

# Organicismos e Política



## COORDENAÇÃO

ERNESTO CASTRO LEAL

JOSÉ ESTEVES PEREIRA

JOSÉ GOMES ANDRÉ

NORBERTO FERREIRA DA CUNHA

JOSÉ MAURICIO DE CARVALHO

LUCIANO ARONNE DE ABREU

LUÍS CARLOS DOS PASSOS MARTINS

ERNESTO CASTRO LEAL

MANUEL M. CARDOSO LEAL

ANTÓNIO VENTURA

ANTÓNIO MARTINS DA COSTA

NUNO SIMÃO FERREIRA

# ORGANICISMOS E POLÍTICA



Coordenação  
ERNESTO CASTRO LEAL

## ORGANICISMOS E POLÍTICA

JOSÉ ESTEVES PEREIRA • JOSÉ GOMES ANDRÉ  
NORBERTO FERREIRA DA CUNHA  
JOSÉ MAURICIO DE CARVALHO • LUCIANO ARONNE DE ABREU  
LUÍS CARLOS DOS PASSOS MARTINS  
ERNESTO CASTRO LEAL • MANUEL M. CARDOSO LEAL  
ANTÓNIO VENTURA • ANTÓNIO MARTINS DA COSTA  
NUNO SIMÃO FERREIRA



Lisboa  
Centro de História da Universidade de Lisboa  
2017

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

Organicismos e Política

AUTORES

José Esteves Pereira • José Gomes André • Norberto Ferreira da Cunha • José Mauricio de Carvalho • Luciano Aronne de Abreu • Luís Carlos dos Passos Martins • Ernesto Castro Leal • Manuel M. Cardoso Leal • António Ventura • António Martins da Costa • Nuno Simão Ferreira

COORDENAÇÃO

Ernesto Castro Leal

COPYRIGHT

Centro de História da Universidade de Lisboa e autores dos textos

CAPA

sersilito - Maia

DATA DE EDIÇÃO

maio de 2017

IMPRESSÃO

sersilito - Maia.

DEPÓSITO LEGAL

424157/17

ISBN

978-989-8068-21-7

TIRAGEM

750 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](mailto:centro.historia@fl.ul.pt)

URL: [http://www.fl.ul.pt/unidades/centros/c\\_historia/index.html](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](mailto:comercial@dinalivro.pt)

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

EDIÇÃO PATROCINADA PELA:



LETRAS LISBOA



REPÚBLICA PORTUGUESA



# SUMÁRIO

- 7 INTRODUÇÃO  
Ernesto Castro Leal

## **I - EUROPA**

- 11 KARL KRAUSE E O ORGANICISMO  
José Esteves Pereira
- 23 PROUDHON E O ORGANICISMO  
José Gomes André
- 39 RENÉ WORMS E O ORGANICISMO SOCIAL  
Norberto Ferreira da Cunha

## **II - BRASIL**

- 81 O ORGANICISMO DE SEVERIANO DE REZENDE:  
UM PENSAMENTO ENTORNO DA HARMONIA  
José Mauricio de Carvalho
- 93 ORDEM SOCIAL E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO:  
UM CORPORATIVISMO À BRASILEIRA  
Luciano Aronne de Abreu e Luís Carlos dos Passos Martins

## **III - PORTUGAL**

- 121 OLIVEIRA MARTINS E O ORGANICISMO POLÍTICO-SOCIAL  
Ernesto Castro Leal
- 135 REPRESENTAÇÃO DE INTERESSES NO PARLAMENTO  
LIBERAL PORTUGUÊS  
Manuel M. Cardoso Leal
- 147 JOSÉ MARCELINO CARRILHO E O ORGANICISMO  
POLÍTICO-ADMINISTRATIVO  
António Ventura

157 TEIXEIRA DE PASCOAES E O ORGANICISMO

António Martins da Costa

169 O ORGANICISMO NO INTEGRALISMO LUSITANO  
E NO NACIONAL-SINDICALISMO

Nuno Simão Ferreira

## INTRODUÇÃO

Este volume reúne textos inseridos no tema do *VII Seminário de História e Cultura Política*, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 12 de Maio de 2016. O objectivo desse Seminário, iniciativa do Grupo de Investigação *Usos do Passado* do Centro de História da Universidade de Lisboa, era o aprofundamento crítico do conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através das doutrinas filosóficas e políticas que perfilharam em relação aos *Organicismos* e à *Política*.

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 ou 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 fica a dever-se ao muito 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



# KARL KRAUSE E O ORGANICISMO

José Esteves Pereira\*

O organicismo de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) constitui uma das respostas organicistas possíveis que se verificaram durante o século XIX. Organicista é, igualmente, a proposta de Auguste Comte (1798-1857) mediante um consenso que permitisse a organização da sociedade em que a família (fundamental, também, em Krause como sociedade de fins universais) assume um papel basilar até se chegar à entidade integradora da Humanidade. Em Herbert Spencer (1820-1903) os grupos sociais, através das suas funções, contribuem para o cabal desempenho de um todo orgânico, posição que estará na origem de subsequentes formulações sociológicas funcionalistas. De igual modo, teve significativa importância a visão organicista de Charles Darwin (1809-1882) ao defender que a sociedade é um organismo biológico na sua origem e no seu desenvolvimento. E, embora já algo distante dos organicismos a que aludi, Émile Durkheim (1858-1917), cuja influência seria decisiva para a construção teórica da sociologia, defende que a sociedade mais do que a soma das partes que a compõe se manifesta através de uma totalidade de onde ressalta, nomeadamente, a consciência coletiva como realidade *a se*. Outras formulações oitocentistas poderiam ser invocadas.

De um modo geral, a simpatia por Krause e pelos seus intérpretes, nomeadamente, Heinrich Ahrens (1808-1874) que viria a desenvolver reflexão própria no âmbito do direito e foi, com Guillaume Tiberghien (1819-1901), uma das principais referências dos pensadores e juristas simpatizantes do krausismo, representou uma mobilização especulativa para tudo aquilo que, em meados de Oitocentos, pretendia ser uma superação dos pressupostos do individualismo burguês, no horizonte de um socialismo humanitário. Importa sublinhar, ainda, que o pensamento de Krause e o ideário krausista se cruzou com outros autores e correntes de pensamento. No caso português, por exemplo, quer Kant, a mon-

---

\* Universidade NOVA de Lisboa – Portugal. Centro de História d’Aquém e d’Além Mar (CHAM).

tante, quer Proudhon a jusante, articulam-se, respetivamente, com as propostas jusfilosóficas de Vicente Ferrer Neto de Paiva (1798-1886) e de Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873). Em Espanha houve, entretanto, espaço para assinalável recepção do pensamento krausista, para a relativa pujança de um krauso-positivismo e consequências institucionais perduráveis<sup>1</sup>.

A meu ver, o resultado final de um eclectismo de raiz krausista esteve longe de deixar de ser enriquecedor. Concordo com Teresa Rodriguez de Lecea quando afirma que “no es incongruente que la “influencia krausista” alcance a hombres que, en su proceder científico, no siguieran nunca las doctrinas idealistas de Krause; que en sus convicciones politicas fueran más allá del liberalismo burgués, para acercarse al socialismo humanitário y que no siguieron las convicciones religiosas de los primeiros krausistas, sino que fueran profundamente agnósticos”<sup>2</sup>. Julgo que, no fundo, uma avaliação adequada e global do impacto do organicismo krausista se aproximará da lúcida observação de Cabral de Moncada que não vale só para Portugal:

“(…) Foi também o krausismo a potência mental que nos meados do século, antes de definido o corporativismo católico das grandes Encíclicas de Roma, veio fornecer, precisamente em virtude dos seus laivos corporativistas, a ideia do indispensável corretivo a introduzir contra os excessos do (...) liberalismo económico e capitalista, ideia então reclamada por uma grande parte da própria burguesia liberal no seu justificado pânico perante os horrores do “espectro vermelho” da revolução de Paris de 1848”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> A repercussão do krausismo em Espanha foi deveras significativa tendo *El Ideal de la Humanidad para la vida* (1860), de Julián Sanz del Río, versão bastante livre de *Das Urbild des Menschheit* (1811) contribuído, decisivamente, para o conhecimento de Krause. Além do papel determinante na reflexão de muitos intelectuais espanhóis não se pode esquecer a criação da *Institución Libre de Enseñanza*, em 1876, por Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) discípulo direto de Sanz del Río, projeto em que se pretendia concretizar propostas educativas inspiradas no ideário krausista. Já no início do século XX, a *Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas* que surge em 1907, é herdeira espiritual da *Institución* e teve um papel determinante no desenvolvimento da ciência e da cultura espanholas até à sua dissolução, em 1939, tendo sido, entretanto instituído o *Consejo Superior de Investigaciones Científicas/CSIC*. Esta instituição assumiria as competências da *Junta*. Depois de um percurso, durante o franquismo, com fortes condicionamentos ideológicos, a par de algumas reformas levadas a cabo, funciona, desde 1977, como organismo autónomo do Estado. Sobre o impacto do krausismo em Espanha ver José Luis Abellán, *Historia Crítica del Pensamiento Español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, T. IV, pp. 418-444. Cfr. sobre contexto histórico da criação da *Institución Libre de Enseñanza* Charles J. Esdaile, *Historia de España*/John Lynch (Dir.), Barcelona, 2007 (Época Contemporánea), vol. 6, p. 170 e ss. Sobre a *Junta* ver Eduardo L. Ortiz, *El krauso-positivismo, la Junta y la nueva ciencia en España*, in “El krausismo y su influencia en América Latina”, Madrid, 1989, Fundación Friedrich Ebert/ Instituto Fe y Secularidad, pp. 137-167.

<sup>2</sup> Cit. por M. F. Perez Lopez, *El genuino aspeto de una obra de Krause y sul legado al país del krausismo*, estudo introdutório à tradução espanhola da obra póstuma de Krause, *Ciencia Universal Pura da Razão* citada com mais pormenor na nota 4, infra.

<sup>3</sup> Luís Cabral de Moncada, *O idealismo alemão e a filosofia do direito em Portugal*, in “Estudos Filosóficos e Históricos”, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1958, p. 246.

Karl Christian Friedrich Krause nasceu em Eisenberg em 4 de Maio de 1781 vindo a falecer em Munique em 27 de Setembro de 1832. Na historiografia filosófica tem sido colocado como pensador epigónico do idealismo alemão, a partir do transcendentalismo e criticismo kantianos que vieram a assumir, entretanto, distintas expressões em Fichte, Schelling e Hegel. Ao aderir à Maçonaria, em 1805, Krause estava convencido da convergência de ideais mas veio a constatar que a sua mensagem não acolhia total aquiescência no seio daquela ordem iniciática. Lecionou em Berlim, em Göttingen (onde teve como aluno Schopenhauer) e veio a falecer em Munique onde, finalmente, por empenho de von Baader esteve em vias de alcançar uma posição académica estável quando a morte o atingiu.

Karl Krause, de modo um tanto messiânico, com assumido espírito de missão, pressentia que estava destinado a desvelar essências para a humanidade, em ser um mestre de essências e em encontrar a própria intuição essencial do Ser e unidade do eterno e do temporal, no plano de uma ontoteologia que caracteriza o seu pensamento filosófico. É muito estimulante, a esse respeito, ir seguindo a argumentação ao longo da sua obra *Ciência Universal Pura da Razão ou iniciação á parte principal analítica da estrutura orgânica da Ciência*<sup>4</sup> onde recorda e contextualiza outros dos seus escritos como *Ideal da Humanidade, Moral, Os três documentos artísticos mais antigos da Maçonaria* e o *Diário da Vida da Humanidade* enquanto reflexões matriciais para o devido entendimento da estrutura orgânica da Ciência (*Wesen*).

O sistema krausiano da Ciência desenrola-se mediante duas vias metodológicas. Uma analítica-subjetiva e outra objetiva-sintética.

Quer a experiência sensível e corporal, quer a subjetividade do eu, puramente individual, apela para algo subsistente e fundamental o proto Eu (*Ur-Ich*) identificado com Deus (*Wesen=Gott*) necessariamente mediado por nós próprios, pois o facto de que Deus exista não nos é tão imediatamente certo como o facto de nós existirmos<sup>5</sup>. Impõe-se, assim, que, sem pretendermos ser fundamento da existência, possamos acolher esse ponto de partida cognoscitivo. De modo

<sup>4</sup> A obra editada em Leipzig, em 1886, por Paul Hohlfeld e August Wünsche *Reine, Allgemeine Vernunftwissenschaft* que em subtítulo sublinha a dimensão *orgânica* da ciência não deixa de refletir a plenitude de um organicismo estruturante e axial de todo o pensamento de Krause. A tradução da obra deve-se ao cuidado de José Maria Artola Barrenechea e de M.F. Perez Lopez e foi editada em 1986, em Madrid, pelo Consejo Superior de Investigaciones Científicas/CSIC. Os responsáveis pela tradução deste texto krausiano deram-se ao trabalho de uma cuidada exegese do sentido dos conceitos, nomeadamente de neologismos que continuarão a suscitar dificuldades interpretativas. Sobre a noção de *orgânico* em Krause ver p. X e, também, Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *Pensar Krause hoje, ou pensar radicalmente a humanidade*, in o “Krausismo em Portugal”, Braga, Universidade do Minho, 2001, pp. 11-12.

<sup>5</sup> Cfr. Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *ob. cit.*, pp. 9-10.

distinto das formulações idealistas de colocar o não Eu como condição da intuição do Eu, como em Fichte (ou da oposição sujeito-objeto do conhecimento presente em outros pensadores) em Krause é no seio de uma verdade originária que designa por *Grundschauung-Ich* (intuição fundamental) que se encontra uma via de conhecimento do Eu<sup>6</sup> em relação a si mesmo (*an sich*), caracterizado pela unidade (*Einheit*), ipseidade (*Selbheit*) e totalidade (*Ganzheit*).

Mas o homem é constituído, também, por espírito e corpo (*Geist und Leib, als Mensch*) enquanto expressão não só do mundo interior, espiritual (o que lhe permite a espontaneidade e a liberdade) como, também, de sujeito condicionado pela natureza. É, aliás, na essência enquanto original e primária (*Urwesen*) que surgem os dois elementos, corpo e intelecto, contidos na unidade do Eu. Essa condição de fundamento (*Gründ*) não liberta, por certo, o homem do seu destino limitadamente temporal mas não prejudica, em todo o caso, a sua razão de ser ou, melhor dizendo, não afeta a faculdade plena de conhecer, de sentir e de querer. E é por isso mesmo que o Eu finito ascenderá ao plano da Razão, da Natureza, da Humanidade e de Deus em companhia dos outros seres finitos.

Contudo, a via analítico-subjetiva de qual até aqui, sucintamente, se procurou dar conta desenrola-se em Krause, concomitantemente, através de uma via sintético-objetiva. É como que um caminho inverso daquele que até aqui assistimos. Do homem como mediador que em si encerra o infinito e encontra Deus importa ver, agora, como a partir do ser absoluto se alcança o homem na sua inequívoca centralidade antropológica. O conhecimento é possibilitado através da *Gründwissenschaft* que constitui o correlato discursivo da condição de fundamentalidade de que participamos.

Essa ciência, radicalmente fundante, vem a estruturar-se, escalonadamente, num processo de subordinação do particular ao geral. Em consonância com o que vimos através da via analítica-subjetiva há uma teoria da Essência (*Urwesen-lehre*), uma ciência da Razão (*Vernunftwissenschaft*), uma Ciência da Natureza (*Naturwissenschaft*) e uma teoria em que a dimensão antropológica subsume o Eu como essência integral (*Vereinwesen*). A partir desta base metodológica, da essencialidade manifestada, por assim dizer, decorrem ciências como a *Mathesis* (que estuda o tempo, o espaço, o movimento e a força), a *Lógica*, a *Estética* (estudo do belo enquanto atributo da essência divina) e a *Ética* (ciência da vida humana individual e coletiva). Importa atender ao facto de na filosofia panenteísta

<sup>6</sup> José Luis Abellán, *ob.cit.*, pp. 415-417.

de Krause (o homem vê tudo em Deus, ao invés de que tudo seja Deus como no panteísmo) a Ética não se concentra no estudo ou definição de normas. O escopo da Ética krauseana envolve a busca consciente do Bem Supremo potenciando o conhecimento racional e pleno de Deus. A centralidade antropológica da ciência ética exprime a unidade da Natureza e do Espírito que, enquanto manifestação coletiva, corporiza a Humanidade no caminho progressivo para uma unidade orgânica absoluta embora distinta de Deus. A demanda krausiana de uma *Aliança da Humanidade* (*Menscheitbund*), plenamente racional e pura, que o filósofo de Eisenberg denominou “realismo unitário superior” será alcançada através de totalidades humanas históricas, concretas e individuadas que se corporizam em associações de finalidade universal, detentoras de fundamentos concretos da moralidade como são a família, o povo, a nação, a federação distintas, porém, da Sociedade, do Estado e da Igreja enquanto sociedades de finalidade especial<sup>7</sup>. No sentido da realização plena da almejada *Aliança da Humanidade*, não deixou Krause de sinalizar diferentes etapas históricas da sociedade que partindo de uma unidade indivisa ou primitiva, passou pela sua desagregação para finalmente se consumir, no fim de inúmeros e penosos obstáculos históricos numa Unidade orgânica.

Além da formulação ontoteológica do sistema Krause pretende, também, contribuir para uma transformação orgânica da sociedade sempre subordinada aos desígnios fundantes da sua *Wesen*. Mas, para tanto, era necessário um adequado entendimento das funções do Estado e da natureza do Direito. Como bem sublinha Francisco Querol Fernández para o pensador alemão o Estado é um instituição que visa realizar o Direito ficando ao serviço do Povo<sup>8</sup>, o que significa a intenção de se abrir às necessidades da sociedade que é um organismo onde confluem os mais variados interesses dos indivíduos de modo a superar toda e qualquer conflitualidade. Para que a transformação orgânica da sociedade lograsse os fins que Krause defendia era, desde logo, necessário ultrapassar o atomismo social decorrente do puro contrato para que se afirmasse um sentimento “real” de pertença. Parece indesmentível que nesta perspetiva krausiana se desenha uma esfera de “deveres do estado” supondo direitos que emanam da vida associativa. Em todo o caso, em observação feita a Fichte, Krause será perentório em fazer a distinção de que o direito não diz apenas respeito à questão de como pode sub-

<sup>7</sup> Vide Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *ob. cit.*, pp. 25-26.

<sup>8</sup> Cfr. Francisco Querol Fernandez, *La filosofía del derecho de K.C.H.F. Krause-Com un apéndice sobre su proyecto europeísta*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2000, p. 406.



sistir o indivíduo, na sua relação contratual, mas também como podem subsistir todos os indivíduos como um só indivíduo”<sup>9</sup>. Sobre tal posição filosófica importa lembrar a sua afirmação fundamentadora última de que o “organismo do direito” corresponde ao organismo dos seres e das essências vinculado a Deus – como-Ser supremo de que emana o direito da Razão, da Natureza e da Humanidade.

Entretanto, a realização do direito comporta, ao mesmo tempo, o desenvolvimento individual e o coletivo enquanto auto realização da Humanidade. A perspectiva individualista e formal negativa de raiz kantiana do *neminem laedere* (a minha liberdade termina onde começa a liberdade dos outros) cede, assim, a um comprometimento solidário, de mútuo auxílio, que o krausista português Rodrigues de Brito consagraria através do princípio da mutualidade de serviços<sup>10</sup>. Krause, tendo sempre presente a adequação histórica das suas meditações, constatará que os indivíduos se associam criando uma série de organismos intermédios cabendo ao Estado o dever de assegurar as condições de funcionamento embora sem se imiscuir na autonomia orgânica que lhes é própria.

Como sinalizei, há pouco, a concretização da Humanidade plenamente racional desenrola-se mediante totalidades concretas individualizadas na sua dimensão orgânica de finalidade universal ou particular. Seguirei nesta perspectiva de individuação social orgânica as oportunas considerações de Francisco Querol Fernández expendidas na sua obra de referência que é *La filosofía del derecho de K.CH. Krause*, na parte respeitante aos direitos da Humanidade.

Em primeiro lugar surge-nos a família onde se realiza, interna e intimamente, a aliança integradora da Humanidade corporizada em Povo, Nação a consumir-se numa Confederação universal e planetária. A família constitui na economia do sistema de Krause, como dirá nas suas *Lições sobre filosofia da história*, a mais necessária e essencial de entre todas as formas de socialização humana. Com ela começou a socialização sobre a Terra, nela pervive e com ela terminará. No âmago dos desígnios paidêuticos e de missão, que nunca devem ser esquecidos na mensagem krausiana, a família não poderia deixar de ser a pedra de toque da realização progressiva da Humanidade. As ideias originárias de justiça, de equidade, de respeito mútuo e de fraternidade (amor pelos outros) emanam desta experiência. A relação amorosa que configura a esfera familiar exprime mais do que a unidade vivencial e de íntima complementaridade da relação homem/

<sup>9</sup> *Idem*, p. 423.

