 1859, ao levantar a questão da concorrência da nossa agricultura com a estrangeira, pois sendo a agricultura – em sua opinião – “a mãe das indústrias”, a “liberdade da terra” era letra-morta (embaraçando os progressos da agricultura), porque o morgado sabia que as suas propriedades não iam para quem ele desejava, mas para quem a lei determinava; porque continuavam os vínculos “esse anacronismo fulminado no preâmbulo da lei de 1770” – que eram um forte impedimento ao desenvolvimento agrícola; porque “não havia escolas regionais que tão proveitosos resultados tinham produzido em outros países”; porque não se fazia a drenagem dos terrenos insalubres, como se fizera com os paus do Danúbio que estavam reduzidos a campos excelentes “graças às quintas modelos e às escolas regionais” que apoiavam os agricultores⁸³; enfim, era impossível fazer progredir uma agricultura com vínculos, com falta

⁷⁸ In *DCSD*, acta n.º 10, 14-03-1848, p. 8.

⁷⁹ In *DCSD*, acta n.º 11, 14-04-1853, p. 170.

⁸⁰ In *DCSD*, acta n.º 2, 2-06-1854, p. 34.

⁸¹ In *DCSD*, acta n.º 22, 26-07-1860, pp. 352-353.

⁸² In *DCSD*, acta n.º 22, 26-07-1860, p. 353.

⁸³ In *DCSD*, acta n.º 7, 11-01-1859, p. 95.

de ensino agrícola modelar, específico e prático (implantado no terreno), com carência de capitais baratos, com falta de vias de comunicação e com uma falta cada vez maior de mão-de-obra (devido à emigração)⁸⁴. Por tudo isto, ao longo da década de 50, multiplicaram-se os projectos apresentados, na Câmara, ora contra os vínculos, os aforamentos de baldios, o morgadio, a enfiteuse, ora em defesa da desamortização dos bens de mão-morta, da arborização de terrenos incultos, etc.

Quanto ao *progresso* da economia, a ênfase dos deputados foi posta: na exploração industrial e minerológica; na liberdade económica, que consideram condição *sine qua non* do progresso, invocando a seu favor – como fazem José Maria de Abreu e Rebelo da Silva – os nomes de Blanqui, Proudhon (cujas “Contradições económicas” Rebelo da Silva mostra conhecer), Garnier, H. Parnell, entre outros⁸⁵; na oposição a todos os monopólios, ao exagero das pautas aduaneiras, à subida de impostos, aos empréstimos, etc.; quanto ao comércio a opinião dos deputados era unânime: a sua liberdade, como disse Cunha Sotto Maior, em Março de 1851, era o progresso “na expressão prática mais bela”⁸⁶.

Mas o *progresso* era, também, desejado, em domínios onde supostamente, não haveria lugar para ele, porque são da ordem do que há de mais íntimo, sobrenatural e eterno no homem – a *religião* (e a *moral* que dela deriva). E, sem dúvida, aqui, o progresso já não colhia a mesma unanimidade que nos domínios supracitados. Por exemplo, o deputado Jeremias Mascarenhas, manifestando o seu inteiro acordo com todas as medidas que visassem remover os usos e costumes que dificultavam o “progresso da civilização” – no caso em debate, a necessidade de uniformização das medidas e pesos em todo o território nacional – advertia, contudo, que, no que respeita às diferentes religiões, os usos e costumes, se deviam conservar⁸⁷ porque “há um certo número de ideias e princípios de moral social e de justiça” – como disse o deputado Melo e Carvalho – que não se improvisam e que, por isso mesmo, “nunca se podem impunemente preterir”⁸⁸. O valor destes princípios morais e da religião de que derivam (a católica) estava, exactamente, na sua imunidade à corrosão do tempo, na sua intemporalidade. Mas não foram

⁸⁴ In *DCSD*, acta n.º 7, 11-01-1859, p. 96.

⁸⁵ In *DCSD*, acta n.º 60, 24-03-1851, p. 264. Invoca-se, de novo, Proudhon, no *DCSD*, na sessão de 5-03-1852, p. 83.

⁸⁶ In *DCSD*, acta n.º 60, 24-03-1851, p. 237.

⁸⁷ In *DCSD*, acta n.º 45, 4-03-1850, p. 23.

⁸⁸ In *DCSD*, acta n.º 13, 22-02-1853, p. 153 e acta n.º 1, 1-03-1853, p. 13.

os princípios da moral e os dogmas da religião – nem sequer os seus ritos – que os deputados liberais contestaram, não foi para eles que apontaram as baterias do “progresso da civilização”. Respondendo às inquietações do seu tempo, ao imobilismo da instituição eclesiástica, aos obstáculos que o seu envolvimento mundano e temporal punham às liberdades e ao Estado liberal, reivindicam a sua reforma *externa* e a redução do seu poder temporal, quando este não está ao serviço da Nação e da riqueza nacional. E a expressão mais visível desse parasitismo que sugava a riqueza nacional e a transferia para os cofres do Estado do Vaticano, que retirava braços à terra (pelo estímulo ao celibato), defendia a mendicância e uma economia de subsistência primária, eram as Ordens Religiosas. Por isso é, prioritariamente, contra elas e os seus bens de mão-morta que se voltam os apóstolos liberais do progresso. É em nome deste que José Maria d’Abreu defende, em Maio de 1857, a substituição das corporações religiosas e monásticas⁸⁹; e dois anos depois, é Rebelo da Silva que reconhecendo o serviço inestimável que, no passado, tinham prestado – inclusivé, a Companhia de Jesus – defende, em nome do progresso e da *civilização* (que não era outra coisa senão “uma promessa eterna” de Deus⁹⁰) que fossem extintas, porque mantê-las era querer “o impossível, levantar o cadáver do sepulcro, ordenando a Lázaro que viva”, era mesmo uma “demência”⁹¹; e opinião afim, também defendeu Carlos Bento, em Maio de 1862⁹². À parte as ordens religiosas, os liberais tinham um grande respeito pela Igreja, até que desejavam que tivesse uma “função pública”, na esfera das suas actividades seculares e temporais, ainda que tutelada pelo Estado; apenas queriam que a sua hierarquia acertasse o passo pelo do Estado liberal na “estrada do progresso”, ou seja, pelos fins deste – como disse Casal Ribeiro.

Mas se na década de 50, muito se falou de progresso, não quer dizer que, efectivamente, se tenha concretizado na medida da euforia que suscitou; pelo menos não se concretizou em conformidade com as aspirações de muitos. Em 1862, por exemplo, o deputado Chamiço afirmava, descoroçoado, que há dez anos se alistara “como soldado nas fileiras do progresso, com o desejo de concorrer com o seu contingente para se melhorar a administrar do país” e desenvolver os seus recursos, e ao fim desse tempo o que constatava é que as pessoas se tinham

⁸⁹ In *DCSD*, acta n.º 8, 9-05-1853, p. 126.

⁹⁰ In *DCSD*, acta n.º 2, 2-03-1859, p. 261.

⁹¹ *Idem*, *ibidem*, p. 260.

⁹² In *DCSD*, acta n.º 69, 19-05-1862, p. 1348.

perdido em discussões políticas⁹³; e o próprio Fontes Pereira de Melo, quando ministro do Reino, em Março de 1860 – a propósito do debate sobre a generalidade do projecto de lei dos caminhos-de-ferro e das alterações introduzidas às condições do concurso de concessão – aproveitou a oportunidade para manifestar o seu desalento pela sucessão interminável de debates estéreis que levantavam cada palmo de caminho-de-ferro, cada pá de terra levantada, cada assentamento de um carril⁹⁴. Mas se não se fez muito, de facto, pelo progresso – o que é verdade – muito se *falou* dele; e isso, para o caso presente, é o que nos importa sublinhar.

4. A “memória” de Félix Pereira

Talvez se compreenda melhor agora o que se pretendia com a disciplina de “História universal filosófica” posta a concurso pelo *Curso Superior de Letras*, ou seja, encontrar um *princípio unificador*, uma *directriz* para os múltiplos avanços civilizacionais – especialmente os materiais (ferroviários e rodoviários), políticos, agrícolas, educativos, económicos, religiosos, etc. – reclamados pelas nossas elites; esse princípio era o *progresso* (nas suas relações indissociáveis com a *liberdade*). Foi o desafio proposto a Félix Pereira, Jaime Moniz e Avelino Matos. Mais do que “filosofia” exigia-se ao candidato que conhecesse a “história das civilizações”. Ao que parece, o que revelou melhor preparação para esta prova específica do concurso – ainda que em vão para os efeitos que perseguia – foi Félix Pereira.

A “memória” de Félix Pereira sobre o progresso (excluindo o capítulo dedicado ao progresso nas belas-artes que aqui não analisamos e que aborda sob a perspectiva estética de Cousin, Hegel e Gioberti)⁹⁵ desenrola-se ao longo de três partes, metodologicamente (e não só), tributárias, na sua maior parte, de Eugène Pelletan (sobretudo da *Profession de foi du dix-neuvième siècle*, 1852), um dos republicanos atípicos do século XIX francês, amigo e discípulo de Lamartine, apologeta do *Progresso* tal como Condorcet o concebia (“contínuo e indefinido”), entusiasta das ideias de Saint-Simon, da revolução de 1848 e da democracia (que nunca renegou)⁹⁶.

⁹³ In *DCSD*, acta n.º 58, 3-05-1862, p. 1190.

⁹⁴ In *DCSD*, acta n.º 22, 26-03-1860, p. 290.

⁹⁵ Félix Pereira, *Natureza e extensão do progresso, considerado como lei da Humanidade, aplicação especial desta lei à evolução das Belas-Artes*, Lisboa, 1863. Doravante referir-me-ei a esta obra pela sigla *NEP*.

⁹⁶ Eugène Pelletan (1813-1884) foi um político e publicista francês, entusiasta das ideias republicano-socialistas da Revolução de 1848 (especialmente das de Saint-Simon) e amigo de Lamartine, Foi deputado, na Oposição, ao

A periodização civilizacional da sua “memória” historiográfica é mais ou menos clara até à civilização romana, inclusive; depois desta, ficamos sem saber se novas civilizações se sucedem ou se os acontecimentos históricos relevantes que assinala (Idade Média, Cruzadas, penetração dos árabes na península ibérica, Reforma e Contra-Reforma, Descobrimentos, revolução científica dos séculos XVII e XVIII) são apenas factores de cuja conjugação resultará uma nova civilização; inclino-me para esta segunda hipótese. Creio, todavia, que a sua “memória” cumpre os objectivos que, antecipadamente, lhe foram fixados: ser uma *história universal filosófica* nas suas relações com a ideia do *progresso*. Sob a influência dominante de Alfred Maury, Humboldt (cujo *Cosmos* traduzira) e Herder (aproveitando destes filósofos, sobretudo, o que eles escreveram sobre as diversas fases do mundo inorgânico ao orgânico) – mas, cedendo, por vezes, a primazia dessas influências, a Schlegel, Barchou de Penhoen, Ferrari, Schelling, etc. – Félix Pereira escreveu cerca de 1/3 da sua obra (50 pp.), discorrendo sobre as origens do Universo (em que Deus toma consciência de si, expandindo-se pelo “éter” por obra da Providência divina); sobre a sucessiva metamorfose desse éter no mundo inorgânico e orgânico (mineral, vegetal e animal); e, por fim, sobre o início da civilização (o Éden – e a opção da liberdade, seu agente motriz), as formas de vida nómada (caça) e sedentária (pastorícia e agricultura), as formas de organização social (família, tribo, cidades, castas, escravatura, papel da mulher) e as mais antigas civilizações post-diluvianas (Índia, Pérsia e Egipto) nas suas relações com a religião (panteísmo, politeísmo e monoteísmo). Numa segunda parte (cerca de 1/3 da obra, também mais ou menos 50 páginas), discorre sobre as formas civilizacionais a que poderíamos chamar “mediterrânicas” (Fenícia, Grécia, Roma, Cruzadas, Idade Média, Cristianismo, universidades, e Descobrimentos), destacando o contributo de todas elas para o “progresso da civilização”; na 3.ª parte da “memória” (aproximadamente, também, cerca de 50 pp.), discorre sobre a Reforma e a Contra-Reforma, e sobre a Revolução Científica dos séculos XVI-XVIII, concluindo-a com algumas considerações muito interessantes de natureza prospectiva.

Em toda a sua “memória” procura destacar, a crescente liberdade, solidariedade, associação e perfectibilidade do género humano para que convergem o devir das diferentes civilizações e mostrar que o progresso é, simultaneamente,

Governo, desde 1863 e director do jornal *Tribune* (de que fora um dos fundadores), desde 1886. Durante a guerra franco-prussiana foi membro do Governo nacional e, depois do conflito ter terminado, foi eleito deputado, em 1871, para a Assembleia Nacional e, em 1876, para o Senado (do qual veio a presidir três anos depois).

quer um movimento irreversível de “exteriorização” ou “objectivação” de Deus, movimento indefinido, que se desloca do finito para o infinito, do relativo para o absoluto, do criado para o Criador (como a “razão absoluta” de Hegel), quer um movimento de crescente emancipação do homem perante a natureza e de auto-determinação do seu próprio destino, graças à fruição da liberdade e aos recursos (científicos, técnicos, políticos, religiosos, económicos, etc.) que a civilização foi pondo à sua disposição.

Mas analisemos a “memória” de Félix Pereira mais de perto.

4.1. *A origem do progresso*

Félix Pereira define o progresso como “a lei de desenvolvimento da humanidade; (...) um mediador entre o criador e a criação, porque deslocando o limite no espaço, pelo movimento, e no tempo, pela sucessão, liga o ente limitado com a imensidade e a eternidade”, acabando por ser “o laço vivo entre o finito com o infinito” através de um terceiro termo, indefinido, que participa de um e outro – sob pena de haver entre eles um “abismo insondável” – num movimento universal de seres que gravita, constantemente, para Deus, sem o poder alcançar⁹⁷; é uma força criadora, partícipe do “ser dos seres” ou seja, de Deus, que se move – como diz Pelletan – em perpétua ascensão, “do material ao espiritual, não das raças, como no passado, mas das civilizações”⁹⁸. O progresso é, pois, um movimento inevitável (porque é uma “lei”) da humanidade, no espaço e no tempo, que medeia o finito e o infinito, o limitado e o ilimitado, o precívél e o eterno, o profano e o divino, o particular e o geral, o concreto e o abstracto,

⁹⁷ João Félix Pereira, *NEP*, pp. 1-3. Há aqui já uma clara influência filosófica de Barchou de Penhoen, que também afirma que a primeira forma através das quais a actividade divina se manifesta é a *sucessividade*, o tempo, cujo ponto, ao mover-se na mesma direcção, engendra a linha que é a sua imagem fiel e visível; a actividade divina, nas diferentes fases da sua evolução permanece sempre idêntica a si mesma; identidade que encontramos no tempo e, por isso, pode e deve dizer-se que o tempo é contemporâneo da actividade divina e a primeira forma que esta revestiu, em que encarnou (Barchou de Penhoen, *Essai d'une philosophie de l'histoire*, t. 1^o, Guiraudet et Jouaut-Éditeurs, 1854, pp. 11). Mas a actividade divina não se move apenas num sentido, mas, também e simultaneamente, em múltiplas direcções; no *espaço*, por exemplo; daí que *tempo e espaço* sejam as primeiras formas pelas quais a actividade divina se manifesta (*ibidem*, p. 12). Barchou de Penhoen (1801-1855) foi um oficial do Estado-maior francês, além de político (foi deputado monárquico, de 1849 a 1851) e historiador. Católico, conservador e, politicamente, monárquico e legitimista, para não servir o Governo do rei Luis Filipe –depois da Revolução de 1830 – renunciou à carreira militar e dedicou-se às letras e à filosofia. Foi um dos primeiros colaboradores da *Révue des Deux-Mondes* (onde escreveu sobre Fichte, Schelling e Ballanche, entre outros temas), escreveu uma *Histoire de la domination anglaise dans les Indes* (6 volumes, 1844) – que lhe granjeou grande notoriedade pública e reconhecimento académico – e uma apreciável história da filosofia alemã (além da *filosofia da história* aqui citada).

⁹⁸ Eugène Pelletan, *Profession de foi du dix-neuvième siècle* (1852), 4^{me} éd., Paris, Pagnerre, Librairie-Éditeur, 1857, p. 313; idem, *Lettres à Lamartine/Le monde marche*, 2^{me} éd., Paris, Pagnerre, Librairie-Éditeur, 1858, p. 227; doravante citaremos estas duas obras pelas siglas, respectivamente, *PF/XIX* e *LM/MM*.

etc. Nem na esfera do finito se progride (porque é intrinsecamente, limitado) nem na esfera do infinito (porque este já o esgotou); o progresso é um processo que nos liberta das limitações da nossa “humanidade”, da criatura que somos, permite-nos conhecer e dominar os seus obstáculos, e reencontrar, no seu fim, o Criador de que somos parte: Deus e a sua infinitude. Mas este reencontro é impossível se o progresso não for, também, simultaneamente, um processo de perfectibilidade, como, efectivamente, é – no dizer de Félix Pereira – porque Deus estabeleceu entre Ele e o homem uma “correspondência” essencial, dando-lhe a eternidade pela duração e o progresso pela imensidão⁹⁹. O progresso acaba por ser uma hipóstase e uma epifania de Deus através da história humana, tal como Hegel a concebeu. Daí que, segundo Félix Pereira, as ideias de progresso e de Deus sejam correlativas e indissociáveis.

Mas o Deus de Félix Pereira não é uma entidade estática, metafísica e fora do Mundo. Como diz Barchou de Penhoen – que Pereira, no essencial, segue, de perto – antes da criação do mundo, Deus já saíra do seu estado de eterno repouso, já tomara consciência de si através das suas múltiplas manifestações, como as figuras geométricas que saem de um ponto; mas o processo da *criação* do mundo, ou seja, as razões da manifestação original de Deus no mundo, como seu Criador e co-substancial a Ele, escapam ao homem, são um mistério¹⁰⁰ (problema sobre o qual, também, Félix Pereira é omissivo, limitando-se a constatá-lo). Barchou de Penhoen levanta a hipótese – que Félix Pereira também fará sua – de que que o mundo começou por existir, *idealmente*, na sua Inteligência divina, cuja *actividade*, concebida, sucessivamente, gerou o *tempo* e, concebida, em *simultaneidade*, gerou o *espaço*, um e outro as formas ou “maneiras de ser” da actividade divina, considerada sob dois pontos de vista distintos¹⁰¹. Mas essas formas ou “maneiras de ser”, para existirem, têm de se *materializar*, porque a *matéria* é a condição da sua existência e a sua “síntese”¹⁰². É através dela que a actividade divina se manifesta, pela primeira vez, no mundo visível¹⁰³.

Mas em que consiste essa “matéria” primeira, proveniente da actividade divina? Para Barchou de Penhoen, como para Félix Pereira, consiste numa espécie de

⁹⁹ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 3-4.

¹⁰⁰ Barchou de Penhoen, *Essai d'une philosophie de l'histoire*, t. 1^{er}, Guiraudet et Jouaut-Éditeurs, 1854, pp. 6-7 e 10.

¹⁰¹ Idem, *ibidem*, pp. 7 e 12-13.

¹⁰² Idem, *ibidem*, pp. 11-13.

¹⁰³ Idem, *ibidem*, p. 16.

substância energética, expansiva e imponderável por Ele criada – o éter¹⁰⁴ – que enche o espaço, mas “não contém senão em potência, todas as formas, todas as propriedades que se manifestam na sequência dos tempos”¹⁰⁵; é o último limite do mundo visível e material (está para este como a noção de “ser” está para o intelecto), o abstracto de todas as coisas e dos fluidos que dele emanaram – o calor, electricidade, a “força vital” (origem de todas as formas elementares de organização)¹⁰⁶, também eles “intangíveis” e invisíveis”, que não está ao alcance do nosso conhecimento, que apenas os podemos conjecturar pelo pensamento (Barchou). Do seu devir se formaram quer o estado gasoso, líquido e sólido (como

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*, pp. 16-17 e Félix Pereira, *op. cit.*, p. 5. Ver, também, Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 17, onde diz: “O éter é uma substância hipotética, postulada pela maior parte dos cientistas até o início do século XX, que, em síntese, defendiam a ideia da inexistência do vácuo na natureza. Essa linha de raciocínio foi apontada como causa, por exemplo, da falta do desenvolvimento abstrato do numeral zero (0) pelos ocidentais que seguiam a tradição greco-romana. Segundo a ciência, o Éter seria o meio de propagação da luz, assim como o ar é o meio de propagação do som. Atualmente, contudo – continua Pelletan – a existência de tal substância é rejeitada pela maior parte da comunidade científica, embora novas descobertas, como a energia negra, volta e meia motivem a retoma da ideia da existência do Éter ou não-vácuo cósmico”. É curioso que tendo Félix Pereira a oportunidade de corrigir ou, pelo menos problematizar a questão da matéria cósmica ou “éter”, à luz dos ensinamentos de Humboldt, não o tenha feito. Humboldt afirmara que duas formas de abstracção dominavam o nosso pensamento: relações de *quantidade* (relativas à ideia de número e grandeza que eram objecto da matemática) e relações de *qualidade* (relativas às propriedades específicas ou à heterogeneidade da matéria), mais difíceis de entender porque eram do domínio da química. Para submeter os fenómenos ao cálculo recorria-se a uma reconstrução hipotética da matéria, através da combinação de átomos e moléculas, cujo número, forma e posição deviam determinar, modificar e fazer variar os fenómenos (Alexandre de Humboldt, *Cosmos/ Essai d'une description physique du monde*, trad. de H. Faye, t. I, Paris, Gide et J. Baudry, Éditeurs, 1855 (a 1.ª edição alemão é de 1845 e a obra foi redigida entre 1841 e 1842), p. 74-75); como assinalou, tinham já sido feitos vários ensaios para reduzir os fenómenos variáveis do mundo sensível a um princípio único e fundamental, tentação a que não foram alheios os avanços da filosofia atomista e corpuscular, que conseguira reduzir, ao cálculo matemático, um grande número de fenómenos; e a *gravitação* aparecia sempre como o mais abrangente e explicativo (*ibidem*, t. 3^{me}, 1856, p. 23); mas a heterogeneidade da matéria é tal, são tais os agregados com que os átomos se combinam que ainda não se conseguiu encontrar o meio de explicar essas leis empíricas pela teoria da atracção molecular, com o grau de certeza que dá a teoria da gravitação às três leis de Kepler. Ainda que Newton tenha reconhecido que todos os movimentos dos corpos celestes são efeito de uma só e única força – recorda Humboldt – não considerava a *gravitação* como uma propriedade essencial da matéria, mas derivação de uma outra força que não conhecia ou do éter que enchia o espaço; diz mesmo, numa carta a Boyle (em 28-2-1678) que procurava no éter a causa da gravitação (*ibidem*, p. 24); todavia, oito anos mais tarde, numa carta a Halley, Newton abandonou, completamente, a hipótese do éter, tal como em 1717, na sua introdução à *Óptica*, reafirmou que a gravitação não era uma propriedade essencial dos corpos (*ibidem*, p. 24). Estamos ainda muito longe – disse Humboldt – de sabermos reduzir, à unidade de um princípio racional, tudo o que percebemos pelos sentidos. Pode mesmo questionar-se, face à complexidade do Universo, se esta pergunta tem algum sentido. Mas mesmo que o problema na sua totalidade seja insolúvel, isso não impede que se procure a sua inteligibilidade parcial e que a tendência para a inteligibilidade da totalidade permaneça. Humboldt sublinha que, quanto a si, se manterá sempre dentro de concepções de raiz empírica, pois não é afoito à busca de um princípio, meramente, especulativo para unificar a realidade, pois todos aqueles que o procuraram saíram malogrados (Alexandre de Humboldt, *Cosmos/ Essai d'une description physique du monde*, trad. de H. Faye, t. I, Paris, Gide et J. Baudry, Éditeurs, 1855 (a 1.ª edição alemão é de 1845 e a obra foi redigida entre 1841 e 1842), pp. 74-75.