<sup>10</sup> Cfr. António Braz Teixeira, *Perspectiva do krausismo português*, in “Krausismo em Portugal”, cit., pp. 47-49.

mulher ou pais /filhos unidos pelo amor que preexiste a todo e qualquer contrato ou a outro tipo de relação humana. É neste sentido que toda e qualquer situação de insustentabilidade da relação produzida pelo amor anulará, essencialmente, o sentido do Ideal de Humanidade pelo que, embora de um modo ambíguo, até certo ponto, vejamos defendida, por Krause, a necessidade e utilidade do divórcio quando inevitável. Ainda no âmbito da relação conjugal, dentro da centralidade do amor que lhe deve presidir e no pressuposto da liberdade e da igualdade como direitos primitivos e originários, não poderia o filósofo deixar de estar atento à emancipação da mulher, do mesmo modo que, não sobrevalorizando a finalidade puramente reprodutiva do matrimônio, propugna, sem rodeios, o direito ao prazer conjugal. Para assegurar a plena realização dos fins da família deve o Estado, por via legal, garantir as condições mais favoráveis, com incidência no âmbito laboral, assistencial e sucessório coibindo-se, sempre, em coerência com todo e qualquer intervencionismo anti estatal, de controlar a natalidade. Outros deveres do Estado estão consignados na explanação que Krause desenvolve acerca da família que aqui não consideramos.

Além da esfera familiar, em que o amor é o vínculo essencial da individuação orgânica que a caracteriza, também a amizade desempenha um papel fundamental na construção progressiva da Aliança da Humanidade. Na linha de organicismo marcadamente social *versus* individualismo formalista, Krause apela para uma “freie Geselligkeit” (vida plena e livre em sociedade) condição e espaço necessários para o frutífero encontro e partilha na vivência comunitária. Para tanto, impõe-se condições concretas recorrendo à mediação do Estado que se obriga a assegurar condições de bem-estar como sejam os jardins ou os lugares de ócio e desenvolvimento pessoal e colectivo.

A família, a sociedade de homens unido pela amizade e os círculos mais alargados de convivalidade convergirão, entretanto, para associações entre nações. No reiterado desígnio de integração orgânica da comunidade, no sentido de uma participação universal que congregue a Humanidade há que atender, também, ao que, para Krause, são sociedades de atividade especial. O Estado é uma dessas sociedades na sua função de realizar o Direito. De um modo inter-relacional desde a vida política à religiosa, desde a ciência à cultura, na organização de um direito universal ou nas expressões da arte deparamos com múltiplos fatores essenciais que possibilitem a *Aliança da Humanidade* onde a religião ocupa, também, um lugar muito especial até pela importância que, segundo o filósofo alemão, deve ser dada o aprofundamento da *liberdade de consciência*, condição necessária que

se verifica na realização pessoal do culto em que o amor a Deus é princípio e comporta, igualmente, um apelo de participação congregando a Humanidade em Deus. Na esfera da religião a ideia de *Bünde* (re-liquação) ganha significado determinante em termos de universalidade da crença. Krause não vê a questão das crenças apenas no âmbito de uma Igreja determinada. Pelo contrário, aponta para uma vivência de abertura e partilha sem prejuízo das várias identidades confessionais. Ainda nas considerações sobre a religião, que se supõe, pelo que se acaba de ver, tolerante e não dogmática, é significativa a advertência de que o Estado, além de não ter o direito a intervir minimamente, na escolha confessional de cada um, deve respeitar as Igrejas como instituições e propiciar condições materiais onde se inclui a manutenção dos templos, os salários dos eclesiásticos, a formalização legal de festas no calendário, entre outras obrigações. Por sua parte, a Igreja não pode ultrapassar a esfera de manifestação orgânica que lhe é própria. Krause é taxativo ao afirmar que o Estado deve estar vigilante para que a Igreja permaneça fiel ao seu espírito e não se imiscua em assuntos políticos<sup>11</sup>. Ou seja, espera-se das Igrejas a cooperação ativa num desígnio que é o de, através do respeito pelas leis, realizar, na sua esfera própria, a Humanidade em Deus.

Além da esfera do associativismo religioso cumpre atender, igualmente, ao âmbito da ciência, da educação e da arte. Esses domínios de atividade criativa pessoal, mas também de conteúdo social tem como objetivo a manifestação livre do pensamento como condição irrefragável na busca de um fundamento último para a realização plena da Humanidade. Saliente-se que, nesta matéria, Krause não deixou de sinalizar algumas circunstâncias obstaculizadoras do seu tempo em que avultavam a politização da Universidade e a restrição à liberdade de imprensa. Salvaguardando o que na atividade científica e cultural é criação e aprofundamento pessoal, o que Krause pretende realçar é que conhecimento é, também, ponto de encontro e de descoberta da *Aliança da Humanidade* o que implica a convocação de todos e de cada um, num cometimento orgânico, livre e dialogante.

Ainda na mesma linha de realização dos fins específicos que verificámos a propósito da esfera do religioso, devem solicitar-se meios ao Estado para que apoie as organizações que se dedicam à ciência, à cultura e à educação. Sobre este último aspeto que não desenvolverei, cumpre lembrar que assiste ao Estado, um dever de formação dos membros que constituem a sociedade. O direito à

---

<sup>11</sup> Francisco Querol Fernandez, *ob.cit.*, p. 442.

educação para o pensador turíngio é um direito humano. Portanto, a assistência que Krause propugna não se limita apenas aos meios materiais (espaços laboratoriais, por exemplo) mas dobra-se de responsabilidade efetiva de garantir a autonomia da investigação científica, até pela importância essencial que lhe está associada no desenvolvimento pleno da Humanidade.

À liberdade de consciência própria da esfera religiosa, à liberdade de pensamento correlacionada com a liberdade de pensamento e de formação acrescenta Karl Krause a liberdade de criação ínsita à *Schönheitbunde* que, igualmente, deve ser assegurada pelo Estado na prossecução dos seus fins próprios. Efetivamente, o desenvolvimento pessoal e coletivo que decorre da criação artística, nas suas mais variadas formas e expressões, constitui para o pensador alemão uma atividade fulcral que o Estado não pode deixar de apoiar ativamente. Além do apoio à criação artística, deve o Estado difundir não só a respetiva produção como salvaguardar o património acumulado, tanto mais que nele se projeta e ilustra a própria história da Humanidade.

Outras formas de realização orgânica poderíamos invocar no vasto, complexo, por vezes contraditório, pensamento de Krause que nos transmite um horizonte otimista de realização a ser consumado, a almejada *Menscheitbund* ponto culminante das associações de que demos exemplo através da religião, da ciência e da educação e da arte.

O Ideal da Humanidade (*Das Urbild der Menschheit*) que se viabilizará pela Aliança da Humanidade talvez possa ser bem ilustrado, com o signo de flagrante atualidade, através de uma reflexão e projeto que Krause acalentou para o espaço europeu do seu tempo, embora com desígnios amplificantes de mundialização. Quero referir-me ao seu projeto de uma federação dos Estados da Europa. É um tema, diria incontornável, em qualquer exposição global sobre as coordenadas do pensamento de Krause. Nas palavras de Acílio Rocha no “*Ideal de Humanidade para a Vida*”, entrevemos que a Europa é ensaio e cimento de um Estado terreno e unitário. A organização interna e as relações entre os distintos povos europeus determinarão o modelo para que Europa, junto com a Ásia, África e América, forme a definitiva Sociedade fundamental humana”<sup>12</sup>. Importa referir, a este propósito, que Karl Krause, dentro da sua vocação messiânica, nunca perde de vista os acercamentos práticos e condicionamentos obstaculizadores para que tenho chamado a atenção. Talvez se possa classificar a sua atitude em termos de

<sup>12</sup> Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, *ob. cit.*, p. 32.

uma utopia pragmática. As considerações que expendeu, com a convicção e o entusiasmo que são próprios do espírito de missão que o moveu sobre o destino europeu constituem uma boa prova disso. Ao sentimento de frustração de uma Europa unida que Napoleão Bonaparte não concretizou procura reagir através de um plano que viria a oferecer como contributo sincero para os bons resultados da Conferencia de Viena que decorreu em 1814. Num texto, de 1807, que ficou inédito<sup>13</sup> mas de que aproveitou algumas ideias o pensador admitia que à França lhe cabia não só o papel de libertadora dos governos absolutistas como, graças à ação política do Imperador dos Franceses, deveria garantir, também, um espaço de liberdade e igualdade. Krause entrevia na nova forma de administração napoleónica a afirmação do Estado verdadeiramente moderno em que a vontade soberana e absoluta cederia ao império da Lei. Porém, perante o impacto negativo da política, no fundo igualmente absolutista, expansionista e opressiva que o curso veio a praticar, deixando atrás de si um rastro de sangue por toda a Europa, só lhe restava esperar que, em Viena, em 1814, se produzisse o necessário resgate de uma situação trágica. Ora é, precisamente, por ocasião do Congresso de Viena que Krause elabora um projeto a que atrás aludi (muitos outros pareceres surgiram na época tanto quanto acontecera em torno das expectativas napoleónicas) em que pretendia contribuir para a realização da união dos povos da Europa. Para tanto, enviou esse projeto à organização do Congresso defendendo uma série de dispositivos que visavam estruturar um Estado de Direito Europeu com total respeito pela soberania através de uma estrutura confederativa.

O projeto de Krause pelas ideias antecipadoras que, efetivamente contém, interessa a meu ver, acima de tudo, como achega para a compreensão do seu posicionamento filosófico global. Aliás, o esperado desfecho da Conferência de Viena, marcado pela *Realpolitik*, no recorrente pressuposto do equilíbrio de forças como meio prático de assegurar a paz, pouco tinha a ver, no fundo, com os generosos desígnios krausianos de uma aliança de Estados livres salvaguardando as suas identidades individualizadoras, sob a égide do Direito. Em todo o caso, se separarmos as intenções, um tanto visionárias, do filósofo idealista nas vésperas da Restauração contrarrevolucionária, é impressionante a similitude de muitas das propostas com aquilo que veio a ser o projeto da comunidade e da união europeia e do que, desejavelmente, deveria ser na prática. De igual modo importa salientar que o desiderato europeu do autor de *Das Urbild des Menschheit* supunha

---

<sup>13</sup> Francisco Querol Fernandez, *ob.cit.*, p. 446.

um horizonte mais vasto. A *Europäische Staatenbundes* seria apenas uma etapa inicial para uma almejada *Weltstaatbund*, em que a realização ideal do direito seria corporizada através de uma Federação Mundial de Estados. Quanto a este último aspeto, será justo e oportuno lembrar que no conteúdo da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* adotada pela *Organização das Nações Unidas*, em 10 de dezembro de 1948, reside o desiderato implícito, embora muito longe de ser cumprido plenamente, de uma “aliança da humanidade” mesmo que de sentido não transcendente como foi o de Karl Krause.

A herança de organicismo universal do pensador alemão traduzido em termos de teoria jurídica e de configuração de um destino de paz para a Humanidade talvez se possa sintetizar nas seguintes palavras de Francisco Querol Fernández: “La precursora, y a veces visionária, teoría del derecho krauseana marca com un sello inconfundible su concepcion del Estado, su interpretación de la vida pública y de las relaciones internacionales”<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> *Idem*, p. 470.



# PROUDHON E O ORGANICISMO

José Gomes André\*

Este artigo pretende analisar a relevância da ideia de organicismo no pensamento de Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), nomeadamente na sua filosofia social e política. Ao considerarmos esta questão, importa recordar que estamos perante um autor francamente assistemático, onde convergem várias correntes, uma grande diversidade de temas e um estilo profuso, com desenvolvimentos paralelos constantes, que se traduzem em escritos multifacetados e de difícil exposição, nomeadamente quando se pretende considerar um tema ou problema específico (como é o caso deste artigo). Com efeito, o organicismo não recebe um tratamento separado na sua obra, mas ocupa um lugar crucial, pois serve de baixo-contínuo para as suas doutrinas mais importantes. Ele é como uma força inspiradora que dinamiza a sua reflexão e fundamenta os seus pressupostos e conclusões mais variadas, no campo sociológico, filosófico e económico.

Esta presença torna-se especialmente visível naquela que é, também, a sua obra sumária (embora difusa, configura uma interessante síntese do seu pensamento, sendo também o seu último livro), “Do Princípio Federativo”, sobre a qual nos deteremos com especial atenção. Nesta obra, Proudhon explicita longamente a sua concepção federalista, a mais cabal expressão da influência das teses organicistas, designadamente em temas como o “associativismo natural” (o impulso que leva cada indivíduo a interagir com o seu semelhante, em busca de benefícios próprios e vantagens colectivas), na sua visão dinâmica do composto social (que reabilita quer o primado da liberdade individual, quer a noção de uma humanidade colaborante e fraternamente unida num destino comum)

---

\* Professor Auxiliar Convocado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – Portugal. Doutorou-se em Filosofia Política, a sua área privilegiada de investigação, e é o autor de “Razão e Liberdade. O Pensamento Político de James Madison” (Esfera do Caos, 2012) e co-editor de “Teorias Políticas Contemporâneas” (Documenta, 2016). Realizou um pós-doutoramento sobre Federalismo Moderno e Contemporâneo. Membro do CFUL.  
E-mail: josegomesandre@gmail.com



ou na descrição da experiência pública como rede de interações constantes (a polis é identificada como *vida comunitária*, a qual assenta na preferência pelas decisões partilhadas à imposição externa, na apologia das liberdades municipais e numa filosofia cosmopolita e pacifista). O objectivo deste ensaio é considerar estas questões com maior detalhe, na tentativa de esclarecer o eixo conceptual “federalismo-organicismo” no pensamento proudhouniano.

### §1. A dimensão natural do federalismo.

Para Proudhon, o federalismo seria o pilar fundamental de uma urgente reorganização social, política e económica. O conceito é por si entendido além das definições habituais, segundo a qual ele consignaria somente um determinado *regime governativo*, assente em complexos princípios jurídico-constitucionais, que dariam lugar a uma estrutura de poder variada (composta pelos órgãos estatais e pelo governo central propriamente dito). Neste sentido, o federalismo justificaria sobretudo uma leitura analítica próxima do que hoje designamos por “ciência política”, capaz de descrever os elementos empíricos e as relações mecânicas existentes na estrutura federal.

No entender do filósofo francês, esta é uma perspectiva demasiado exígua do federalismo, que o mantém refém de uma visão maquinal e institucionalista da política, e que Proudhon deseja superar, pois responsabiliza-a pela cristalização de relações de poder francamente hierarquizadas, da qual resultara a perpetuação de uma desigual distribuição de riqueza e o desrespeito pelos direitos fundamentais dos cidadãos. Recordando o potencial semântico do termo “federalismo”, que advém do latim *foedus* (pacto, aliança, convénio) e *fides* (confiança), Proudhon entende-o primordialmente como uma *ideia* extensível a diversos aspectos da vida comunitária, promovendo consensos razoáveis entre interesses distintos para obtenção de ganhos comuns<sup>1</sup>. Nestes termos, o federalismo seria algo mais do que um mero sistema jurídico-constitucional, configurando *um modo de pensar e agir* que não se esgota nos formalismos das estruturas políticas, e que traduz uma lógica relacional entre entidades (individuais ou colectivas) baseada na procura de acordos convenientes às partes envolvidas.

<sup>1</sup> Cf. Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution* [doravante *Du Principe Fédératif...*], *Œuvres Complètes*, vol. XV, Paris, Marcel Rivière, 1959, p. 318.

O enorme interesse de Proudhon em relação ao federalismo só é compreensível quando se junta ao seu significado tradicional (um sistema de governo caracterizado pela divisão de poder entre vários órgãos) esta acepção mais lata, que o interpreta como trânsito intersubjectivo motivado por tendências cooperativas, em última instância remissíveis aos princípios mais básicos da natureza, a qual instiga os organismos vivos a relacionarem-se entre si para daí retirarem benefícios colectivos. Encontramos aqui uma curiosa mescla de doutrinas filosóficas e fisiológicas, pois procura retirar-se de uma leitura organicista do homem (tanto ao nível da sua composição natural, como das suas predisposições comportamentais) consequências éticas e políticas, destacando-se o indivíduo como ser dinâmico, colaborante e eminentemente social.

Ao encontrar no federalismo a simples efectivação de uma predisposição natural, Proudhon vê-se agora munido de uma alternativa funcional ao seu grande antagonista – o Estado moderno centralizado, que na sua óptica constituía o maior entrave ao progresso social e económico dos povos europeus, pois limitava-se a perpetuar o domínio das classes privilegiadas e a sonegar direitos políticos aos cidadãos comuns.

Confirmando o axioma de que “todo o poder tende à concentração e ao monopólio”<sup>2</sup>, o Estado procurara efectivamente durante séculos cimentar a sua autoridade através da imposição de uma cultura *burocrática* e ainda de uma crescente aglomeração de poder nos órgãos governativos nacionais. Para Proudhon, esse reforço das prerrogativas do Estado central diminuía consideravelmente as liberdades públicas, visto que sob o pretexto de se tornar mais eficaz, o Estado moderno gerara um tronco administrativo unitário com prerrogativas (quase) ilimitadas, neutralizando as autonomias locais e arruinando a vitalidade da sociedade civil.

A solução para este problema não residia, porém, no simples desmantelamento de qualquer forma política organizada. Embora abominasse manifestamente o Estado moderno centralizado, Proudhon não simpatizava – como por vezes é erroneamente difundido – com a hipótese de implodir as relações políticas *latu sensu*, dado que isso provocaria não só a eliminação dos órgãos de poder tradicionais (um mal menor, a seu ver), mas muito possivelmente também a destruição de diversas redes sócio-políticas não-governamentais benignas (associações laborais, agremiações culturais, laços familiares, etc.). Dito de outro

---

<sup>2</sup> Cf. Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, *op. cit.*, p. 505.

modo, Proudhon tinha seguramente reservas quanto à noção de *Estado* (pensado como entidade política centralizada), mas de forma alguma admitia dispensar a ideia de *política* na sua acepção mais ampla (comunidade de encontro entre indivíduos e grupos organizados).

É neste quadro que Proudhon recorre ao conceito de federalismo, elogiando-o como solução intermédia entre o centralismo jacobino e a desordem absoluta. Na realidade, o federalismo permitia contrariar os modelos unitários (marcados pela concentração de poder em órgãos tendencialmente opressivos), sem contudo dispensar a experiência política *tout court*, uma vez que ele se limitaria a restaurar as prerrogativas comunais – “grupos [constituídos] *a priori* pela natureza”<sup>3</sup> – que a *artificialidade* das sociedades modernas usurpara, mas que o federalismo podia e devia reabilitar, restabelecendo a ordem natural das coisas. Tal sucede porque o federalismo é ele próprio uma expressão *primordial* da associação *originária*, i.e., configura um postulado da natureza que acompanhou o aparecimento e desenvolvimento do género humano no planeta, antes mesmo de a sociedade ter sido corrompida pela adopção de mecanismos estatais. Na verdade, a *ideia federal* refere-se a todos aqueles gestos naturais mediante os quais cada indivíduo é primitivamente impelido a procurar relações com os outros seres humanos, para daí retirar vantagens próprias e gerais. Como tal, os acordos estabelecidos entre sujeitos são intrinsecamente *momentos federativos*, adscritos à experiência política entendida em sentido lato, ainda que não estejam sob a égide das formas governativas adoptadas pelo Estado centralizado.

Sublinhe-se que esta reflexão não tem nada de nostálgico, em jeito de meditação sobre uma putativa época de ouro para sempre perdida. Para Proudhon, o ideal federal não reenvia para um tempo em que as rudimentares relações humanas poderiam ser satisfeitas recorrendo a esse mecanismo, o que porém já não se verificaria nas sociedades modernas. Bem pelo contrário. O federalismo mantém toda a pertinência na história actual da humanidade, justamente porque recorda aos homens que eles não estão condenados a aceitar acriticamente mecanismos de autoridade centralizados e artificialmente impostos, podendo ao invés optar por estender as dinâmicas associativas que caracterizam a experiência política originária (inicialmente tecidas num contexto geográfico e simbólico muito restrito) ao *alargado* palco social e político próprio das sociedades modernas complexas. Tal seria possível substituindo os instrumentos governativos tradicio-

<sup>3</sup> Cf. Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, *op. cit.*, p. 546.

nais pela adopção consistente das relações federais multifacetadas (quer quanto ao número de sujeitos envolvidos, quer quanto ao tipo de relacionamento em causa) como o meio privilegiado de convivência social e política, reconciliando afinal os indivíduos com os desígnios da natureza:

“Tudo o que faz emergir sucessivamente na sociedade a lei do Progresso tem as suas raízes na própria natureza. A civilização avança envolvida nos seus princípios, precedida e seguida do seu cortejo de ideias, que incessantemente rodam à sua volta. Baseada no contrato, expressão solene da Liberdade, a Federação não podia faltar à chamada.”<sup>4</sup>

O federalismo é, por conseguinte, entendido como o culminar natural de uma leitura dinâmica e organicista da sociedade e, em última instância, da própria história.

## §2. Liberdade, “localismo” e subsidiariedade.

Ponto nevrálgico de uma nova leitura da organização social e política, o federalismo expressa-se principalmente por meio da celebração de “contratos”. Este termo é utilizado por Proudhon para designar todo o conjunto de estratégias de aproximação e colaboração entre indivíduos ou grupos, tendo em vista a adopção de processos sociais e políticos cooperativos assentes em compromissos multilaterais.

A validade de tais acordos dependeria de duas condições cruciais: por um lado, emanarem da vontade livre de cada parte envolvida, e não de uma coacção exterior; por outro, garantirem aos participantes no acordo a preservação da sua autonomia elementar, não obstante a realização do mesmo, ou seja, todos os direitos que o agente contratante não tivesse alienado aquando da sua celebração. Tal facto conferiria plena legitimidade aos objectivos e aos resultados dos acordos firmados (sendo estes consentidos livremente), sem pôr em causa, simultaneamente, a dignidade dos indivíduos ou dos grupos organizados que entrassem nesta teia de relações intersubjectivas, uma vez que eles manteriam intacta uma reserva capital de autoridade e liberdade próprias<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> “Tout ce que fait émerger successivement dans la société la loi du Progrès a ses racines dans la nature même. La civilisation marche enveloppée de ses principes, précédée et suivie de son cortège d’idées, qui font incessamment la ronde autour d’elle. Fondée sur le contrat, expression solennelle de la Liberté, la Fédération ne saurait manquer à l’appel.”, Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, *op. cit.*, p. 332.

<sup>5</sup> Cf. Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, *op. cit.*, p. 319.

O processo associativo que Proudhon chama de “federalismo” revela pois uma preferência pelas decisões partilhadas em detrimento da imposição externa, enfatizando a necessidade de os pactos entre os homens ou corpos políticos brotarem de condições iguais entre as partes consideradas e de um diálogo produtivo, alicerçado em relações “sinalagmáticas” (ou seja, bilaterais ou multilaterais). Para Proudhon, apenas onde se verifica essa reciprocidade pode ser obtido um verdadeiro compromisso, o qual, porém, não pressupõe um consenso aniquilador da ocorrência natural de opiniões e prioridades distintas – apenas convida a um acordo que torne possível a sua coexistência pacífica.

Tornando exequível uma cooperação entre sujeitos e órgãos colectivos a nível político que todavia não pressupõe a alienação da sua liberdade, a *relação federativa* permite portanto reapreciar a própria noção de “contrato social”. Repleto ao longo da história das ideias políticas de referências à abdicação massiva de direitos próprios (compensada pela expectativa de recolher benefícios gerais), o “contrato social” é interpretado por Proudhon, inversamente, como uma celebração da liberdade individual, cujo substrato nunca é *essencialmente* abandonado no momento do contrato:

“[...] reconhecemos que o contrato social por excelência era um contrato de federação, que definimos nestes termos: *um contrato sinalagmático e comutativo, para um ou mais objectos determinados, mas cuja condição essencial é que os contratantes reservem sempre uma parte de soberania e de acção maior que aquela que abandonam.*”<sup>6</sup>

Mais de um século antes de se tornar famoso pela sua inscrição nos tratados europeus, o chamado *princípio de subsidiariedade* está já implícito no pensamento político de Proudhon, remetendo para um elogio do autogoverno e sublinhando a capacidade das comunidades locais – e dos cidadãos que as compõem – para participarem activamente na elaboração dos principais mecanismos ordenadores da sua coabitação política<sup>7</sup>. O que afinal de contas consigna uma apologia da *dignidade pessoal*, do direito que assiste cada um dos seres humanos a envolver-

<sup>6</sup> “[...] nous avons reconnu que le contrat social par excellence était un contrat de fédération, que nous avons défini en ces termes: *Un contrat synallagmatique et commutatif, pour un ou plusieurs objets déterminés, mais dont la condition essentielle est que les contractants se réservent toujours une part de souveraineté et d'action plus grande que celle qu'ils abandonnent.*”, Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, *op. cit.*, p. 324.

<sup>7</sup> O princípio de subsidiariedade é uma das pedras angulares dos sistemas federais, estando consagrado nos estatutos da UE, desde o Tratado de Maastricht (artigo 5.º) até ao recente Tratado de Lisboa (também artigo 5.º). Trata-se todavia de um conceito que se estende para além da sua ramificação jurídica, surgindo no pensamento escolástico e na doutrina social da Igreja (cf. a encíclica *Quadragesimo Anno*, de 1931, de Pio XI). Sobre esta matéria, *vide* Carvajal, J., “El principio de subsidiariedad en la construcción de la Unión Europea”, pp. 60-75.

-se na construção da sua experiência colectiva e na configuração do seu próprio destino individual.

O princípio de subsidiariedade, tal como o entende Proudhon, atesta novamente a importância do organicismo na sua obra, surgindo como antípoda de uma concepção mecânica, na qual o indivíduo seria apenas mais uma peça na engrenagem institucional. Em sentido contrário, o nosso autor propõe a ideia de um homem dinâmico e participativo na vida pública, a qual na verdade gravita em torno das suas acções, projectos e exercícios inter-subjectivos.

O organicismo implica uma estrutura social em que a federação é construída à semelhança de uma pirâmide: conferindo autoridade substantiva aos organismos locais (da família à comuna); atribuindo uma porção menor, mas ainda assim relevante, de competências às estruturas intermédias (províncias, cantões, etc.); e delegando, por fim, poderes muito reduzidos a um governo central<sup>8</sup>. No entender de Proudhon, as sociedades complexas só podem resistir no âmbito de um quadro político multipolar – justamete porque ele é também expressão e prolongamento das funções orgânicas do corpo humano – em que o fenómeno administrativo está ancorado nas comunidades locais, sob pena de que o centralismo venha a ferir a longo-prazo a independência que *naturalmente as caracteriza*. Por conseguinte, não basta admitir a utilidade de algumas liberdades municipais, sendo ao invés necessário torná-las no verdadeiro núcleo da vida comunitária, mantendo a jurisdição política fulcral sob o domínio das organizações locais e regionais, i.e., aquelas que derivam do *associativismo natural*.

O federalismo permitiria portanto instituir um panorama político cimentado na interacção e cooperação entre organismos (porque o processo decisório estaria distribuído por múltiplos grupos, obrigados a um diálogo colectivo alargado), enaltecendo, concomitantemente, a autonomia desses mesmos organismos, sobretudo os de tipo local ou regional (visto que deteriam mais competências do que outros departamentos hierarquicamente superiores). Na perspectiva federal de Proudhon, às autoridades centrais deveria caber somente uma função minimalista – como regular as relações entre os restantes órgãos, por exemplo, embora permanecendo sempre numa posição subordinada.<sup>9</sup>

Ao contrário de alguns equívocos comuns, segundo os quais o federalismo implica acima de tudo a criação de um super-Estado que devora os poderes

<sup>8</sup> Cf. Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, op. cit., p. 409.

<sup>9</sup> Cf. Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, op. cit., p. 330.

concorrentes, Proudhon frisa que uma federação genuína só pode redundar num sistema policêntrico, onde diversos componentes interagem de forma cooperante, devendo além do mais ser construída *de baixo para cima*, i.e., mantendo o foco da soberania e da autoridade nas instâncias mais próximas dos cidadãos, para evitar fenómenos de concentração de poder em organismos distantes das partes que pretendem servir<sup>10</sup>. O modelo sócio-político resultante destes princípios – almejando obter *harmonias* razoáveis (entendimentos produtivos) a partir de cenários inevitavelmente *complexos* (a interligação entre sujeitos e grupos movidos por objectivos e perspectivas distintas) – não sacrificaria assim a liberdade individual, nem negaria o carácter dinâmico da vida social, embora dispensasse quase totalmente as formas tradicionais de relação política (baseadas em lógicas de vincada hierarquização e centralização), substituídas por uma ideia de correlação orgânica descentralizada e emancipada.

### §3. A apologia de um federalismo económico.

Em suma, o federalismo procura suprimir dinâmicas políticas, sociais e comunitárias marcadas historicamente pela verticalidade (relação soberano/súbdito, senhor/escravo, centro/periferia), instituindo em seu lugar novas conexões caracterizadas pela horizontalidade e cooperação, com um cunho orgânico e transversal. Orgânico no que respeita quer à origem desses processos (o cariz *natural* da própria intersubjectividade), quer ao modo como se concretiza na vivência social (mediante uma forte conectividade entre instituições e entre indivíduos). Transversal porque desejavelmente extensível a todos os aspectos inerentes à vida em comunidade (e não apenas àqueles habitualmente denominados como “políticos”), em particular às relações económicas, tema de grande importância para Proudhon (até pela preponderância crescente que as mesmas assumiam nos países ocidentais).

<sup>10</sup> Estas observações de Proudhon são especialmente úteis para esclarecer o conceito de federação, mostrando que ele só faz sentido se as subestruturas englobadas na federação preservarem um quadro de soberania relevante. O federalismo entendido como “absorção” de parcelas subordinadas é um oxímoro. Tal não significa negar a existência de um órgão federal “superior”, mas tão-só reconhecer que essa superioridade é principalmente “simbólica”, e que não equivale a uma atribuição de poderes substancialmente reforçados. Para ilustrar esta concepção peculiar, Aclíio Estanqueiro Rocha utiliza uma excelente imagem, escrevendo: “Proudhon preconiza o modelo duma sociedade plural em que a comuna seria o *fundamento* e a confederação o *topo*” (Rocha, A., “Proudhon e o Federalismo”, p. 25, itálicos nossos). Como é bom de ver, a referência a um “topo” é meramente figurativa, pois as competências cruciais mantêm-se nos organismos comunais (por conseguinte designados como o “fundamento” da federação).

Questão omnipresente na obra proudhoniana, o problema da “economia política” é expressão evidente da sua teoria organicista. Traduzindo o relacionamento entre indivíduos e grupos organizados, a economia clama pela intervenção benéfica do federalismo, tal como este fora invocado para corrigir as fragilidades sociais e políticas impostas pelo Estado central moderno. Pensado como *arte da associação descentralizada*, o federalismo seria especialmente adequado no domínio económico-financeiro, dando lugar à criação de organismos próximos do tecido produtivo e a confederações de trabalhadores com poder decisório sobre o destino do seu labor, criando uma barreira à exploração capitalista e à concentração da riqueza numa classe privilegiada, que tirava partido dos serviços centralizados para alastrar a sua influência. Proudhon menciona um amplo leque de instituições necessárias neste âmbito, no campo do comércio, da indústria, dos meios de transporte, dos mecanismos de crédito, da contratação de seguros, entre outros<sup>11</sup>. Em todos eles, o que estava em causa era utilizar um associativismo de índole político-sócio-económica para “[...] subtrair os cidadãos dos Estados contratantes à exploração capitalista e bancocrática tanto interna como externa, [formando] no seu conjunto, em oposição ao feudalismo financeiro, dominante hoje em dia, o que chamaria de *federação agrícola-industrial*.”<sup>12</sup>

Este tipo de *federalismo económico* está relacionado com o que Proudhon descreve como “mutualismo”, termo utilizado no âmbito de uma proposta alternativa ao liberalismo económico, apoiado numa íntima correlação entre as noções de valor, capital e trabalho. Para o filósofo francês, nem a produção é o simples resultado de uma acção individual, nem o exercício de tarefas cooperativas equivale à acumulação directa dos labores de cada sujeito. Na verdade, a união congruente dos trabalhos particulares dá azo a um excedente produtivo (simbólico, mas também efectivo) que transcende a soma matemática das horas de obragem individual. Esta última não se esgota, portanto, numa dinâmica unilateral, putativamente recompensada por via salarial, contendo, ao invés, um acréscimo de valor (e de dignidade, poderíamos mesmo dizer) que confere ao seu autor um direito de participação e de gestão do produto concebido pelo seu trabalho. Esta lógica é entendida tanto em termos individuais como colectivos,

<sup>11</sup> Cf. Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, *op. cit.*, p. 357 e p. 547.

<sup>12</sup> “Le but de ces fédérations particulières est de soustraire les citoyens des Etats contractants à l’exploitation capitaliste et bancocratique tant de l’intérieur que du dehors; elles forment par leur ensemble, en opposition à la féodalité financière aujourd’hui dominante, ce que j’appellerai *fédération agricole-industrielle*.” Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, *op. cit.*, p. 357.



daqui se inferindo um direito *mútuo* dos trabalhadores (entendidos como um grupo) a usufruir dos frutos comuns do seu labor, doutrina que contrariava as máximas do capitalismo então em voga:

“Há, de facto, mutualidade, quando, numa indústria, todos os trabalhadores, em vez de trabalharem para um empresário, que lhes paga e arrecada o seu produto, resolvem trabalhar uns para os outros, concorrendo para um produto comum, de que repartem o lucro.”<sup>13</sup>

Consequentemente, Proudhon incita a sociedade a adoptar um princípio geral de *mutualidade associativa*, que juntaria os operários de cada grupo na gestão do produto resultante do seu labor colectivo, rompendo também aqui com as lógicas hierárquicas tradicionais das sociedades modernas (tipificadas na relação entre patrão e empregado). De tal projecto dimanaria uma economia alicerçada na associação de trabalhadores livres, baseada em trocas mútuas e em lógicas de solidariedade e reciprocidade traçadas em função das necessidades individuais e gerais. Proudhon rejeitava assim as tendências colectivistas do comunismo (com a socialização dos meios de produção e o bloqueio da iniciativa individual e da liberdade do comércio) e naturalmente do capitalismo estatal (que concentrava a riqueza em estruturas de poder auto-sustentadas e opressivas da liberdade pessoal), preferindo antes um esquema de relações económicas transversais, capazes de reconciliar o individual e o social por via de equilíbrios tão variáveis quanto as circunstâncias específicas de uma determinada pessoa ou grupo o requeresse<sup>14</sup>.

No fundo, tratava-se de aplicar o princípio da homeostase a uma lógica eminentemente económica, edificando um sistema que garantiria a sua estabilidade a partir de um fenómeno de regulação controlado pelos próprios intervenientes, valendo-se de instrumentos de equilíbrio que tocam a todos e a cada um. Proudhon refere-se designadamente à constituição de um modelo económico de “livre mercado”, assente em trocas ocasionais isentas de mediação burocrática ou estatal (e por isso ditas “anárquicas”)<sup>15</sup>, apoiadas por um “Banco do Povo”,

<sup>13</sup> “Il y a mutualité, en effet, quand, dans une industrie, tous les travailleurs, au lieu de travailler pour un entrepreneur qui les paye et garde leur produit, sont censés travailler les uns pour les autres, et concourent ainsi à un produit commun dont ils partagent le bénéfice.”, Proudhon, P.-J., *Manuel du spéculateur à la Bourse*, 4<sup>e</sup> ed., Paris, Garnier Frères, 1857, p. 482.

<sup>14</sup> Para uma notável exposição sumária do conceito de “mutualismo” e das teorias económico-políticas que lhe estão acopladas, cf. Proudhon, P.-J., *De la capacité politique des classes ouvrières*, *Œuvres Complètes*, vol. III, Paris, Marcel Rivière, 1982 (edição reimpressa), pp. 119-126.

<sup>15</sup> Importa sublinhar este ponto: a referência a um “mercado livre” não se deve confundir aqui com os princípios do liberalismo. É certo que também para Proudhon as trocas comerciais deveriam ocorrer de forma espontânea, sem o controlo de entidades estatais centralizadas, mas os indivíduos não ficariam isolados nesse processo – e assim à

que monitorizaria globalmente a circulação da produção e as trocas de valores, emitiria cheques-trabalho e concederia pequenos créditos para a criação de novos empreendimentos indispensáveis, bem como para a compra de ferramentas e de matérias-primas essenciais<sup>16</sup>.

Este “federalismo económico” não é senão uma reafirmação das mais-valias inerentes a qualquer *processo federativo orgânico*: convite ao diálogo cooperante entre indivíduos e associações diversas, a um nível propriamente *basilar* da sociedade, em oposição a dinâmicas políticas, sociais ou económicas impostas por entidades centralizadas, distantes dos cidadãos e propensas a comportamentos autoritários. Trocando “o princípio do monopólio pelo da mutualidade”, o federalismo proudhoniano consagra, assim, tanto a capacidade humana para a auto-determinação (permitindo ao homem “fazer sua a lei e apossar-se de toda a autoridade, fatalismo e dominação”), como os benefícios de uma política efectivamente *colectiva*, plasmada num modelo de organização social guiado por valores comutativos e onde todas as partes constituintes estão genuinamente *entrelaçadas*<sup>17</sup>.

#### §4. Organicismo, universalismo e pacifismo.

Face aos princípios anteriormente expostos, não restam dúvidas acerca da índole universalista da reflexão proudhoniana, firmemente ancorada na sua visão organicista. Pois a sua leitura do federalismo não se restringe à defesa de um simples “modelo de governo”, recomendável somente em circunstâncias geográficas, sociais e culturais muito específicas. Pelo contrário, o que está em causa é,

---

mercê da exploração capitalista – pois estariam protegidos pelos princípios mutualistas, que os tornam intervenientes directos no processo produtivo e comercial. Uma vez que a transacção dos bens exigiria, ou o consentimento expresso dos indivíduos envolvidos, ou a anuência de confederações de trabalhadores (em que todos têm voz activa), nunca as trocas comerciais alienariam a liberdade individual, nem deixariam os homens sujeitos a uma qualquer lei externa imposta pela “mão invisível” do mercado. A este propósito, cf. Puech, J. L., Ruysen, T., “Le Fédéralisme dans l’œuvre de Proudhon”, pp. 74-75.

<sup>16</sup> Proudhon procurou em 1849 efectivamente constituir um “Banco do Povo”, para o qual redigiu uma proposta estatutária, mas as suas intenções não foram bem-sucedidas, uma vez que, no final desse mesmo ano, Proudhon acabaria preso por causa das suas críticas a Luís Napoleão nos jornais. Privado do seu fundador e ideólogo, e esbarrando com a intolerância das autoridades, o Banco “fechou” antes mesmo de iniciar a sua actividade. *Vide* a exposição de Proudhon dos princípios e objectivos teóricos deste “Banco do Povo”, bem como a proposta dos seus estatutos, em Proudhon, P.-J., *Les confessions d’un révolutionnaire, Œuvres Complètes*, vol. VII, Paris, Marcel Rivière, 1982 (reimpressão), pp. 246-267.

<sup>17</sup> Cf. Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, *op. cit.*, pp. 325-326, 409 e 547-548.

por um lado, toda uma nova forma de perspectivar a *própria natureza do tecido social*, nele reconhecendo a coexistência de vontades distintas e, ao mesmo tempo, uma propensão originária das mesmas para tentar acomodar essas diferenças; e, por outro lado, a defesa de um projecto associativo que transcende as fronteiras nacionais, as conveniências dos Estados ou as “peculiaridades” culturais, consignando uma defesa da capacidade universal dos homens para construir pontes de entendimento, independentemente do contexto nacional, social ou político em que se encontram. Como tal, escreve Proudhon:

“O sistema federativo é aplicável a todas as nações e a todas as épocas, pois a humanidade é progressiva em todas as suas gerações e em todas as suas raças, e a política de federação, que é por excelência a política do progresso, consiste em tratar cada população, no momento em que se indicará, segundo um regime de autoridade e de diminuição da centralização, correspondente ao estado dos espíritos e dos costumes.”<sup>18</sup>

Princípio de agregação natural, o federalismo é inerente ao desejo da humanidade em evoluir como organismo social vivo, através de sucessivas lógicas de cooperação, adquirindo por isso uma *validade antropológica* que o torna indispensável em qualquer âmbito histórico ou geográfico. Daqui podemos inferir quatro ideias fundamentais, que exporemos à laia de conclusão deste nosso ensaio.

Em primeiro lugar, o carácter *progressivo* do federalismo orgânico de Proudhon. Apesar dos traços optimistas do seu pensamento, o filósofo francês está perfeitamente ciente da dificuldade em realizar alterações súbitas no plano social e político, com efeitos práticos imediatos. Neste sentido, embora o federalismo seja condição necessária para operar essas desejadas alterações, a sua implementação provocaria transformações graduais numa vasta organização, pelo que exigiria um paciente e demorado labor – nomeadamente na modificação dos comportamentos institucionais, na resistência ao centralismo, na defesa dos poderes locais, na promoção de uma cidadania activa, etc. Em todo o caso, trata-se de um destino *inevitável* para a humanidade, uma vez que a sua evolução colectiva (e até a sua sobrevivência como espécie) está *inextricavelmente* dependente da sua capacidade para criar laços comunitários (e assim garantir o progresso social e político), bem

<sup>18</sup> “Le système fédératif est applicable à toutes les nations et à toutes les époques, puisque l’humanité est progressive dans toutes ses générations et dans toutes tes races, et que la politique de fédération, qui est par excellence la politique de progrès, consiste à traiter chaque population, à tel moment que l’on indiquera, suivant un régime d’autorité et de centralisation décroissantes, correspondant à l’état des esprits et des mœurs.” Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, op. cit., p. 331.

como da sua aptidão para enfrentar desafios cuja magnitude exige uma resposta global e concertada. A crise ambiental, o colapso do sistema económico-financeiro e o enfraquecimento do Estado social estão aí para confirmar a pertinência das observações proudhonianas.

Uma segunda tese importante reside na forma ambivalente como se perspectiva o federalismo – instrumento *plástico*, mas também *exigente*. Emanando do impulso natural dos indivíduos para colaborarem entre si, o federalismo torna-se pertinente em qualquer época ou conjuntura porque, em rigor, não é um modelo fechado, com determinações e regras fixas; pelo contrário, admite ajustar-se às necessidades concretas das comunidades que o acolhem (o “estado dos espíritos e dos costumes” a que se refere o excerto supracitado)<sup>19</sup>. Porém, ao mesmo tempo que presta a devida atenção às idiosincrasias culturais e sociais de um povo, o projecto federal não se deixa subjugar por elas, fixando assim condições básicas imprescindíveis à sua adopção, sob pena de trair a sua natureza e o seu propósito. Deste modo, o federalismo é indiscernível do conceito de transversalidade (devendo, como vimos, concretizar-se a um nível político, social e económico), de uma prática *efectiva* de descentralização e de uma defesa inequívoca dos direitos fundamentais do homem (como a liberdade, a igualdade, etc.).

Em terceiro lugar, importa realçar como a mensagem universalista de Proudhon combate o enclausuramento dos indivíduos e dos Estados sobre si próprios, oferecendo-lhes em alternativa um *associativismo ecuménico*, assente na disposição e no interesse dos homens em construir uma teia de relações sociais globais em busca de benefícios mútuos, que os realizam como indivíduos e como corpo colectivo. Esta mundividência colidia claramente com as doutrinas predominantes do seu tempo, ancoradas na defesa do nacionalismo, no primado das “identidades culturais” e numa ideologia agressiva que em breve geraria conflitos sanguíneos no continente europeu.