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*, pp. 16-17 e 35; e Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 4-5.

¹⁰⁶ Idem, *ibidem*, pp. 18-19 e 36-41.

o nosso planeta) quer as formas cada vez mais complexas e diferenciadas que nos envolvem – as dos reinos que chamamos mineral, vegetal, animal e humano (este diferenciado e unido numa síntese dualista (e misteriosa) do mundo material e orgânico e do mundo inteligível e moral, que Félix Pereira compara – colhendo a imagem em Barchou – a duas pirâmides invertidas, a primeira com a base implantada na terra e a segunda com a base implantada no céu)¹⁰⁷; esse éter é o último limite do mundo visível e material, o substracto de todas as coisas e dos fluidos que dele emanaram – o calor, electricidade, a “força vital” (origem de todas as formas elementares de organização)¹⁰⁸, também eles “intangíveis” e invisíveis” – que não está ao alcance do nosso conhecimento, que apenas o podemos conjecturar pelo pensamento (Barchou).

Mas esta expansão e objectivação diferenciada e complexa do éter não foi, segundo Félix Pereira, obra contingente ou do acaso (como não são obra do acaso as órbitas dos planetas e o seu transcurso), mas determinação da Providência Divina, que, por mistérios que desconhecemos, adequou essa “pré-ciência” ao livre-arbítrio humano¹⁰⁹, sob pena da história, como disse Schlegel, ser “um labirinto sem fio e sem saída, uma grande tragédia que não teria nem princípio nem fim”¹¹⁰. De modo que progredir, para Félix Pereira, acabava por ser, ir “livremente” na pegada de um caminho ou “lei geral do universo”¹¹¹ (onde a atracção, diz Pelletan, era apenas um “episódio”¹¹²), antecipadamente, fixada pela Providência Divina, uma espécie de “harmonia pré-estabelecida” leibniziana.

Esta “lei providencial” é, para Félix Pereira (que invoca, também, a autoridade de Ferrari, que se inspirara em Vico), “a lei do progresso” e, nessa medida, “o progresso é o evangelho vivo do nosso destino”¹¹³. Parece claro que o desen-

¹⁰⁷ Félix Pereira, *op. cit.*, p. 7; e Barchou de Penhouen, *op. cit.*, p. 55.

¹⁰⁸ Barchou de Penhouen, *Essai d'une philosophie de l'histoire*, t. 1^o, Guiraudet et Jouaut-Éditeurs, 1854, pp. 18-19 e 36-41

¹⁰⁹ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 7.

¹¹⁰ Apud Robert Flint, *La Philosophie de l'Histoire en Allemagne*, trad. de Ludovic Carrau, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1878, p. 217.

¹¹¹ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 4; ver Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 15.

¹¹² Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 15.

¹¹³ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 8; ver Eugène Pelletan, *PF/XIX*, pp. 15-16. Diz Giuseppe Ferrari (sob a clara influência de Vico que, frequentemente, cita) que a Providência divina se encontra em toda a parte, como uma “fatalidade indefinível”, e que a vemos no “plano universal da história ideal que conduz, naturalmente, todos os homens a conhecer-se na Humanidade” (Ferrari, *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*, Paris, Joubert, Libraire-Éditeur. pp. 274-75). G. Ferrari (1811-1876) foi um político italiano de tendências federalistas, democráticas socialistas, por causa das quais passou bastante tempo exilado no estrangeiro (em França). Foi deputado em 6 legislaturas (de 1860 a 1876) e senador em 1876; foi também Doutor em Filosofia (pela Sorbonne), professor de Filosofia na Universidade de Estrasburgo e filósofo (da política e da história) de reconhecido mérito, tendo

volvimento da espécie humana não depende do homem; já foi, antecipadamente, fixado pela Providência divina que já “adequou” a nossa liberdade à sua pré-ciência; mas se assim é, a liberdade não passa de uma ilusão; há uma Providência omnipresente que manipula, activamente, a nossa vontade, sem o sabermos. Ora, como pode conceber-se o progresso numa sociedade que, antecipadamente, já tem um caminho definido a percorrer, onde a vontade do homem para o modificar é uma ilusão?! Não depende, então, o progresso, da vontade e do livre-arbítrio dos homens? Félix Pereira não se apercebe desta contradição ou evita-a, deliberadamente, pois não só afirma que o homem é um ser, naturalmente, livre (além de inteligente e sociável)¹¹⁴, como nos diz que, quando sai do Éden, o faz pelo seu desejo de liberdade, atribuindo a esta a sucessiva superação do regime social de castas, de escravatura e de servidão até à consumação da condição de liberto e, por fim, da de homem livre. E este processo de emancipação é, segundo ele, um progresso; o que colide com o estado de perfeição e virtude plenas em que vivia o homem no Éden, cuja Providência Divina não o amarrou a uma “lei inflexível” de desenvolvimento e perfectibilidade para consentir que, “livremente” se degenerasse, a não ser que se entenda que o fez para o castigar pela sua ousadia em se auto-determinar, o que também levanta um outro problema: que a vontade do homem edénico, não estava, inteiramente, sob o controle da Providência Divina. Creio que Félix Pereira não só não resolve este problema como o agrava, ao pôr a ênfase na liberdade não apenas como critério do progresso mas inerente à natureza humana. Mas assisado se mostra Pelletan quanto ao problema das relações entre a Providência Divina e a liberdade humana. Ainda que, também, em sua opinião, a Providência Divina tenha fixado um fim, ao destino do homem, para o qual este, inexoravelmente, caminha, todavia, defende que o homem “tendo nascido livre tem, em virtude dessa própria liberdade, uma quota-parte na determinação do seu destino. Deve, pois, conhecer, pelo menos, parte desse destino, para conformar a sua conduta com ele”¹¹⁵, o que lhe permite, num momento dado e sob certas circunstâncias, atrasar ou adiantar a evolução do

escrito várias obras, das quais merecem especial destaque as que escreveu sobre Vico (*La mente di Vico*, 1837; e *Vico et l'Italie*, 1839; *La mente di Giambattista Vico*, 1854), sobre a defesa, directa ou indirecta, das ideias socialistas (*La révolution et les révolutionnaires en Italie*, 1844-45; *Des idées et de l'école de Fourier depuis 1830*, 1845; *La révolution et les réformes en Italie*, 1848; *Les philosophes salariés*, 1849; *Proudhon*, 1875; *Lettere di Ferrari a Proudhon (1854-1861)* a cura di F. Della Peruta, 1961; *Scritti politici*, a cura di S. Rota Ghibaudi, 1973; e sobre o federalismo (*La Federazione repubblicana*, 1851).

¹¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 6.

¹¹⁵ Eugène Pelletan, *PF/XIX*, pp. 5 e 6.

progresso; tem uma margem de intervenção, no devir do seu destino, ainda que não um poder absoluto sobre ele; e essa margem foi-lhe dada por Deus, quando o homem se tornou o apogeu e síntese suprema da criação, não para o mergulhar num permanente suplício ou num incessante engano, mas para que, desde então, confiando-o a si mesmo e à sua liberdade, não só providenciasse, por via da inteligência e das ideias que ela multiplica, os meios necessários para prover, ao seu sustento, pelo trabalho e proporcionar, à sua existência, uma dimensão mais nobre e ambiciosa – como viver na posse da Verdade (“essa parte de Deus na terra”¹¹⁶) – mas também, por esse modo, realizar o seu destino¹¹⁷. Além de Pelletan considerar o Éden uma ficção, não apenas porque contrariava a teoria do progresso mas porque era absurdo que nele tenha existido um homem que tudo sabia sem aprender nada; que, provido de plena sabedoria, a primeira vez que a utilizou, se perdeu; e que, sendo, plenamente, virtuoso, a primeira vez que usou a sua virtude, logo cometeu um crime¹¹⁸. Félix Pereira não foi tão longe, nem podia ir, como Pelletan, tanto mais que a questão do Paraíso, nos termos em que o publicista francês a colocou, feria a ortodoxia católica (por esta e outra razões a *Profession de foi du dix-neuvième siècle* foi posta no Index romano).

4.2. *As etapas do progresso*

Félix Pereira discorreu, sumariamente, sobre o desenvolvimento do Universo: do estado inorgânico (mineral) ao orgânico (vegetal e animal) e, deste último (em que as espécies mais recentes se mostram mais perfeitas que as antecedentes mas também cada ser, de per si, se mostra, hierarquicamente, mais complexo que o seu antecessor¹¹⁹) até ao “reino humano”, onde se deteve, amplamente (e a cujo progresso já Pelletan, também, consagrara muitas páginas)¹²⁰. Entende-se a especial atenção prestada por Félix Pereira ao “reino humano”. O homem, além de ser uma síntese de “todas as espécies de animais”, o “apogeu” e “um resumo de toda a criação”, era – como disse –(inspirando-se, creio que em Barchou de Penhoen) –“uma criatura mais perfeita do que as outras, onde vem acabar a evolução do organismo físico” e um “ente livre, inteligente, social, que tem

¹¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 6.

¹¹⁷ Idem, *LM*, pp. 75-76 e 232.

¹¹⁸ Idem, *ibidem*, pp. 71-72.

¹¹⁹ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 5-6. Félix Pereira poderia alongar-se mais no progresso do inorgânico ao orgânico, pois algumas das suas fontes detiveram-se, amplamente, nesse período – como Barchou de Penhoen, Humboldt e Herder.

¹²⁰ Idem, *ibidem*, p. 9; e Eugène Pelletan, *PF/XIX*, pp. 17 e ss.

consciência de si e do mundo exterior”¹²¹. Mas Félix Pereira, distintamente de Pelletan¹²², não sublinha, explicitamente, a diferença *essencial* entre o homem e os animais que o precederam, embora a sua crença no Éden e na criação divina do homem a pressuponha. Já Herder – cuja *Filosofia da Historia da Humanidade* (trad. francesa de 1861), Félix Pereira lera – sublinhara essa diferença, ao afirmar, que o homem sendo “uma criatura central entre os animais, isto é, a sua forma mais perfeita”, apesar da sua semelhança com alguns deles – como os macacos – não eram a sua continuação no que dizia respeito à sua especificidade (como a linguagem, os valores, a inteligência, etc.)¹²³. Pena foi que Félix Pereira não tenha, recolhido de Barchou a distinção dos dois mundos que separava o homem dos outros animais: de um lado, um mundo “ideal, inteligível, moral” e do outro, um “mundo material, visível, orgânico” que se tocavam, “misteriosamente”, mas não se confundiam, tendo o primeiro dotado o homem de sentimentos e ideias e o segundo de propriedades e formas físicas, mas em qualquer caso, um homem em que os órgãos estavam ao serviço da sua inteligência, ilimitada na sua essência, ainda que limitada nas suas manifestações¹²⁴.

Ora, segundo Félix Pereira, essa criatura – não só síntese de todas as que a antecederam mas diferente de todas elas pela posse de liberdade, inteligência e moralidade – depois de sair das mãos do Criador, foi colocada num lugar que a Bíblia denominou Éden, onde “viveu, passivamente, no seio de Deus como ser primordial” –ainda que já dotado das mais altas faculdades – e num estado de

¹²¹ Idem, *op. cit.*, p. 6; e Barchou de Penhoen, *op. cit.*, p. 55.

¹²² Efectivamente, para Pelletan, o homem, apesar de ser livre, *por natureza*, “começou por viver sem vontade, sem consciência, uma vida puramente vegetativa, à sombra da floresta” (in *op. cit.*, p. 313).

¹²³ J.G. Herder, *Philosophie de L'Histoire de l'Humanité*, trad. de Émile Tandel, t. I, Paris, Firmin Didot Frères, Fils et Cie, 1961, p. 93. Johann Gottfried Herder (1744-1803) nasceu na Prússia Oriental. O seu desenvolvimento intelectual, enquanto jovem, foi, profundamente, influenciado I. Kant e por G. Hamann, provavelmente, porque ambos defendiam valores que colhiam a simpatia de Herder: o 1.º, a valorização da soberania da razão, a sua aversão às superstições e aos privilégios aristocráticos e a crença na bondade essencial da natureza humana e na emancipação individual; o 2.º, a valorização da imaginação, a denúncia dos desencantos da civilização e a ênfase posta na identidade local e étnica. Herder procurou fazer a síntese “historicista” e “vitalista” entre Kant e Hamann, o que fez dele uma figura central do romantismo e do idealismo alemão. Embora a sua obra tenha interesse por diversas razões (reflectiu sobre a origem das línguas de um ponto de vista naturalista e defendeu uma metafísica panteísta e vitalista, inspirada em Spinoza), a sua teoria da História é, provavelmente, a razão pela qual é melhor e mais conhecido, embora, no que toca ao papel do progresso na História se tenha mostrado céptico. Apesar de defender uma perspectiva histórico-evolutiva da História, atribuiu o seu devir a factores *naturais* (externos e internos) e às *intenções* imanentes (*naturais*, também, e não metafísicas) dos actos humanos, só inteligíveis no seu *contexto*, abrindo caminho – pese embora ter procurado encontrar *constantes* ou *leis de desenvolvimento geral* da História – a uma filosofia da história *historicista*, teleológica, etnocêntrica e relativista e à negação do progresso (enquanto princípio criador, unificador e metafísico do devir e perfectibilidade da *civilização humana*) tal como os ilustrados o concebiam. Man is essentially plastic, herder thought, and therefore, he is completely shaped by so

¹²⁴ Barchou de Penhoen, *op. cit.*, pp. 55 e 63.

pura inocência e na mais íntima relação com a Natureza¹²⁵ (opinião que Schlegel, que Félix Pereira traduzira, também partilhava¹²⁶). É verdade, reconhece Félix Pereira, que, sobre esta primeira idade do homem – também chamada “idade do ouro” – não temos senão tradições, mas estas (sejam bíblicas, védicas e outras) têm a favor do seu valor de verdade, o acordo entre si, de que houve um *éden* em que os homens viviam como espíritos superiores, em harmonia consigo mesmos, com os outros e com a natureza (animais e plantas)¹²⁷. Lamentavelmente, Félix Pereira ignora, assim, invocando o argumento débil do “consenso” das tradições, as objecções fundamentadas contra a existência desse Éden, expostas nas fontes de que se serve e nem sequer retira desse “mito” – como faz Barchou – as ilações histórico-filosóficas que podiam servir o seu desiderato¹²⁸. Já Pelletan considera, completamente, infundamentada a tradição da existência de um Éden, onde teria vivido um homem “num estúpido estado de inocência, sem desejo nem tentações”¹²⁹, absolutamente, sábio e virtuoso, cujo primeiro acto voluntário o fez incorrer numa perda e num crime abomináveis, cuja expiação irá estender-se a todos os seus descendentes, ou seja, à espécie humana (convertendo o progresso num processo de expiação e regeneração moral) e cujo ser é imune à ordem e caprichos da natureza, a que qualquer homem está, inevitavelmente,

¹²⁵ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 9-10. Eugène Pelletan, *op. cit.*, pp. 43-45.

¹²⁶ Robert Flint, *op. cit.*, p. 206.

¹²⁷ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 10.

¹²⁸ Barchou debruça-se, amplamente, sobre a questão do Éden (*op. cit.*, pp. 334 e ss). Em sua opinião, Deus colocou o homem no jardim do Éden, cujas produções pôs, inteiramente, ao seu dispor, excepto os frutos da árvore da ciência, sabendo, embora, pela sua pré-ciência, que o homem infringiria essa proibição, entrando, por sua própria vontade numa ordem de coisas que tem a *morte* como lei; desse modo, porém, o homem passou a conhecer o bem e o mal (implícito no uso de todas as coisas) e passou a ter um conhecimento de alcance universal (pelo menos, em potência). Mas Deus também sabia que a ciência ou, dito de outro modo, o conhecimento que o homem podia ter de si mesmo e do mundo, era a força do movimento intelectual que o havia dirigir e conduzir para o futuro e morrer para o passado, que o havia de renascer para um futuro indeterminado, que o levaria de finitude em finitude, de relação em relação, a estádios superiores e cada vez mais complexos e, por fim, ao incondicional e absoluto, ou seja, a Deus (*ibidem*, pp. 334-335). Barchou mostra, assim, os aspectos positivos do mito de Adão (*ibidem*, pp. 334-35). Também Humboldt chamou a atenção para o carácter “puramente mítico” do berço da espécie humana (Alexandre de Humboldt, *Cosmos/Essai d'une description physique du monde* (1845) trad. de H. Faye, t. I, Paris, Gide et J. Baudry, Éditeurs, 1855, p. 425; em sua opinião, não conhecemos, nem historicamente nem por tradição certa, um momento em que a espécie humana tenha sido separada num grupo de povos; se isto aconteceu desde o início ou aconteceu, mais tarde, a história não o pode afirmar (*ibidem*, p. 425); não faltam lendas, sendo a mais difundida a do *par único*, mas esta tradição, em seu entender, não tinha “qualquer fundamento histórico” (*ibidem*, p. 426); o que mostrava ainda o carácter, manifestamente, ficcional desta lenda é que pretendia explicar um fenómeno fora de toda a experiência—o da origem da espécie humana—de modo idêntico à experiência dos nossos dias (*ibidem*, p. 426), ou seja, através de uma família pré-existente e do passado (*ibidem*, p. 426).

¹²⁹ Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 44; *ibidem*, *LM*, pp. 71-72.

sujeito¹³⁰. Mas ainda que esse homem edénico tivesse existido, diz Pelletan, trazendo consigo – como trazia, desde que nascera – “o viático divino, necessário para atingir o fim do seu ser que é a perfectibilidade”, nascera imperfeito (se por perfeição se entender “um estado de beatitude completo e absoluto, para além do qual o pensamento não pode conceber nenhum desejo possível nem nenhum progresso”¹³¹); e foi essa imperfeição, juntamente com a nostalgia do Ser de que era criatura, que, segundo Pelletan, o moveram, irresistivelmente, para a alteridade e para o dever-ser – contraposto ao que é, à natureza de que está cativo qualquer homem por muitas das suas limitações – num progresso contínuo e indefinido em direcção ao Criador. Félix Pereira, embora chegando à mesma *conclusão* de Pelletan, diverge dos argumentos deste, atribuindo, simplesmente, a perda da idade de ouro da humanidade ao espírito de independência do homem, ao despertar do pensamento livre”, à sua livre escolha e ao egoísmo, ao deixar-se seduzir pela oferta de Eva, enfim, pelas riquezas materiais¹³², o que levou Deus a castigá-lo e a abandoná-lo, deixando-o entregue a si próprio, à sua própria liberdade, ao trabalho, ao exercício penoso das suas faculdades individuais na defesa da sua própria vida pela invenção de “instrumentos de progresso” e de um destino mais ou menos imediato, à sua medida¹³³. Diferentemente de Pelletan, Félix Pereira não diz que foi a imperfeição humana e simultaneamente, a “nostalgia do Ser”, que moveu o homem a converter em *acto*, a sua liberdade potencial, atribuindo, antes, a desobediência do Homem a um mero egoísmo natural e à liberdade para o consumir.

Mas embora Pelletan considerasse esta historia do *Éden* uma ficção, estava de acordo com Félix Pereira que o homem saíra do seu estado de íntima comunhão com a natureza, porque pretendia livrar-se do seu poder esmagador, ao qual estava, excessivamente, exposto e diante do qual se sentia impotente¹³⁴. Mas não era um processo de emancipação fácil, porque o homem, ainda “na infância da humanidade”, não estava – como não está – organizado, fisicamente, para viver só, não tem “armas naturais” para o conseguir, como já sublinhara Maury, outra das fontes de Félix Pereira¹³⁵; o homem precisava, pois, de permutar meios,

¹³⁰ Idem, *ibidem*, pp. 50-51; *ibidem*, LM, pp. 71-72.

¹³¹ Idem, *ibidem*, p. 44.

¹³² João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 11.

¹³³ Idem, *ibidem*; também se encontra a mesma opinião em Pelletan, LM, pp. 75-76 e 100-101.

¹³⁴ Idem, *ibidem*, p. 12.

¹³⁵ Alfred Maury, *La Terre et l'Homme: aperçu historique de géologie, de géographie et d'ethnologie générales*, 2^{me} éd., Paris, Librairie de L. Hachette et Cie., 1861, p. 492.

serviços e ideias, com seres da mesma espécie, para sobreviver, o que levou Félix Pereira – em conformidade com Ferrari e Alfred Maury – a afirmar que o homem era, por natureza, um ser *sociável*, isto é, precisava dos seus semelhantes para viver¹³⁶; “instinto de sociabilidade” não só comum a todos os animais fracos – disse Félix Pereira – que, para resistirem ao inimigo viviam em “bandos”, mas a todos os animais que, pela sua inteligência, se aproximavam do homem; e sublinhava que “nunca o homem, mesmo o mais selvagem, tem sido achado em completo isolamento; sempre se acha associado, pelo menos em pequenas tribos, em hordas; e o ponto de partida, a base destas tribos é a família. Já em sua mulher e seus filhos o homem encontra uma primeira satisfação de seu instinto de sociabilidade”¹³⁷. Para Félix Pereira, portanto, o homem é um ser, por natureza, *sociável*, devido às suas necessidades de sobrevivência, à ausência de armas naturais que o obrigam a viver com os outros para sobreviver; e a primeira prova dessa natureza é a família, onde se exprime, primigenamente, o seu instinto de sociabilidade. A *família* é a primeira organização social onde se projecta o seu instinto de sociabilidade. Curiosamente, enquanto Félix Pereira sublinha a constituição da família como a expressão primigénia do instinto de sociabilidade do homem, Pelletan desvaloriza esta função essencial à sobrevivência do homem, para destacar, nessa família, a tomada de consciência da continuidade e poder de duração dessa instituição através das gerações dos seus descendentes (especialmente através dos seus patriarcas), de que a velhice –essa “acumulação do tempo” – era o mais evidente símbolo¹³⁸. Ou seja, Félix Pereira sublinha a importância da célula social elementar, ou seja, a família, como fundamental para a sobrevivência do indivíduo (seria uma reacção subliminar ao individualismo liberal?); a Pelletan, mais do que a instituição social, importa-lhe a sua continuidade, o seu presente

¹³⁶ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 13. Disse Giuseppe Ferrari que o homem físico, só por si, não bastava para se constituir, precisava de uma família (não havendo animal que nascesse fora da sua espécie); mas além disso, o homem moral tinha sentimentos que o aproximavam do seu semelhante que não eram os mesmos que levavam os carneiros ou os cavalos em viverem em grupo; “os homens só se associam porque têm um fim idêntico” (Giuseppi Ferrari, *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l’histoire*, Paris, Joubert, Libraire-Éditeur, 1843, p. 64); também, Alfred Maury já assinalara que “o homem é um ser por natureza sociável, isto é, tem necessidade de viver reunido com indivíduos semelhantes a ele. Os seus instintos, as suas necessidades de toda a espécie não poderiam ser satisfeitas se não trocasse serviços com outros homens, como troca as suas ideias, com eles, através da palavra” (in *La Terre et l’Hommelou aperçu historique de géologie, de géographie et d’ethnologie générales*, 2^{me} éd., Paris, Librairie de L. Hachette et Cie., 1861, p. 492).