Proudhon não nega a relevância do “princípio das nacionalidades”, mas interpreta-o de modo peculiar, considerando-o expressão dos privilégios comunais e dos direitos das associações locais ao autogoverno. A seu ver, estes conceitos haviam no entanto sido pervertidos pelos movimentos ditos “nacionalistas”, que buscavam continuamente indícios de homogeneidade social e política junto dessas comunidades para justificar as suas ambições jacobinas, erguendo sistemas

<sup>19</sup> Este é o motivo pelo qual Proudhon não torna a sua reflexão sobre federalismo marcadamente *prescritiva*. A enunciação dos detalhes específicos que norteiam a implementação do federalismo coarctaria a liberdade dos povos em adoptar as formas jurídicas, políticas e sociais que mais lhes conviessem.

políticos fortemente centralizados sob o pretexto de conferir coesão e eficácia a regiões (supostamente) irmanadas, mas artificialmente separadas. Todavia, ao confundir nacionalidade com unidade, estes movimentos apenas adensavam as deficiências endógenas dos Estados modernos, pois restringiam ainda mais as prerrogativas locais e robusteciam o aparelho administrativo central com armas particularmente refinadas (como a burocracia, a propaganda ou a instituição do serviço militar obrigatório)<sup>20</sup>. A esta visão identitária e belicosa opõe Proudhon uma filosofia cosmopolita, que apela à solidariedade entre indivíduos para a construção de um projecto genuinamente global, enfocando o primado de uma *cidadania do género humano* sobre os limites de uma nacionalidade adscrita a uma pretensa *singularidade territorial*, afirmando mesmo: “Um dia virá em que a nacionalidade cessará de ser exclusiva; em que será permitido a qualquer indivíduo, viajando para seu prazer ou tratar dos seus assuntos, tornar-se cidadão de várias pátrias [...]”<sup>21</sup>

Por fim, cabe assinalar que este ideal universalista configura, naturalmente, um projecto “utópico”, embora num quadro peculiar: um gradualismo organicista, mas assente num curioso “realismo”. Ao jeito do que mais tarde John Rawls afirmaria, trata-se de estender os limites do possível até às suas margens mais longínquas; sem negar as restrições inerentes ao real, é tarefa fundamental da filosofia impedir uma resignação face ao que existe no presente e reflectir sobre as condições de “outras possibilidades”. A utopia proudhoniana é, neste contexto, um apelo a pensar um “mundo diferente”, embora a partir das condições biológicas, psicológicas e sociológicas do “homem real”; as suas doutrinas não são por isso quimeras ou exercícios abstractos, antes procuram trilhar caminhos que o homem não explorou plenamente.

Neste quadro, Proudhon defende que o homem do futuro não poderá deixar de procurar firmar um projecto para a paz, fundado numa dinâmica de continuada cooperação entre os indivíduos, os Estados e as diversas instituições sócio-políticas, no sentido de engendrar soluções partilhadas para problemas comuns. Claro que, como já referimos, nem sempre o consenso brotará espontaneamente do mero encontro entre partes concorrentes, pois a divergência de opiniões é inerente à natureza humana. Não obstante, segundo Proudhon, o federalismo poderia

<sup>20</sup> Cf. Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, *op. cit.*, pp. 389-393

<sup>21</sup> “Un jour viendra où la nationalité cessera d’être exclusive; où il sera permis à tout individu, voyageant pour son plaisir ou pour ses affaires, de devenir citoyen de plusieurs patries [...]”, Proudhon, P.-J., *La fédération et l’unité en Italie, Œuvres Complètes*, vol. XV, Paris, Marcel Rivière, 1959, p. 177.

dotar os homens de uma ferramenta capaz de atenuar esse conflito, integrando o sujeito numa comunidade dialógica que procuraria, de maneira sistemática, encontrar soluções de compromisso, conciliar interesses distintos e proteger o bem comum. Daí afirmar Proudhon que “um povo confederado é um povo organizado para a paz; exércitos, que lhes faria?”<sup>22</sup>. Com efeito, preferindo a cooperação ao conflito, o federalismo assume uma forma de tolerância para com o *outro* – seja ele um indivíduo, um grupo ou uma nação distante – em relação ao qual se é invariavelmente convidado a entrar numa relação negocial pacífica.

A quem o acusou de ingenuidade, respondeu Proudhon que preferia sonhar com a utopia federalista do que se vergar a um discurso nacionalista, xenófobo e beligerante, que ameaçava destruir a Europa. Como tal, advertiu: “O século XX abrirá a era das federações, ou a humanidade recomeçará um purgatório de mil anos”<sup>23</sup>. Sabemos hoje que não se deu nenhuma destas ocorrências (ainda que o ideal federal tenha conhecido franca expansão nos últimos cinquenta anos), mas o carácter destrutivo das inúmeras guerras do século passado quase tornava bem real o lado mais negro daquele vaticínio.

Por conseguinte, a profecia de Proudhon mantém-se actual, recordando aos homens que, mais tarde ou mais cedo, poderão ser obrigados a optar entre um discurso apologista do conflito (surja ele na feição dos “novos nacionalismos”, no “darwinismo social” ou nas figuras mais extremas do capitalismo selvagem) e arriscar as suas consequências devastadoras, ou adoptar enfim instrumentos que lhes permitam colaborar mutuamente na construção de um futuro sustentável. À partida, a decisão parece fácil. Mas a história mostra-nos que a humanidade tem uma atracção irresistível pelo abismo. Pelo que apenas podemos tomar por garantidas a perenidade desse desafio e a incerteza do porvir.

## Bibliografia

ANSART, P., *Sociologie de Proudhon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

CARVAJAL, J., “El principio de subsidiariedad en la construcción de la Unión Europea”, in *Revista española de derecho constitucional*, 1995, n.º 45, Set-Dez, pp. 60-75.

<sup>22</sup> “Un peuple confédéré est un peuple organisé pour la paix; des armées, qu’en ferait-il?”, Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, *op. cit.*, pp. 549-550.

<sup>23</sup> “Le XX<sup>e</sup> siècle ouvrira l’ère des fédérations, ou l’humanité recommencera un purgatoire de mille ans.”, Proudhon, P.-J., *Du Principe Fédératif...*, *op. cit.*, pp. 355-356.

- GEORGE, W. H., “Proudhon and Economic Federalism”, in *The Journal of Political Economy*, 1922, vol. 30, pp. 531-542.
- KARMIS, D., “Pourquoi lire Proudhon aujourd’hui? Le fédéralisme et le défi de la solidarité dans les sociétés divisées”, in *Politique et Sociétés*, 2002, vol. 21 (1), pp. 43-65.
- PRICHARD, A., *Justice, Order and Anarchy: The International Political Theory of Pierre-Joseph Proudhon*, London, Routledge, 2013.
- PROUDHON, P.-J., *Do Princípio Federativo e da necessidade de reconstruir o partido da Revolução*, trad. port. Francisco Trindade, Lisboa, Edições Colibri, 1996
- PROUDHON, P.-J., *Manuel du spéculateur à la Bourse*, 4.<sup>e</sup> ed., Paris, Garnier Frères, 1857.
- PROUDHON, P.-J., *Œuvres Complètes*, 15 vols., Paris, Marcel Rivière, 1923-1959 (vários volumes reimpressos em 1982).
- PUECH, J. L., RUYSSSEN, T., “Le Fédéralisme dans l’œuvre de Proudhon”, in Proudhon, *Œuvres Complètes*, vol. XV, Paris, Marcel Rivière, 1959, pp. 24-76.
- ROCHA, A., “Proudhon e o Federalismo”, in M. Gama (ed.), *Proudhon no Bicentenário do seu Nascimento*, Braga, Centro de Estudos Lusíadas, 2009, pp. 11-38.
- ROLLAND, P., “Le Fédéralisme, un concept social global chez Proudhon”, in *Revue du droit public et de la science politique en France et à l’étranger*, 1993, Nov., pp. 1521-1546.
- SEELLE, G., “Fédéralisme et proudhonisme”, in Proudhon, *Œuvres Complètes*, vol. XV, Paris, Marcel Rivière, 1959, pp. 9-23.
- SIMON, Y., “A Note on Proudhon’s Federalism”, in D. Elazar (ed.), *Federalism as Grand Design: Political Philosophers and the Federal Principle*, Lanham, University Press of America, 1987, pp. 223-234.
- SOROMENHO-MARQUES, V., *Tópicos de Filosofia e Ciência Política. Federalismo: das raízes americanas aos dilemas europeus*, Lisboa, Esfera do Caos, 2011.
- TRINDADE, F., *Proudhon Revisitado. Repensar o federalismo*, Lisboa, Universitária Editora, 2001.
- VALENTIN, V., “Introduction”, in P.-J. Proudhon, *Liberté partout et toujours (textes choisis)*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, pp. 7-42.
- VINCENT, K. S., *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- VOYENNE, B., “Personnalisme et fédéralisme chez Pierre-Joseph Proudhon”, in F. Kinsky and F. Knipping (eds.), *Le fédéralisme personnaliste aux sources de l’Europe de demain*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1996, pp. 40-47.
- VOYENNE, B., *Le Fédéralisme de P.-J. Proudhon*, Paris, Presses d’Europe, 1973.

# RENÉ WORMS E O ORGANICISMO SOCIAL

Norberto Ferreira da Cunha\*

## 1. Introdução

O pró-naturalismo das Luzes – apesar das resistências do Romantismo – renovou-se, a partir de meados do século XIX, sobretudo por via das ciências biológicas (biologia das espécies, biologia celular, antropologia física e etnologia) e da psicologia fisiológica. Esta amplitude de novos conhecimentos provocou ensaios de explicação holista, os mais conhecidos dos quais são o positivismo comteano e o evolucionismo spenceriano; o primeiro não só procurou subsumir, epistemologicamente, os novos conhecimentos em outros mais gerais e mais simples, mas deduzir dos novos uma matriz epistemológica para problemas mais complexos e menos gerais – como os psicológicos, sociais, religiosos e políticos; quanto ao segundo, não renunciando aos contributos de Comte procurou ir mais longe tanto a montante como a jusante. Comte partiu da matemática e descendo da sua maior generalidade e simplicidade para as ciências menos gerais e complexas, chegou à biologia, que arvorou em paradigma das ciências humanas e sociais<sup>1</sup>; Spencer partiu da homogeneidade do cosmos para a heterogeneidade crescente dos seres, até chegar à psicologia.

Assistimos, assim, nessa época, por parte de uma elite (sobretudo, com formação académica superior e científica ligada sobretudo, à *filosofia natural* e à medicina) à produção intelectual de textos onde discorrem sobre problemas tais como a célula e o protoplasma, a origem das espécies, a luta pela vida e a sobrevivência dos mais aptos, *as localizações cerebrais e as funções psíquicas*, a origem da vida, etc. A discussão destes problemas irá projectar-se, frequentemente,

---

\* Universidade do Minho (Braga) – Portugal. Coordenador Científico do Museu Bernardino Machado/Câmara Municipal de Vila Nova de Famalicão.

<sup>1</sup> Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive*, 4<sup>ème</sup> édition (...), t. 1<sup>er</sup>, Paris, Librairie J.-B. Baillière et Fils, Paris, 1877, pp. 341-342.



em tomadas de posição científicas quanto às relações entre o *individuo* e a *sociedade*, o egoísmo *versus* o altruísmo, a evolução e diferenciação das raças e sua implicação na história dos povos e das civilizações, as relações entre o psíquico e o físico, o material e o espiritual (e, por generalização, a “questão religiosa”), a explicação dos fenômenos sociais (explicação “vitalista” e teleológica *versus* explicação mecanista), e, concomitantemente, dos modelos políticos organicistas e contratualistas, etc.

É neste contexto que surge René Worms (1869-1926). Não sendo um sociólogo de campo – licenciou-se e doutorou-se em Direito (1891) e em Ciências Políticas e Económicas (1896)<sup>2</sup> – serviu-se da informação que nesse domínio tinham alcançado os seus contemporâneos, para realizar uma reflexão teórica sobre os fenômenos sociais nas suas relações com os organismos biológicos, que fizeram dele o primeiro a pensar, de forma sistemática, na autonomia epistemológica da sociologia, o mais notável prosélito da sociologia organicista (em grande parte do seu percurso académico) e um dos mais acendrados promotores, a nível internacional, da sociologia do seu tempo, através da *Révue Internationale de Sociologie* (que fundou em 1893 e da qual se tornou editor), da criação e publicação da *Bibliothèque Sociologique Internationale*, da organização do *Institut Internationale de Sociologie* e da *Société de Sociologie* (1895), de Paris. Mas também através das centenas de artigos que publicou e de obras que foram referências incontornáveis da nova ciência, como sejam *De la nature et méthode sociologique* (1896), *Organisme et Société* (1896) e *Philosophie des Sciences Sociales* (3 vols., 1903-1905)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Em 1895, René Worms foi convidado para professor de economia política na Faculdade de Direito da Universidade de Paris, cargo que manteve até 1897, mudando-se, então, para a Universidade de Caen (e para a mesma Faculdade), onde se manteve até 1902; ainda neste ano, he was instructor in the faculty of law, section of economic sciences, and in the Ecole Normale Supérieure in 1897, and was appointed in 1902 honorary professor of political economy at the Commercial Institute, Paris. ainda nestenesteneeste foi nomeado professor honorário de Economia Política do *Instituto Comercial* de Paris.

<sup>3</sup> Eis mais algumas das suas obras: *La Volonté unilatérale considérée comme source de l'obligation* (Paris, Giard et Grière, 1801, 1 vol. in-8 do 210 pages); *Précis de Philosophie, d'après les Leçons do Philosophie de M. K. Rabier* (Paris, Hachette, 1891, 1 vol. in-12 do 410 pages); *Éléments de Philosophie Scientifique et de Philosophie Morale* (Paris, Hachette, 1891, 1 vol. in-12 do 120 pages); *La Morale de Spinoza* (Paris, Hachette, 1892); *La Sociologie* (Paris, Giard et Brière, 1893); *Sur la définition de la Sociologie* (Paris, Giard et Grière, 1893); *Essai de Classification des Sciences Sociales* (Paris, Giard et Grière, 1893); *La Sociologie et l'Économie Politique* (Paris, Giard et Grière, 1894); *L'Organisation scientifique de l'Histoire* (Paris, Giard et Grière, 1894); *Les Théories modernes de la Criminalité* (Paris, 1894); *La Sociologie et le Droit* (Paris, Giard et Grière, 1895); e *De Natura de la Sociologie* (Paris, Giard et Grière, 1895).

## 2. A formação da sociologia como ciência autónoma

No fim do século XIX, a sociologia tinha um problema fundamental a resolver: o da sua autonomia epistemológica. Problema difícil, devido à complexidade dos seus fenómenos. Worms, ainda que incorrendo em excessos e analogias que mais tarde procurará corrigir, foi aquele que, antes de qualquer outro, contribuiu para a consecução desse desiderato, indicando o caminho dessa autonomia, pelo continuado recurso à biologia. Cabia ao sociólogo observar os fenómenos sociais, classificá-los e constituir as suas “leis”, sem nunca perder de vista o seu paradigma biológico<sup>4</sup>.

Esta ordem epistemológica partia do pressuposto que há uma hierarquia entre as ciências, das mais simples e abstractas para as mais complexas e concretas e, portanto, entre a sociologia e as ciências que a precedem; o ideal – segundo Worms – para termos um conhecimento satisfatório dos fenómenos sociais seria conhecer não apenas as propriedades biológicas dos seres inorgânicos e orgânicos mas também as suas propriedades matemáticas, mecânicas, físicas e químicas<sup>5</sup>. Mas isso estava ainda longe de acontecer. Os estudos das relações entre matemática e biologia eram, ainda, incipientes, pontuais e assistemáticos (como os estudos de Walras e Jevons sobre os conceitos de riqueza e valor, que não visavam dar qualquer explicação sobre a vida e funcionamento das sociedades); algo diferente já se passava com o estudo sobre as relações entre as *forças físicas* e as *forças biológicas*, realizados por Paul von Lilienfeld ou entre as forças biológicas e as *sínteses químicas*, realizados Thomas Huxley, em Novembro de 1871 (e publ. na *Fortnightly Review*), que mostravam que certos fenómenos físicos estavam, basicamente, implicados nos fenómenos biológicos e sociais. Apesar da precariedade e lateralidade destes estudos epistemológicos das relações inclusivas e hierárquicas entre as ciências mais simples e as mais complexas, Worms aceitou, tal como Comte, que a sociologia incorporava os princípios fundamentais da ciência que a precedia em complexidade decrescente, ou seja, a biologia (como esta, por sua vez, incorporava os princípios gerais das ciências que a precediam), e, conseqüentemente, circunscreveu o problema da sua autonomia científica ao paradigma daquela ciência.

<sup>4</sup> René Worms, *Organisme et Société*, Paris, V. Giard & E. Brière Libraires-Éditeurs, 1896, p. 5. Doravante citaremos esta obra pela sigla OS, seguida da indicação da página. Um mesmo objectivo verificamos em A. Comte, *op. cit.*, pp. 226-233, tendo em conta, porém, explicitamente outras variáveis condicionantes.

<sup>5</sup> Idem, *ibidem*, p. 6.

Posta a questão nestes termos – não se apercebendo que o conceito de “inclusão” não se define, *necessariamente*, pelos graus de “generalidade” e “abstracção”, porque a máxima generalidade e abstracção inclui tudo e nada – a pergunta de Worms foi a de saber que contributo podia dar a biologia para o conhecimento das sociedades e para a fundamentação e autonomia da sociologia<sup>6</sup>; e, em seu entender, a biologia podia contribuir para o conhecimento dos fenómenos sociais por duas vias: pelo conhecimento dos “seres vivos” (que são os seus elementos ou membros) e pelo conhecimento das relações invariáveis ou “leis” (e estamos já no âmbito da sociologia). Este é, para Worms, o problema capital da sociologia e crê, como cria Comte, que a biologia, “em grande parte”, o podia resolver<sup>7</sup>.

Mas Worms não se lançou à consecução deste desiderato pelas duas vias acima indicadas, começando, em coerência com o seu empirismo filosófico, pela primeira (ou seja, pelo recurso aos resultados da investigação experimental e pelo indutivismo). Antes de encetar essa dupla tarefa procurou esclarecer, previamente, as relações entre os “elementos de uma sociedade” e “os elementos do organismo”, porque, em sua opinião, (a) “o tipo *sociedade* é um tipo mais complexo que o tipo *organismo*, mas os grandes traços do tipo *organismo* encontram-se no tipo *sociedade*” e (b) “a anatomia, a fisiologia, a patologia das sociedades reproduzem, em grande, com adjunções e variações importantes, mas enfim, sobre o mesmo tema fundamental, a anatomia, fisiologia e a patologia dos organismos”<sup>8</sup>. A sua intenção é, pois, dar-nos um prévio esclarecimento sobre a analogia estrutural entre os tipos de sociedade e os tipos de organismo.

Worms fundamentava esta analogia em duas ordens de razões: “a sociedade é composta de indivíduos que são organismos, como o próprio organismo é composto de indivíduos de ordem inferior a ele, que são as células”<sup>9</sup>; e porque tendo as células (ou “indivíduos inferiores”, chamemos-lhe assim) um comportamento *determinado* perante os indivíduos ou “organismos superiores”, é de crer que estes também tenham um comportamento *determinado* no seio da sociedade, ainda que mais complexo”<sup>10</sup>; a análise da anatomia e fisiologia da sociedade não só havia de mostrar – como acreditava – que ocultava uma simplicidade estrutural

<sup>6</sup> Idem, *ibidem*, p. 7.

<sup>7</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>8</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*, p. 8.

<sup>10</sup> Idem, *ibidem*.

de matriz organicista, mas que o determinismo que pressupunha a estrutura e o funcionamento do nosso corpo era, no essencial, o determinismo a que, também ela, se subordinava. Em abono desta sua tese, Worms invocou uma afirmação de Leibniz – “os compostos simbolizam os simples, isto é, comportam-se como eles” e, portanto, “as leis que regem os membros do corpo social são, pelo menos em parte, as que regem as células do organismo, pois tudo na sociedade, elementos e leis, era *análogo*<sup>11</sup> – não *idêntico*, entenda-se – ao que se encontrava no corpo individual. Consequentemente a sociedade era análoga ao organismo”<sup>12</sup>. Não se detendo numa mais detalhada clarificação do conceito de “analogia” e furtando-se a embaraçantes lucubrações filosóficas, Worms circunscreveu a sua compreensão a uma perspectiva *funcionalista*, e afastou eventuais dificuldades imediatas, rotulando a sociedade como um “supra-organismo”, devido à sua *complexidade* relativamente ao organismo (não era apenas um organismo, mas seria falso dizer que, também, não o era)<sup>13</sup>.

### 3. A sociologia organicista: os seus seguidores e críticos

A ideia da sociedade como um “organismo” não era nova no tempo de Worms. Foi uma metáfora antropomórfica, que já encontramos na Grécia clássica, e era útil para iluminar, ainda que de maneira empírica e simplista, a estrutura e o funcionamento de certo tipo de sociedades, e que persistiu, dominante, até à emergência do *individualismo* moderno, passando para segundo plano com o *contratualismo* liberal e recobrando actualidade, com o desenvolvimento e progresso, a partir do século XIX, quer do romantismo e do nacionalismo quer das ciências do homem e da vida (como a antropologia física e a biologia filogenética e ontogética, respectivamente). O apogeu destas ciências – promovido, sobretudo, pela *teoria da evolução darwinista* e pela *teoria celular* de Virchow – colocou-as no centro não apenas de uma nova concepção do homem, mas dos “homens em sociedade”; trouxe para o debate dos grandes problemas do século, os conceitos de indivíduo *versus* sociedade; debate agudizado, porque

<sup>11</sup> Worms entende que há “analogia” entre dois órgãos de um ser vivo, se o segundo preenche o mesmo género de *funções* que o primeiro, se tem o *mesmo papel* que ele, sem que haja entre eles semelhança de origem (idem, *ibidem*, p. 156).