¹³⁷ Idem, *ibidem*, p. 14 e Pelletan, *PF/XIX*, p. 59; é também o que pensava Maury: “o homem encontra já, na sua mulher e nos seus filhos, uma primeira satisfação do seu instinto de sociabilidade; as famílias juntam-se entre si e eis como nascem as sociedades primitivas” (in *La Terre et l’Hommelou aperçu historique de géologie, de géographie et d’ethnologie générales*, 2^{me} éd., Paris, Librairie de L. Hachette et Cie., 1861, p. 493).

¹³⁸ Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 59.

futuro; um põe a tónica na dimensão empírica e social, o segundo na dimensão metafísica. Mas ambos estão de acordo que foi pela associação de famílias, deliberadamente ou pela violência, que se constituíram as sociedades primitivas – as tribos – vivendo, numa primeira fase, da caça e dos frutos espontâneos da terra (nómadas) e mais tarde, da pastorícia e da agricultura (vida sedentária). É uma fase da evolução social em que a sobrevivência é difícil – e, por isso, é difícil progredir, segundo Félix Pereira—devido à escassez de alimentos que tornam “o homem não (...) só escravo da natureza, mas (...) também, dos indivíduos que o rodeiam, sendo constrangido a ceder à vontade tirânica da maioria” e da força¹³⁹ e a frequentes surtos migratórios. Félix Pereira, ao contrário de Pelletan, não assinala os progressos implicados no trânsito da caça, para a pastorícia e desta para a agricultura, nessas sociedades primitivas: para Pelletan, a pastorícia dará mais tempo ao homem; com a agricultura, toda a terra é marcada “com a efígie da humanidade” – ela é, para esta, “o ponto de partida um novo género de vida”, como disse Barchou¹⁴⁰ – e, ainda que a propriedade continue indivisa, o moinho é já uma propriedade individual que o impede de ser absorvido pelo comunismo vigente e contribui para a emancipação da sua personalidade individual, obrigando-o, ainda, a inventar instrumentos para dominar a natureza (como a charrua) e a procurar uma divindade cautelar (anda que numa atitude poligâmica) que zele pelos seus campos¹⁴¹. Félix Pereira, ainda que reconhecendo que aquela transição implicou um certo domínio da “natureza bruta”, pelo homem, põe antes a tónica no seu estado de *guerra permanente*, na persistência da sua imperfeita organização social e no seu “isolamento”, a que atribui a permanência do seu estado de barbárie¹⁴². Passando por cima da quarta jornada da civilização – a cidade (e o estado civil trazido por esta) –, Félix Pereira focou a sua atenção no aparecimento da escravatura, na religião e no estatuto da mulher.

É com as sociedades agrícolas e pastorícias que, segundo Félix Pereira – que uma vez mais recorre à lição de Maury – aparece a escravidão, a que estão sujeitos os vencidos (quando não mortos em combate), como um troféu de guerra e uma graça dos vencedores, que passam a dispor das suas vidas por inteiro e sem

¹³⁹ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 15-17.

¹⁴⁰ In *op. cit.*, p. 167.

¹⁴¹ Eugène Pelletan, *PF/XIX*, pp. 81 e 315-316.

¹⁴² João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 17.

reservas¹⁴³. Mas quando certas tribos invadem outras que, pelo excessivo número de vencidos, torna impossível escravizá-las, os vencedores impõem-lhes condições de inferioridade, que se podem perpetuar por gerações, originando um sistema de *castas* – como aconteceu na Índia¹⁴⁴ – sistema iníquo, mas fecundo quanto ao progresso do pensamento e da indústria (como diz Pelletan), porque decorreu da necessidade dos legisladores em dividir tarefas. Enquanto Félix Pereira se fica por esta constatação, Pelletan assinala que esta divisão social em castas, ainda que iníqua, em termos absolutos, constituiu um progresso social, porque libertou dos trabalhos manuais a classe superior, permitindo-lhe dedicar-se, integralmente, aos primeiros trabalhos de dominação da natureza que, séculos depois, hão-de servir para a superar e ultrapassar. Creio que é, também, isto que Félix Pereira pretende dizer, ao invocar Karl Krause (que conhecia através de Damiron), quando o filósofo alemão afirmou que foi, nesta primeira fase de progresso da humanidade, que esta se desenvolveu em todos os sentidos e em todas as suas faculdades individuais¹⁴⁵. Esqueceu-se, porém, Félix Pereira de assinalar que este progresso foi, socialmente, desigual e que a invocação da autoridade de Krause, neste caso, até é inadequada. É, todavia, verdade, que é nas castas superiores, mais exactamente, na sacerdotal, que se estuda e investiga a natureza, que se guarda, nos seus templos, os “germes das ciências e das artes”, cujo poder misterioso tem uma auréola sagrada, sobre-humana, diante da qual se inclina, reverente e receosa, a força do bárbaro, cujas crenças religiosas e primeiras homenagens começaram pelo culto, simples e grosseiro, dos fenómenos terrestres e, posteriormente, para os fenómenos celestes¹⁴⁶. A essas corporações sacerdotais ao abrigo da violência dos homens, se deve a salvaguarda e promoção do conhecimento, do qual, todavia, se arrogaram, progressivamente, o direito de guardiães exclusivos, servindo-se dele para exercerem um domínio quase absoluto e monopolista sobre os povos, impondo-lhes regras de vida (cuja infracção convocava a ira e as represálias das

¹⁴³ Idem, *ibidem*, pp. 17-18. Barchou, como aliás Pelletan, assinalam o contributo da escravatura para a civilização, na medida em que o escravo não consumia tanto quanto produzia, acrescentava riqueza ao seu proprietário, multiplicava as suas forças e trazia, com ele, um contraste de culturas; todavia, essa mesma utilidade foi também factor de guerras em busca de escravos; veja-se, também, a este propósito, Alfred Maury, *La Terre et l’Homme/ou aperçu historique de géologie, de géographie et d’ethnologie générales*, 2^{me} éd., Paris, Librairie de L. Hachette et Cie., 1861, p. 509

¹⁴⁴ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 18. Maury refere exactamente este fenómeno – mas não dá a Índia como exemplo – em que os vencedores assumem uma posição de superioridade relativamente aos vencidos (inferiores), formando uma raça nobre (a classe guerreira, a dos sacerdotes e das chefias), fenómeno que não ocorreu na Europa, como sublinha, porque a guerra se fez em populações com grau de civilização semelhante; como era um fenómeno político, desapareceu com os progressos da igualdade e das tendências democráticas (in *op. cit.*, pp. 510-512).

¹⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 19.

¹⁴⁶ Idem, *ibidem*, pp. 21-22.

forças sobrenaturais) que se tornaram abusivas e opressivas – porque, sendo alegadamente “sagradas”, não admitiam correcções nem ajustamentos – de que só escaparam quando as necessidades quotidianas e a experiência da vida levaram a descobertas científicas que destruíram aqueles “dogmas grosseiros e mendazes”¹⁴⁷. Mas o homem, no seu processo irreversível de emancipação, foi-se afastando, progressivamente, da adoração da natureza (terrestre e celeste) e apercebendo-se, por isso, não só que o mundo era um reflexo de Deus, tinha uma “alma universal”, rendendo-se – diz Félix Pereira – ao panteísmo, como se foi, simultaneamente, autonomizando, relativamente, à natureza e às corporações religiosas que monopolizavam os seus mistérios, tomando consciência de si, como ser vivo e reprodutivo, capaz de criar e dominar (“o que era um manifesto progresso”), transportando para o mundo, uma nova concepção de si, na qual se revelava, pelos seus actos heróicos, “a ideia de divindade”¹⁴⁸. O homem, já nesta fase patriarcal, quer ser mais do que chefe de família, pretende ir além da mera vontade de viver pela sua descendência, quer ir além da chefia da tribo, quer dominar como dominam os deuses, quer filiar-se, pelos seus actos, nessa árvore genealógica que venera; é o tempo dos “heróis”, que pela grandeza dos seus actos e virtudes, se mitificam – “como o Hércules fenício ou grego, lutando contra as trevas, contra os gigantes e contra os monstros” – e os mitos de Brama, Buda, Zoroastro, Minos, etc.¹⁴⁹.

Que “direito” cabe nestes tempos heróicos? Como bem diz Félix Pereira, durante este primeiro período de progresso da humanidade, o direito não resulta do desenvolvimento físico, intelectual e moral do homem; não há outra lei “senão a do arbítrio e da força material: não há ideia de um verdadeiro governo, de direcção da vida dos povos segundo a lei eterna do direito na liberdade moral”¹⁵⁰. Como todos os elementos dessas primitivas sociedades gregárias tendem para a diversificação e isolamento – e com ele, a perpetuar a sua imperfeita constituição, cristalizando num ou noutra aspecto dominante (como aconteceu na Índia, com o sistema de castas, que – como disse Barchou – foram a “essência” e o “fundo” das sociedades hindus¹⁵¹) – só a *força* os podia unificar e converter num só organismo

¹⁴⁷ Idem, *ibidem*, pp. 19-21.

¹⁴⁸ Idem, *ibidem*, pp. 22-24. Ver G. Ferrari, *op. cit.*, p. 204.

¹⁴⁹ Idem, *ibidem*, pp. 23-25.

¹⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 27.

¹⁵¹ Barchou de Penhoen, *op. cit.*, p. 260. Félix Pereira não parece ter uma ideia muito precisa da noção de “casta”, em que o hindu vive como num mundo fechado, obedecendo a leis que lhe são próprias, sem qualquer contacto com as demais castas, hostil ao “estrangeiro” e avesso à fusão de povos e ao cosmopolitismo.

ou sociedade, devolvendo-os à “estrada do progresso”, de que a sociabilidade é condição, ainda que o preço tenha sido o *despotismo*¹⁵². E ainda que Félix Pereira diga que os livros sagrados dos Vedas apontam para um Deus único (condição do *progresso*), contudo, esse monoteísmo porque é, puramente, especulativo e destituído de quaisquer bases positivas¹⁵³, os seus sacerdotes fizeram dele uma interpretação egoísta, niilista e mística, que os levou a uma concepção soberba, *contemplativa* e retrógrada da vida (tendo no horizonte os tempos paradisíacos) e ao povo, a uma nova idolatria, tornando-o refém duma vida de trabalho, de sacrifícios, de sofrimentos e da “mais repugnante superstição”¹⁵⁴; uns, superiores e próximos de Deus, pela sua *inacção* e *anulação* na Divindade; outros, inferiores (párias) e longe de Deus, pela sua acção e mundanidades. Félix Pereira denota uma ignorância, melhor dizendo, uma precipitação perfeitamente evitável (estava tudo no Pelletan), quanto à necessidade do surgimento de castas, à sua função, porque apareceram na Índia, porque foram, durante muito tempo um factor de progresso e, finalmente, porque se converteram num factor de estagnação!

Merece ainda a atenção de Félix Pereira, neste período social primitivo e patriarcal, o papel da mulher, cujas relações com o homem são, exclusivamente, reguladas pela natureza – opressão do sexo mais fraco pelo mais forte, egoísta e brutal – e pelo valor do mercado, em função da sua idade, saúde e capacidade de trabalho; é uma mercadoria preciosa, que reproduz riqueza (os filhos, futura força de trabalho), que faz parte, com outras mulheres, do gineceu do homem (por isso o seu roubo é altamente condenável, como mostra a *Iliada*), mas é, também, uma escrava – não uma pessoa com vontade própria – para deleite e usufruto do homem; tal como os filhos que, enquanto não chegam à idade de fazer valer, pela força, a sua dignidade individual, “não são reputados entes livres, dotados de razão, mas (...) coisas pertencentes aos seus pais”¹⁵⁵.

4.3. *As distintas formas de civilização*

Enfim, depois de Félix Pereira ter apresentado “um quadro geral da civilização, ou progresso no mundo antigo” (do qual omitiu a China, que, como mostrou, amplamente, Barchou de Penhoen, se distinguiu pelo seu “sentimento

¹⁵² João Félix Pereira, *ibidem*, p. 27.

¹⁵³ Idem, *ibidem*, pp. 28-29.

¹⁵⁴ Idem, *ibidem*.

¹⁵⁵ Idem, *ibidem*, pp. 25-27.

do infinito”¹⁵⁶), vai procurar mostrar como esse progresso civilizacional, se modificou, posteriormente, assumindo novas formas, no Egito, na Pérsia e no mundo greco-romano, “conservando todavia, a índole essencial da civilização asiática, a escravidão, a sujeição da mulher, os cultos, o despotismo e o luxo”¹⁵⁷.

O Egito estava, socialmente, organizado, em quatro classes: no cimo da pirâmide social, estava o sacerdote, seguindo-se-lhe, o guerreiro, depois o artesão e, por fim, o trabalhador indiferenciado e servil. Os sacerdotes acumulavam o serviço religioso e a produção e controle do saber. A necessidade de marcar os limites dos campos, depois de cada aluvião do Nilo, levou-os a descobrir – diz Félix Pereira (com óbvio exagero) – os princípios da ciência da geometria (“a rota do infinito”, como disse Pelletan) e a ressuscitar o cálculo, que aplicaram, sucessivamente, à medição dos campos e do tempo e, finalmente, à arquitectura, base de todas as outras artes, testemunhando, uma vez mais, a “lei do progresso”¹⁵⁸; descoberto o compasso do espaço – disse Pelletan – aplicaram-no para cadastrar o firmamento, para calcular a revolução anual da terra em volta do sol, inventar o calendário (antes deste, o tempo era um “quadro vazio”, sem ritmo e horas marcadas), prever as enchentes do Nilo, destronar o destino e pôr, no seu lugar, o oráculo¹⁵⁹. O destino – como a crença indica, diz Félix Pereira – era “o futuro impenetrável, inexorável, gravado pela mão de Brama na frente de todo o homem recém-nascido. O oráculo, pelo contrário, era o futuro previsto (...). Era mais um passo na eternidade, mais um sintoma do progresso”¹⁶⁰, ainda que fosse um passo vacilante e um sintoma dúbio, envolto nos mistérios sacerdotais¹⁶¹. Mas

¹⁵⁶ Barchou de Penhoen, *op. cit.* pp. 211-244 e 245-287.

¹⁵⁷ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 31 e Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 127. Pena foi que Félix Pereira não tenha optado, como Pelletan, pelo critério fecundo da “propriedade”, como “a encarnação visível da civilização na sua incessante metempsicose” (*ibidem*, p. 321). Para o publicista francês, “cada forma de propriedade cria a sua própria forma de civilização, penetra nela, para ressuscitar sob uma outra forma mais perfeita e realizar uma sociedade melhor” (*ibidem*, p. 321); Pelletan assinala 5 formas de propriedade: o estádio frugífero, a pastorícia, caça, a agricultura e indústria – sendo o “capital” o seu último termo, o resumo da propriedade diversa, “a adição de todas as economias realizadas pelos nossos antepassados”. O critério para distinguir, de um ponto de vista histórico, estas diferentes formas de propriedade é o seu crescente grau de abstracção e generalização, da sua passagem ou trânsito da *matéria* para o *espírito* (*ibidem*, pp. 321-323); e o mesmo critério aplica Pelletan à religião, à arte, à ciência, etc. Para Pelletan, ao “capital” devia-se o fim das castas, da escravatura, da servidão e esperava que, também ele viesse a acabar com o proletariado (pela valorização do trabalho); era – acreditava – o “messias divino que traz nele a alma do mundo, tem a faculdade de produzir ao infinito não só a alegria pela riqueza, mas ainda a riqueza pela alegria”; até a ciência era já uma propriedade! (*ibidem*, p. 323).

¹⁵⁸ Idem, *ibidem*, pp. 33-34; ver Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 133.

¹⁵⁹ Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 133.

¹⁶⁰ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 33-34; Ver Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 134. Humboldt não se apercebeu da influência externa da civilização egípcia, que desvalorizou e minimizou (Alexandre de Humboldt, *op. cit.* p. 148).

¹⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 34; ver Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 134.

Félix Pereira esquece-se de assinalar que esse progresso trazido pelos “oráculos” (antecipação do “génio”) não tinha efeitos globais, era sectorial; a escravatura da mulher, por exemplo, manteve-se no Egipto, com o maior rigor ainda, onde as mulheres e as crianças eram desprovidas de direitos e de existência pessoal (estavam absorvidas na família)¹⁶².

Todavia esta ciência recém-nascida irá transpor o Mediterrâneo, acolhendo-se na Pérsia, mosaico de tribos nómadas e *conquistadoras* (pareciam ter sido encarregadas por Deus de juntar várias nações, diz Pelletan e Félix Pereira), estafetas de ideias que transmitirão a Gregos e romanos – como diz Ferrari – um “espírito de conquista” que jamais abandonará a humanidade¹⁶³. Mas graças ao seu papel inter-civilizacional, um pequeno povo do extremo da Ásia menor – a Fenícia – que faz “a apoteose e o culto energia humana” (e não das forças da natureza), como disse Barchou¹⁶⁴ – tornar-se-á um dos mais poderosos agentes do progresso, não só porque com ele nasce a arte da navegação e o comércio marítimo (como assinala, ainda, o filósofo e oficial francês¹⁶⁵), mas porque faz circular as ideias, universaliza o ouro como moeda-padrão da riqueza, incorruptível, imune ao tempo, nivelando as trocas e as necessidades, e inventa o alfabeto (desafiando o tempo de Orfeu e da musa Mnemosyne)¹⁶⁶. Mas não só. Pelletan sublinha que os fenícios compreenderam, desde cedo, a “lei da natureza” de que o comércio gera a indústria e passaram a fabricar o sal, aperfeiçoaram a arte da ourivesaria, inventaram o aço e aperfeiçoaram as armaduras, trabalharam o marfim, etc.¹⁶⁷; em suma, com a sua mobilidade comercial incessante no Mediterrâneo – e até fora dele – e com a riqueza proveniente da indústria e do comércio (e não da terra), foram, como disse Barchou de Penhoen, “um dos maiores instrumentos de que se serviu a Providência para preparar a unidade do mundo antigo”¹⁶⁸ e um factor decisivo na colonização e circulação de ideias, como também reconheceu Humboldt¹⁶⁹.

Caberá agora à Grécia dar um passo mais adiante na “estrada do progresso”. Ainda que inicialmente, ou seja, na Grécia primitiva, os homens estivessem repar-

¹⁶² Barchou de Penhoen, *op. cit.*, p. 316.

¹⁶³ In *op. cit.*, p. 205. Ver, também, João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁶⁴ In *op. cit.*, p. 352.

¹⁶⁵ In *op. cit.*, p. 353.

¹⁶⁶ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶⁷ Ver Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 152.

¹⁶⁸ In *op. cit.*, pp. 352-359.

¹⁶⁹ Alexandre de Humboldt, *op. cit.*, pp. 141-151.

tidos – como na Índia e no Egípto – “em quatro classes, invariavelmente reportadas a determinadas funções: os eumolpidas ou sacerdotes, os eupátridas ou guerreiros, os geómoros ou agricultores e os demiurgos ou operários”¹⁷⁰, o crescimento da actividade humana, da riqueza e as revoluções aumentaram o poder do homem e alargaram o da sociedade, introduziram o elemento democrático na soberania e derrubaram o regime de castas, substituindo-o pelo regime de escravidão que, para Félix Pereira, constituía um “evidente progresso” social, comparativamente, com o regime precedente¹⁷¹. Não tendo – segundo o nosso polígrafo, mas também segundo Pelletan – qualquer ideia de infinito, devido ao seu domínio sobre a natureza, os gregos não só antropomorfizaram a sua ideia confusa de Divindade, humanizando-na, destronando o panteísmo e pondo no seu lugar, uma pléiade de deuses (uma espécie de homens exagerados e amplificados no espaço e no tempo), tangíveis e finitos¹⁷² como introduziram o número, o metro, “a lei da proporção”, o “espírito geométrico”, em toda a parte, não apenas na música, na ginástica, na poesia, no teatro, mas em todas as artes – especialmente, na escultura e na arquitectura – e até nas leis, na filosofia e na educação¹⁷³. Graças a este génio do finito, os Gregos, diz Pelletan, em poucos séculos desenvolveram, as ciências da relação e da extensão, aperfeiçoaram a aritmética, a geometria e a astronomia, constituíram as ciências naturais (Aristóteles), criaram a medicina científica (hipocrática) e “exemplares imorredoiros do belo”¹⁷⁴. Mas também na Grécia – como assinalou Barchou – a humanidade tomou consciência de não depender senão de si mesma, o *homem* tornou-se a “medida de todas as coisas” e “o fim supremo do conhecimento, isto é, do estudo moral e científico”¹⁷⁵; Platão, ainda segundo este filósofo francês, deixou o modelo social e político do génio grego¹⁷⁶; modelo de raiz antropocêntrica e de uma racionalidade holista, simultaneamente, cristalina e bela, que não era, para Schlegel, necessariamente, o melhor dos modelos, mas que Félix Pereira tanto admirava¹⁷⁷.

¹⁷⁰ João Félix Pereira, *op.cit.*, p. 39. Ver Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 166.

¹⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 40. Ver Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 167.

¹⁷² Idem, *ibidem*, pp. 40-41; ver, também, opiniões afins, em Eugène Pelletan (in *PF/XIX*, p. 176) e Barchou de Penhoen, (in *op. cit.*, p. 383).

¹⁷³ Eugene Pelletan, *PXXIX*, pp. 177-181 e 185; e João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 41-42.

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 184 e João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 42.

¹⁷⁵ In *op. cit.*, p. 372.

¹⁷⁶ In *op. cit.*, pp. 395-397.

¹⁷⁷ Apud Ferrari, *op. cit.*, p. 205; ver João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 40-41.

O declínio da Grécia deve-se à sua incapacidade em ser um povo inclusivo, em integrar outras raças (que sempre repeliu e considerou “bárbaras”) e tornar-se uma potência¹⁷⁸. Esta opinião é também partilhada por Félix Pereira, apesar da Grécia –como assinalou – ter trazido para a civilização, o espírito de análise e o espírito geométrico, ter restituído ao homem a sua personalidade e a liberdade de acção, ter inaugurado, “depois da confusão do panteísmo asiático, a brilhante reivindicação do eu humano”¹⁷⁹. Este isolamento da Grécia foi agravado, segundo Pelletan, pela expedição macedónica, que caminhou para Oriente, no sentido inverso ao da civilização¹⁸⁰. Não era esta a opinião de Félix Pereira. Em seu entender – e aqui segue as opiniões de Barchou e Humboldt – a política de “descentralização” de Alexandre, o Grande, ou seja, a sua política de respeito pela administração independente das cidades que conquistou e colonizou e pelos usos e cultos autóctones, levou consigo a “ciência” grega (Alexandre fez-se acompanhar de “homens versados em todos os conhecimentos humanos, naturalistas, geómetras, historiadores, filósofos, artistas”, com especial destaque para Clístenes, que já antes de sair da Grécia compusera obras de botânica e anatomia¹⁸¹) e esteve sempre vinculada ao princípio “salutar” da centralização e da unidade aplicado à ordem política, de tal modo que se pode até considerar, que a sua empresa de conquista foi, sobretudo, uma “expedição científica” (expressão colhida em Humboldt)¹⁸² e a primeira tentativa de aproximação e fusão do Ocidente com o Oriente, das suas raças e do alargamento da ideia de Cosmos¹⁸³. Alexandre encontrou raças distintas, pôs os gregos em contactos com outros povos (muitas vezes brilhantes, conheceu os seus mitos religiosos, a sua filosofia, a sua ciência astronómica); nunca antes – sublinha Humboldt – excepto séculos depois, com a descoberta América tropical, surgiram tantas ideias novas sobre a natureza e sobre as raças humanas, nunca houvera antes tantos e tão valiosos contributos para o progresso da civilização¹⁸⁴.

O que realmente feriu, irreversivelmente o poder da Grécia não foram, pois, as expedições de Alexandre mas, segundo Félix Pereira, não terem tomado o caminho do Ocidente; ao não o fazerem, depois do seu malogro, a Grécia

¹⁷⁸ Ver Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 185.

¹⁷⁹ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 45-46. Pelletan, *PF/XIX*, p. 189.

¹⁸⁰ Ver Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 188.

¹⁸¹ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 44-45 e Alexandre de Humboldt, *op. cit.*, p. 191.

¹⁸² Idem, *op. cit.*, p. 44; ver Humboldt (*op. cit.*, p. 181) e Barchou de Penhoen (*op. cit.*, pp. 411-431).

¹⁸³ Ver Barchou de Penhoen (*op. cit.*, pp. 411-431 e 436); e Alexandre de Humboldt (*op. cit.*, pp. 179-198).

¹⁸⁴ Alexandre de Humboldt, *op. cit.*, p. 183.

fechou-se no seu isolamento – atraída pela sua filosofia de vida – abrindo caminho ao protagonismo civilizacional de Roma. Pura especulação; e simplista. Mais realista acerca da decadência da Grécia é a explicação de Barchou de Penhoen: a civilização grega não podia passar sem a escravatura (a liberdade de 20 000 atenienses tinha a sustentá-la 400 000 escravos) e mostrou-se incapaz de assimilar o “estrangeiro”; a liberdade, tal como os gregos a entendiam, exigia que a cultura da terra e a prática da indústria estivessem nas mãos de uma certa classe e os negócios públicos nas mãos de outra; as vantagens da associação só aproveitavam a alguns e os laços que ligavam o indivíduo à coisa pública eram débeis; e o ostracismo atingiu mesmo alguns dos seus homens mais notáveis¹⁸⁵.

Roma, além de herdar todos os progressos da Grécia, praticou uma política de simpatia e assimilação das raças e povos vencidos e de todos aqueles que nela procuravam asilo (a quem proporcionou, muitas vezes, com mais ou menos restrições, o acesso à isopolia¹⁸⁶) – reforçando e enriquecendo, desse modo, quer a sua vitalidade, cultura e leis, quer revelando um génio cosmopolita até então desconhecido – numa comunhão imperial de ideias e leis, que fazia dela uma “síntese viva das nações”¹⁸⁷. É verdade que Roma carecia de génio inventivo. Adoptou vários deuses dos povos vencidos, aceitou os seus costumes, intra-muros (permitindo, a cada um, nunca sair da sua “pátria”), “importou de Atenas e aclimatou, nas margens do Tibre, as matemáticas, a tragédia, a comédia, a música, a dança; conciliou as doutrinas de Pitágoras, Platão, Zenão, Aristóteles, e Epicuro”; fez suas, a moral, a física e a ontologia gregas e mesmo o método da sua filosofia; reuniu, nos seus monumentos, a uma só ordem, as diversas ordens aquitectónicas que a Grécia separara (“suprimindo o “regime de casta” que os gregos tinham aplicado aos edifícios)¹⁸⁸. Mas se é verdade que Roma tudo imitou e assimilou, fazendo dela “uma síntese viva” de nações e ideias, também inovou: transportou para as nações vencidas o seu sistema político, com o nome de município¹⁸⁹, deu-lhes – acrescenta Pelletan – liberdade de administração e autonomia, a sua constituição aristocrática e democrática¹⁹⁰; enviou às nações vencidas, embaixadores e jurisconsultos, “para recolherem as suas legislações e as suas teorias da justiça.

¹⁸⁵ Barchou de Penhoen, *op. cit.*, pp. 438-443.

¹⁸⁶ Pelletan, *PF/XIX*, p. 190

¹⁸⁷ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 46. Pelletan, *PX/XIX*, pp. 189-90 e 192.

¹⁸⁸ Idem, *ibidem*, pp. 47-48. Félix Pereira omite os grandes contributos da escola de Alexandria, durante o império romano, ao contrário de Alexandre de Humboldt que amplamente os sinaliza e sublinha (in *op. cit.*, pp. 199-213).

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*, p. 47 e Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 190.

¹⁹⁰ Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 190.

De todas estas legislações e teorias, fez um código humanitário, a que deu o nome de direito das nações. O direito das nações era um passo, para sair da cidade e entrar na humanidade. A jurisprudência romana era, incontestavelmente, por sua simpatia para com o oprimido, o prefácio do evangelho, a lei elevada à altura de uma religião da humanidade¹⁹¹. Roma não só reflectia a sua imagem, de país em país, como se quisesse estar presente em toda a parte, através do “direito de cidade” que, habilmente, distribuía aos povos vencidos, das suas instituições (numa hierarquia flutuante de províncias e municipalidades, com distintos graus de dependência), de fraternidade de raças (ou “humanidade”) e adopção dos seus usos e costumes, como comunicava movimento aos povos vencidos numa espécie de atracção mútua que os mantinha na sua órbita¹⁹². Porém, naquela que foi uma espécie de “República universal dos cidadãos”¹⁹³, a imobilidade do seu direito civil parecia um obstáculo intransponível à sua plena realização; mas era uma imobilidade mais formal que real, pois a imutabilidade da sua aristocracia era compensada “pela admissão sempre crescente dos plebeus ao poder”, devido à interpretação viva que o pretor fazia das 12 tábuas, regenerando a tradição e, de reforma em reforma, fomentava a cidadania do “estrangeiro”, inclusivé, a emancipação da mulher e do escravo (que, com as suas economias, podia não apenas comprar a sua liberdade, mas ter acesso a todas as honras e empregos)¹⁹⁴.

Mas Roma chegara ao seu apogeu: conquistara povos e unificara-os pela língua, pela administração e pela ideia de “humanidade” (fraternidade entre raças distintas) e pela legislação; julgou-se – como diz Pelletan – “uma expressão celeste da humanidade”, a sua glória inebriou-a e entrou numa vertigem de dissolução lenta – de irremediável e monstruosa corrupção (como disse Schlegel¹⁹⁵) – de arbitrariedades incontidas, de desregramentos sem freio, de imoralidades que nenhuma lei já travava, de corrupções repulsivas, de uma desmesura irracional que tudo extinguiu – os sentimentos de pátria, de família, de religião e as tradições; “tudo estava extinto no coração desses filhos degenerados do antigo Lácio”, “todos estavam poluídos até à medula dos ossos”¹⁹⁶. Tudo se tornara nominal. Roma – como assinalou Pelletan – conseguira uma unidade, sim, mas apenas uma

¹⁹¹ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 48-49. Ver Eugène Pelletan, *PF/XIX*, pp. 195-196.

¹⁹² Eugène Pelletan, *PF/XIX*, pp. 191 e 194-96 e Félix Pereira, *op. cit.*, p. 47.

¹⁹³ Idem, *ibidem*, p. 195.

¹⁹⁴ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 49-50 e E. Pelletan, *PF/XIX*, p. 197.

¹⁹⁵ Apud Robert Flint, *op. cit.*, p. 211.

¹⁹⁶ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 52-53.

unidade exterior (geográfica, política, administrativa, formal); sucumbia porque lhe faltava uma unidade espiritual que lhe desse coesão moral e lhe servisse de tábua de salvação no naufrágio¹⁹⁷.

Essa unidade acabou por lhe chegar por via dos apóstolos de uma religião do Oriente próximo, oriunda de uma província romana (a Judeia) que criara um Deus único, absoluto e universal, que outrora, sob o comando de Moisés, aceitara sacrifícios humanos e a poligamia, mas que agora, por obra da pregação do seu filho – Cristo – vindo à Terra, para dar a vida pelos erros dos homens, pregava uma religião de paz, de amor ao próximo, da igualdade de todos os homens e mulheres sem diferenças de raça ou sexo, porque eram todos filhos do mesmo pai, uma religião da caridade e do amor ao próximo, do heroísmo e do progresso¹⁹⁸; será este Cristianismo, como assinala Humboldt, que porá em evidência a unidade do género humano, a Humanidade como “um vasto tronco fraternal”, “um todo constituído para alcançar um fim único que é o desenvolvimento da força interior” e pela inquebrantável convicção de uma igual legitimidade em todos os seres que compõem a raça humana, fará entrar o princípio da liberdade individual (e mesmo política), e o sentimento da dignidade humana nos costumes e nas instituições dos povos¹⁹⁹; será ele, diz Pelletan, que trará à civilização uma valorização da “humanidade” (vocábulo que era desconhecido, até então, por filósofos e legisladores – como assinalou Félix Pereira) e a sua unidade espiritual e vazará na ideia de progresso, um projecto novo de redenção e de felicidade, de índole moral e metafísica (mas para se realizar a partir deste mundo em comunhão com os outros)²⁰⁰.

Com o Cristianismo e com a invasão bárbara do império romano, entramos na Idade Média, que as Luzes do século XVIII consideraram um tempo de “trevas” mas que os intelectuais da 1.ª metade do século XIX reabilitaram, sublinhando a sua importância, para o progresso, por causa do “humanitarismo” cristão e do papel dos conventos, do ressurgimento das municipalidades através das comunas, das cruzadas, e da invenção da imprensa, da bússola e da pólvora.

A civilização greco-romana, disse Félix Pereira, fora, exclusivamente, urbana; a cidade era a sociedade por excelência, a única sociedade, onde estavam o tribunal, o conselho, a tribuna, a poesia, a filosofia, a escola, o ginásio, o teatro, a oficina,

¹⁹⁷ E. Pelletán, *PF/XIX*, p. 204.

¹⁹⁸ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 54-56 e E. Pelletán, *PF/XIX*, pp. 204-206 e 208-218.

¹⁹⁹ Alexandre de Humboldt, *op. cit.*, pp. 241-242.

²⁰⁰ Eugène Pelletan, *PF/XIX*, pp. 243-44; ver Félix Pereira, *op. cit.*, p. 54.

etc.; a “própria ciência da associação”, ou seja, a política, tirava o seu nome da cidade (*polis*); o campo não existia²⁰¹. Mas será neste, nas suas vilas patrícias, que os bárbaros (francos, godos, visigodos, etc.), depois de conquistarem Roma, se instalarão, por algum tempo, subindo, depois, aos montes roqueiros, onde construirão os seus castelos, senhoreando a região, cunhando moeda e cobrando tributos (preludiando futuras monarquias); por sua vez, nas *vilas* indefesas e arruinadas que deixarão para trás, hão-de instalar-se, subsequentemente, os conventos; serão os conventos a chamar a si o trabalho manual, a aclimar todas as artes e ofícios, e ainda, o trabalho intelectual²⁰²; o castelo e o convento convertem-se nos dois pontos fixos que atraem e agrupam, em volta de si, uma população laboriosa, que no primeiro têm a protecção e no segundo, a colonização, o ensino, a piedade e o consolo²⁰³; o primeiro reina sobre o território e habita no alto dos rochedos, o segundo reina sobre o espírito e habita no vale que trabalha e coloniza; ambos criam o burgo e farão dele a cidade. O cristianismo destas ordens religiosas engendrará no aldeão e no castelão “o homem interior, o eu humano”, cuja consciência, por graça de Deus, lhe imporá a auto-determinação e responsabilidade do seu próprio destino, aferido pelas suas obras, de que será mestre e juiz, abrindo à alma humana a “porta do Infinito” e dando a cada um, mesmo ao mais humilde dos homens, “uma parcela de eternidade”²⁰⁴.

Com este deslocamento “bárbaro” do poder, entretanto convertido ao Cristianismo, onde encontra uma legitimidade para além da força, a feudalidade metamorfoseia a escravidão em servidão; é um progresso: o servo cumpre o seu destino amarrado à gleba, é certo, mas longe das vistas do seu senhor; pertence menos a este do que ao solo, é “livre diante de Deus” e retém uma parte disponível do seu trabalho, que converte em benefício e melhoria da sua existência²⁰⁵. Como a ociosidade dispersa o homem e a actividade o associa, quando a servidão é transformada em vassalagem, o servo, por obra dos seus bens e do seu trabalho, recebe a liberdade de movimentos, o ferreiro busca a vizinhança

²⁰¹ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 56-57 e Eugene Pelletan, *PF/XIX*, p. 219.

²⁰² Idem, *ibidem*, pp. 58-59 e 60-61; e Pelletan, *PF/XIX*, p. 222.

²⁰³ Idem, *ibidem*, p. 60 e Pelletan, *PX/XIX*, p. 222. Não era esta a opinião que G. Ferrari tinha sobre os Bárbaros; em sua opinião, a instituição feudal era uma instituição bárbara e quanto à aristocracia que alegadamente trouxeram ela já existia em Veneza, Florença, Roma, etc.; em sua opinião, os conquistadores bárbaros não trouxeram qualquer benefício ao sul da Europa; na verdade quando queremos encontrar os princípios da civilização europeia temos de ir ao cristianismo, às comunas e ao Direito romano que nada lhes deve (*in op. cit.*, p. 82).

²⁰⁴ Eugène Pelletan, *PF/XIX*, pp. 243-44.

²⁰⁵ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 61-62; e E. Pelletan, *PF/XIX*, p. 225.

do carpinteiro, o fabricante a do comerciante, este a do homem de letras e, assim, se foi estabelecendo a casa ao lado da oficina; e ressurge a *comuna*, que as invasões bárbaras tinham submergido²⁰⁶; passa a haver duas sociedades – a do castelo (que representa a conquista) e a da aldeia (que representa a indústria) não poucas vezes envolvidas em demandas hostis e armadas; era “a guerra da força contra a ideia” (uma guerra que esta acabaria por ganhar, porque se a matéria é a alma da força, a ideia é a alma desta)²⁰⁷. Simultaneamente, como assinala Pelletan, o Cristianismo, à sombra do Evangelho, estabeleceu a indissolubilidade do casamento, sacralizou-o, e reivindicou uma outra dignidade da mulher (que passou a ter, também, a tutela dos filhos, a participar na administração da casa, a comungar, pelo usufruto e pela herança, da “propriedade”)²⁰⁸.

Mas, diz Félix Pereira, “o feudalismo isolara tudo; o caos feudal tudo absorvera”, e durante esse período confuso, “as ciências e as letras desapareceram, a instrução converteu-se em vergonha e a ignorância em moda”²⁰⁹, o que não era a opinião de Schlegel, para quem o 1.º período da Idade Média fora “uma bela e feliz fase da humanidade, até ao aparecimento da individualismo e do livre arbítrio”²¹⁰. Por sua vez, a Europa feudal, devido às guerras incessantes e sangrentas (que pareciam nunca mais acabar) entre os seus senhores, tornara-se um mosaico cada vez mais vasto e dividido, sem qualquer intenção dos seus principais protagonistas em a reconstituir como um todo; um terror religioso instalara-se em toda a parte; esperava-se que o ano mil trouxesse o fim do mundo e esta crença agravou a desorganização já existente²¹¹; a Humanidade parecia regressar, mas – como sublinha Félix Pereira – era uma regressão mais aparente que real; essa crença acabou até por ser não um retrocesso mas um agente de progresso, como era também a opinião de Chateaubriand, porque “redobrou o fervor religioso, abriu as mãos menos liberais e sugeriu actos de caridade: muitos inimigos se reconciliaram, muitos homens poderosos concederam indulgência plenária aos desgraçados que os haviam ofendido, muitos deram liberdade aos seus escravos ou melhoraram a sorte dos pobres e dos pequenos que dependiam deles”²¹²; e, acima de tudo, porque esse fervor religioso trouxe um importante

²⁰⁶ Idem, *ibidem*, p. 63 e Pelletan, *PF/XIX*, pp. 226-232.

²⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 63-64.

²⁰⁸ E. Pelletan, *PF/XIX*, pp. 237-38.

²⁰⁹ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 77-78.

²¹⁰ Apud Robert Flint, *op. cit.*, p. 214.

²¹¹ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 64-66.

²¹² Idem, *ibidem*, pp. 66-67.

contributo ao progresso da civilização – como sublinha Félix Pereira (e Pelletan omite) – que foram as *Cruzadas*, que “concorreram, prodigiosamente, para o progresso da humanidade, quer as consideremos pelo lado de suas consequências políticas, comerciais e industriais, quer pelo lado das suas consequências literárias, científicas e religiosas”²¹³; do ponto de vista político, suspenderam as guerras intra-europeias e provocaram a unidade política da Europa, ao levar esta a tomar “consciência de si mesma” como “individualidade colectiva” unida pelo espírito e valores cristãos; as *Cruzadas* operarão “no sentido desta tendência para a unidade, para a universalidade”, inerente à ideia religiosa do cristianismo; este facto – a Europa tomar consciência de si como o espaço da cristandade, aberto à perfectibilidade indefinida – só por si, se nada mais tivessem provocado as *Cruzadas*, já constituía, para Félix Pereira, um “progresso considerável”²¹⁴; e constituiu um “progresso”, porque a Europa medieval e feudal “lançou-se além dos mares com a indisciplina e os vícios das nações bárbaras” e voltou, das *Cruzadas*, não só “com as primeiras ideias, com as primeiras necessidades de um luxo que a civiliza, antes de corrompê-la” (depois de um pasmo diante da riqueza e da elegância de costumes dos seus adversários muçulmanos) mas com o contacto – que mais tarde se estenderá ao comércio – com povos, religiões e instituições que até então desconhecia e o conhecimento da cultura e civilização árabe e grega, por outras vias distintas das que tinha tido até então (o Egipto e Constantinopla)²¹⁵. Poderá julgar-se, diz Félix Pereira, que as *Cruzadas* aumentaram o poder temporal dos Papas ao mesmo tempo que o seu poder espiritual; aparentemente, sim, mas na verdade sucedeu o inverso: por um lado, a passagem dos cruzados por Roma deu-lhes a oportunidade de verificar os jogos de interesses pessoais, a mundanidade de costumes e o laxismo dos sentimentos religiosos do clero da Corte pontifícia; por outro, o alargamento dos seus horizontes intelectuais e culturais, gerou, ainda que difusamente, um espírito crítico e uma liberdade de opinião, que, depois das Cruzadas, levou o Papado a ter uma certa contenção e abrandamento nos seus anátemas e excomunhões aos desvios perante a Fé e a ortodoxia²¹⁶. Por sua vez, os conventos, furtando-se à ignorância feudal que se tornara moda, deram asilo, nos seus claustros, às ciências e letras banidas pelos bárbaros; mas, a pouco e pouco, devido ao isolamento mas também aos fins

²¹³ Idem, *ibidem*, p. 71.

²¹⁴ Idem, *ibidem*, pp. 71-72.

²¹⁵ Idem, *ibidem*, pp. 73-75.

²¹⁶ Idem, *ibidem*, pp. 75-77.

últimos das congregações religiosas, foram envolvidas pela teologia e dela se tornaram reféns e instrumentos servis, até ao século XII²¹⁷; o seu monopólio pelo clero congreganista e a sua esterilidade, levou ao aparecimento da Universidade, que não é uma instituição criada contra os conventos – que até então tinham o monopólio do saber – e muito menos contra o poder indiscutível de Roma (que ninguém ousava, então, desafiar), mas uma instituição de ensino paralela ao convento, com um corpo docente, maioritariamente, eclesiástico e que satisfaz o “espírito religioso da idade média”, mas cuja existência, fora da hierarquia da Igreja, pelos seus privilégios devidos ao poder político e pela sua harmonia com as tendências coevas, converter-se-á no único espaço de independência intelectual e, do ponto de vista moral, político e filosófico, no apoio mais firme, no mais hábil defensor dos direitos dos reis contra as pretensões pontifícias²¹⁸. Com as universidades, acentuar-se-á “a consciência da liberdade de pensar” (“poderoso elemento do progresso”) e a necessidade dos estudos terem em conta a realidade prática (Roger Bacon), o que em geral não acontecia, porque a *dialéctica* escolástica os dominava²¹⁹.

A par deste agente do progresso, há ainda que ter em conta – diz Félix Pereira – a contribuição dos *árabes* da Península Ibérica (que Pelletan esquece, mas que Humboldt amplamente sublinha²²⁰), que estavam numa posição privilegiada entre os Eufrates e o Gualdaquivir, para mediar os saberes do Oriente com o Ocidente. Graças a eles, os bárbaros – que há dois séculos se tinham imposto à Europa – recuaram e, com eles, a esterilidade do saber que dominava as instituições de ensino, vivificadas, agora, por novos conhecimentos de medicina, álgebra, astronomia, física, agricultura, indústria e agricultura (sobretudo através da escola de Córdoba e de sábios como Avicena, Averróis e Razes), que acrescentaram à herança grega, de que se tinham apropriado²²¹. Eles são, no dizer de Humboldt (mas que Félix Pereira não refere) – “os verdadeiros fundadores das ciências físicas”; com eles começa uma “química nova” e, com eles, o avanço da civilização europeia ganha um contributo científico e técnico “notabilíssimo”²²².

²¹⁷ Idem, *ibidem*, pp. 77-78.

²¹⁸ Idem, *ibidem*, pp. 78-79.

²¹⁹ Idem, *ibidem*, pp. 80-81.

²²⁰ Alexandre de Humboldt, *op. cit.*, pp. 244-48.

²²¹ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 82; ver Alexandre de Humboldt, *op. cit.*, pp. 247-276.

²²² Alexandre de Humboldt, *op. cit.*, pp. 258 e 265-267.