<sup>12</sup> René Worms, *OS*, pp. 8-9.

<sup>13</sup> Idem, *ibidem*.

o último quartel do século XIX foi, também, como luminosamente mostrou Husserl, um tempo de crise dos fundamentos epistemológicos dos dois grandes pilares da Ilustração (a matemática e a física) e um tempo de crise do “indivíduo”, que passou a ter a concorrência alternativa, como motor da História, de ideias novas como as de “povo” (Michelet), “raça” (Vidal de Lapouge e Gobineau), “classe” (Marx) e “sociedade” (Comte, Durkheim), entre outras. Mas, ao contrário do que possa parecer, o esforço de fundamentação científica dos fenómenos sociais, ligando-os à biologia, não foi um esforço de progresso no sentido da emancipação da sociedade e dos seus membros, mas, outrossim, um esforço para os amarrar a um determinismo natural; conscientemente ou não, esse esforço foi uma mutilação do que havia de utópico nessas ideias novas, uma tentativa de – sem renunciar ao progresso – as subordinar a uma certa “ordem” natural. Não me parece, todavia, que Worms tenha tido consciência deste conservadorismo de índole sociológica. Já o mesmo não direi daquele que considera o patriarca da sociologia – Auguste Comte – que comparou os fenómenos biológicos aos fenómenos sociais (não como sendo idênticos, mas homogêneos)<sup>14</sup> e fala-nos, várias vezes, de “organismos sociais” como sinónimos de “sociedades”<sup>15</sup>. Depois de Comte foram muitos os que seguiram, em princípio, a sua orientação epistemológica na explicação dos fenómenos sociais. Letourneau, por exemplo, assimilou as sociedades a organismos<sup>16</sup>; Gabriel Tarde, em parte, partilhou ideias afins<sup>17</sup>; e ainda que Albert Schaffle e Glumpowicz tenham recusado assimilar as sociedades a organismos, admitiram que a sociedade pode ser um ser vivo, um “ser organizado”<sup>18</sup>. Mitigada é, também, mas nem por isso deixa de ser receptiva, a atitude de Alfred Fouillée (um dos mais importantes divulgadores da “teoria organicista da sociedade”) que apesar

<sup>14</sup> Auguste Comte, *ibidem*, pp. 73-74.

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*, lições 48.<sup>a</sup> e 50.<sup>a</sup> lição, respectivamente, pp. 209-336 e pp. 384-441.

<sup>16</sup> Charles Letourneau era da opinião que não havia uma linha de demarcação essencial entre a humanidade e a animalidade e que as faculdades que existiam naquela, já existiam, rudimentarmente, nesta (como se pode verificar nas suas obras *L'intelligence de l'homme et des animaux*, *L'homme et les animaux*, *Les phases sociales*, *Les peuples athées de la vallée du Nil*, entre outras); mas essa assimilação ainda que afirmada no prefácio de *La sociologie, d'après l'ethnographie* (3<sup>me</sup> éd., révue et corrigée, Paris, C. Reinwald & Cie, Libraires-Éditeurs, 1892) é feita, nesta obra, fugazmente (p. IX).

<sup>17</sup> Gabriel Tarde, “Les monades et les sciences sociales”, in *Revue Internationale de Sociologie*, 1<sup>me</sup> année, 1893, n.º 2, pp. 157-173 e n.º 3, pp. 231-246. Mas não tanto como quer fazer crer Worms, pois Tarde foi um crítico da monadologia essencialista e valorizou, com grande ênfase, a especificidade do mundo “supra-orgânico”.

<sup>18</sup> René Worms, *O.S.*, pp. 9-10; Albert Schaffle afirma que o corpo social é um “organismo espiritual e não concreto” (in *Structure et vie du corps social*, 1875-1878); e quanto a L. Glumpowicz (1838-1909), o seu interesse centra-se nos “grupos sociais”, ainda que os *naturalize*.

de recusar a concepção organicista da sociedade *tout court*, aceitou-a, porém, quando compatível com o *contratualismo* social (denominando a sociedade “um organismo contratual”)<sup>19</sup>; e opinião não muito diferente era a de Guillaume de Greef<sup>20</sup>. Quanto a Herbert Spencer, a sua abordagem das possíveis relações entre organismos e sociedades era, como Worms reconheceu, mais profunda e complexa que as precedentes. Se na segunda parte dos *Princípios de Sociologia* (1876-1896) demonstrou, “magistralmente”, a analogia entre o corpo humano e o corpo social, todavia, para salvaguardar a *autonomia* do ser humano (e, com ela, o seu *individualismo* político e económico-social) não levou às últimas consequências essa analogia, recusando admitir a subordinação do indivíduo à sociedade como a célula ao organismo<sup>21</sup>.

Mas se havia quem levantasse sérios problemas, como Spencer, a uma assimilação *contínua* das sociedades aos organismos, também havia quem não atribuisse sólidos fundamentos a esses obstáculos. O neo-lamarckiano Edmond Perrier (em algumas páginas dispersas do livro *Les Colonies Animales et la formation des organismes*, 1881), Alfred Espinas (no seu livro *Les Sociétés Animales*, 1877, e em três artigos sobre *Les études sociologiques en France* publicados na *Révue Philosophique*, 1882) e o antropólogo e médico Arthur Bordier (em *La vie des sociétés*, 1877), compararam, irrestrita e cientificamente, os organismos vivos e sociais, ainda que a demonstração daquele princípio de assimilação e continuidade seja feito apenas de modo fragmentário<sup>22</sup>; também o fez – e numa perspectiva holista – Paul von Lilienfeld em *La société humaine considérée comme organisme réel* (1873), mas a assimilação que ensaiou, na opinião de Worms, assentava em “generalidades” e em argumentos “mais engenhosos que seguros”<sup>23</sup>.

Dito isto, a conclusão de Worms é que, embora haja reservas sobre a assimilação das sociedades a organismos, no todo ou em parte (mais quanto ao todo do que quanto a certas partes), essa assimilação tem-se feito. E se os resultados ainda não foram, cabalmente, conclusivos, essa lacuna era mais uma razão – até mesmo a razão principal – para levar adiante o seu objectivo: demonstrar que a

<sup>19</sup> Worms refere-se à obra deste filósofo francês, *La science social contemporaine* (1880), 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Librairie Hachette et C<sup>ie</sup>, 1885, que muito o impressionou, da qual se deve ler, sobretudo, pp. 74-191.

<sup>20</sup> Veja-se, por exemplo, a *Introduction à la sociologie (deuxième partie). Fonctions et organes*, Paris, Félix Alcan, Éditeur, 1889.

<sup>21</sup> Worms, OS, p.10; Herbert Spencer, *Principes de Sociologie*, trad. de MM. Cazelles e J.Gerschel, t. 2, 2<sup>ème</sup>, Paris, Librairie Germer Baillière et C<sup>ie</sup>, 1879, pp. 4-198 (em especial pp. 4-22).

<sup>22</sup> Idem, *ibidem*, pp. 10-11.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*, p. 11.

sociologia era, efectivamente, uma “ciência”, que podia existir como “um sistema de conhecimentos independente”, tendo a “sociedade” como seu objecto e como paradigma de inteligibilidade a biologia<sup>24</sup>.

#### 4. Organismos e sociedade

Segundo Worms, os organismos individuais quando interagem, reciprocamente, formam “um novo ser mais complexo que eles” (ainda que análogo a eles); a esse novo ser chama *sociedade*. Embora viva para os seus membros, vive sobretudo – na sua óptica – para si mesmo. É uma entidade nova. Em abono desta novidade, deste algo mais que tem a sociedade, relativamente, aos seus membros invocou a diferença entre a “vida total” do indivíduo e a “vida” das suas células (ainda que a vida daquele dependa da vida destas); do mesmo modo Herbert Spencer, *Principes de Sociologie* – extrapolou – “a *sociedade* vive graças aos *indivíduos*, mas transcende-os, é distinta da soma das vidas individuais<sup>25</sup>. Mas esta extrapolação – como assinalou Worms – não era consensual. Havia sociólogos que afirmavam que “a sociedade, em si mesma não é nada”, é um “ser de razão”, em que apenas os seus elementos são reais; deste ponto de vista, os fenómenos sociais, explicar-se-iam não a partir do *todo* (“ser de razão”) mas dos indivíduos (suas necessidades, tendências, etc.); consequentemente não haveria qualquer unidade superior ao indivíduo e a sociologia, como ciência autónoma, não teria razão de existir<sup>26</sup>. Esta argumentação não colhe em Worms; em sua opinião, pelo facto da sociedade ser constituída por indivíduos ou organismos não quer dizer que seja menos *real* que estes<sup>27</sup>. Eu diria que não é, exactamente, assim, pois se a análise *celular* de um organismo é *fiável*, já o mesmo não se pode dizer da análise das entidades *individuais* ou *organismos* (em si mesmos) de uma sociedade. Mas não era esta a opinião de Worms, como já assinalamos acima. A sua opinião é que a sociologia tem um *objecto real e autónomo* do das demais ciências; e, por isso, deve ser uma delas<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>25</sup> Idem, *ibidem*, p. 12.

<sup>26</sup> Idem, *ibidem*, pp. 11-12.

<sup>27</sup> Idem, *ibidem*, p. 12.

<sup>28</sup> Idem, *ibidem*.

#### 4.1. O que é um organismo

Para distinguir a sociedade dos organismos que a constituem, Worms começou por definir o conceito de “organismo”, ainda que saiba que os “objectos” da sociologia e da biologia são ainda pouco claros (por exemplo: será que a “vida” é o objecto da biologia?!), distintamente dos das *matemáticas* (eu diria das ciências, puramente, dedutivas). Por isso, em seu entender, a definição dos objectos das chamadas *ciências concretas* deve ser o resumo recorrente e reversível da observação sistemática dos seus fenómenos e não deve preceder o *objecto definido* (como diria Popper); o que implicava, como o próprio Worms reconhece, proceder, nesta questão, por “hipóteses gerais” e conjecturas, sujeitas a futuras revisões. O reconhecimento, por parte de Worms, da debilidade empiriológica dos conceitos da sociologia e da biologia, é um aspecto a assinalar, no seu pensamento, porque revela o carácter hipotético e conjectural do seu desiderato epistemológico, num tempo histórico em que o cientismo ainda era dominante nas elites intelectuais, sobretudo universitárias.

*Prima facie* – diz-nos – um *organismo* é “um todo vivo, constituído por partes vivas”; definição que levanta inúmeros problemas, porque define um organismo, por uma qualidade que desconhece – a *vida* – que não é apenas um problema mas vários, porque “o ser vivo mais simples” ou seja, a “célula protoplásmica” é já “um composto de elementos, eles próprios dotados da vida”<sup>29</sup>. Mas se esses corpúsculos constitutivos das células protoplásmicas são já animados de vida, onde começa esta?! A resposta de Worms é, inequivocamente, empiricista e materialista: “toda a matéria viva, diz, tira todos os seus elementos de substâncias inorgânicas, [ou seja] a vida deriva, simplesmente, da sua justaposição; (...) consiste na transformação dessas substâncias e essa transformação dá-se em cada uma das partes do ser vivo”<sup>30</sup>; quer isto dizer que a formação *directa* da vida não é, empiricamente, observável; apenas acedemos a seres já vivos; para encontrarmos as substâncias inorgânicas que estão na sua origem é preciso matá-los, mas então a vida desses seres escapa-nos. Daqui decorre que a aglomeração das partes vivas não é distinta do problema da vida (visto que toda a vida pressupõe um aglomerado de partes vivas) e dizer que um organismo é “um todo vivo constituído por partes vivas” é o mesmo que dizer que “um organismo é um ser

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*, p. 17.

<sup>30</sup> Idem, *ibidem*, p. 17-18.



dotado de vida”<sup>31</sup>; há, pois, uma adequação entre *organismo* e *ser vivo*: procurar saber o que é um organismo é saber o que é a vida<sup>32</sup>. A *vida*, para Worms, não é, pois, uma entelúquia metafísica mas uma conjunção de substâncias inorgânicas que, num dado momento da sua transformação e interacção mútua, adquirem propriedades que as convertem num composto que denominamos *vida*. Não parece preocupado em saber o que ela é, mas, sim, aplicar-se em conhecer o conjunto de *fenómenos* que a distinguem; dito de outro modo: para Worms o que ela *parece ser* é o que é.

O que distingue, então, do seu ponto de vista, os seres inorgânicos dos seres orgânicos? Sobretudo, a sua *forma exterior*: os seres inorgânicos têm uma composição, relativamente estável, no tempo e no espaço, não crescem nem diminuem (ainda que para Haeckel esta distinção não seja absoluta), o que não acontece aos seres orgânicos que, por assimilação e desassimilação, continuamente, ganham e perdem<sup>33</sup>; por outro lado, a actividade dos seres inorgânicos, segundo Worms, é “inteiramente mecânica” e, por isso, o seu crescimento é por “aposição” (devido a efeitos externos) e superficial, enquanto a actividade dos seres orgânicos não é inteiramente mecânica e, por isso, o seu crescimento ou diminuição (interna e externamente) se faz por “intussuscepção” (assimilação ou desassimilação); na lapidar explicação de Claude Bernard, o ser bruto muda por efeito da *acção exterior*, o ser vivo pela *alimentação*<sup>34</sup>. As consequências que Worms retira desta distinção é que os seres inorgânicos estão expostos apenas ao meio exterior, de cuja acção sofrem os efeitos, enquanto os seres orgânicos estão expostos a uma dupla acção: a de um meio externo e a de um *meio interno* (derivado da “nutrição”) no qual vivem as suas células. É este duplo meio que, *em parte*, permite aos seres orgânicos quer resistir a certas acções do meio exterior quer *evoluir* e *diferenciar-se* (no espaço)<sup>35</sup>. Uma outra distinção entre os seres orgânicos e os inorgânicos é que aqueles morrem e estes, *aparentemente*, não (e, portanto, não se reproduzem, pois a morte é a separação total das partes).

Mas, para Worms, a configuração exterior e a morte não lhe parecem critérios suficientes para uma distinção *absoluta* entre os seres inorgânicos e orgânicos,

<sup>31</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>32</sup> Idem, *ibidem*, p. 18.

<sup>33</sup> Idem, *ibidem*, pp. 19-20.

<sup>34</sup> Idem, *ibidem*, pp. 20-21. Ver Claude Bernard, *La science expérimentale*, Paris, Librairie J.-B. Baillière et Fils, 1878, pp. 183, 186, 188 e 198-199.

<sup>35</sup> Idem, *ibidem*, pp. 22-25.

porque não os considera *absolutamente* distintos<sup>36</sup>. Entende-se a sua reserva, pois a *descontinuidade* entre ambos levantaria um grave problema à coerência gnoseológica do seu materialismo evolucionista. Houve quem procurasse o critério para uma distinção absoluta entre os seres orgânicos e inorgânicos na *sensibilidade* e no *movimento*, respectivamente. Mas a verdade, adverte Worms, é que nos seres inorgânicos há fenómenos que contrariam, radicalmente, essa oposição; por exemplo, o protoplasma é *sensível* às excitações do calor e da electricidade e *movimenta-se* (é o denominado “movimento espontâneo” dos seres inorgânicos); parece, assim, que o critério próprio dos seres orgânicos não é exclusivo destes mas, pelo menos, também atributo de alguns seres inorgânicos. O exemplo apresentado por Worms parece-me feliz, mas complexo: não tendo sentido falar-se da sensibilidade *tout court* do protoplasma, todavia, nele coincidem a sensibilidade e a quinestesia, levantando-se, porém, a questão da distinção entre ambos; dito de outro modo: o protoplasma tem sensibilidade sem movimento? Se assim for, o critério supracitado tem validade; mas se não for assim, se são, necessariamente, indissociáveis, neste caso, a sensibilidade e o movimento não podem ser critério para distinguir os seres brutos dos seres vivos. Mas a noção de “movimento espontâneo” dos seres inorgânicos não escandalizava Worms, pois a marcha dos astros e o progresso dos corpos electrizados – exemplos que apresenta – não eram outra coisa senão “consequências da atracção” (e aos movimentos por esta provocados não lhe repugnava chamar “espontâneos”); além dos corpos brutos, apesar de não terem, supostamente, “consciência” serem sensíveis à acção do calor e do frio, dilatando-se ou retraíndo-se como faziam os corpos vivos. Por tudo isto lhe parecia uma precipitação afirmar-se que a “consciência” – “vívaz no protozoário” – era nula no mineral; e interrogava-se, tal como Leibniz (que, a propósito, invocou) se não haveria “uma escala gradual de consciências, descendente, por graus infinitesimais, do homem até ao ser inorgânico”<sup>37</sup>. Para Worms, pois, os seres inorgânicos (se são sensíveis e se movem) têm “consciência”, ainda que rudimentar. Suspeita mesmo que todos os seres a têm. Mas não o conduz esta hipótese a um panvitalismo metafísico de que quer desembaraçar a sociologia, considerada do ponto de vista científico?

<sup>36</sup> Idem, *ibidem*, p. 25. Ver, também, M. d’Erlanger, “la structure intime de la matière organisé”, in *Revue scientifique* (Paris), t. LI, Abril de 1893, pp. 423-429.

<sup>37</sup> Idem, *ibidem*, p. 26. Ver, ainda, M. d’Erlanger, artigo supracitado.

#### 4.2. *O que é uma sociedade*

Como vimos, para Worms, os critérios para diferenciar os seres inorgânicos dos orgânicos não são, plenamente, satisfatórios. Em seu entender, se há um gradualismo de natureza entre os organismos mais complexos (como o indivíduo) e os mais simples (como as células) e se estes derivam da conjunção e transformação de certas substâncias materiais, tem de haver um mínimo denominador comum que estabelece a continuidade entre os seres inorgânicos e os orgânicos. E o raciocínio que o leva a este postulado, estende-o à *sociedade*, ou seja, à “reunião de seres que têm uma individualidade orgânica”<sup>38</sup>. Mas se todos eles têm algo em comum, também todos eles são diferentes. O conjunto dos astros que formam o sistema solar não é uma sociedade, pois as leis da sua acção e reacção recíprocas são mecânicas. Mas também não é uma sociedade um qualquer conjunto de seres vivos (se assim fosse, um organismo, só por si, era já uma sociedade). As leis que regem uma sociedade são muito mais do que orgânicas e mecânicas; por isso, se bem interpreto Worms, o que têm de mais as sociedades têm de menos os seres inorgânicos e orgânicos e vice-versa. Poder-se-ia dizer que para haver uma *sociedade* é necessária a conjunção simultânea de, pelo menos, duas condições: que cada uma das unidades vivas que a constitui seja um “*organismo*” (entendido este como “o ser vivo com uma existência individual, de tal modo que as suas partes não subsistam, independentemente, umas das outras”); e que essa sociedade seja “a reunião de indivíduos semelhantes”<sup>39</sup>. Mas esta definição não o satisfaz, por duas ordens de razões: em primeiro lugar, porque se o nome de *sociedade* não convém senão a um conjunto de elementos vivos – problema que o próprio Worms regista – então o organismo é uma sociedade, visto que é dotado de uma pluralidade de elementos vivos (e neste caso, poder-se-ia chamar a qualquer anelídeo – como a minhoca – um organismo e, ao conjunto das suas partes, uma sociedade). Mas no estado actual dos nossos conhecimentos – como reconhece – nenhum zoólogo estava em condições de afirmar se um sifonóforo ou as ascídias eram organismos ou sociedades<sup>40</sup>; em segundo lugar, não acreditava “nem na absoluta *dependência* recíproca dos membros do ser orgânico nem na *independência*

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*, pp. 27 e 30.

<sup>39</sup> Idem, *ibidem*, p. 28.

<sup>40</sup> Idem, *ibidem*.

recíproca absoluta dos membros do ser social<sup>41</sup>. Adiante justificará porquê, mas de momento adoptava uma definição mais ou menos consensual de *sociedade*: “uma reunião de organismos”<sup>42</sup>, construída sobre o mesmo *tipo geral* destes (ou as sociedades humanas não começassem por ser organismos)<sup>43</sup>, que “não é um agrupamento fictício e artificial, mas um agrupamento imposto pelas necessidades gerais da existência (...) análogo ao das células de um organismo”<sup>44</sup>.

Portanto, uma sociedade para existir não precisava, necessariamente, de ser “uma reunião de homens” (podia haver sociedades de formigas, abelhas, etc.). Espinas demonstrara-o de modo irrefutável<sup>45</sup>. E ainda que não fosse facilmente verificável, Worms não punha de parte a existência de “sociedades vegetais” – como um souto ou um pinhal – que não só influenciavam o *meio* em que viviam mas, também, cada um dos seus elementos<sup>46</sup>. Mas Worms só às sociedades humanas prestará atenção; e por duas ordens de razões: “a primeira é que vivemos no meio delas e a nossa conduta depende, em certa medida, do modo como as concebemos; a segunda é que, mesmo objectivamente, é possível que essas sociedades tenham uma maior importância, no conjunto do mundo, que todas as outras reunidas: sem dúvida são menos numerosas (...) mas são mais variadas: só na humanidade a vida social se desenvolveu, completamente, e produziu todos os fenómenos que é susceptível de gerar, a tal ponto que as sociedades animais não parecem senão uma versão reduzida das sociedades humanas”<sup>47</sup>. Por tudo o que fica dito, Worms crê que as sociedades, enquanto sociedades (e não *soma* de indivíduos), não só exerceram no passado uma grande influência sobre o destino do homem na terra, mas maior influência terão ainda terão no futuro.