Mas o fim da Idade Média trará ainda três grandes invenções (a imprensa, a bússola e a pólvora) – que, segundo Félix Pereira – foram os meios que mais cooperaram para a metamorfose da sociedade europeia²²³. A invenção dos caracteres móveis da imprensa derrubou os muros que aquartelavam e defendiam a as ciências do assédio popular, socializou-as e universalizou-as, colocando-as ao alcance de qualquer neófito; a imprensa “tirou a razão humana da tutela da Igreja, inaugurou, no mundo, a democracia da ciência, nivelou o sacerdócio interior do pensamento, fez de cada homem um testemunho da divindade, entregou a cada [um] o encargo da sua própria crença e transformou a Humanidade em uma vasta escola”²²⁴; foi, em dúvida, “o ponto inicial de uma era nova para a inteligência humana”²²⁵. Também a invenção da pólvora trouxe prodigiosas mudanças na arte da guerra, quer nas suas tácticas e estratégias quer ao deslocar a força de um pequeno número que então a possuía (a cavalaria), para inumeráveis mãos, seguindo assim “os progressos da civilização”²²⁶. Finalmente, a bússola; foi, para Félix Pereira, a descoberta de “uma das maiores leis da natureza, um dos seus mais secretos mistérios e mais fecundos”, foi o “fio de Ariadne” que permitiu ao homem determinar os pontos cardeais da terra e arremessar-se, sem risco, para outros hemisférios²²⁷. Mas, como disse Pelletan, se a pólvora do canhão nivelara o território, se a imprensa nivelara o espírito, se a bússola abria a rota da “humanidade” pela descoberta do Outro, o despotismo do feudalismo nem por isso claudicou. Para o desalojar foi necessário – disse – proclamar e impor a “soberania da razão” (o que fez Descartes)²²⁸, a partir da qual se inicia, como afirma Félix Pereira, os tempos modernos, ou seja, o início de uma nova civilização, “baseada na indústria, na igualdade e no catolicismo”, cujo progresso urgia e se impunha²²⁹ e cuja construção se deve, em sua opinião, à *Renascença*, aos *Descobrimientos* (aos quais Guizot chamou “a porta da história moderna propriamente dita, a porta desta sociedade que é a nossa”²³⁰) – ambos ignorados por Pelletan – à *Reforma*, à *Contra-Reforma* e à *revolução científica* dos séculos XVI e XVII.

²²³ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 84.

²²⁴ Idem, *ibidem*, p. 87; ver ainda E. Pelletan (in *PF/XIX*, pp. 255-57) que prestou especial atenção ao papel da imprensa como factor do progresso.

²²⁵ Idem, *ibidem*, p. 85.

²²⁶ Idem, *ibidem*, p. 88.

²²⁷ Idem, *ibidem*, pp. 90-91.

²²⁸ E. Pelletán *PF/XIX.*, p. 259.

²²⁹ Idem, *ibidem*, pp. 93 e 102.

²³⁰ Apud idem, *ibidem*, p. 91.

O século XV – segundo Félix Pereira – caracteriza-se pela “unidade política e administrativa que nele se estabeleceu, pela unidade dos cometimentos, que nações inteiras manifestarão e pelas decisivas tendências para a criação dos dois elementos sociais, povos e governos, (...) que se realizou no século seguinte”²³¹. Foi o século dos *Descobrimentos* (de Zarco, de Gil Eanes, de Diogo Cão, de Bartolomeu Dias, de Colombo, de Vespúcio, de Vasco da Gama, de Cabral, de Solis, etc.) mas também o século das descobertas geográficas: “nunca o homem – diz Félix Pereira – se viu na posse de maior número de factos; nunca tão vasta colheita intelectual se ofereceu a essa feliz avidez, que ele em si nutre”²³²; foram descobertos novos costumes, religiões, terras, mares, costas, e produtos; e um novo universo intelectual – ciências, comércio e indústria – se patenteou diante do homem; “nunca os anais do mundo registaram revolução tamanha; revolução que tendia a estabelecer uma comunidade de interesses, de crenças, de sentimentos, de ideias”²³³. Foi, diz Félix Pereira, “sem contestação, o progresso da arte de navegar, que abriu o nobre apostolado de policiar a vida selvática, apostolado que, logo no seu começo, contou numerosos mártires. E não eram só os que morriam na arriscada luta contra a barbárie, eram também os que morriam ao rigor das forças da natureza”²³⁴. Grande número de ovelhas afastadas da Igreja – diz Félix Pereira – foram chamadas ao seu redil e a cruz passou a acompanhar a espada do nauta, “santificou as conquistas, cujo fim principal era a difusão da religião de Cristo, desta religião, eminentemente, humana e, eminentemente, social”²³⁵. Portugal, em sua opinião, mais que nenhum outro povo protagonizou esta revolução que, para além do avanço civilizacional que proporcionou aos indígenas, os subtraiu a muitos excessos de fanatismo e a muitas aberrações da superstição. Mas, também, o zelo religioso, fanático, que os europeus mostraram na conversão dos gentios – diz Félix – veio, por sua vez, mostrar-lhes, na Europa, o que havia de “execrável” nesse procedimento e desentronizar o fanatismo. É verdade que o contacto inicial dos europeus com a diversidade de religiões dos gentios lhes provocou uma grande repugnância e um zelo excessivo e fanático na sua conversão, mas progressivamente, habituaram-se a essa diversidade e tornaram-se,

²³¹ Idem, *ibidem*, p. 92.

²³² Idem, *ibidem*, pp. 92-93. Ver também Alexandre de Humboldt, *op. cit.*, pp. 279-362, onde faz uma exposição exaustiva do papel civilizacional dos *Descobrimentos*, embora ponha a tónica, sobretudo, nas Índias Ocidentais.

²³³ Idem, *ibidem*, p. 95.

²³⁴ Idem, *ibidem*, pp. 100-101.

²³⁵ Idem, *ibidem*, p. 94.

cada vez mais tolerantes e mais conformes, nas suas condutas, com os “princípios estremos do Evangelho”²³⁶. Mas não foi apenas o homem espiritual e moral que progrediu com os Descobrimentos; também o comércio – que é “um dos principais veículos do progresso da Humanidade, recebeu por este tempo prodigiosíssimo incremento” – mudou de escala e, com ele, se desenvolveu, poderosamente, “a indústria, que é uma conquista da inteligência e da liberdade sobre as forças da natureza”, em especial as manufacturas²³⁷.

Mas se os *Descobrimentos* foram um dos grandes factores de progresso dos tempos modernos, não menos importância teve, no aparecimento destes, a revolução religiosa protestante, ou seja, a *Reforma*, que almejava substituir a Idade Média por uma sociedade nova e, por isso, Félix Pereira considera que o “espírito novo” da “primeira revolução moderna” que surge, no século XVI é, prioritariamente, “filho legítimo do cristianismo”²³⁸. À *Reforma* ou *revolução religiosa* se deve, em sua opinião, “um grande impulso de liberdade do espírito humano, uma nova necessidade de pensar, de julgar livremente dos factos e das ideias: foi uma grande tentativa de emancipação do pensamento, uma rebelião da inteligência humana contra o poder absoluto na ordem espiritual”²³⁹. Com ela – e subsequentemente, com a revolução científica dos séculos XVI-XVIII e com as revoluções políticas inglesa (1688) e francesa (1789) – o espírito humano elevar-se-á “ao conhecimento do método certo de descobrir a verdade”, aprenderá a libertar-se dos erros e superstições em que o respeito da autoridade o tinham, frequentemente, precipitado, renegará os preconceitos que, durante tanto tempo, tinham corrompido a espécie humana e proclamará o direito, outrora, reprimido e/ou desconhecido, “de submeter todas as opiniões à sua própria razão”, aprendendo que cada homem, para a ter, a natureza lhe impunha não jurar pela razão de outrém²⁴⁰.

Para Félix Pereira eram múltiplos os factores que explicavam a revolução religiosa, entre os quais salientou a reflexão crítica que, desde o undécimo século, se vinha fazendo nos domínios religioso e filosófico. A sua eclosão – para quem lê Félix Pereira – parece um fenómeno inevitável e mesmo saudável para a religião católica. Mas o *modo* como ocorre suscita-lhe críticas que, apesar de

²³⁶ Idem, *ibidem*, pp. 96-97.

²³⁷ Idem, *ibidem*, pp. 97-99.

²³⁸ Idem, *ibidem*, pp. 106-107.

²³⁹ Idem, *ibidem*, p. 102.

²⁴⁰ Idem, *ibidem*, pp. 111-112.

distribuídas por ambas as partes – reformistas e contra-reformistas – tendem a responsabilizar mais estes do que aqueles. Não era essa a opinião de Pelletan. Para o publicista francês, o protestantismo, através da vulgarização dos livros sagrados, pusera o Evangelho na mão dos fiéis, que puderam comparar o texto divino com os comentários do Catolicismo, que rapidamente, se viram questionados e, em muitos casos, rejeitados; em nome da consciência, a interpretação da Igreja passou para um lugar subalterno, para dar lugar a um novo crente, que se tornou “sacerdote da sua própria crença”, livre de toda a tutela religiosa e rejeitando a necessidade de arbitragem “entre o Cristo e o cristão, isto é, o princípio da teocracia”²⁴¹. Até então – salienta Pelletan – o Catolicismo dominara o homem, desde o batismo até à morte e para além desta; confiscara “o homem interior” em todos os seus pensamentos, era o único intérprete do passado e, no presente, só ele sabia, escrevia e ensinava, sem contradição, a gramática, a jurisprudência, a filosofia, a física, a história; o seu pensamento e a sua vontade eram o pensamento e a vontade de cada crente; reinava em toda a parte, no espírito e nos interesses de todos os católicos: tinha imensas terras, servos, operários, rendeiros, etc., alimentava mendigos, cuidava de doentes, “taxava a piedade”, traficava o pecado, servia a indústria para que esta o servisse, registava os nascimentos e as mortes, celebrava os casamentos e impunha as suas normas contratuais, absorveu a comuna na paróquia, entrou nas corporações de ofícios, regulamentou as operações de crédito, expropriou a heresia; enfim, tornou-se um poder – além de interior e religioso – moral, exterior, educativo, territorial, civil e judiciário; olhou, a certa altura, a inteligência como uma “uma heresia inata que só podia engendrar o erro, e tinha sempre um ferro em brasa para lhe marcar esse erro na língua”; toda a verdade fora da sua era “revolta dos espíritos”²⁴². O papado – diz Pelletan – era “a grande ditadura dalmática da Europa”, a cabeça da “monarquia universal” que pretendia ser, a qualquer preço, e, simultaneamente o guardião da confiança de Deus do canal único de acesso entre a terra e o céu; podia, por isso, a bem da salvação da Humanidade, suspender ou modificar as leis da natureza, curar feridos, ressuscitar mortos, profetizar acontecimentos; seria preciso “um milagre” para arrancar os povos a esta ditadura sem fronteiras, que estava em toda a parte, senhora da vida (mas, também, do que estava para além da morte), livrá-los das suas algemas, dos seus dogmas, da servidão que a

²⁴¹ Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 274.

²⁴² *Idem*, *ibidem*, pp. 239 e 274-78.

todos impunha²⁴³. É contra esta ditadura universal, inimiga do progresso que surge o protestantismo, protagonizado pelos povos jovens do norte da Europa e por Lutero, a cujos protestos o Catolicismo reage não pela tolerância, pelo *mea culpa* e pela reconciliação mas pela anátema e depois pela excomunhão²⁴⁴. Mas sobre este Catolicismo reaccionário, ultramontano, teocrático e adversário do progresso – contra o qual se ergue a reforma protestante – Félix Pereira nada diz. Apenas acrescenta que os homens que fizeram essa revolução religiosa queriam pensar pela sua própria cabeça, o que, para Félix Pereira, era inteiramente justo. Mas não considerava (no que foi omissso Pelletan) Lutero “a pessoa indicada para liderar esse processo emancipador da humanidade na senda do progresso”²⁴⁵, porque rompeu a unidade da Igreja em dois campos distintos²⁴⁶ (cisão já sublinhada por Schlegel, mas não de oposição do homem a Deus – do humano ao divino – obra satânica como disse!²⁴⁷), mergulhando a Europa numa guerra religiosa que, de ambos os lados, gerou quer uma “nova barbárie” de fanatismo e intolerância, com perseguições, prisões, torturas, cadafalsos e fogueiras, onde tiveram posição de destaque a Inquisição, Calvino e Henrique VIII quer o hibernamento das artes, das letras e das ciências. O resultado desta revolução protestante foram a Constituição de 1688, em Inglaterra, o desenvolvimento das Luzes em França (que conduziu à Revolução de 1789) e a paz religiosa na Alemanha, ratificada pelo tratado de Westefália (1648), que apesar de ter posto fim a uma guerra religiosa de 30 anos, de ter estabelecido um sistema político de equilíbrio europeu e imposto a tolerância religiosa, teve o inconveniente, para Félix Pereira, de sancionar a divisão e desunião da Igreja Católica. Félix Pereira não só “branqueia” as temporalidades da Igreja Católica romana como parece mesmo acreditar que o seu progresso (inevitável) se podia ter feito *por dentro*, sem cisões e extremismos; como parece acreditar que, se esse progresso não se fez, pacífica e internamente, de deve, sobretudo, aos protestantes.

Mas se a paz de Westefália consumara a desunião do Catolicismo, por outro lado, Félix Pereira viu, também, nela, o exórdio de outra paz mais geral, mais profunda, mais verdadeira”, que criará as condições para o início de “uma nova era”, na qual a ciência e a fé estarão, completamente de acordo e, com ela,

²⁴³ Idem, *ibidem*, pp. 280 e 284.

²⁴⁴ Idem, *ibidem*, p. 284.

²⁴⁵ João Félix Pereira, *op. cit.*, p. 103.

²⁴⁶ Idem, *ibidem*.

²⁴⁷ Apud Robert Flint, *op. cit.*, p. 218.

a unidade das crenças, pois considerava impossível que “a verdade eterna” do Cristianismo permanecesse, indefinidamente, dilacerada, retalhada e dividida²⁴⁸. É surpreendente que, tendo Félix Pereira considerado a tolerância religiosa e a liberdade de pensar um enorme progresso na emancipação do homem, venha dizer-nos que esperava que a fé e a ciência se reconciliassem – como preconizava e procurava demonstrar o Padre Félix – para nos devolver a “verdade eterna” do Cristianismo!

Mas os tempos modernos distinguiram-se também – como assinalou Félix Pereira e, com ele, especialmente, os *philosophes* das Luzes – pelo enorme progresso científico que aconteceu nos séculos XVI e XVII nos domínios da filosofia natural, geometria, álgebra, mecânica, astronomia, ciências naturais, medicina, etc. Bacon e Descartes comunicam ao espírito humano um impulso geral – diz Félix Pereira – que proporcionará às ciências matemáticas e físicas um progresso imenso. Galileu demonstrou o movimento da terra, e inventando o telescópio descobriu as manchas do sol, os satélites de Júpiter, as fases de Vénus e decom pôs a Via Láctea. Descartes fundou a geometria analítica; Newton e Leibnitz inventaram o cálculo diferencial e integral, Galileu fundou a mecânica racional. Huyghens descobriu as leis do movimento circular e ao mesmo tempo exibiu a doutrina das oscilações. Newton estudou as leis de Kepler, descobriu a famosa lei da atração universal²⁴⁹. Estavam abertas as portas ao século da “razão crítica”, ao século das Luzes. Neste período – que não merece a Pelletan qualquer referência, ao contrário de Félix Pereira – surgem homens que se tornaram ornamentos imorredoiros do progresso do espírito humano: nas matemáticas, Euler, Lagrange, Laplace, Bernouilli e Herschel; na electricidade, Franklin, Galvani e Volta; na fisiologia, Haller e Bichat; na zoologia, Cuvier; na botânica, Lineu e Jussieu; na minerologia, Hauy; na geologia, Pallas, Deluc e Saussure; na química, Lavoisier, Guyton, Bertholet, Priestley, Davy e Berzelius²⁵⁰; e muitos outros. Por outro lado, o globo é percorrido por grande navegadores, como Cook, Bougainville, D’Entrecasteaux, Lapeyrouse e Vancouver.

Mas Félix Pereira esqueceu-se de dizer que todo este progresso teve obstáculos enormes a vencer: Galileu, o “novo Prometeu” – como lhe chamou Pelletan – foi

²⁴⁸ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 103-105 e Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 287.

²⁴⁹ Idem, *ibidem*, pp. 103-105 e 106 e Eugène Pelletan, *PF/XIX*, p. 287. Alexandre de Humboldt – onde certamente Félix Pereira terá colhido a sua informação sobre a *revolução científica* dos séculos XVI, XVII e XVIII – faz uma ampla e minuciosa exposição sobre essa revolução, mostrando a importância que teve para o conhecimento e desenvolvimento da ideia do Universo celeste e terrestre (in *op. cit.*, pp. 363-427).

²⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 118.

silenciado pelo Papado e este, juntamente, com o poder secular tudo fizeram para evitar e esconjurar a expansão das verdades descobertas pelas ciências²⁵¹; e muitos outros cientistas das Luzes, devido ao seu deísmo e suspeita de heterodoxia (mesmo disciplinar), viram as suas obras colocadas no *Index Romano*. Chamou, todavia, a atenção, e com algum rigor, para as vantagens que a nova revolução científica trazia para os povos, quer para seu proveito imediato quer, sobretudo, pela sua aplicação às artes e ofícios, contribuindo, como nunca antes acontecera, para a prosperidade das nações. Mas a revolução científica das Luzes teve efeitos, também, para além das ciências e da sua aplicação prática e técnica: gerou um novo paradigma de pensar e viver, que os seus prosélitos (ou “controversistas”, como lhe chamou Félix Pereira) se empenharam em divulgar e inculcar na opinião pública, por todos os meios (panfletos, epigramas, imprensa, romance, textos de divulgação, etc.), servindo-se deles para erradicar os preconceitos e erros a que governos, clero, escolas e corporações religiosas tinham dado asilo; para erguer a sua voz contra os crimes do fanatismo e da tirania; para denunciarem a perseguição, opressão e barbárie, na administração, nos costumes, nas leis e na religião; para advertir os reis, os magistrados e os eclesiásticos, em nome da natureza, contra os excessos de violência e desumanidade; enfim, para levantaram o grito de guerra em defesa da *tolerância, razão e humanidade*²⁵². Deste modo e por estes meios os *philosophes* e “os homens de letras” conseguiram inculcar, facilmente, “em todas as classes e profissões”, inclusivé, “nas camadas inferiores do povo”, “um conhecimento dos direitos naturais do homem, a inalienabilidade e imprescritibilidade destes direitos, a liberdade de pensar e de escrever, a liberdade de comércio e de indústria, a proscricção de leis penais contra as religiões dissidentes, a abolição dos tormentos e dos suplícios bárbaros, uma legislação criminal mais suave, um código civil mais simples e mais conforme com a natureza e com a razão, a tolerância religiosa, o aborrecimento da hipocrisia e do fanatismo, o desprezo dos preconceitos, [e] o zelo da propagação da instrução pública”²⁵³; as consequências da interiorização destes princípios foram “o sentimento de humanidade, isto é, a compaixão de todos os males que afligem a espécie humana, e o horror contra tudo que, nas instituições públicas, nos actos dos governos, nas acções privadas tende a exacerbar as dores inevitáveis da natureza”²⁵⁴; sentimento de humanidade

²⁵¹ Eugène Pelletan, *PF/XIX*, pp. 254-255.

²⁵² Idem, *ibidem*, pp. 113-114 e 119.

²⁵³ Idem, *ibidem*, pp. 114-115.

²⁵⁴ Idem, *ibidem*, p. 116.

“sem distinção de raça ou de seita”. A esse sentimento de humanidade ou de “filantropia universal” se deviam, segundo Félix Pereira, os clamorosos brados que se ergueram contra a escravidão nas terras de África, Ásia e América²⁵⁵.

Mas o século XVII, como bem sublinhou Félix Pereira, não trouxe, consigo, apenas as revoluções religiosa e científica, trouxe também mudanças profundas na economia e na política. Apareceu a *economia política* – indissociável, em sua opinião, dos progressos da filosofia – com João de Witt, Stewart, Adam Smith e os fisiocratas franceses, tendo por objectivo quer “fazer progredir a agricultura, a indústria, o comércio, quer a prevenir e atenuar os males inevitáveis da natureza, ou os acidentes imprevistos que vêm anexar-lhes”²⁵⁶; e ainda que, até à paz de Utreque, tenha feito poucos progressos, serviu de travão ao acaso, à avidez e arbitrariedades do poder, à manipulação dos charlatães e aos preconceitos e interesses das classes poderosas. Por sua vez, diz, a liberdade política fizera brotar em Inglaterra “não teorias abstractas sobre os princípios do Governo, como acontecia noutros países, mas uma análise precisa dos elementos que concorrem para a vida social dos meios favoráveis ao seu desenvolvimento”²⁵⁷; foi uma revolução com um lastro, eminentemente, prático. Segundo Félix Pereira, os publicistas tinham chegado à conclusão que os “direitos do homem” – deduzíveis do homem sensível, capaz de formar raciocínios e adquirir ideias morais – eram o “único objecto da reunião dos homens em sociedades políticas” e que “a arte social” devia consistir em garantir a sua conservação na maior extensão e com a maior igualdade; mas, para isso, era preciso assegurar que esses direitos estavam sujeitos a regras comuns, o que só era possível se a escolha dos meios para os alcançar e a determinação das regras comuns a que se deviam sujeitar pertencesse à sociedade, porque não podendo cada indivíduo, nessa escolha, seguir senão a sua razão (a não ser que violente as dos demais) o voto da maioria é o único carácter de verdade, que pode ser adoptado por todos, sem ofender a igualdade²⁵⁸. Diante de “princípios tão simples” – diz Félix Pereira – desapareceram “as ideias de um contrato entre o povo e os seus magistrados que não podia ser rescindido senão por um mútuo consentimento ou pela infidelidade de uma das partes” e se reconheceu que as Constituições, uma vez estabelecidas, não estavam condenadas “a eterno repouso”, mas eram instituições humanas e, conseqüentemente, imperfeitas, sujeitas a revisão e aperfeiçoamento

²⁵⁵ Idem, *ibidem*, pp. 115-116.

²⁵⁶ João Félix Pereira, *op. cit.*, pp. 111.

²⁵⁷ Idem, *ibidem*, pp. 107-108.

²⁵⁸ Idem, *ibidem*, pp. 108-109.

periódicos, à medida que os homens se esclareciam; assim se conseguiu travar ou mesmo pôr fim não só “à política astuciosa e falsa que, olvidando que os homens têm todos, por sua natureza, iguais direitos, queria repartir, desigualmente, estes direitos entre diversas classes de homens, segundo o seu nascimento, riqueza, profissão, e criar assim interesses contrários, poderes opostos, para estabelecer depois, entre eles, um equilíbrio, que só estas instituições tornavam necessário”, como deixou de ser inevitável que uns fossem sempre governantes e outros sempre governados²⁵⁹; todos tinham, igualmente, o mesmo direito a ser governantes e governados, como disse Locke e o mesmo – de modo mais desenvolvido – Jean-Jacques Rousseau, verdade que, em seu entender, já “não era lícito esquecer nem contestar”²⁶⁰. Este lastro racionalista e crítico, forjado na liberdade e no individualismo, introduzido pelos paradigmas da modernidade, gerou uma disfunção entre os sistemas políticos vigentes e a disposição dos espíritos, tornando inevitáveis as mudanças políticas, num sentido democrático e contratualista, que se inicia com a revolução americana (e a sua independência) e, pouco depois, será continuado, com ressonância universal, pela revolução francesa de 1789²⁶¹.

Estas mudanças tornaram-se irreversíveis (ainda que não lineares, no seu progresso). O século XIX, diz Félix Pereira, segue nos mesmos carris, instalados pelas revoluções religiosa, científica e política dos séculos XVII e XVIII, como mostra, sobejamente, a ciência, com o domínio cada vez maior da natureza pelo homem: a química organizada desvenda os segredos da vida, a geologia mostra a história perdida da humanidade, a paleontologia reconstrói o *gênesis* extinto, a anatomia comparada demonstra “a unidade da criação”, decompõe-se a electricidade, aumentam os conhecimentos de astronomia, de medicina, de cirurgia, desenvolve-se o cálculo, amplifica-se a dinâmica, abrem-se poços hertzianos, drenam-se terras para a circulação da água dos solos, “entrelaça-se o fio misterioso do telégrafo eléctrico, fixa-se no daguerreotipo o raio fugitivo de luz, promove-se a propriedade, através do crédito, da mobilidade nacional e internacionalização de capitais; as nações comunicam cada vez mais rapidamente, entre si, graças às vias de comunicação e aos transportes; “o génio renunciou a ser nacional e passou a ser universal, a Europa é cada vez mais um pensamento e obra comuns”; a ciência é cada vez mais universal, tal como a fraternidade e a sociabilidade; a filosofia proclamou “a doutrina do progresso, a revelação contínua da história, a inspiração divina da razão,

²⁵⁹ Idem, *ibidem*, pp. 109-110.

²⁶⁰ Idem, *ibidem*, pp. 110-111.

²⁶¹ Idem, *ibidem*, pp. 116-117.

a religião permanente da humanidade”, “a moral purifica-se, a guerra desacredita-se, a legislação revê-se, a lei suaviza-se, a pena de morte evita-se”, a mendicidade suprime-se, institui-se a colônia agrícola, propaga-se a instrução primária, as caixas económicas multiplicam-se, proíbe-se a escravatura, estuda-se e profetiza-se “a redenção do proletariado”, a transformação do salário em dividendo, proclama-se a fraternidade humana²⁶². Eis o progresso – uma tarefa hercúlea de emancipação humana que nos aparece, em Félix Pereira, como “automática”, irreversível, como um processo evolutivo alavancado por três factores: a liberdade de agir e de pensar, a razão crítica e o crescente “sentimento de humanidade” ou “filantropia universal”.

Mas este “progresso” punha um problema grave de justificação, que Pelletan levantou e Félix Pereira evitou: para justificarmos o progresso amnistiamos, sucessivamente, diante da história, as castas, a escravatura, a gleba e a servidão; aprovamos, sucessivamente, o fetichismo, o panteísmo, o politeísmo, o judaísmo e o cristianismo, etc²⁶³. Como podemos considerar um progresso o que, pouco depois, vamos apontar como seu obstáculo, caso persista? Para Pelletan, a história é “uma questão de óptica”²⁶⁴. Quando o historiador olha o passado e vê uma humanidade débil, quase animal, mergulhada numa servidão em que a maior parte dos seus habitantes vivem na miséria e na fome, qualquer outra forma de servidão, menos penosa e menos miserável, que permita ao homem ser mais livre e ter mais conhecimento, é um “progresso” relativamente ao estado anterior; mas se julgarmos todos os períodos anteriores do passado, a partir de hoje, ou seja, a partir das últimas conquistas e transformações da história, então – segundo Pelletan – estamos a “falsificar” a medida da história, porque estamos a julgar o bem segundo o melhor, condenando o passado a ser, sucessivamente, bem ou mal (bem relativamente a este momento e mal relativamente a essoutro momento)²⁶⁵. Para ultrapassar esta contradição e justificar o “progresso” só há uma maneira de o fazer, segundo ele: compreender que toda a forma que tende a criar um progresso, é benvinda na hora desse progresso, mas depois de o ter criado e por ele ser abolida, converte-se num obstáculo que deve condenado e removido²⁶⁶. Félix Pereira não quis ou não soube enfrentar esta questão, limitando-se simplesmente a constatar o progresso e os seus factores motrizes.

²⁶² Idem, *ibidem*, p. 122-125.

²⁶³ E. Pelletan, *PF/XIX*, p. 259.

²⁶⁴ Idem, *ibidem*.

²⁶⁵ Idem, *ibidem*, pp. 259-260.

²⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 260.

4.4. *Prospectiva*

Encerrada a história do progresso da humanidade até ao seu tempo, Félix Pereira interroga-se até que ponto o progresso passado podia servir de bússola ao progresso futuro²⁶⁷ (pergunta que Pelletan não faz, limitando-se a assinalar que o progresso tem sido um contínuo processo de emancipação do homem e que a democracia será, no futuro, a “igreja universal das nações”, de que a Revolução Francesa de 1789 foi o “anúncio trovejante duma nova lei da fraternidade, não mais mística e ideal como no Evangelho, mas real, prática, de facto e em aplicação”²⁶⁸). Félix Pereira é mais cauteloso. Em sua opinião, ainda que não seja possível prever “as formas das futuras sociedades”²⁶⁹, havia, contudo, um meio de procurar antecipar o futuro, olhando para o passado, que era – diz – utilizar-se o método dos géometras, que “não se afoutam a asseverar que certa curva há-de passar por tal ou tal ponto senão com a condição de já ter passado por tal outro ponto”; ora toda a história – sublinha Félix Pereira, claramente inspirado por Herder – “não tem sido senão uma espécie de equação da curva social, descrita até hoje pela humanidade”²⁷⁰; não repugnava, pois, à razão – em seu entender – tentar-se a projecção de outro ramo da mesma curva, ainda que se saiba que “as curvas sociais não podem ser calculadas com o mesmo rigor que as curvas geométricas e que escapam às mais exactas fórmulas por numerosas e caprichosas inflexões”²⁷¹; e por isso, ainda que abstendo-se de conjecturar sobre o que serão as sociedades futuras, parece-lhe razoável conjecturar o fim para o qual se dirigem as sociedades actuais, à luz das suas actuais “as tendências gerais”²⁷². É inegável, em sua opinião, que o mundo social estava assistir a fenómenos que nunca antes tinham ocorrido, “numerosos sintomas de uma transformação social, mais ou menos iminente, mas inevitável”, como sejam: a livre expansão da individualidade pelo desmoronamento das castas e das classes sociais; o acesso do povo e

²⁶⁷ Idem, *ibidem*, pp. 125-126.

²⁶⁸ João Félix Pereira, *Natureza e extensão do progresso/considerado como lei da Humanidade*. Lisboa, 1863, pp. 1-2 (Tese de concurso para a quinta cadeira [do Curso Superior de Letras], sustentada no dia 10 de Fevereiro de 1863), p. 125. Pelletan, *PF/XIX*, pp. 355 e 365.

²⁶⁹ Idem, *ibidem*, p. 126.

²⁷⁰ Idem, *ibidem*. Mas há uma importante diferença a assinalar, relativamente a Félix Pereira, no uso que Herder faz da “imagem geométrica”, para representar o progresso, que concebe não como uma “lei geral” do devir total da Humanidade, mas como uma sucessão de curvas desiguais e ininterruptas (correspondentes aos diferentes máximos e mínimos), tendo cada curva a sua própria equação, pois a história de cada povo está sujeita às leis do seu meio, e só a estas.

²⁷¹ Idem, *ibidem*, pp. 126-127.

²⁷² Idem, *ibidem*.

de todas as inteligências, à ciência e ao poder; a crescente “imaterialização” da riqueza, devido à incessante metamorfose das suas formas exteriores; o xeque-mate ao *status quo* pelos novos instrumentos de trabalho e de acção social; o acesso, inevitável, do proletariado à “cidade social” (até hoje fora dela), cuja força não podia ser ignorada e cuja entrada devia ser pensada, para prevenir, no futuro, fracturas e revoluções²⁷³. Mas havia outras transformações a assinalar: “o sentimento de nacionalidade, tão vivo nos séculos pretéritos vai, a olhos vistos, perdendo sua força e a sua energia. Destinado a ligar, estreitamente, entre si, pelo triplo laço da crença, da língua e da localidade, certo número de homens, a nacionalidade tem perdido uma parte da sua razão de ser, uma vez que este laço está, definitivamente, dado. A nacionalidade tinha, principalmente, por fim, realizar uma unidade de certa ordem entre tais e tais povoações: desaparecerá, pois, se impede a realização de uma unidade de ordem superior: o cidadão romperá esta crisálida para ir confundir-se no seio da humanidade. A nacionalidade supõe limites materiais locais; o que também prova a sua natureza transitória, porque a humanidade, em seu movimento, tende a emancipar-se cada vez mais das condições do espaço”²⁷⁴ e a instalar-se no tempo. Para esta dissolução do nacionalismo (não apenas no passado mas também no futuro) é responsável, segundo Félix Pereira, o Cristianismo que, devido ao seu “sentimento de humanidade”, tende a abater fronteiras étnicas, físicas, linguísticas e históricas entre os povos, ligando as nações numa unidade de ordem superior, fraternal e espiritual; e interroga-se se, quando povos distintos comungam, legislativamente, dos mesmos direitos e deveres se não podem já considerar-se “uma só nação”, uma unidade trans-nacional? Nos povos antigos – lembra Félix Pereira – “o fundamento da nacionalidade era a exclusão do estrangeiro para fora da lei, para fora do direito. O velho romano dava ao estrangeiro o nome de hostis, inimigo, mas onde a mão da Roma antiga escreveu esta palavra, a mão do mundo moderno escreve irmão”²⁷⁵. O mundo moderno, diz Félix Pereira, desconhece o que são ódios nacionais e não tardará muito tempo, em seu entender, que a evolução religiosa da humanidade atinja o seu zénite, com o aparecimento de novas concepções religiosas dentro do cristianismo – que o próprio Santo Agostinho previu na *Cidade de Deus* – que tornarão realidade a profecia de S. Paulo de que “já não há judeus, gentios, mas somente servos de Deus”, que lançarão o mundo para um novo progresso que,

²⁷³ Idem, *ibidem*, pp. 127-128

²⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 130.

²⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 131.

sem aniquilar a consciência individual, subalternizará esta à humanidade e ao humanitarismo cristão²⁷⁶. Finalmente, de todos estes sintomas de mudança, Félix Pereira põe especial ênfase na “associação” – porque verificava ser, no seu tempo, “o ponto de partida das novas evoluções da sociedade” e estar omnipresente em qualquer nova combinação das forças sociais e até no afluxo e mobilidade de capitais – e por isso a considerava, o factor determinante da curva evolutiva da sociedade futura²⁷⁷.

Enfim, se bem entendo Félix Pereira, a sociedade futura, sem enjeitar os progressos do passado, será gerada no interior de uma revolução religiosa, de índole cristã, não hostilizará a ciência (pelo contrário, esta cada vez mais se harmonizará com ela pelo conhecimento da realidade “criada” por Deus), será cada vez mais democrática e social, trans-classista e associativista, cosmopolita e ecuménica. Ora não sendo esta uma previsão surpreendente à luz dos *sinais* do seu tempo, era, todavia, uma previsão *avançada*, que ia mesmo além das alternativas republicanas que se esboçavam, então, em Portugal; é verdade que se apresenta como uma hipótese *metafísica*. Mas o não era, também, o socialismo republicano de José Félix Henriques Nogueira?

²⁷⁶ Idem, *ibidem*, pp. 131-133.

²⁷⁷ Idem, *ibidem*, p. 127.

A NOÇÃO DE PROGRESSO EM LEONARDO COIMBRA

António Martins da Costa*

A noção de progresso, sendo um conceito eminentemente Ocidental, não é nova. Tanto na Antiguidade greco-romana como na Idade Média, a ideia de progresso (científico) era pouco clara, difusa, pouco constante e semi-percebida. Até ao final do século XVI a ideia de progresso em geral não se manifestou grandemente. Na Antiguidade greco-romana, tal como nos diz Jacques Le Goff¹, a ideia de decadência posterior à Idade de Ouro inicial e do eterno retorno impediam o desenvolvimento de uma verdadeira ideia de progresso. Os próprios Gregos não possuíam palavra para progresso.

A ideia de progresso desenvolveu-se mais entre o nascimento da imprensa no século XV e a Revolução Francesa (1789). Esta ideia de progresso afirmou-se antes de mais no domínio científico. Todavia, pode dizer-se que até ao início do século XVII os obstáculos a uma teoria constante do progresso continuam a ser determinantes. Depois de 1740 o conceito de progresso tende a generalizar-se e a difundir-se nos domínios da história, da filosofia e da economia política. Contudo, mesmo nesta altura ao progresso científico não correspondeu um progresso moral, não conseguindo este semelhante progresso em relação ao anterior. Assim, a crença no progresso era muito mais acentuada e cada vez mais ligada ao ideal de liberdade, igualdade e fraternidade, ou seja, aos ideais relacionados com os grandes princípios da Revolução Francesa, sendo que foi neste ideal de progresso que Leonardo Coimbra se inspirou bem como na ideia de progresso geral de Kant, subordinado ao progresso moral, assim como no ideário de progresso de Auguste Comte. Contudo, relativamente a este ideário, Leonardo Coimbra não considerava que o progresso da humanidade dependia única e exclusivamente

* Centro de Estudos do Pensamento Português (CEPP) da Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto.

¹ LE GOFF, Jacques – “Progresso/Reação”, *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1 (Memória/História), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1997, pp. 338-369.

dos avanços científicos, único meio, segundo Comte, de transformar a sociedade. Assim como Leonardo Coimbra não via o progresso humano na exata medida em que Comte o via, ou seja, segundo o desenvolvimento da Lei dos Três Estados, Teológico, Metafísico e Positivo. Como tive oportunidade de escrever², penso mesmo que Leonardo Coimbra inverteu mesmo este progresso de desenvolvimento humano, numa perspetiva ascensional e espiritual.

De todas estas fontes Leonardo Coimbra se inspirou para a sua reflexão filosófica em torno do conceito de progresso.

Por isso mesmo, para Leonardo Coimbra o progresso só o é verdadeiramente se se caminhar para uma sociedade com consciência crítica e superioridade moral. Na organização das sociedades o progresso moral deve ser a pedra angular para se criar uma sociedade mais livre, igual, fraterna e justa. Assim, pensa Leonardo que a história da humanidade não se pode reduzir a um mero desenvolvimento tecnológico e científico ou económico. As sociedades modernas e contemporâneas têm que se destacar por conciliar aqueles três vetores de progresso anteriormente referidos, até porque, para Leonardo Coimbra o progresso humano tem sido feito com prejuízo do homem moral a favor de uma especulação predominantemente racionalista. Por isso, diz ele que “O homem moral desatendido começa hoje a pedir insistentemente e imprescritivelmente lugar na civilização e dar o antagonismo entre as duas entidades componentes que resultam o homem moderno, vaidoso e insolente pela certeza da sua potência intelectual, e contemporaneamente aflito e macambúzio, curvado como pelo peso dum oculto remorso, ansioso e hesitante, neurótico e suicida. Vemos então o angustioso esforço para a tranquilidade, tentado diferentemente pelos caracteres diversificados pela preponderância do homem-cérebro ou do homem coração. Uns tentam escapar à voz da consciência moral pela inteligência indagadora do valor positivo dessas impertinentes exigências”³. Muitas vezes, estes, egoístas e superficiais, com a alma mirrada e com os estômagos de difíceis digestões e os cérebros de estagnadas ideias, desconhecem os motivos que o sentimento dá à inteligência para a elaboração dos conceitos, criando uma visão do homem e da sociedade meramente orgânica e positivista. Estes pensam que o progresso se faz

² COSTA, António Martins da – *O Pensamento Filosófico Português Contemporâneo. A receção de Kant em Leonardo Coimbra*, Universidade Católica Editora, Porto, 2012.

³ Cf. COIMBRA, Leonardo [LC] – *Obras Completas [OC]*, vol. I, tomo I, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004, p. 89.

apenas satisfazendo o homem e a sociedade na sua integralidade fenomenológica, social e orgânica, procurando, por isso, uma base positiva para a Moral humana.

O progresso para este filósofo, faz-se, assim, com a plena florescência do homem, desenvolvendo todas as suas energias, expandindo-se livre e impetuosamente, tendo por limite a liberdade, as leis da solidariedade, abrindo a sua alma encarcerada ao sol fecundo do amor universal⁴. Por estas razões, não se pode confundir o progresso como se fosse “uma enorme escadaria, que a humanidade sobe, ofegante e vagarosa, conquistando a cada degrau subido mais dignidade, mais virtude e mais felicidade”⁵, e isto porque o processo de evolução das sociedade é feito muitas vezes em zig-zague, para a frente e para trás, com esforço e luta, com educação e com muita consciência cívica. No fundo, o progresso não é algo que se deva ter como algo adquirido e definitivo, mas sim como uma conquista permanente, como diria Bergson, só com uma força impulsiva, *élan vital*, permanente é que o progresso pode ser construído e desta forma a essência profunda e completa da vida. É desta forma que os dois filósofos metafísicos criticam o falso progresso evolucionista e mecanicista. Mesmo o progresso evolucionista e mecanicista não é preformado porque isso equivalia a contradizer o que se diz, é negar o que se afirma. O progresso é sempre criador, tem novidades, tem sempre algo inédito a tentar. O caminho concreto do próprio progresso biológico não é a mera adaptação mecânica da vida ao meio, é antes a co-adaptação da vida e do meio. O meio impõe condições mas o animal introduz determinações ou condicionantes a ter em conta e imprevisíveis. O caminho concreto do progresso humano é andar para a meta a direito, ou de través; mas, enfim, caminhar para a meta. Ora, ir para a liberdade pela escravidão não se entende⁶.

É neste sentido que Leonardo diz também que a educação dá a medida da liberdade humana e é a educação que dá a medida do progresso. Progresso esse que, como direi mais adiante, implica outras virtudes com a tradição, a história e a transmissão da cultura às diferentes gerações. A educação dá a medida da liberdade, sem a qual não há progresso, nem inovação, mas também dá a medida do futuro: é costume dizer-se que uma educação faz um povo e é também costume responder-se que um povo faz uma educação. Um povo é um complexo de tradição, portanto de ideias e sentimentos. Um povo é também um complexo de aspirações, é, por isso mesmo, um complexo de ideias. Por isso a educação

⁴ LC, OC, vol. I, tomo I, p. 148.

⁵ LC, OC, vol. I, tomo I, p. 147.

⁶ LC, OC, vol. I, tomo I, p. 148.

depende da tradição mental do povo e faz transmissão e enriquecimento dessa tradição. O progresso humano faz-se por via da inovação e essa só é possível por via de uma educação de qualidade⁷, em que mais do que acabar com o analfabetismo é preciso pôr um povo a pensar. Por isso, sem massa crítica e sem pensar o nosso presente não podemos compreender o passado e perspectiva o futuro com esperança.

Para Leonardo Coimbra, na esteira de Kant, a pessoa é autónoma e livre, porque em frente da realidade social não se limita a sofrer, mas reage e cria. Por isso, o progresso não se realiza apenas pela ação de cada indivíduo, mas também pela ação coletiva das pessoas. Ou seja, a transformação das sociedades não resulta só por um processo de assimilação e aceitação das diferentes realidades sociais, mas por processos de transformação e modificação social. Por isso mesmo, para Leonardo Coimbra, “As representações coletivas e as representações pessoais, em reciprocidade de ação, realizam o progresso. /Esse progresso é de ordem Ideal, de ordem racional e deve ser sobretudo de ordem moral”⁸. Para que o progresso se realize e faça sentido é necessário um sistema de ideias e não simplesmente uma ideia para definir e produzir uma civilização. Neste sistema de ideias não pode haver o domínio exclusivo de fatores de ordem económica, mas tem que haver um conjunto de fatores axiológicos e éticos. Sem estes últimos fatores, o progresso é uma abstração cousista, pois não há valor fora do condicionalismo das noções sociais que o determinam.

É desta forma que Leonardo Coimbra diz que o homem atual esquece a sua riqueza histórica e proclama a inutilidade da história. A consciência histórica, associada à vida social, constitui um alto valor para o indivíduo e para as sociedades, sendo um dos grandes fatores de progresso e desenvolvimento integral e holístico. Esta consciência histórica eleva a consciência da pessoa e, historicamente, ofereceu motivo para desenvolver a atividade criadora do homem. Por isso mesmo, a consciência histórica, enriquecida em pensamento livre, vai criando um dinamismo de ação atribuindo o valor moral às suas ações.

O progresso não se faz, assim, apenas nem essencialmente do ponto de vista material, mas é sobretudo um progresso moral e espiritual. Só desta forma se pode abrir o campo das possibilidades de progresso moral e espiritual. Para Leonardo Coimbra, sem esta fonte inspiradora do espírito não há verdadeiro e autêntico

⁷ LC, OC, vol. I, tomo I, pp. 192-193.

⁸ LC, OC, vol. I, tomo II, p. 201.

progresso. Aliás, as obras realizadas pelo homem perdem o valor e podem até servir para esmagar e oprimir o homem, se lhes falta a presença do espírito criador. Eis porque o progresso exterior é tantas vezes opressão e maldade! Eis porque a vida moderna é material e materialista, de cinza, desânimo, tédio e até morte⁹.

Por isso mesmo, Leonardo Coimbra afirma em *A Alegria, a Dor e a Graça* que o progresso moral e espiritual não é feito sem custos ou sacrifícios, e às vezes o que parece ser um mal, ainda que o seja realmente, pode funcionar como um motivo de progresso e fecundidade, dependendo da vontade humana em transformar as aparentes determinações, contrariedades e condicionalismo de vária ordem, em oportunidades de progresso, quando se consegue ultrapassar e superar esses condicionalismos e contrariedades.

Neste sentido, a vida tem, sob este ponto de vista, o aspeto de uma caminhada, agradável e desagradável, em ordem a construir uma sociedade mais justa, igual e fraterna. Sem este objetivo, inerente a qualquer sociedade moderna e contemporânea, o homem abdicaria de toda a sua dignidade, seria como uma traição que o homem faria a si próprio. O progresso, assim tomado, não é retilíneo, tem avanços e recuos civilizacionais. Daí também, cabe ao homem fazer todos os esforços no sentido de desenvolver ações para que o progresso seja uma realidade para todos e não só para alguns (sempre os mesmos, os mais privilegiados e afortunados). Todas as instituições devem contribuir para que esse desígnio aconteça. Como diz Leonardo, em cada ação, em todas as instituições deve estar o Espírito criador, ultrapassando-as a todas e dando, a cada uma, alma própria, que mantenha viva. Uma instituição sem alma é como a árvore sem seiva; estiola e morre. O pensamento de justiça e liberdade deve presidir a qualquer instituição e a qualquer governo. As próprias leis devem estar ao seu serviço, senão é apenas uma fórmula a complicar a vida social, uma ocasião de inúteis palavras e degradação intelectual e social¹⁰.

O ser pleno de realidade revela-se agora, segundo Leonardo, ao espírito animado no todo, sendo nas sociedades a fonte onde as aspirações vão buscar a sua força de atividade. Só assim, se compreende e justifica a civilização. A civilização e a espiritualização da vida¹¹. A civilização é um sistema de valores espirituais,

⁹ LC, OC, vol. I, tomo II, p. 377.