Mas o seu ponto de partida para levar a cabo a demonstração da sociedade como, paradigmaticamente, organicista, não serão as sociedades inferiores, mas a própria sociedade humana, tal como a conhecemos; e desta irá, *a fortiori*, para as sociedades inferiores que a precedem<sup>48</sup>.

---

<sup>41</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>42</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>43</sup> Idem, *ibidem*, p. 30.

<sup>44</sup> Idem, *ibidem*, pp. 31-32.

<sup>45</sup> Idem, *ibidem*, p. 29.

<sup>46</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>48</sup> Idem, *ibidem*, p. 30.

## 5. As sociedades humanas

Como disse já Worms, as sociedades humanas são “reuniões de seres vivos, tendo cada um deles uma verdadeira individualidade orgânica”<sup>49</sup>. Mas nem toda a reunião de homens constitui uma “sociedade”. Há reuniões de homens, como adverte, a que essa denominação não é aplicável: o auditório de uma aula, um mesmo conjunto de pessoas que viaja num comboio, etc.; são grupos que cuja associação é efémera e ocasional. Há, pois, várias condições a satisfazer, segundo Worms, para que um agrupamento de homens possa ser denominado uma “*sociedade*”; são elas: 1.º, a *duração* (indispensável, ainda que não seja suficiente), não devendo, porém, considerar-se “sociedades”, ainda que *duráveis* – sublinha – as que se constituem apenas movidas “por um lado da (...) existência” humana, como é o caso das *sociedades* científicas, literárias, comerciais, etc., em que os seus membros não vivem, exclusivamente, para elas nem lhes consagram, exclusivamente, a sua vida (daí que facilmente se distingam das “nações” e dos “povos”)<sup>50</sup>; 2.º, ter um carácter de *generalidade* (que se define pela *multiplicidade* de *actividades comuns* a todos os que dela fazem parte, numa perspectiva de “plenitude”) – ausente das associações precedentes – de tal modo que os seus membros, mesmo quando ausentes, se sentem ligados por um denominador comum<sup>51</sup>. Há, pois, uma diferença entre *associações* e *sociedades*<sup>52</sup> (ainda que estas duas condições sejam bastantes inconsistentes). De qualquer modo, para Worms, são critério bastante para distinguir as associações das sociedades: as primeiras são agrupamentos mais ou menos efémeros, determinados por interesses e actividades de ordem particular e as sociedades são agrupamentos de longa duração, determinados por razões de ordem geral e uma actividade em comum (de que a “nação” era o exemplo mais acabado, segundo Worms)<sup>53</sup>.

### 5.1. Sociedade e nação

Nos tempos modernos, diz Worms, *sociedade* e *nação* eram sinónimos. Reconhece que podia considerar-se abusiva esta conexão e identificação, pois se uma sociedade é um agrupamento duradouro de seres que exercem toda

<sup>49</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>50</sup> Idem, *ibidem*, pp. 30-31.

<sup>51</sup> Idem, *ibidem*, p. 31.

<sup>52</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>53</sup> Idem, *ibidem*, pp. 31-32 e 37.

a sua actividade em comum, então “não será, também, uma sociedade, uma união conjugal? Os esposos não se associam durante uma vida e não fazem essa vida em comum?”<sup>54</sup>. Sem dúvida, mas para Worms, por mais íntima que seja a união conjugal, ela não inclui toda a actividade dos esposos; tanto a mulher como o homem – mais este do que aquela – vivem a maior parte do tempo fora de casa, longe do lar, enquanto, pelo contrário, não podem viver fora da sociedade; e o mesmo se podia dizer quanto à *família*. Ainda que outrora tenha sido sinónimo de sociedade, a família moderna não só deixou de ser duradoura (a partir de uma certa idade, os filhos deixavam a casa dos progenitores e tornavam-se, em geral, independentes) como deixou de absorver a vida inteira dos seus membros, mesmo dos mais fiéis; por isso, estes “sub-múltiplos” da sociedade nacional já não podiam ser considerados como “verdadeiras sociedades”<sup>55</sup>. A crescente complexidade da organização social fez com que o *povo* ou a *nação* (para Worms, sinónimos) se tornasse a verdadeira sociedade e a “forma social do presente”<sup>56</sup>.

Mas se é a longa duração e uma comum actividade de ordem geral que caracterizam uma sociedade, não será mais apropriado atribuir esta denominação à *humanidade* do que à *nação*? Para Worms poderia ser, porque se é verdade que o homem pode escapar à sua pátria e à sua nação, não pode escapar à *humanidade* (pela constatação de que todos os homens, de certo modo, são irmãos); e neste sentido, poder-se-ia afirmar que não há senão uma só sociedade – a *humanidade* – e que o homem poderá chegar até essa “sociedade universal”, por exemplo, através de uma confederação de povos ou nações a começar pela “unidade” da Europa; um dia crê que isso acabará por acontecer, mas num futuro muito distante e imprevisível, pois são demasiadas as desigualdades sociais e os conflitos entre as nações<sup>57</sup>.

## 5.2. *A sociedade, a raça e o Estado*

Mas a sociedade, tal como Worms a acaba de definir (identificando-a com a nação) devia, em seu entender, ser, claramente, demarcada de conceitos vizinhos – como os de “raça” e “Estado” (que, no seu tempo, tinham alguma coincidência, em certos países nacionalistas). Um agrupamento de indivi-

<sup>54</sup> Idem, *ibidem*, p. 32

<sup>55</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>56</sup> Idem, *ibidem*, pp. 33-34.

<sup>57</sup> Idem, *ibidem*, p. 33.

duos que se reclama de uma mesma raça (ou seja, serem descendentes de um suposto ancestral comum e com certas características anatómicas e psicológicas comuns) não constitui, por essa razões – segundo Worms –, uma “sociedade”<sup>58</sup>. Na origem desta, a raça pode ajudar, mas posteriormente, torna-se um factor secundário. Há sociedades europeias – como anota – constituídas, na sua totalidade, pela fusão de várias raças. Uma sociedade baseia-se, antes, em relações de semelhança, na cooperação dos seus membros, numa vida em comum sob as mesmas leis e governo, as mesmas tradições e costumes (e não em relações de parentesco)<sup>59</sup>. Enfim, na feliz expressão de Gabriel Tarde, que Worms traz à colacção, a sociedade é “o conjunto dos seres que se reproduzem uns aos outros, imitando-se reciprocamente”<sup>60</sup>. Pode, pois, haver – é o mais comum – uma unidade social sem unidade de raça, o que significa que, numa sociedade, os caracteres étnicos são secundários<sup>61</sup>.

Mas Worms também considera importante distinguir a sociedade do Estado. Não é uma distinção fácil de fazer porque os elementos do *Estado* e da *sociedade* eram, em sua opinião, os mesmos<sup>62</sup>. Todavia, as relações desses elementos nos dois agrupamentos eram distintas. Quando os indivíduos que têm uma vida em comum e duradoura, ou seja, que vivem em sociedade, tomam *consciência* da sua *comunidade de existência*, atribuem-lhe um governo e um sistema de leis e encarnam, nesse aparelho, a ideia que têm da sua associação – temos o Estado<sup>63</sup>; este acrescenta à sociedade laços jurídicos e políticos<sup>64</sup>; por isso, se há sociedades que não são Estados (como grupos de esquimós onde não há chefes nem leis, embora no interior de cada um deles haja comunidade de bens e de costumes), todavia todo o Estado pressupõe uma sociedade (o Estado espanhol, por exemplo, é constituído por várias sociedades ou “nações”). Em síntese: para Worms o Estado é a “forma superior da sociedade”.

<sup>58</sup> Idem, *ibidem*, pp. 34-35. Ver Tarde, *Lois de l'imitation*, 2<sup>me</sup> édition, révue et augmentée, Paris, Ancienne librairie Germer Baillière et Cie./Félix Alcan Éditeur, 1895, pp. 64-80; da mesma opinião é Quatrefages (in *L'Espèce humaine*, 12.<sup>a</sup> ed., Paris, Ancienne librairie Germer Baillière et Cie./Félix Alcan Éditeur, 1896).

<sup>59</sup> Idem, *ibidem*, p. 35.

<sup>60</sup> Idem, *ibidem*, pp. 35-36. Ver G. Tarde, *op. cit.* p. 73.

<sup>61</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>62</sup> Idem, *ibidem*, p. 36.

<sup>63</sup> Idem, *ibidem*, p. 37.

<sup>64</sup> Idem, *ibidem*.

## 6. Sociedade e organismo

Clarificada a noção de “sociedade” a etapa seguinte de Worms é demonstrar que é análoga (não *idêntica*) a um organismo, ou seja, “um todo vivo composto de partes vivas” (que a sociedade também é, onde as “partes vivas” são os “indivíduos”)<sup>65</sup>. Para demonstrar a sua tese, enumera os atributos comuns à sociedade e aos organismos, a saber: a) *os aspectos morfológicos* (ausência de regularidade no espaço e ausência de estabilidade no tempo, ou seja, *evoluem* por factores externos e internos, auto-motrizes)<sup>66</sup>; b) a *assimilação* e a *desassimilação* (a sociedade age sobre o meio exterior, assimila-o e transforma-o em novas forças – a que poderíamos chamar o “meio interior” – que ajudam a que se reproduza, função que o organismo também faz através da nutrição e da reprodução biológica)<sup>67</sup>; c) *ambos conhecem a morte* (relativa, para Worms)<sup>68</sup>; d) e ambos têm em comum a crescente *diferenciação* das suas partes e a sua concomitante *solidariedade*<sup>69</sup>. Vemos, pois, que todos os atributos essenciais que pertencem aos organismos e os diferenciam dos seres não organizados se encontram nas sociedades. Constatação que, para já (ainda que, posteriormente, venha a entrar em detalhes sobre cada um destes aspectos), o satisfazia: mostravam a analogia geral entre a “constituição orgânica” e a “constituição social”<sup>70</sup>.

## 7. Objecções e respostas à tese de que “a sociedade é análoga a um organismo”

Esta tese de Worms, entre outros – a analogia entre o organismo e a sociedade – não era consensual. Uma das contestações mais sagazes e fundamentadas a essa analogia, segundo Worms, veio do filósofo Alfred Fouillée<sup>71</sup>, que encontrou entre o organismo e a sociedade três espécies de diferenças – de natureza, de origem e de fins – cujos argumentos, segundo Worms, tinham subjacente e em comum a ideia de que *só o indivíduo é real* e a *sociedade é um ser de razão*,

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*, p. 38.

<sup>66</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>67</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>68</sup> Idem, *ibidem*, pp. 40-41.

<sup>69</sup> Idem, *ibidem*, p. 40.

<sup>70</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>71</sup> Idem, *ibidem*, p. 42. Ver A. Fouillée, *op. cit.*, pp. 74-160.



ou seja, resultava da livre *vontade* dos indivíduos, não tendo, portanto, uma individualidade autónoma<sup>72</sup>. Ora, para Worms esta afirmação não passava de uma “metáfora”, com escasso apoio nos factos e de modo algum apoiada numa comparação científica<sup>73</sup>. E por isso tentará demonstrar não só que a negação da supracitada analogia pelas razões invocadas por Fouillée era falsa, mas, também, que as semelhanças entre sociedade e organismo são “objectivas”.

Aos que defendiam que “só o indivíduo existe”<sup>74</sup> e que só o indivíduo é real, replicou Worms que um debate sério exigia a prévia clarificação da noção de “indivíduo”. Vulgarmente, um homem ou um animal podem chamar-se “indivíduos”, mas já para um biólogo essa afirmação suscitava muitas dúvidas. Para o biólogo “todo o ser vivo *individual* é na realidade um ser composto, constituído por partes inumeráveis, em cada uma das quais a vida já existe”<sup>75</sup>. Por isso quando se diz a um naturalista que “o homem é um indivíduo”, é normal que responda que não há menos individualidade nas células que formam o corpo desse homem, nas granulações que compõem as células e nos corpúsculos infinitesimais que se adivinham naquelas granulações<sup>76</sup>. Ou seja, em rigor, não sabemos onde começa o “indivíduo”. Perante isto – ou seja, o ser que julgamos *uno* ser uma infinita *multiplicidade!* –, forçoso é renunciar a uma estreita e aparente ideia de “individualidade”; e perante a impossibilidade de deter essa divisão *ad infinitum* da *individualidade*, perante a nossa incapacidade em encontrarmos esse ser “simples e primordial”, é crível que a “unidade” não passe de uma *palavra* para denominar uma *pluralidade irreductível de elementos*<sup>77</sup>. O que deve, então, entender-se por tal “unidade”? Para Worms, é óbvio que tem de haver *unidade* na natureza, pois temos ideia dela. Mas o que é preciso compreender, adverte, é que esta ideia de unidade real é inseparável da multiplicidade, porque no mundo não se conhece nenhuma “unidade absoluta” onde quer que seja! A *unidade* aparece sempre como “*unificação duma pluralidade*”<sup>78</sup>. Tem, pois, razão Claude Bernard quando diz que o que dá unidade e individualidade ao organismo é a reunião e associação de outros *organismos elementares*, de “milhares de milhões de pequenos seres ou indivíduos vivos e de diferentes espécies”, cada qual com a

<sup>72</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>73</sup> Idem, *ibidem*, p. 42.

<sup>74</sup> Idem, *ibidem*, p. 43.

<sup>75</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>76</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>77</sup> Idem, *ibidem*, p. 44.

<sup>78</sup> Idem, *ibidem*.

sua autonomia<sup>79</sup>. Ora se se prestar atenção, diz Worms, verificamos que também a célula é, simultaneamente, um ser uno e composto, visto que os elementos de que se forma se associaram nela para viverem uma vida comum. Esses seres infinitamente pequenos, anatómica e estaticamente, são compostos; fisiológica e dinamicamente, são simples e unos, visto que todas as suas partes concorrem para o exercício das funções vitais<sup>80</sup>.

Mas se assim é no organismo, Worms não compreende que essa lei (a multiplicidade ligada à unidade e esta emergindo daquela) não se possa aplicar à *sociedade* (povo ou nação) que é “múltipla, anatomicamente, porque é formada por uma multiplicidade de organismos” e é “una, fisiologicamente, visto que todos os seus elementos componentes, (...) puseram em comum, para sempre, toda a sua actividade”<sup>81</sup>. Não havia, pois, razões para recusar “individualidade” à sociedade, pois “se contestarmos a realidade da sociedade como ser colectivo, é preciso também contestar a realidade do homem, da célula viva e até a do ser inorgânico e do próprio átomo, todos no fundo complexos e divisíveis”<sup>82</sup>. E porque identificava a sociedade com a *nação* e esta com a *pátria*, interrogava-se se alguém punha em dúvida a sua *individualidade* e existência como “ser colectivo”, com vida própria – embora expurgando-a de um significado *essencialista* – pela qual tantos já tinham sacrificado a própria vida!<sup>83</sup>.

Aqueles que rejeitavam a *individualidade* do organismo (e lhe contrapunham como “verdadeira individualidade” a do Estado) invocavam, a seu favor, os argumentos seguintes, que Worms passou em exaustiva análise: a) que os elementos de um organismo *não podiam viver isoladamente*, ao contrário dos indivíduos de uma sociedade, que podiam sobreviver independentes uns dos outros e até podiam sobreviver a ela, provando assim que as células viviam apenas para o organismo e a sociedade não vivia senão pelos indivíduos que a constituíam, o que permitia concluir que “o todo orgânico é um ser real, e o todo social é um ser fictício”<sup>84</sup>; b) que a *consciência* estava ausente dos organismos não humanos; c) que a *liberdade* que encontramos na sociedade, não a encontramos nos orga-

<sup>79</sup> Idem, *ibidem*, pp. 43-44. Claude Bernard, *op. cit.*, pp. 265-266.

<sup>80</sup> Idem, *ibidem*, p. 44.

<sup>81</sup> Idem, *ibidem*, p. 45.

<sup>82</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>83</sup> Idem, *ibidem*, p. 46.

<sup>84</sup> Idem, *ibidem*, pp. 46-47.

nismos; e d) e que a *origem* da sociedade nada tem que ver com a origem dos organismos.

Quanto ao primeiro argumento, ou seja, que as células de um organismo não podiam viver isoladamente (enquanto que os indivíduos de uma sociedade, sim), Worms considerava-o falso à luz da ciência: a experimentação mostrou que vários vermes sobreviviam seccionados, fora do “organismo inteiro” e que a morte das células era posterior à morte do organismo e morriam apenas e só por falta de alimentação. Havia, portanto, em seu entender, separação e distinção das partes de um organismo tanto na vida como na morte, não lhe parecendo “temerário” comparar com o que se passava no corpo social<sup>85</sup>. Aliás até lhe parecia mais difícil separar as partes do corpo social do seu conjunto do que as células do organismo, pois era consabido que o homem não podia viver isolado nem os chamados “homens selvagens”<sup>86</sup>. Poder-se-ia dizer contra esta unidade do corpo social, contra o “todo indivisível” da sociedade, que a emigração era um fenómeno que o refutava; mas todos sabiam que os vínculos continuavam “mentalmente” (por exemplo, pela partilha de uma mesma “nacionalidade”).

Um outro argumento invocado contra a “totalidade” do corpo social (como uma “nacionalidade”), era a possibilidade de sobrevivência dos seus *elementos* no caso dela desaparecer; mas neste caso, ou os sobreviventes se integravam noutra sociedade ou, se se isolavam, morriam! O fim do império romano não fez perecer todos os romanos, que se ligaram, depois disso, a sociedade novas, fundadas na Itália, na Gália, na Espanha, etc. Se tivesse sido de outro modo, ou seja, se certos indivíduos tivessem recusado deixar-se absorver pelo vencedor, não tardariam a desaparecer; “teria acontecido com elas exactamente o mesmo que acontece com as células vivas depois da morte do organismo: a vida local mantém-se, depois diminui, rarefaz-se e extingue-se. O paralelismo é completo tanto neste caso como no precedente, entre os factos biológicos e os factos sociais”<sup>87</sup>. As conclusões que Worms tira deste primeiro argumento dos adversários da individualidade do organismo, é que os elementos dos seres vivos podem viver, “em larga escala”, separados uns dos outros, tal como os elementos do corpo social; mas a “individualidade absoluta”, segundo Worms, não é a característica fundamental destes seres elementares – sejam do organismo sejam da sociedade. É verdade que, nos organismos, as células se apresentam contíguas umas às outras e o organismo

<sup>85</sup> Idem, *ibidem*, p. 49.

<sup>86</sup> Idem, *ibidem*, p. 50.

<sup>87</sup> Idem, *ibidem*, p. 51.

aparece como um todo de elementos contínuos (“substância viva”), enquanto a sociedade aparenta ser constituída por elementos discretos<sup>88</sup>. Aparentemente, sim, mas não era essa a opinião de Worms, apesar dos argumentos em contrário de Spencer e Schaeffle, que considerava, cientificamente, insustentáveis, porque explicavam a *continuidade* da sociedade por elementos que lhe eram estranhos (os animais e vegetais de que se alimentava o homem), como se fossem da mesma natureza a substância intercelular social (seres inorgânicos e vegetais) e a substância inter-celular orgânica (tecidos conjuntivos de origem celular)<sup>89</sup>. Ora uma verdadeira sociedade – sublinhou Worms – “não pode existir senão entre seres duma mesma espécie (como formigas, abelhas, termitas, etc.) ainda que possa haver associações mutualistas ou simbióticas entre animais de diferentes espécies, mas não são sociedades<sup>90</sup>. Respostas idênticas a estas questões, ainda que por vias distintas, já tinham sido dadas por G. Tarde e M. Edwards Tylor<sup>91</sup>.

Para Worms, se os adversários da individualidade do organismo – a quem dá uma ajuda – queriam demonstrar o princípio da *continuidade da sociedade* tinham de o procurar noutro lado; e, em sua opinião, ele estava na semelhança de natureza que existia entre eles – que se apresentava sob um duplo aspecto (corporal e mental) e na “interdependência económica criada entre os seus membros pela *divisão do trabalho*”<sup>92</sup>; a semelhança *corporal* dos indivíduos de uma sociedade era óbvia (como no-la mostrava a *anatomia*) quer pertencessem eles, originariamente, à mesma raça quer a vida social os tenha levado à fusão numa raça nova; além de terem, de um ponto de vista *fisiológico*, sobretudo (abrigo, vestuário, alimentação, etc.), quase as mesmas necessidades. É verdade que não era exactamente assim que acontecia nos países mais vastos, mas havia países cujos habitantes apresentavam uma verdadeira homogeneidade anatomo-fisiológica (como a China); e mesmo naqueles países onde essa homogeneidade era menor, as diferenças entre os membros de uma mesma sociedade eram menores do que as diferenças entre eles e os membros das sociedades vizinhas<sup>93</sup>. Mas se a homogeneidade corporal de uma dada sociedade era menos aparente, o inverso acontecia com a sua homogeneidade mental, porque aqui os factores

<sup>88</sup> Idem, *ibidem*, pp. 51-52.

<sup>89</sup> Idem, *ibidem*, pp. 52-53. Ver H. Spencer, *op. cit.*, pp. 4-198.

<sup>90</sup> Idem, *ibidem*, p. 93.

<sup>91</sup> Idem, *ibidem*, pp. 98-105.

<sup>92</sup> Idem, *ibidem*, p. 53.