¹⁰ LC, OC, vol. III, 2006, p. 177.

¹¹ LC, OC, loc. cit.

é portanto um processo aumentativo das almas. É por aí que o progresso deve ou devia ir¹².

É certo que o progresso espiritual, interior, não se faz à mesma velocidade que o progresso exterior. Contudo, segundo Leonardo Coimbra, quando o progresso espiritual acontece numa determinada civilização o seu efeito é cósmico. Leonardo vai mesmo mais longe ao afirmar que, “Se o esforço dramático da existência toca um nódulo de essência espiritual, é o perfeito, o pleno, o absoluto, o contacto da parcela com o todo, a fusão do corpo com a alma, a ilimitação da alma vogando no infinito. / Um progresso espiritual retilíneo demonstraria a completa evolução do Ser, um exaustivo fenomenismo, uma integral exteriorização. / E, como, para lá do Ser, nada há que o fecunde, este progresso seria o caminhar para um fim de perfeito desentranhamento, ou para relativos fins, alcançados os quais, tudo teria de repetir-se. / É, por isso, que os teóricos do progresso têm sempre dado ou num otimismo de crescente progresso, e batem as palmas ao vapor, à eletricidade, tendo um desdém piedoso pelo pobre Platão, que nunca andou de automóvel; ou dão ao eterno retorno, nas repetições cíclicas; ou num desesperado negativismo, apelando para o Nirvana”¹³. Este progresso é diverso e igual e está sempre presente na evolução das sociedades, implicando sempre um esforço dramático e permanente.

Para Leonardo Coimbra “a moral está sempre e em cada momento, no mesmo nível, pois ela é simplesmente a opção pela vida espiritual universalmente fraterna. / A harmonia dessa vida espiritual, o melhor ou menor acordo dos valores, a sua coordenação e subordinação, é que são realidades progressivas, que a moralidade vai organizando; são as criações históricas da moral. / A solidariedade dos valores espirituais faz que a espiritualização do planeta seja um dos deveres humanos”¹⁴. É desta forma que se deve discutir o problema do progresso moral e até civilizacional, no sentido de um e outro andarem a par. Neste sentido, o progresso integral é possível, em que o corpo da justiça social é cada vez mais anímico e espiritualizado. Contudo, de nada serve tudo isto sem a boa vontade, que, optando, o tome, vivifique e leve a novas alturas de enternecimento e bondade¹⁵.

É neste sentido que Leonardo afirma que a ciência moderna é a mais bela obra da liberdade humana, a idolatria da ciência é a sua negação e a morte dessa

¹² LC, OC, loc. cit.

¹³ LC, OC, vol. III, pp. 179-180.

¹⁴ LC, OC, vol. III, p. 282.

¹⁵ LC, OC, vol. III, p. 283.

liberdade e, dizemos nós, do próprio progresso. Por isso, ao longo da história do pensamento humano, sobretudo desde o Renascimento até finais do século XIX, com o positivismo comteano, a idolatria da ciência e o cientismo, a humanidade, na ânsia de tentar explicar tudo e esgotar toda a explicação dos fenómenos, lançou também uma guerra à liberdade interior, e com a invasão dos determinismos, querendo esgotar todo o interior e explicar cada fenómeno singular pelo concurso do espaço e do tempo, de determinismo que convergem, esqueceu, ignorou, desvalorizou e até anulou mesmo esse particularismo da vida espiritual da cada indivíduo, que não se reduz a uma mera explicação mecanicista e determinista que a ciência da altura tanto procurava em todo o fenómeno observável.

Este propósito de tudo explicar através da idolatria da ciência foi até ao ponto de se supor a ciência como uma realidade em si e por si, determinando do exterior os seres, as coisas e os homens¹⁶. É neste sentido que Leonardo afirma que “A ciência, que vinha marcando o grau de liberdade do homem, que vinha afeiçoando a máscara da Fatalidade cósmica aos seus secretos intentos de amor, paira agora como uma nova e sombria Fatalidade, de suas asas membranosas, escondendo o claro Sol da Alegria”¹⁷. Leonardo reafirma esta ideia ao assumir que a própria “ideia de evolução, mais fecunda do século XIX, tocada da cadavérica idolatria, é tomada como arranjo, combinação e recombinação de nulas identidades”. Contudo, Leonardo não deixa de acentuar que a construção da ciência é por excelência uma obra da liberdade e que eleva o nosso sentido estético e de beleza.

Por isso, para Leonardo, “Toda a filosofia moderna, e entre ela a francesa que é a mais alta, é obra da própria liberdade, procurando-se e garantindo-se no mais sério e profundo esforço até hoje feito pela razão experimental”¹⁸. Deste modo, cabe às elites intelectuais, aos cultos e homens prudentes, estarem atentos aos desvios e desvarios da evolução, no sentido de encaminhar os homens para que sirvam o bem comum e construam uma democracia progressista e reformista, na qual a liberdade, igualdade e fraternidade estejam sempre presentes. Que este progresso esteja sempre ao serviço de mais aumento de ser e não só a um aumento do ter: “Que a sociedade humana se universalize sem que perca em íntima beleza o que se possa ganhar em amplidão, isto é, que os valores de bom quilate se não percam. / Para isso aos políticos (no sentido nobre do termo)

¹⁶ LC, OC, vol. IV, 2007, pp. 107-108.

¹⁷ LC, OC, vol. IV, p. 108.

¹⁸ LC, OC, loc. cit.

compete valorizar socialmente os verdadeiros criadores e conservadores dos valores espirituais. Sábios, artistas, filósofos e sacerdotes”¹⁹.

Assim, o progresso e a ordem que Leonardo Coimbra defende é o progresso e a ordem dentro dos limites da democracia e da constituição. A ordem que resulte do respeito pela constituição, o progresso que se faz pelo aperfeiçoamento a alargamento social da cooperação das liberdades. Ordem, que é a harmonia e a justiça, a proporção e a beleza, que é, por isso mesmo, a verdadeira e a única liberdade. O progresso, em Leonardo Coimbra, assume, assim, uma dupla dimensão, ontológica e metafísica²⁰. Leonardo Coimbra, na linha de Antero de Quental, afirma que a ideia de evolução e de progresso é inerente ao universo. Por isso, a evolução existe e o universo vive evoluindo. Desta forma, continua Leonardo, “teremos de supor que a evolução é progresso no sentido de espiritualização e que a parte do universo que conhecemos veio até nós no caminho duma espiritualização, que nos compete acabar em puro amor de Deus”²¹. Há assim, em Leonardo Coimbra, progresso sintético, individual, social e do universo (progresso em todas as sínteses de realidade), sem querer dizer com isto que a evolução seja paralela e igual em toda a realidade. E evolução não se dá, assim, toda ao mesmo tempo, havendo mesmo lugar ao descontínuo e bruscos saltos da evolução, referimo-nos a processos revolucionários, catastróficos e mesma à morte.

Só desta forma é que a evolução, enquanto processo progressivo de espiritualização, se torna inteligível, uma vez que, como já se tem acentuado, “A evolução é a espiritualização do Universo, parte de uma virtualidade infinita do ser e dirige-se a um fim – a realização dessa virtualidade, a plenitude e perfeição do ser. / É pois reintroduzindo o verdadeiro evolucionismo com aumento de ser, e o superior explica e dirige, seduzindo-o, o inferior. / A evolução e a espiritualização do Universo e a história é o teatro da liberdade. / O fim último da evolução, que deixa em seu caminho o direito e a moral, é o desenlace do drama divino do universo: o dever feito pura atração e puro amor”²². Por isso, para Leonardo Coimbra, o supremo drama do ser termina na libertação final do bem.

Para Leonardo Coimbra tem que haver uma relação entre o progresso e a tradição, entre tradição e inovação. Qualquer progresso que não tenha em conta a história e a inovação criadora não terá grande futuro, e por isso desapa-

¹⁹ LC, OC, vol. IV, p. 217.

²⁰ LC, OC, vol. I, tomo I, pp. 312-313.

²¹ LC, OC, vol. IV, p. 410.

²² LC, OC, vol. IV, p. 345.

rece no nevoeiro do tempo. Por isso, o filósofo da Lixa afirma que “só se pode perspetivar o progresso na sua relação profunda e intrínseca com a história”. Assim, “nenhum ideólogo do progresso pretende caminhar sem ligações com o passado”²³, sem que este seja, ou pretenda assumir, um lugar de exclusividade e de justificação de tudo e que sirva, muitas vezes, como único critério e valor de verdade. Temos pois de contribuir para o progresso espiritual da humanidade. Assim, faz sentido perguntar se o presente é digno do passado e perceber se o esforço espiritual que se fez no passado ainda existe no presente. Se se perceber assim a história e a tradição, então esta não é a carga inerte das obras do passado, mas o espírito vivo que as criou e que, por isso mesmo, já as criou, terá hoje de criar diferentemente. É esta tradição que se deve erguer para que o progresso seja fonte de inspiração e de inovação²⁴. A tradição é o laço do presente e do passado, é a refração no tempo numa unidade interior, dum princípio de ser²⁵. A compreensão da tradição permite ter uma ideia mais clara para onde o progresso deve ir e para onde não deve ir. Aliás, é nesta linha de pensamento que Alasdair MacIntyter, na obra *After Virtue*²⁶ vê a importância da tradição como uma virtude fundamental para o progresso e o desenvolvimento das sociedades. Segundo este autor, e na linha de John Rawls, a virtude moral, fundamental ao progresso, manifesta um forte desejo de atuar conforme os princípios básicos da justiça²⁷. Por isso, não há progresso sem justiça social. A tradição, em todas as sociedades, desde as mais antigas até às mais modernas, sempre foi importante na unidade e na identidade específicas dessas sociedades, um elemento de ordem moral, de coesão social, de paz e de desenvolvimento. A história, a memória e a tradição não são só importante para o desenvolvimento e progresso individual mas também para o desenvolvimento e progresso das comunidades²⁸. Para este autor a noção de tradição não é apenas uma questão teórica, mas incorpora uma teoria do conhecimento, com a qual cada teoria particular ou conjunto de crenças morais e científicas se entendem e justificam, com consequências prática na resolução de conflitos. Por outro lado, a procura individual daquilo que é

²³ LC, OC, vol. V, tomo I, 2009, p. 34.

²⁴ LC, OC, vol. V, tomo I, p. 95.

²⁵ LC, OC, vol. III, p. 194.

²⁶ MACINTYER, Alasdair – *After Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 1984. Na tradução castelhana para a Espanha e para a América Latina, MACINTYER, Alasdair (AM) – *Tras la Virtud (TV)*, Editorial Crítica, Barcelona, 1987 (seguiremos esta obra na paginação).

²⁷ AM, TV, p. 153.

²⁸ AM, TV, p. 157.

bom é feito dentro de um contexto definido pela tradição em que participa a vida individual, e isto é válido tanto para o bem-estar individual como para o bem-estar coletivo²⁹.

É neste sentido que Leonardo Coimbra, no “Discurso sobre a imprensa e o progresso” de 1922, interroga-se sobre o que é o que é o progresso e diz: “Mas o que é o progresso? / O progresso terá sido o simples prolongamento dos órgãos do homem na adaptação e vitória sobre a matéria?”. E continua, o homem não criará mais órgãos para as suas funções de vida de relação, lentas e pequenas modificações funcionais apenas, mas terá um órgão de vida da relação com a matéria substituindo excedendo todos os outros: a inteligência. De modo que a inteligência tem como medida exterior o número de objetos inventados e como realidade interior e essência a inventiva liberdade da inteligência. No fundo, o que Leonardo pretende dizer é que o progresso, mesmo nas coisas que aparentemente dependem da matéria, contêm em si elementos interiores como a consciência, a liberdade, o espírito. Exatamente por isso, para Leonardo Coimbra, a verdadeira medida do progresso é o grau de solidária e efetiva liberdade atingida pelas almas³⁰. É o progresso da comunidade que está em causa e não apenas o progresso individual e material. Neste sentido, o progresso, enquanto caminho aumentativo de ser e de liberdade, é um caminho de esperança. Ou seja, o progresso é o caminho da liberdade das almas. Por isso, também, ao nível da ação política, o progresso e a esperança devem caminhar juntos. Ou, como diz Rorty, é na base da esperança que podemos criar um futuro melhor. Temos assim de associar ao progresso uma legítima esperança melhor. Ou seja, a esperança de que poderemos criar um novo mundo para que os nossos descendentes possam viver num mundo com mais variabilidade e com mais liberdade³¹. O progresso moral, para este autor, não consiste num aumento de racionalidade mas em permitir ver o nosso dever moral com maior claridade. Ou seja, é melhor pensar o progresso como um aumento da nossa sensibilidade, um aumento da

²⁹ AM, *TV*, p. 274.

³⁰ LC, *OC*, vol. V, tomo I, p. 67. Leonardo aponta que há pelo menos duas formas de evolução – a espiritual e a física –, sem, contudo, estas duas realidades distintas estarem separadas, mas, pelo contrário, têm que estar unidas, e inserirem-se no corpo da realidade social e no corpo das realidades físicas. Cf. *ibidem*, p. 68.

³¹ RORTY, Richard – *Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Trad. Eduardo Rabossi, Fondo de Cultura Económica, S.A, Buenos Aires, 1994, pp. 40-42.

nossa capacidade para responder às necessidades de uma variedade cada vez mais extensa de pessoas e de coisas³².

O progresso em sentido político e filosófico implica sempre uma concepção antropológica, no sentido de fazer do conhecimento do homem uma nova compreensão de si próprio e do mundo, de fecundas energias individuais pelo entusiasmo da vida de cooperação, de dar lugar à solidariedade humana, em abertura espiritual ao transcendente, que é a linha de todo o verdadeiro progresso. Ou seja, a reconquista da criatura do seu parentesco com o criador³³.

O contributo de Leonardo Coimbra, a este respeito, para o movimento da *Renascença Portuguesa* e para a revista *A Águia*, foi exatamente permitir esta abertura a tudo quanto em toda a humanidade se vá fazendo no indefinido esforço do progresso e da civilização, incluindo o progresso científico, o progresso espiritual e o progresso histórico.

Na obra *A Razão Experimental*, Leonardo Coimbra acentua e desenvolve mais esta ideia de progresso científico, filosófico e espiritual. Aliás, estas três dimensões do progresso estão sempre presentes em toda a sua reflexão antropológica e existencial. O progresso científico implica sempre um progresso da razão social, sendo que tanto uma como outra não é feita de forma unidirecional e retilínea. Aqui a noção de progresso distancia-se cada vez mais daquela que Auguste Comte preconizava., uma vez que é muito discutível o modo como o filósofo francês explica o progresso e, por outro lado, porque não há progresso retilíneo do estado teleológico para o estado metafísico e no final para o estado positivo. Leonardo Coimbra, contra a fixidez do espírito positivo/científico de Comte, petrificado em dadas conquistas científicas, oferece a flexibilidade do pensamento e uma concepção de evolução e progresso que se situa nos limites da continuidade e da descontinuidade do processo histórico. Por isso, para Leonardo o progresso não é, assim, uma simples forma de adaptação à nova realidade social, biológica, e política, mas uma recriação e um aumento qualitativo das diferentes formas do pensamento e das estruturas sociais e históricas, sendo que a dimensão espiritual está sempre presente nessas formas diversas de estruturas.

Neste sentido, a filosofia criacionista leonardina apoia-se numa razão dinâmica criadora e evolutiva. A razão sendo um sistema dinâmico de relação do «pensares» alicerça-se num acordo social evolutivo. O progresso e o desenvolvimento são

³² Idem, *ibidem*, pp. 91-93. Sobre a noção de progresso em Richard Rorty, cf. RORTY, Richard – *Truth and Progress*, Philosophical Papers III, C.U.P, Cambridge, 1998.

³³ LC, *OC*, vol. V, tomo I, p. 92.

incompatíveis com uma razão humana eterna, prefixa, e imutável, esta sim própria de um absoluto conformismo social. Por isso também, o trabalho de descoberta e de inovação implica uma razão dinâmica, dialógica e interdisciplinar, na qual a filosofia, a psicologia, as ciências históricas e as ciências jurídicas-económicas devem estar fisicamente em permanente diálogo. Para já, o que tem mostrado o absolutismo da razão em todos os tempos, absolutismos fazendo de cada razão um ciclo fechado, mas começando a dar pelo seu pluralismo, aos espíritos mais refletidos, a noção de uma razão experimental, relativa e dinâmica, de que aqueles absolutismos sejam secções no espaço e no tempo. O progresso e o desenvolvimento da cultura só se incrementam no respeito pela dignidade da pessoa humana e no diálogo intercultural entre os povos.

O progresso para Leonardo Coimbra, repetimo-lo, longe da noção de ordem e progresso preconizada pelo positivismo, mas não só, exige e pressupõe o homem e o humanismo e não a idolatria da humanidade. É um progresso que tem uma direção não só imanente e histórica, mas uma direção trans-histórica e transcendente ao próprio homem. Por isso, segundo o autor de *O Criacionismo*, o progresso que tanto defendia o positivismo, o evolucionismo e o mecanicismo é incompleto, e até certo ponto falso, porque redutor nos seus pressupostos meramente fisicalistas. Esse ser mental, a ciência, que Leonardo Coimbra defende na sua profícuo atividade filosófica, é agora perspetivada numa atitude mais consciente e mais crítica, sobretudo naquilo que diz respeito à visão de idolatria que o cientismo trouxe para o debate público e ao poder e progresso quase ilimitado da ciência. Aliás, Leonardo Coimbra afirmou mesmo que “O século XIX morreu com a confiança fanática da plebe intelectual no poder infinito da Ciência e seus sacerdotes”³⁴, assim como a noção de progresso ilimitado que a noção fanática da ciência trazia. Só uma razão crítica, que permita alargar o debate numa sociedade, é que é capaz que construir um sistema democrático verdadeiro. Na linha de Habermas, (salvo naquilo que diz respeito à situação ideal, na qual se traçam os pressupostos que conferem sentido ao diálogo)³⁵, Leonardo também concordaria com a procura das possibilidades da razão, na sua emancipação, na comunicação racional e crítica e na capacidade humana para decidir. É nesta base

³⁴ LC, *OC*, tomo VI, 2010, p. 65.

³⁵ É de notar que Habermas, em *Consciência moral e ação comunicativa*, traça os pressupostos que conferem sentido ao diálogo e fazem dele o meio mais adequado de testar o caráter ético das normas. Tais princípios, como por exemplo: todos podem participar na discussão desde que sejam sujeitos dotados de linguagem e que sejam capazes de agir; todos podem problematizar qualquer afirmação; todos os interessados podem acrescentar novos dados na discussão e não podem ser impedidos de forma nenhuma de expressar e valer os seus direitos estabelecidos nas regras anteriores.

que se pode alicerçar uma sociedade democrática de progresso. Habermas parte exatamente da ética comunicativa/discussão de Apel, para se chegar a princípios da ética intersubjetiva/participativa, da discussão. Por isso mesmo, a razão, tal como afirma Leonardo não é absoluta, mas comunicativa e participativa, em que todos os interessados se comprometem a chegar a soluções boas para todos, no sentido de se encontrar um entendimento quanto aos objetivos a atingir numa determinada sociedade³⁶. O progresso só se realiza autenticamente numa democracia participativa, na qual a razão deliberativa, tal como Habermas a concebe, permite uma cooperação entre todos os elementos de uma sociedade, e decidir aquilo o que é justo e correto. O conceito de democracia participativa desenvolve de forma mais equilibrada as sociedades, faz dos cidadãos protagonista, e não simplesmente espetadores. Promove assim, o sentido e o dever cívico de cada cidadão. Promove uma sociedade mais justa, solidária e desenvolve os direitos sociais fundamentais.

Por isso, o progresso genuíno tem que libertar os indivíduos e as sociedades de fanatismos. É necessário não andar distraído, porque à medida que o progresso avança e liberta as sociedades, quando não penetra os indivíduos, carrega-os cada vez mais com mais deveres complicados, funestos e até perigosos. Desta forma, Leonardo Coimbra tem a certeza que só numa república democrática autenticamente genuína e sem privilégios se pode dar e desenvolver o progresso integral e inclusivo.

A democracia é, assim, além do mais, um método construtivo da realidade social e não uma certa realidade que oprima a própria realidade que a criou e quer crescer, subir, exaltar-se³⁷. Por isso, é um processo sempre em construção e aperfeiçoamento. Não há para Leonardo um regime ou arranjo social perfeito como não há democracia quando o regime democrático se fecha sobre si mesmo, ou fecha o ciclo da vida experimental, da comunicação e do convívio – daí Leonardo, pensar que a estrutura política resultante das teorias positivistas de Comte ser antidemocrática, uma vez que os seus universais são as próprias leis, que não se apresentam como formas de apreensão da consciência humana, em si, experimental e evolutiva, mas se apresentam como factos gerais. Ou seja, ninguém é dono da Democracia. Cortar estas relações sociais, que tornam e constituem a própria essência da democracia, é acabar com aquilo que se quer

³⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen – *De L'Éthique de la Discussion*. Traduction de l'allemand par Mark Hunyadi, Les Éditions du Cerf, Paris. 1992.

³⁷ Cf. Idem, *ibidem*, p. 191.

criar. Se não se tiver consciência disto, correr-se o risco da degradação social e institucional, indo em contraciclo do progresso. É ter apenas uma democracia formal e não real. Por isso, mesmo, os partidos políticos e a sociedade civil, bem como as suas diferentes formas de organização social, têm uma grande importância e responsabilidade em todo este processo de construção da democracia, uma vez que têm que estar unidos para não deixar cair as sociedades numa “ordem meramente formal, sem alma nem liberdade, de qualquer ditadura extremista e de qualquer extremo”³⁸.

A construção da democracia, como se já disse, é um processo dinâmico, porque é certo que uma não poderá ficar num simples liberalismo político árido e opressivo, que pode muito bem ser a realização histórica da libertação duma classe e precisar de ser excedido por opressivo de outras classes e portanto da vida social de cooperação e harmonia³⁹. A democracia é uma consciencialização das relações sociais. Como diz Heidegger, em *Ser e Tempo*, depois de definir o homem como ser-aí e como ser-no-mundo (*Dasein*), apresenta-nos também como o homem como ser-com. Ou seja, ser-aí-na-existência-e-no-mundo-com-os-outros. Esta forma de ligar todas as palavras manifesta também uma forma indelével de dizer que todas estas dimensões estão todas ligadas e são, por isso, indecomponíveis. A democracia, como o lugar por excelência da existência humana com os outros, é também o lugar onde as decisões devem ser deliberadas livremente e por quem está racionalmente interessado na convivência de um espaço público partilhado. Assim, a democracia, exige um diálogo empenhado, com todos os interessados, é algo de real, não é um simples formalismo. Como diz Habermas, na razão crítica, com a qual Leonardo concordaria, e diferentemente da razão kantiana, o princípio da ética é aqui invertido. Em Kant, o ponto de partida é a consciência do dever, em Habermas o ponto de partida é a discussão das normas, discussão essa entre iguais⁴⁰. Deste modo, não é uma discussão centrada no sujeito mas numa razão comunicativa⁴¹.

Por isso, a democracia tem que ser ideal e real, em que as ideias são realidades sociais. Leonardo vai mesmo mais longe dizendo que, se uma democracia

³⁸ LC, OC, tomo IV, p. 313.

³⁹ LC, OC, tomo VI, 315.

⁴⁰ Cf. HABERMAS, Jürgen – *Droit et Démocratie. Entre faits et norms*. Traduit de l’allemand par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Éditions Gallimard, Paris, 1997; HABERMAS, Jürgen – *Morale & Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*. Traduction et introduction par Christian Bouchindhomme, Les Éditions du Cerf, Paris, 1986.

⁴¹ RICHARD, Rorty – *Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, p. 92.

não quiser “ficar no simples formalismo, terá de estudar não só as realidades, mas os meios de realização. / É todo o problema das instituições e da educação que se levanta”⁴².

Deste modo, “O que é preciso é cumprir um programa de democratização, de honestidade e trabalho, de justiça e respeito pela verdadeira liberdade”⁴³. A democracia é, para Leonardo, a verdadeira e única liberdade, aquela que fomenta o progresso em todas as suas dimensões. A democracia “é um permanente esforço de incorporação, na inércia social, das melhores aspirações da justiça, da beleza e da bondade”⁴⁴. Deste modo, a democracia não se deve confinar a um mero formalismo legalista. Uma democracia construída apenas deste modo pouco ou nada de substancial traria ao regime democrático e ao povo⁴⁵.

O interessante e profícuo da democracia real é acrescentar mais liberdades, mais riqueza, harmonia, justiça social, numa palavra, mais e melhor progresso. A República que Leonardo Coimbra quer construir é uma república com conteúdo, com ideias, com sentimentos, e com uma organização económica e social mais autêntica. No dizer de Leonardo Coimbra, “a forma republicana terá de ser o ato que realize a democracia. / Esse ato é a vontade coletiva, a consciência social democrática”⁴⁶. A democracia tem, assim, de proporcionar mais e melhor justiça, mais e melhor progresso e desenvolvimento: “Mais heroica fraternidade, mais lúcida compreensão e esforço de progresso e bem”⁴⁷. A radicalidade de que fala Leonardo não tem nada a ver com radicalismos ideológicos, mas com a procura das raízes mais profundas das coisas, neste caso das doutrinas que fundamentam a república e a democracia⁴⁸. Por isso mesmo, a “república radical será aquela que melhor atenda ao próprio espírito do ideal republicano e mais tente transportar para as leis e costumes as criações desse ideal”⁴⁹. (Leonardo sentiu-se traído por muitos homens, supostamente com ideais republicanos, que

⁴² *Ibidem*, p. 315.

⁴³ LC, OC, vol. IV, p. 313.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 208.

⁴⁵ LC, OC, vol. VI. É interessante que Leonardo Coimbra já naquele tempo tinha uma ideia de democracia muito precisa e rigorosa. Diz ele: “O que é a Democracia? / O governo da maioria por intermédio dos seus representantes livremente escolhidos”, p. 308. Acerca desta problemática Cf. *Ibidem*, pp. 308-316 e 380-381.

⁴⁶ LC, OC, vol. V, tomo I, p. 78.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 102.

⁴⁸ Em relação à identificação entre república e democracia, cf. SANTOS, Leonel Ribeiro – “Kant e o republicanismo moderno”, in AA.VV – *Republicanism, Socialismo e Democracia*. Coordenação de Ernesto Castro Leal, Centro de História da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, pp. 32-33.

⁴⁹ LC, OC, vol. V, tomo I, p. 150.

de alguma forma queriam construir uma república que não tivesse em conta a força moral, a maior e a mais bela forma de governo, que tivesse em conta a dignidade do ser humano em toda a sua extensão e profundidade, a tolerância e a igualdade entre os cidadãos)⁵⁰. Ou seja, criar uma sociedade que se construa na base do respeito pelo trabalho e pela dignificação das pessoas: “uma república ampla e abertamente democrática”⁵¹.

Exatamente por isso, Leonardo Coimbra afirma que “o ideal democrático assenta no respeito da dignidade humana, no máximo possível de harmonia ou lei pelo acordo das liberdades, uma boa democracia tem como base o crescimento da consciência intelectual, acordando para a reflexão, ou liberdade, o maior número de consciências. / Uma democracia só existe em progresso. Despertando mais liberdades, acordando maior número de consciências, dignificando cada vez mais o trabalho única fonte da alegria e da liberdade do homem”⁵². Tudo isto só é possível ser realizado, na realidade concreta e vivida, com uma vasta e sólida aposta no ensino e na educação e uma continuada atenção de reforma à organização social do trabalho. Através de uma aposta na dignificação do trabalho a república e a democracia aumentam a sua inserção na sociedade através de uma moralização do trabalho.

Assim, o que se poderia opor-se ao democratismo seria, pois, um aristocratismo do progresso. Aqui sim, aumentaríamos as desigualdades de forma radical entre os homens as sociedades.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 153

⁵¹ *Ibidem*, loc. cit.

⁵² LC, OC, vol. V, tomo I, p. 150.

LUÍS AUGUSTO FERREIRA DE CASTRO: A MAÇONARIA COMO PARADIGMA DA ORDEM E DO PROGRESSO

António Ventura*

O tema deste VI Seminário sobre História e Cultura Política é o conhecido lema da República Federativa do Brasil, certamente inspirado na frase de Augusto Comte “L’amour pour principe et l’ordre pour base; le progrès pour but”, isto é, “O Amor por princípio, a Ordem por base; o Progresso por fim”. Ao contrário de Littré, que foi maçom desde 1875, Comte, não o sendo, influenciou fortemente a Maçonaria francesa e noutros países.

De facto, a ideia de ordem e progresso é profundamente maçónica, na formulação das suas duas componentes. A Maçonaria é uma instituição onde a ordem sempre foi estruturante, aliada a uma rigorosa hierarquização. Veja-se, a título de exemplo, o lema inscrito no frontispício do *Regulamento Interno* da Loja constituída em Lisboa em 1839, sob os auspícios do Grande Oriente Britânico:

“Sem Lei não há Ordem
Sem Ordem nada existe”.

A Maçonaria sempre pugnou pelo progresso, seja ele individual, seja colectivo, nas diversas componentes – material, espiritual, social e moral. Esse desígnio encontra-se expresso, nomeadamente, nos nomes adoptados pelas Lojas. Vejamos alguns exemplos em Portugal ou relacionados com Obediências portuguesas, que não são de forma alguma exaustivos:

Amigos da Ordem, Lisboa.

Amigos da Ordem, Barreiro, 1849.

Progresso, Lisboa, Grande Oriente Lusitano.

Cavaleiros do Progresso, Setúbal, 1881.

* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Centro de História da Universidade de Lisboa.

Ordem e Progresso, Porto, Grande Oriente Nacional Espanhol, 1891.

Obreiros do Progresso, Porto, 1883, Grande Oriente Lusitano Unido.

Amor do Progresso, Bucovina, Roménia, 1893 (sob os auspícios do GOLU).

Revolução e Progresso, Funchal, 1899, que Bernardino Machado não aprovou, por conter a palavra Revolução.

Liberdade e Progresso, Porto, 1900.

Luz e Progresso, Dondo, 1904.

Progresso e Humanidade, Moçambique, 1902.

Ordem e Trabalho, Porto, 1912.

Ordem e Progresso, Lisboa, 1918.

Para além das inúmeras publicações da responsabilidade de Obediências e de Oficinas, as intervenções dos altos responsáveis da Maçonaria, através de mensagens e de intervenções, dentro e fora dos Templos, são muito úteis para podermos avaliar a importância dada às ideias de Ordem e de Progresso, que é indissociável ao princípio da pluralidade em termos ideológicos e políticos, propiciadora de convergências e de um debate frutuoso e sereno. A suposição, muito disseminada, de que há uma coincidência entre protagonismo maçónico e protagonismo social não corresponde, de todo, à realidade. É verdade que muitos dirigentes – digamos assim – da Maçonaria desempenharam papéis de relevo no Estado, na Economia e na Sociedade em geral. Mas são inúmeros os que, alcançando notoriedade no interior da Ordem, passaram completamente despercebidos fora dela.

É o caso de Luís Augusto Ferreira de Castro. Poucos maçons alcançaram a sua notoriedade dentro do Grande Oriente Lusitano Unido, do qual foi Grão-Mestre, e no Supremo Conselho do Grau 33º do Rito Escocês Antigo e Aceito, do qual foi Soberano Grande Comendador. Mas a importância que teve dentro da Maçonaria em nada foi proporcional ao relevo que alcançou no mundo profano, onde teve uma acção discreta e relativamente apagada.

Luís Augusto Ferreira de Castro nasceu em Lisboa, a 13 de Março de 1848, e faleceu na mesma cidade, a 8 de Setembro de 1931. Seguiu a carreira militar, assentando praça em 24 de Setembro de 1870, tendo sido promovido a alferes, em 12 de Janeiro de 1875, a tenente em 7 de Fevereiro de 1877, a capitão em 14 de Março de 1877, a major em 27 de Setembro de 1888, a tenente-coronel em 30 de Junho de 1893 e a coronel, para o Estado-maior, em 25 de Maio de 1900. Ascendeu a general de Brigada, em 25 de Outubro de 1910, quando já

vigorava o regime republicano. Julgado incapaz para o serviço activo em 13 de Março de 1915, passou à situação de reserva, na mesma data, e à reforma, em 30 de Junho de 1919.

Ferreira de Castro pertencia à Arma de Engenharia e foi Lente da Escola do Exército. Desempenhou o cargo de Presidente da Comissão Técnica de Fortificações e foi autor de diversas obras da especialidade. Foi agraciado com o grau de Grande Oficial Ordem Militar de São Bento de Avis e condecorado com a Medalha Militar de Prata, da Classe de Comportamento Exemplar. Passando em revista o seu currículo militar nada encontramos de muito relevante.

O tenente-coronel de engenharia Luís Augusto Ferreira de Castro era maçom desde 1878, quando foi iniciado na Loja *Pureza*, de Lisboa, com o nome simbólico de “Gomes Freire”, muito comum entre os militares. Atingiu o grau 33º – e último – do Rito Escocês Antigo e Aceito, em 1889. Foi eleito Grão-Mestre Adjunto em 1898, quando Bernardino Machado desempenhava o cargo de Grão-Mestre, que ele veio a ocupar interinamente, quando o professor da Universidade de Coimbra renunciou ao seu mandato no ano seguinte. Ferreira de Castro foi eleito Grão-Mestre do Grande Oriente Lusitano Unido em 6 de Janeiro de 1900, e tomou posse a 30 de Março. Com uma carreira relativamente discreta, caracterizada pelas funções lectivas na Escola Politécnica e no Colégio Militar, exerceu o cargo de director-geral do Ministério da Guerra, comandou o Regimento de Engenharia e a Escola Prática da Arma, presidindo ao tribunal especial responsável pelo julgamento dos implicados nas incursões monárquicas, no Porto. Politicamente, nunca se manifestou, sendo considerado um moderado e até um conservador em determinados aspectos. Foi presidente da Fraternidade Militar e do Albergue dos Inválidos do Trabalho. Grão-Mestre, entre 1900 e 1906, acumulou com o cargo de Soberano Grande Comendador do Supremo Conselho do 33º Grau do REAA. Considerado o chefe da corrente mais conservadora do GOLU, encabeçará em 1914 uma importante cisão naquela Obediência.

Na cerimónia de sua investidura, Ferreira de Castro rejeitava qualquer orientação partidária da Maçonaria e enunciava as grandes linhas do seu mandato:

“A nossa Ordem não pode nem deve seguir uma determinada política partidária, porque isso seria alhear dos seus trabalhos o concurso valioso dos elementos de política diferente, embora estejam de acordo com os princípios da nossa Ordem, e prontos a trabalhar na realização da sua obra, preciosa para todos os que, sincera e verdadeiramente, procuram apenas a felicidade humana. O programa político da nossa Ordem, consistindo principalmente

na organização da sociedade em bases racionais e equitativas, no combate pelas liberdades públicas, na instrução do povo e levantamento dos seus sentimentos altruístas, enfim na regeneração da nossa pátria, bastante largo para que possa receber no seu seio os homens liberais de todos os partidos, e todos trabalhem na melhor harmonia e acordo para a sua realização, para o que muito contribui o carácter especial que possui a nossa instituição, servindo os laços fraternais, que unem todos os seus membros, para garantir o espírito de tolerância, o recíproco respeito, que em todas as discussões e resoluções nela devem reinar”¹.

Na sua mensagem à Grande Loja Simbólica, lida em Março de 1906, Ferreira de Castro reafirmava algumas das suas ideias:

“É preciso ainda caminhar muito e para isso necessitamos chamar para o nosso seio todos os homens sinceramente liberais e amigos da sua pátria, e que pela probidade do seu carácter sejam um penhor seguro da proficuidade e lealdade do seu trabalho maçónico. Mas para que esses homens venham ao nosso apelo, e se alistem nas nossas hostes, torna-se indispensável, pelo menos esta é a minha crença profunda, demasiadamente conhecida por muito repetida, que a Nossa Ordem se mantenha rigorosamente nos seus princípios, com as suas fórmulas rituais, construindo assim um campo neutro, onde todos, quaisquer que sejam as suas simpatias políticas ou as suas crenças religiosas, possam trabalhar no melhor acordo, unidos na mais fraternal harmonia, pelo bem da humanidade e da pátria, deixando para o campo profano as controvérsias acentuadamente partidárias”².

Ferreira de Castro não podia ser mais explícito na recusa de alinhamento político com qualquer facção partidária, nomeadamente com os republicanos, independentemente de os mesmos terem adquirido gradual influência no seio do GOLU. E continuava:

“O programa político da nossa Ordem, constituindo principalmente, como ainda o disse na minha última alocução, na organização da sociedade em bases racionais e equitativas, no combate pelas liberdades públicas, na instrução do povo e na sua educação física, moral e cívica, inculcando-lhe no seu espírito os mais levantados sentimentos altruístas, enfim, em todo o trabalho conducente à felicidade e prosperidade do país, desenvolvendo-lhe todos os elementos da sua riqueza, é bastante largo para que os homens livres e honestos de todos os partidos dela possam fazer parte e todos trabalhem, na melhor harmonia, para a realização

¹ *Alocução do Sap.: Gr.: Mestr.: Gomes Freire por ocasião da sua investidura na sessão do Gr.: Or.: de 30 de Março de 1900 (e.: v.:), Lisboa, 1900, p. 4.*

² *Alocução do Sap.: Gr.: Mest.: Sob.: Gr.: Com.: Lida na Sessão da Gr.: Loj.: Simb.: em Março de 1906 (e.: v.:), folheto com 8 páginas, sem outras indicações, p. 3.*

desse programa, servindo os laços fraternais que unem todos os seus membros, o carácter especial da nossa instituição, para garantir o espírito de tolerância, o recíproco respeito que deve haver em todos os seus trabalhos”³.

Os objectivos enunciados pelo Grão-Mestre Ferreira de Castro podiam ser partilhados por qualquer liberal, fosse monárquico ou republicano, coincidindo com o princípio de que a Maçonaria devia pairar sobre os partidos e as facções, constituindo uma espécie de denominador comum dos homens de boa vontade, apostados no progresso do país e da Humanidade. Mas, como em querer organização formada por homens, também se sentiam tensões no seio do GOLU, por vezes mais ditadas pela maneira de ser do Grão-Mestre, classificada por alguns de demasiado autoritária, do que pelo seu alegado conservadorismo. A oposição a Ferreira de Castro movimentou-se no sentido da sua substituição, sendo ventiladas as hipóteses do general Sebastião de Sousa Dantas Baracho e do comandante Augusto de Castilho. No primeiro caso, tratava-se de uma figura destacada da sociedade portuguesa mas nem sequer tinha sido iniciado. A sua popularidade era devida ao incidente ocorrido em 1902, data em que se insurgia contra o facto de a Câmara dos Pares ouvir o discurso inaugural de D. Carlos de pé, enquanto o monarca estava sentado, o que lhe valeu um castigo disciplinar, na sequência do qual pediu a exoneração de ajudante-de-campo honorário de D. Manuel II. O segundo era um distinto oficial da Armada, maçom de longa data, que desempenhara funções de plenipotenciário do GOLU para a África Oriental.

As tensões entre o poder executivo, representado pelo Grão-Mestre, e o poder legislativo, representado pela Grande Loja Simbólica levou a uma votação ocorrida naquele órgão, a 28 de Março de 1906, de censura ao Grão-Mestre, aprovada por 18 votos contra 13, que serviu de pretexto para a demissão de Luís Augusto Ferreira de Castro, verificada em 14 de Abril. A Loja *Pureza*, a cujo quadro ele pertencia, saiu em sua defesa condenando o facto de se ter insinuado que “o seu espírito tinha uma tendência conservadora”, considerando ao mesmo tempo que “é um perigo influenciar a Maçonaria portuguesa para que ela se aproxime de qualquer facção política, de qualquer seita religiosa ou de qualquer escola filosófica”⁴.

De acordo com o prescrito pela Constituição do GOLU, o Grão-Mestre Adjunto, Francisco Gomes da Silva (“Lamartine”) assumiu funções interina-

³ *Idem, ibidem.*

⁴ *Da Resp.: Loj.: Cap.: e Areop.: Pureza n.º 2, ao Or.: de Lisboa a todos os Obr.: da Obed.: s. d., s. l., p. 6.*

mente. Escritor, jornalista, funcionário da repartição da Fazenda, e mais tarde director-geral do serviço de Fazenda Municipal, foi um dos fundadores do Partido Republicano Português (PRP), muito próximo de José Elias Garcia; colaborou no jornal *Democracia*, dirigiu o jornal republicano *O Tempo e O Dia*. Depois da morte de Cecílio de Sousa, assegurou a direcção da *Folha do Povo*. Colaborou ainda na *Vanguarda*. Pertenceu à comissão da imprensa responsável pela preparação do Tricentenário de Camões (1880), enquanto membro do Centro Republicano Democrático. Membro da câmara consultiva do PRP, por decisão do Congresso Republicano de Dezembro de 1887, integrava, nessa estrutura, o núcleo favorável à união do Partido Republicano Português com a Esquerda Dinástica, de Barjona de Freitas, uma proposta apresentada por Elias Garcia. Como esta sugestão fosse derrotada e a personalidade em causa estava no ocaso da sua vida política, Gomes da Silva protagonizava uma cisão no PRP, no congresso de Janeiro de 1891. Com os acontecimentos desse ano (31 de Janeiro), alguns dirigentes republicanos foram presos e outros exilados. Estes factos levaram Francisco Gomes da Silva a regressar à vida política activa. A defesa da aproximação ao Partido Progressista valeu-lhe a eleição para a Câmara dos Deputados, em 1894. Em 1896, voltou a ser eleito deputado pelos círculos eleitorais de Lisboa, em representação das minorias. Tratava-se, assim, de um republicano histórico mas que sempre procurara criar pontes com sectores monárquicos avançados. Quanto à sua biografia maçónica, foi iniciado em 1882 na Loja *Filhos de Hiram*, com o nome simbólico de “Lamartine”, passando no ano seguinte para a Loja *Cavaleiros da Paz e da Concórdia*, onde atingiu o grau 33º do REAA, cujo Supremo Conselho integrou a partir de 1904.

Era um republicano histórico que esteve ao leme da Maçonaria Portuguesa. Mas nem sequer esse facto alterou a linha que tinha sido seguida, de consenso e de pluralidade. Na sua mensagem à Grande Dieta, de 22 de Março de 1907, Gomes da Silva afirmava:

“Não será do melhor aviso profanizar a Maçonaria, envolvendo-a nas lutas que interessam e abalam os partidos políticos, mas é indispensável humanizá-la fazendo-a pregar, com a moral das místicas religiões de todos os tempos, os conceitos formulados pela Filosofia da História e pela História de toda a Filosofia (...). No período em que, em virtude da última crise, que afastou deste lugar um dos nossos Irmãos de mais levantado carácter e de mais nobre isenção, tive a imerecida honra de assumir o Grão-mestrado e, por vezes, ensejo de ser chamado a intervir em conflitos que tinham, sem dúvida, por origem essa deficiência

democrática na organização dos poderes. A lucidez do nosso espírito há-de indicar-vos, na futura reforma da Constituição o remédio e a prevenção para este mal. Como vedes, meus Irmãos, decido-me por um dos partidos maçónicos, pondo-me ao lado dos que fiam todo o progresso e todo o prestígio da Maçonaria mais da expressão de elementos modernos, activos e progressivos, que de marcha receosa, de passo geométrico, pelo caminho que a civilização e as exigências da sociedade actual alisaram e poliram»⁵.

No fundamental, as linhas traçadas por Ferreira de Castro mantiveram-se, agora assumidas por um republicano destacado. Acima da questão de regime, deixada ao arbítrio individual de cada um dos maçons, prevaleciam as ideias de progresso e de ordem, só alcançáveis no quadro de uma unidade que não significava abdicação de convicções pessoais, mas da criação de um quadro alargado de entendimento em torno de grandes princípios que unissem os defensores do progresso, independentemente dos caminhos que cada um escolhia para o alcançar.

⁵ *Anuário do Gr.: Or.: Lusitano Unido Sup.: Cons.: da Maç.: Portuguesa, 1906*, Lisboa, A Liberal, Oficina Tipográfica, s. d., pp. 4 e 5.

Centro de História da Universidade de Lisboa

Colecção de História & Cultura Política

Coordenação de Ernesto Castro Leal

1. *Republicanismo, Socialismo, Democracia*, 2010.
Apoio: Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
2. *República e Liberdade*, 2011.
Apoio: Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
3. *Monarquia e República*, 2012.
Apoio: Fundação para a Ciência e a Tecnologia.
4. *Liberalismo e Antiliberalismo*, 2013.
Apoio: Fundação Calouste Gulbenkian.
5. *Pátria e Liberdade*, 2014.
Apoio: Fundação Eng. António de Almeida.
6. *Ordem e Progresso*, 2015.
Apoio: Fundação Eng. António de Almeida.

ORDEM E PROGRESSO

O presente volume reúne textos inseridos no tema do *VI Seminário de História e Cultura Política*, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 11 de Março de 2014. O objectivo desse Seminário, iniciativa do Grupo de Investigação / Historiografia e Cultura Política do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, era o aprofundamento crítico do conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através das doutrinas políticas que perfilharam em relação à *Ordem* e ao *Progresso*.

Desenvolvendo o trabalho científico iniciado com o I Seminário de 2009, pretende-se anualmente dar continuidade a este projecto de Seminário de História e Cultura Política – com um tema de base – e que as perspectivas analíticas comunicadas sejam feitas, sempre que possível, através de vários olhares disciplinares, em particular a partir da História, da Filosofia, da Ciência Política e da Literatura.

A reflexão crítica e o debate produzidos visam continuar a estimular a vivificação da memória da cultura política e a construção historiográfica das ideias políticas e sociais, dentro da área do *pensamento europeu, ibero-americano e português*, um mundo aberto, plural e conflitual, onde há um grande campo de investigação crítica a desenvolver, para percebermos fundamentos filosóficos, dinâmicas históricas e expressões ideológicas e políticas.