<sup>93</sup> Idem, *ibidem*, pp. 53-54.

que a moviam eram muito maiores: “1.º, a identidade da língua, pelo menos da língua oficial e literária; 2.º, a identidade do governo e do regime político; 3.º, a identidade de legislação civil, comercial, penal, etc.; 4.º, a identidade (frequente) do regime económico; 5.º, a identidade de religião ou, pelo menos, se há várias religiões praticadas no país, o facto de que um certo número de noções são comuns a todas; 6.º, a semelhança das ideias morais; 7.º, a semelhança da cultura intelectual ou pelo menos uma mesma maneira de olhar as coisas, de compreender o universo; 8.º, a semelhança da cultura técnica, pela rápida difusão das descobertas úteis em todas as províncias e em todas as classes do mesmo país; 9.º, a identidade da tradição histórica nacional, sobreposta, em toda a parte, às tradições locais; 10.º, Muitas vezes também a necessidade de uma luta comum contra o estrangeiro, seja incessantemente seja com intervalos, mais ou menos próximos; 11.º, e 12.º, (...) a educação que se inspira sempre num fundo comum a toda a sociedade; e a imitação, que propaga qualquer ideia ou maneira nova de fazer se têm alguma superioridade sobre as precedentes, com uma rapidez por vezes vertiginosa, dum lado ao outro da sociedade”<sup>94</sup>.

E como a homogeneidade era, para Worms, “a forma superior da continuidade”, a sociedade tinha uma continuidade, incomparavelmente, superior à dos seus membros<sup>95</sup>. Na verdade, assinala Worms, se separarmos os membros de um organismo, este morre (pois as partes de um corpo animado ainda que resistam bem à disjunção, depois desta concretizada, ficam desunidas para sempre), mas se separarmos os elementos de uma sociedade, tenderão a reunir-se, a recompor, sempre que possível, o corpo ao qual pertenciam<sup>96</sup>. Foi assim que, graças aos esforços da França, os naturais da antiga Polónia, desmembrada em três Estados, reconstituíram por algum tempo, ainda que sob um título diminuído, a sua antiga soberania [Grão-ducado de Varsóvia, 1807-1814]<sup>97</sup>. E não se dissesse que nas sociedades mais avançadas essa “homogeneidade dos espíritos” tinha tendência a diminuir, devido à liberdade e originalidade individuais e ao direito das minorais ao inconformismo em política, religião, literatura, arte, ciências, indústria, etc., pois não se amava mais uma pátria por nos impor um *credo* sobre todos os assuntos, mas exactamente quando a aceitávamos, espontânea e livremente<sup>98</sup>. Assim o

<sup>94</sup> Idem, *ibidem*, pp. 54-55.

<sup>95</sup> Idem, *ibidem*, p. 56.

<sup>96</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>97</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>98</sup> Idem, *ibidem*, p. 58.

mostrava a história moderna, ao deixar o indivíduo cada vez mais entregue a si mesmo, numa concorrência vital com os demais, assumindo responsabilidades e erros, em busca de um futuro que ficava à sua escolha e não lhe fora antecipadamente fixado (pela Providência, pela classe social ou pelo Estado)<sup>99</sup>. Era essa liberdade e não o autoritarismo que nos ligava ao corpo social e estava na origem, segundo Worms, do chamado “sentimento patriótico”<sup>100</sup>.

Mas se a unidade do corpo social não era afectada pela diferenciação dos seus elementos, essa continuidade não era, como reconheceu Worms, da mesma natureza que a do organismo; era uma continuidade que se baseava mais na coordenação de seres semelhantes em lugares distintos no espaço do que sobre a vizinhança imediata de partes dissemelhantes. Mas mesmo aqui – advertiu Worms – a analogia com o que acontecia com a heterogeneidade orgânica era flagrante. Também entre as células dos corpos vivos e entre as granulações das células existiam intervalos (ainda que não visíveis ao olhar comum)<sup>101</sup>; intervalos inter-celulares análogos aos intervalos entre os homens. Não era, pois, inexacto, disse Worms, falar-se de “corpo social”, dado que, se por um lado “os corpos dos seres humanos, que são as células deste conjunto, estão separadas umas das outras no espaço, as células do corpo vivo não o estão menos”<sup>102</sup>; e se existia entre os membros do corpo social uma grande coesão não havia menos coesão entre os elementos de um corpo vivo; só que no corpo social predominava a coesão psíquica sobre a material e no corpo vivo acontecia o inverso<sup>103</sup>.

Um segundo argumento invocado contra a analogia entre o organismo e a sociedade era a *consciência*, alegadamente presente nos *indivíduos* que constituem a segunda e ausente das *células* do primeiro, o que tornava impossível a assimilação dos dois “corpos” – o orgânico e o social<sup>104</sup>. Ora, apesar dos esforços experimentais da psicologia fisiológica e da anatomia cortical das funções psíquicas do seu tempo, a consciência continuava a ser um enigma; era como que o tudo e o nada da vida psíquica, porque a pressupunha mas sem este ou aquele fenómeno psíquico era inconcebível. Por isso Worms considerou o argumento de peso, mas acrescentou, também, que não se devia exagerar o seu alcance, pois ainda que

<sup>99</sup> Idem, *ibidem*, p. 57.

<sup>100</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>101</sup> Idem, *ibidem*, p. 58.

<sup>102</sup> Idem, *ibidem*, pp. 58-59.

<sup>103</sup> Idem, *ibidem*, p. 59.

<sup>104</sup> Idem, *ibidem*.

fosse muito considerável a distância que separava o homem (elemento do corpo social) e a célula (elemento do corpo vivo), do ponto de vista da *liberdade* e da *consciência*, essa distância não era *absoluta*, como tentará demonstrar<sup>105</sup>.

Ainda que o homem se distinguísse pela *consciência* não só a maior parte da sua actividade *fisiológica* era inconsciente como muitos dos seus actos (que começaram por ser conscientes) se tornaram inconscientes (como os hábitos); portanto o homem não era um ser, única e exclusivamente, consciente. Ora, na sua óptica, também a célula era consciente, ainda que desprovida da intensidade que revelava no individuo. E ainda que Worms diga que não pretendia levantar a questão metafísica de se saber se a *substância viva* pensava por si mesma ou não, ou se o pensamento era algo distinto que se juntava a ela, vindo de fora, a verdade é que – disse – ninguém contestava que o pensamento estava ligado “ao funcionamento de certas e determinadas células cerebrais” (fosse qual fosse a natureza dessa ligação); células a que chamou “*conscientes*” e que serviam de sede, apoio ou instrumento ao pensamento (“do mesmo modo que chamamos músculos motrizes as partes do organismo que servem de instrumento para a locomoção”)<sup>106</sup>. E, em sua opinião, essas células conscientes não eram, predicado, exclusivamente, humano: encontravam-se, também, nos restantes seres vivos, convicção que baseava em várias razões (que expõe amplamente), mas, sobretudo, no facto do cérebro humano não ser a única parte do organismo que estava ligada à *consciência*<sup>107</sup>. Por outro lado, lembrou Worms, o homem não era o único ser vivo dotado de *consciência*; os animais superiores, por exemplo, mostravam sinais evidentes que também o eram (o elefante, o cavalo, o cão, e tantos outros animais, realizavam actos, alguns dos quais eram dignos da inteligência humana, eram “actos conscientes”<sup>108</sup>). Ora se a *consciência* existia, também, nos animais superiores, ninguém duvidava que ela não tivesse com os cérebros desses animais as mesmas relações que tinha no homem; pelo que se podia, também, falar neles de “células conscientes”<sup>109</sup>; é evidente que se descêssemos na escala biológica, até à célula e às suas partes, até na massa protoplásmica indiferenciada, disse, tinha de aceitar, pelo menos, “um rudimento de *consciência*” (que se revelava no modo de se orientar, retraindo, etc. às excitações vindas de fora, respondendo-lhes

<sup>105</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>106</sup> Idem, *ibidem*, p. 60.

<sup>107</sup> Idem, *ibidem*, pp. 59-60.

<sup>108</sup> Idem, *ibidem*, pp. 60-61. Ver M. de Quatrefages, *op. cit.*, pp. 10-14.

<sup>109</sup> Idem, *ibidem*, p. 61.

com movimentos apropriados)<sup>110</sup>. Assimilando consciência e movimento, e actos conscientes a reacções inatas de certos animais a determinados tipos de estímulos, Worms concluía, com alguma precipitação, que “a toda a matéria viva, mesmo não diferenciada como substância nervosa, está ligada alguma consciência”<sup>111</sup>; o que significava que *alguma consciência* havia que reconhecer não apenas nas células animais mas também nas vegetais<sup>112</sup>.

Mas se não foi fácil a Worms, a não ser a expensas de uma certa confusão de conceitos, estender a *consciência* ao domínio celular (não só humano, mas animal e vegetal), muito mais difícil se afigurava refutar a *liberdade* como critério de distinção entre as células do organismo e os indivíduos de uma sociedade (a não ser que ousasse afirmar também, ainda que embrionária, uma liberdade celular!)<sup>113</sup>.

Mas Worms tinha outros argumentos. A liberdade existia, sim – afirmou – mas não no sentido em que, habitualmente, era concebida, ou seja, como um acto de escolha entre várias solicitações; escolha não tinha outra causa senão a liberdade, que era o mesmo que dizer que era um acto sem causa<sup>114</sup>. Ora, para Worms, uma noção de liberdade como “uma escolha sem causa” era insustentável, porque era contrária a tudo o que a ciência nos mostrava<sup>115</sup>. O progresso fazia-se pela descoberta das causas dos fenómenos e tudo o que existia se explicava por um antecedente; não acreditava que o homem se subtraía ao determinismo natural e não tivesse outras leis senão as que impunha a si mesmo<sup>116</sup>, ainda que vulgarmente tivéssemos o sentimento de que a liberdade era um acto “espontâneo”<sup>117</sup>. A verdade, porém, é que quando fazemos escolhas temos *razões suficientes* para as fazer; sendo assim, porque as haveríamos de reforçar pelo chamado livre arbítrio?! Não era invocar um acto desnecessário, uma “hipótese inútil”?! A verdade, porém, é que quando várias pessoas fazem diferentes escolhas sobre um mesmo objecto, a sua opção não está “fatalmente” ou antecipadamente determinada num determinado sentido; mas o “poder interior” que a leva a optar num determinado sentido não é um poder de escolha arbitrário, mas determinado por vários factores – a

<sup>110</sup> Idem, *ibidem*, p. 62.

<sup>111</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>112</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>113</sup> Idem, *ibidem*, p. 64.

<sup>114</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>115</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>116</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>117</sup> Ver Herzen, *Le cerveau et l'activité cérébrale*, Paris, J.-B. Baillières et Fils, 1887, pp. 175 e ss.



hereditariedade, a educação, o meio (exterior e interior), as circunstâncias, etc.; esse poder é, simplesmente “o conjunto da nossa própria natureza, o conjunto das inclinações que recebemos dos nossos ancestrais ou adquirimos na nossa vida pessoal”<sup>118</sup>; em suma, é a nossa natureza hereditária e adquirida – mais até do que as circunstâncias exteriores – que condiciona, determina e explica as nossas escolhas; num certo sentido até se pode chamar “livre” a escolha do motivo determinante, “visto que vem de dentro, e não nos é imposto pelas próprias coisas; mas num outro sentido, também se pode chamar necessário visto que, sendo dada a nossa natureza, ele não podia ser diferente do que foi”<sup>119</sup>. Eis o que é a liberdade para Worms. Em sua opinião, não é muito diferente da que defenderam Kant e Schopenhauer, que remeteram a fonte da liberdade para a “personalidade”; só que para Worms, essa personalidade que determina a liberdade não é metafísica e *noumenal* mas de ordem sensível e observável, radica em factores hereditários, adquiridos e é adaptativa<sup>120</sup>. Mas – interroga-se Worms – não se poderia dizer o mesmo, ainda que em menor grau, da célula orgânica, que também tem uma individualidade, também é um centro de forças e adquiriu, pela hereditariedade e pela adaptação, o seu carácter próprio? Para Worms, sim. A célula é, por sua vez, una e múltipla, dependente e independente do meio, ainda que essa independência seja infinitamente menor do que a do homem (“mas não é nula”); e se entre a sua liberdade e a liberdade do indivíduo há uma enorme distância, não há um abismo absoluto<sup>121</sup>. Em conclusão, para Worms, “nem a consciência, nem a liberdade pertencem ao corpo social com exclusão dos elementos do corpo orgânico. São muito claras naqueles, mas podem ser descobertas nestes. O homem, no fim de contas, não é senão uma unidade viva (unidade complexa além disso) como a célula e a grânula protoplásmica. Constitui a mais elevada dessas unidades vivas, mas as propriedades [e leis] que se encontram nele sob a sua forma mais elevada, existiam já, sob uma forma mais simples, nas unidades inferiores”<sup>122</sup>; por isso, por muito diferentes que sejam, têm algo em comum.

Um outro argumento que adversários de Worms esgrimem contra o seu organicismo social é o da *origem e fins da sociedade*; afirmam estes que, ao contrário do que acontece na sociedade – que nasce e desenvolve-se por obra da livre

<sup>118</sup> Worms, *OS*, p. 67.

<sup>119</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>120</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>121</sup> Idem, *ibidem*, p. 68.

<sup>122</sup> Idem, *ibidem*.

vontade dos indivíduos, de um *contrato* entre eles – o organismo desenvolve-se “mecanicamente”<sup>123</sup>. Worms não vai retomar o que já disse sobre a liberdade e a consciência nos organismos pluri e unicelulares. Uma coisa, no entanto, afirma e lhe parece irrefragável: se os homens se associaram não foi “por um acto de liberdade absoluta, visto que tal liberdade não existe”<sup>124</sup>, além da natureza não evoluir aos saltos!

Quanto aos *fins* da sociedade, Worms rejeitou que sejam divergentes dos do organismo; Spencer fundamenta essa divergência no facto da *sociedade* ser sensível em todas as suas partes – isto que cada ser humano é dotado de consciência – enquanto o *organismo*, pelo contrário, não é sensível senão pelo *sistema nervoso*<sup>125</sup>. E como apenas nos preocupamos com o que nos sensibiliza, daqui resulta que, no ser isolado, o sistema nervoso orienta toda a vida orgânica para a sua auto-satisfação, desvalorizando o resto do corpo, o que não deve acontecer no corpo social, onde todas as suas partes (os seres humanos) são sensíveis. A intenção de Spencer, para Worms, é clara: pretende demonstrar que “os membros do organismo existem para proveito do ser total, representado pelos seus centros nervosos. Mas os membros da sociedade não vivem para proveito do Estado e do governo; pelo contrário, o Estado e o Governo [diz] não devem existir senão em proveito de todos os membros da sociedade, indistintamente”<sup>126</sup>. Worms não rejeitava, por completo, as conclusões de Spencer, mas apenas grande parte das premissas de que partia; se era verdade que todos os membros da sociedade eram conscientes e tinham, por isso, direito ao respeito da sua personalidade, o mesmo devia acontecer com as partes de um organismo; na vida orgânica como na social, o aparelho dirigente devia ter em conta as necessidades legítimas dos elementos dirigidos, pois não concebia que “o governo orgânico” não tivesse por fim – tal como o “governo social” – “o maior bem-estar possível do maior número dos governados”<sup>127</sup>; no mundo orgânico como no mundo social – disse – as partes eram um fim para tudo, e tudo era um fim para as partes<sup>128</sup>.

<sup>123</sup> Idem, *ibidem*, p. 69.

<sup>124</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>125</sup> Worms, OS, pp. 69-70. Cfr. H. Spencer, *op. cit.*, pp. 4-194.

<sup>126</sup> Idem, *ibidem*, p. 70.

<sup>127</sup> Idem, *ibidem*, p. 71.

<sup>128</sup> Idem, *ibidem*.

## 8. Verdadeiras diferenças entre o organismo e a sociedade

Para Worms, se as objecções apresentadas e por ele analisadas contra a *analogia* entre o organismo e sociedade não lhe pareceram, suficientemente, sólidas para a refutar – de tal modo que o leva a crer que uma tal analogia tem “um fundamento sólido e um verdadeiro alcance científico”<sup>129</sup> –, algumas, porém, pareceram-lhe suficientemente pertinentes para serem tomadas em devida consideração; e se, na opinião de Worms, não constituíam objecções à sua teoria, pelo menos implicavam que lhe fossem introduzidas nuances<sup>130</sup>; contavam-se, entre essas objecções, a *consciência* e a *liberdade* dos elementos do corpo social e do corpo vivo. Era falso afirmar-se – repetiu Worms – que houvesse uma diferença absoluta entre os elementos de um e outro corpo, mas era exacto reconhecer que “existe entre estas duas espécies de seres uma diferença de grau, uma diferença relativa e, consequentemente, há reservas a fazer na aproximação entre eles”<sup>131</sup>. Mas a diferença relativa entre ambos implicava uma outra: é que “as unidades do ser social ligam-se, entre si, mais pela inteligência e pela vontade do que por laços materiais (...) [porque] o que une a sociedade é mais psíquico do que corporal, diferentemente do que une o organismo que é, principalmente, corporal”<sup>132</sup>. Mas, mesmo aqui, Worms ressaltou que a distinção não era absoluta, porque não só nas células do organismo existe algum rudimento de liberdade e de consciência, como no corpo social a inteligência e a vontade não são tudo<sup>133</sup>. Apesar deste reducionismo, reconheceu que “a associação humana tem um lastro de espiritualidade muito mais vincado do que a associação orgânica” (o “contrato social” bastaria, sobejamente, para o confirmar e para advertir para a parcialidade das semelhanças)<sup>134</sup>.

Por outro lado, segundo Worms, o desenvolvimento das funções psíquicas nos elementos do corpo social, resultante da diferenciação e da divisão do trabalho, aumentou a plasticidade da sua inteligência, tornando-os mais aptos a adaptar-se a funções múltiplas e imprevistas; adaptação que, embora também acontecendo nos organismos – onde era frequente a substituição funcional de um órgão por outro, quando aquele era lesionado (o exemplo da hidra era clás-

<sup>129</sup> Idem, *ibidem*, p. 72.

<sup>130</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>131</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>132</sup> Idem, *ibidem*, pp. 72-73.

<sup>133</sup> Idem, *ibidem*, p. 73.

<sup>134</sup> Idem, *ibidem*.

sico: este celenterado podia transformar-se, completamente, de tal modo que a endoderme se tornava exoderme e reciprocamente)<sup>135</sup> –, mostrava-se rudimentar e muito limitada, ao contrário da supletividade funcional e do aumento de meios dos elementos de uma sociedade.

Mas, para Worms, havia ainda uma reserva maior a considerar na analogia entre o organismo e a sociedade: a maior *complexidade* desta relativamente àquele, devido à maior diferenciação das suas partes<sup>136</sup>; efectivamente, quando se fala no elemento orgânico mais simples pensa-se na *célula* e quando se pensa no elemento social mais simples, pensa-se no *homem* (que é formado por milhões de células vivas); há, pois, entre ambos uma enorme diferença de complexidade que, por sua vez, vai gerar uma enorme diferença entre as *relações* desses elementos que, no caso das relações sociais (não no das relações intercelulares), quase se podem multiplicar ao infinito<sup>137</sup>. É nesta crescente complexidade (e na crescente multiplicidade de agrupamento sociais que gera) que assenta, segundo Worms, “a mais profunda diferença que a ciência pode salientar entre o ser orgânico e o ser social”<sup>138</sup>, porque provoca o aparecimento de *relações novas* entre os elementos sociais – não apenas antes desconhecidas da “pura biologia” mas relações cuja variação os elementos orgânicos estão muito longe de ter – a que Worms chama relações “suprabiológicas”<sup>139</sup>. Se é verdade que, no mundo orgânico, se podem encontrar analogias para o agrupamento dos indivíduos em famílias, cidades, profissões, etc., já não se encontra idêntica correspondência para os agrupamentos religiosos, intelectuais, científicos, desportivos, etc.

Mas apesar de todas estas diferenças, Worms não tem dúvidas que as sociedades mais perfeitas comparadas com os organismos mais perfeitos (tanto quanto se pode estabelecer graus entre as sociedades e uma comparação entre esses graus e os da escala orgânica) apresentam: “1.º fenómenos semelhantes aos desses organismos; 2.º, fenómenos novos desconhecidos de todos os organismos e que marcam a superioridade da sociedade; 3.º fenómenos totalmente, distintos, mas fenómenos de ordem orgânica que não se encontram nos seres vivos de espécie inferior”<sup>140</sup>; não há, pois, uma correspondência exacta entre a sociedade

<sup>135</sup> Idem, *ibidem*, p. 74.

<sup>136</sup> Idem, *ibidem*, p. 75.

<sup>137</sup> Idem, *ibidem*, pp. 76-77.

<sup>138</sup> Idem, *ibidem*, p. 77.

<sup>139</sup> Idem, *ibidem*, p. 78.

<sup>140</sup> Idem, *ibidem*, p. 79.

e o organismo e seria um erro forçar, em concreto, essa correspondência, mas pode aproximar-se, com proveito, “o tipo social em geral e o tipo orgânico em geral”<sup>141</sup>; dito de outro modo, ainda que as sociedades não possam sobrepor-se, individualmente, aos organismos, podem, todavia, sobrepor-se no seu conjunto, pois deste ponto de vista as suas semelhanças são, para Worms, verificáveis. É, pois, um erro querer encontrar nos organismos tudo o que se encontra na sociedade, tal como é um erro querer encontrar, num organismo em particular, o que se encontra numa particular sociedade. Mas se estas semelhanças gerais e dissemelhanças particulares entre a sociedade e o organismo mostram que são distintos mostram também que aquele é um reino (supra-orgânico, é verdade), mas dentro do império orgânico<sup>142</sup>.

## 9. As analogias particulares entre o organismo e a sociedade

Estabelecida a analogia geral entre as sociedades e os organismos, Worms passou a uma outra etapa do seu desiderato: a pesquisa e análise de analogias particulares entre umas e outros, ainda que sabendo que a analogia não deve ir além de certos limites e não deve exagerar o seu alcance. Tendo em conta estes condicionalismos, discorreu, sucessiva e amplamente, sobre a *anatomia* das sociedades (a sua forma exterior e, sobretudo, a sua estrutura interna, sobre os elementos que as compõem e como se associam) e sobre a sua *fisiologia* e as funções que essa estrutura tornava possíveis (funções de nutrição, de relação, de geração, todas análogas às funções, com o mesmo nome, nos organismos mas com importantes diferenças); conhecido este “mecanismo geral da vida social”, discorreu sobre a formação e desenvolvimento das sociedades, que factores agiam sobre a sua evolução e a modificavam, como se comportavam na suas relações mútuas e, finalmente, como se podiam classificar (classificação em que chamou a terreiro a paleontologia, a embriologia e a taxonomia)<sup>143</sup>. Finalmente – depois de exposto o modo como uma sociedade se construía, como funcionava e como e sob que acções se desenvolvia –, passou ao estudo das suas “patologias” (análise das suas alterações, estudo das suas doenças e da sua morte), e das medidas para

<sup>141</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>142</sup> Idem, *ibidem*, p. 80.

<sup>143</sup> Idem, *ibidem*, pp. 80-81.

a prevenir – medidas terapêuticas e de higiene social – rematando a sua exaustiva análise com algumas e importantes considerações de ordem.

Neste périplo analítico, foram muitas as preciosas informações (sobretudo quando apelavam a um conhecimento transversal), lacunas e as dúvidas que Worms nos deixou. Mas, também, estimulantes reflexões, como as que fez sobre a questão da “forma exterior” de uma sociedade (resposta que não era fácil)<sup>144</sup>; a sua advertência sobre a precipitação em falar-se da “morte” de uma sociedade (pois nem sequer sabíamos quando começava nem acabava); a sua perspicácia analítica e segura informação científica nas reflexões sobre a “célula social” (se é o *indivíduo* ou a *família*), demonstrando o erro de Comte<sup>145</sup> e Le Play, ao partilharem esta segunda hipótese, defendendo, em contrapartida, que o homem é já um “composto” infinitamente complexo (células, grânulos, macho e fêmea simultaneamente) e que a verdadeira célula social é o “indivíduo isolado e unissexuado”<sup>146</sup>; o pouco interesse da sua análise da constituição sucessiva das diversas espécies de agrupamentos das células sociais (*agrupamentos embriológicos, topográficos, fisiológicos e homoplásticos*), inclusivos e co-existentes, caracterizados pela sua crescente diferenciação e complexidade<sup>147</sup>; o destaque e atenção que prestou às reflexões sobre a origem das sociedades militares e industriais, do ponto de vista de H. Spencer<sup>148</sup>; a interessantíssima análise da *fisiologia social*, que relacionou, em particular, com a *divisão do trabalho* (Durkheim) escarpelizando e avaliando os pontos de vista individualista (“da economia liberal clássica”), social (marxista e durkheimiano) e o seu, recusando – ainda que não totalmente – que a *sociedade* esteja ao serviço do *indivíduo* e vice-versa<sup>149</sup>, acabando por defender, em alternativa, “o método sintético” de Fouillée (em princípio, não na sua aplicação), cuja opção não era o individualismo dos liberais ou o colectivismo dos marxistas, mas o que podíamos *fazer* com as nossas *forças*, para superar, dialecticamente, essa oposição<sup>150</sup>; a sua ampla análise do contratualismo social (Rousseau e Fouillée), do mecanicismo sociológico (por exemplo, a “luta de classes”) e do *consensus*

<sup>144</sup> Idem, *ibidem*, p. 85.

<sup>145</sup> Sobre a importância que Comte atribuiu à família como “célula social”, ver *Cours de Philosophie Positive* supracit., pp. 398-404.

<sup>146</sup> René Worms, *O.S.*, pp. 113-130. Ver E. Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes*, 2<sup>ème</sup> édition, Partis, Masson et C<sup>e</sup>., Éditeurs, 1898, pp. 378 e ss.

<sup>147</sup> Idem, *ibidem*, pp. 131-155.

<sup>148</sup> Idem, *ibidem*, pp. 157-162.

<sup>149</sup> Idem, *ibidem*, pp. 179-184.

<sup>150</sup> Idem, *ibidem*, pp. 185-186.

dos factos sociais, nas suas relações com a liberdade e as leis sociais<sup>151</sup>; o pouco interesse das suas exposições sobre as funções de *nutrição*, *relação* e *reprodução* da sociedade, onde devemos, contudo, destacar, na primeira, as suas ilações políticas (onde uma exuberante imaginação predomina sobre a observação)<sup>152</sup>, na segunda, uma interessante e profunda abordagem da “consciência social” (inclusivé, nas suas relações com a consciência individual)<sup>153</sup> e, na terceira, quer a demonstração de que a sexualidade não era condição *sine qua non* da reprodução social (ao contrário do que afirmava De Greef)<sup>154</sup> quer uma análise da origem e evolução das raças e das suas relações (com referência especial a Quatrefages, Eichtal e Gobineau)<sup>155</sup>; a sua ampla e profunda análise da origem e desenvolvimento das sociedades (retomando de novo o debate supracitado do contratualismo e a crítica ao binómio mecânico-orgânico)<sup>156</sup>, os factores que o fomentavam – em especial a *luta pela vida* (“lei universal das sociedades, como é a lei universal dos organismos individuais”) e a *guerra*<sup>157</sup> (não deixando, também, de enumerar os seus efeitos nefastos, como o militarismo, o recrudescimento do espírito marcial, a restrição das liberdades públicas, a disciplina civil de tipo militar, a exaltação das virtudes guerreiras, etc.<sup>158</sup>) e a sua opção pelo monogenismo da espécie humana (na linha de Agassiz, Haeckel, Vogt e Quatrefages)<sup>159</sup>.

## 10. As patologias sociais

Coerente com a sua filosofia organicista, Worms não se esqueceu de abordar as “patologias sociais” e as suas causas; à luz delas, distinguiu várias espécies de *doenças sociais*<sup>160</sup> e os respectivos “remédios”<sup>161</sup>, advertindo, contudo, para o engano das “panaceias universais” para as curar, porque os males sociais, tendo sempre

<sup>151</sup> Idem, *ibidem*, pp. 186-196.

<sup>152</sup> Idem, *ibidem*, pp. 197-205 e 205-208.

<sup>153</sup> Idem, *ibidem*, pp. 209-227.

<sup>154</sup> Idem, *ibidem*, pp. 233-239.

<sup>155</sup> Idem, *ibidem*, pp. 239-240. Quatrefages, “Le croisement des races humaines”, in *Révue des deux Mondes* (Paris), Março de 1957.

<sup>156</sup> Idem, *ibidem*, pp. 251-258.

<sup>157</sup> Idem, *ibidem*, pp. 272-277.

<sup>158</sup> Idem, *ibidem*, pp. 277-278.

<sup>159</sup> Idem, *ibidem*, pp. 260-261.

<sup>160</sup> Idem, *ibidem*, pp. 313-331.

<sup>161</sup> Idem, *ibidem*, pp. 334 e ss.

causas múltiplas, os remédios tinham de ser múltiplos; era, pois, indispensável – até por uma questão de honestidade intelectual – “tentar a descoberta fecunda de *remédios específicos*”, cuja descoberta deveria ter sempre por ponto de partida os “ensinamentos da experiência” e a sua aplicação “um carácter *experimental*, ou seja, não se (...) aplicar imediatamente a todos”; ensaiá-los, inicialmente, apenas numa parte do território e por tempo limitado, aperfeiçoá-los e, por fim, se resultassem, positivamente, generalizá-los a toda o corpo social<sup>162</sup>.

Ora entre os remédios sociais que lhe mereceram especial atenção contava-se a intervenção do Estado – por meios legislativos, por exemplo – “quando uma das partes do corpo social era gravemente atingida”<sup>163</sup>. Mas o interesse de Worms foi, sobretudo, para os remédios a aplicar às *doenças* provocadas pelo capitalismo liberal – como a opressão dos trabalhadores pelo capital<sup>164</sup> e o *pauperismo*<sup>165</sup>. Para a solução do primeiro destes males não acreditava no remédio “homeopático” do marxismo, mais precisamente da “luta de classes”, preconizando, em alternativa, a “reconstituição da classe média, sem violências e apenas por obra do trabalho”<sup>166</sup>. Mas como concretizar, este desiderato? Do ponto de vista económico, pela cultura intensiva da agricultura, pela multiplicação da pequena e média propriedade, pela substituição do trabalho de fábrica pelo trabalho domiciliário, pelo cooperativismo industrial dos trabalhadores e pelo fomento das cooperativas de produção e de consumo, como as preconizou e pensou Charles Gide<sup>167</sup>. Quanto ao *pauperismo* estava muito longe de partilhar as soluções que tinham, para ele, o capitalismo liberal e o marxismo. A solução preconizada pelo primeiro (o *struggle for life*, a *selecção natural* e a sobrevivência dos mais aptos e mais fortes), que tinha em Spencer um dos principais apóstolos, era rejeitada por Worms, pois, como denunciou, com veemência, os baixos salários e a miséria dos trabalhadores deviam-se à organização industrial do capitalismo e ao seu apoio numa *concorrência* que os agravava, sendo um crime que os vencedores, além disso, ainda pensassem, aniquilar e massacrar os vencidos impedindo-os de se reproduzirem<sup>168</sup>; defendia, ao contrário destes capitalistas “spencerianos” (para quem a beneficência era um

<sup>162</sup> Idem, *ibidem*, pp. 350-355.

<sup>163</sup> Idem, *ibidem*, pp. 341-348.

<sup>164</sup> Idem, *ibidem*, pp. 356-357.

<sup>165</sup> Idem, *ibidem*, pp. 359-360.

<sup>166</sup> Idem, *ibidem*, p. 357.

<sup>167</sup> Idem, *ibidem*, pp. 357-358. Ver Charles Gide, “Le mouvement coopératif en France dans les dix dernières années”, in *Révue d'Economie politique*, 1893, n.º 1, pp. 2-27.

<sup>168</sup> Idem, *ibidem*, p. 361.



mal e uma opção *anti-natural* porque perpetuava a vida de milhares de vagabundos e mendigos, enfim, de seres inferiores, que atrasavam o progresso!<sup>169</sup>), os *sentimentos de piedade* para com os outros e a ajuda dos fracos pelos fortes – porque uma nação devia comportar-se como uma “família” – quer contra os inimigos quer contra a natureza<sup>170</sup>. Mas Worms também não estava ao lado da solução violenta preconizada pelo marxismo para o pauperismo, devido aos danos colaterais que acarretava<sup>171</sup>; ainda que reconhecesse, como Jules Guesde, que não havia parto sem dor, a comparação deste com a revolução do proletariado era, em seu entender, uma falsa comparação, porque nem a revolução era um acto *natural* nem a sociedade que dele surgia era “filha” da sociedade anterior<sup>172</sup>. Mas se assim era – e Worms cria que sim – então era preferível evitar as revoluções, os seus excessos inovadores e a sua reacção retrógrada, com reformas na legislação e nos costumes, atempadas e adequadas, adoptadas na sequência de largos debates perante o Parlamento e a consciência pública; o interesse público, diz Worms, repudiava a violência e compará-la com metamorfoses de insectos, como a de lagartas em borboletas (algo de *natural*, portanto) era um disparate, pois não eram metamorfoses súbitas, mas o último estágio de um processo evolutivo; por outro lado, o que nessa metamorfose se rejeitava não era um tecido vivo, mas um tecido morto<sup>173</sup>; e, socialmente, quando uma instituição se tornava inútil não era preciso uma revolução para a suprimir, bastava uma lei; mas suprimir instituições *vivas*, isso era um crime contra os indivíduos que a defendiam e também contra a própria nação<sup>174</sup>. Seja como for, a opinião de Worms, é que só depois de esgotados todos os meios pacíficos é que se podia recorrer à violência como remédio social; e mesmo a utilização deste recurso devia ser temperado pela continência, pondo sempre a força ao serviço do direito (nunca ao serviço do ódio), pois sabia-se que “é muito difícil parar, quando se desce a estrada rápida das reformas, de mão armada”; constatações que, em seu entender, deviam levar tantos os conservadores como os revolucionários a concluir que, socialmente, era preferível a alopatia à homeopatia, a assistência entre as partes à automatia sem freio, e a evolução à revolução<sup>175</sup>.

<sup>169</sup> Idem, *ibidem*, pp. 359-360.

<sup>170</sup> Idem, *ibidem*, p. 362.

<sup>171</sup> Idem, *ibidem*, p. 362.

<sup>172</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>173</sup> Idem, *ibidem*, p. 362-63.

<sup>174</sup> Idem, *ibidem*, p. 363.

<sup>175</sup> Idem, *ibidem*, p. 364.

Analisadas as *doenças sociais* que mais suscitavam a sua atenção e, inclusive, as nefastas consequências dos *remédios* que, no seu tempo, se apresentavam para as resolver, debruçou-se, finalmente, sobre a *higiene social*, ou seja, sobre a via a seguir para a sociedade prolongar e melhorar a sua existência aproximando-se, tanto quanto possível, da constituição que desejava ter<sup>176</sup>.

Ora, em seu entender, a expressão mais natural (porque era imposta pela *divisão do trabalho*), “supra-orgânica” (porque não era espontânea mas reflectida e desejada) e, moralmente, elevada desta higiene era, para Worms, a *solidariedade social*<sup>177</sup>. Mas como instituí-la? Para Worms, do ponto de vista económico, por duas vias: abolindo, gradualmente, o princípio “sacrossanto” da concorrência liberal (como também defendia Charles Gide) e substituí-lo por um princípio alternativo e oposto – o da *diferenciação* e especialização produtivas – de tal modo que as nações fossem complementares nas suas necessidades e não concorrentes (e, portanto, a riqueza de umas não fosse a ruína de outras)<sup>178</sup>; e pondo fim à “luta de classes” ou, dito de outro modo, ao “conflito entre pobres e ricos”<sup>179</sup> (não cuidando Worms em esclarecer que “luta de classes” e “pobres e ricos” não eram uma e a mesma coisa). No que diz respeito à abolição do princípio da concorrência repugnava-lhe que fosse o Estado a tomar a iniciativa; em sua opinião deviam ser os cidadãos, conscientes dos seus próprios interesses, que o deviam fazer, ainda que gradualmente<sup>180</sup>; o segundo dos problemas – que, para Worms, era até, de momento, mais grave que o primeiro – podia resolver-se, radicalmente, abolindo a riqueza e a pobreza, mas não era essa a via por ele preconizada, porque haveria sempre alguém que se julgaria injustiçado, o estímulo da concorrência seria, artificialmente, eliminado, não era justo atribuir recompensas iguais a serviços desiguais e, ele próprio, não era a favor do nivelamento “completo” das fortunas. Mas não se podia renunciar a tomar medidas para minimizar o fosso entre ricos e pobres; e nesse sentido, defendeu a participação do operariado nos lucros das empresas onde trabalhavam, o fomento de cooperativas de produção (onde o operário eram também patrão) apoiadas em cooperativas de consumo e em cooperativas de crédito e o apoio do Estado a empresas vocacionadas, filan-

<sup>176</sup> Idem, *ibidem*, pp. 368 e 374-375.

<sup>177</sup> Idem, *ibidem*, pp. 371-373.

<sup>178</sup> Idem, *ibidem*, pp. 375-376. Ver de Charles Gide, “L’idée de solidarité en tant que programme économique”, in *Revue Internationale de Sociologie*, premier année, t. 1, n.º 5, Setembro-Outubro de 1893, pp. 385-400.

<sup>179</sup> Idem, *ibidem*, p. 376.

<sup>180</sup> Idem, *ibidem*.

tropicamente, para a construção de bairros operários e de melhores e mais baratos transportes e a instituições cuidadoras da alimentação do proletariado<sup>181</sup>. Mas Worms tinha consciência que não era suficiente a solidariedade intra-nacional para a consecução destas suas ideias. Ela exigia uma solidariedade internacional que passava pela abolição das pautas aduaneiras entre todas as nações, a diferenciação produtiva e complementar de cada uma delas e a implantação dum *livre-cambismo* a nível mundial – e um mercado único – “conforme aos interesses colectivos da humanidade e, portanto, aos interesses individuais de todas as nações – porque as partes não podem ter interesses verdadeiramente opostos às do todo”<sup>182</sup>.

Em complementaridade com as reformas económicas, Worms propunha algumas reformas jurídicas e políticas (ainda que vagas); quanto às primeiras, a abolição de todos os privilégios (a solidariedade pressupunha a igualdade) – consequentemente, a abolição do domínio do homem sobre a mulher e o termo da autoridade “absoluta” dos pais sobre os filhos; o aumento dos direitos civis para os estrangeiros integrados numa nova nacionalidade; o alívio das servidões prediais e dos impostos; e a reversão, para a sociedade, por intermédio do Estado, das heranças não testamentadas ou sem parentes próximos<sup>183</sup>. No plano político, a fórmula de Comte – “a ordem e o progresso” – sintetizava o seu programa<sup>184</sup> que, do ponto de vista organizacional, devia assentar num regime representativo, numa inflexível “separação de poderes”, numa reforma eleitoral baseada nas divisões territoriais (reforma que, a prazo, estabelecesse o predomínio da representação política às associações e corporações), na rejeição do mandato imperativo e na defesa do *referendum*<sup>185</sup>.

Mas todas estas reformas – económicas, jurídicas e políticas – punham o problema de se saber a quem cabia a iniciativa de as tomar: se ao indivíduo, se ao Estado. Worms já se pronunciara, avulsamente, sobre este problema. Mas, no seu tempo, era demasiado importante, para não lhe prestar especial atenção. A maioria das elites defendia que o Estado era radicalmente importante para fazer progredir a sociedade (ao contrário do indivíduo), apenas lhe cabendo assegurar a ordem e ser o “guardião da lei”<sup>186</sup>. Não era esta a opinião

<sup>181</sup> Idem, *ibidem*, pp. 376-377.

<sup>182</sup> Idem, *ibidem*, pp. 377-378.

<sup>183</sup> Idem, *ibidem*, pp. 378-379.

<sup>184</sup> Idem, *ibidem*, p. 381.

<sup>185</sup> Idem, *ibidem*, pp. 386-390.

<sup>186</sup> Veja-se por exemplo a violenta crítica e oposição de J. Novicow à intervenção dos governos na vida social, na sua obra *Les luttes entre les sociétés humaines et leurs phases sucessives* (2<sup>me</sup> éd. revue), Félix Alcan, Éditeur, Paris, 1896, pp. 347-355.

de Worms; lembrou que a sociedade não se constituía por contrato; não era uma entidade abstracta sobreposta a indivíduos concretos, mas um organismo real de que eles eram partes. Ao Estado e aos governos não cabia, pois, apenas um papel negativo nas suas relações com eles nem eles tinham o privilégio da iniciativa do progresso. Embora aceitando que a iniciativa do progresso devia partir dos cidadãos e não do Estado, cabia a este, todavia, intervir, ainda que não imoderadamente, quando o interesse público e a solidariedade social fossem postos em causa pelo egoísmo e excesso de riqueza dos indivíduos; além de haver obras e iniciativas que, pela sua grandeza, dimensão e “interesse público”, os particulares (sós ou associados), não eram capazes de realizar, pelo que era dever do Estado tomá-las a seu cargo: a administração, o ensino, a justiça, a assistência social e a saúde públicas, os grandes trabalhos públicos, ajudar a agricultura, a indústria, comércio, as artes, as ciências, etc.<sup>187</sup>. Mas mesmo esta intervenção social do Estado, segundo Worms, devia ser prudente; só seria “útil” quando não estivesse ao alcance da capacidade dos privados, e era mesmo da opinião que a maior parte devia pertencer a estes. Estas limitações apontadas à acção social do Estado estavam em coerência – disse – com o seu combate ao liberalismo *tout court*. Se se opunha à onipotência dos indivíduos na sociedade, também se opunha à onipotência da “máquina” do Estado e do poder central, que colocava toda a sua força num só ponto, donde irradiava para todas as partes da sociedade (quando se sabia que a força de uma sociedade estava em todos os seus elementos, tal como num organismo não eram apenas as células nervosas que o transformavam, mas todas as demais também).

O organicismo político não implicava, pois – sublinhou Worms – nenhum dos efeitos funestos que lhe atribuíam: não exigia a concentração de todos os poderes no Governo (como dizia Thomas Huxley) nem enfraquecia o poder central a favor dos indivíduos (como era de parecer Herbert Spencer); mostrava, outrossim, a compatibilidade entre o interesse geral e a iniciativa particular, o fecundo e possível concurso do interesse privado com o interesse público, a centralização com a descentralização, o papel correctivo do Estado para que se cumprisse a necessária higiene social contra as patologias do seu tempo<sup>188</sup>.

<sup>187</sup> Worms, *O.S.*, pp. 382-384.

<sup>188</sup> *Idem*, *ibidem*, pp. 384-385.

## 11. Conclusões

Finalmente, Worms passou a algumas conclusões finais onde destacaríamos, por um lado – face ao que foi dito e às muitas dúvidas que manifestou no que disse – a questão de se saber se *as sociedades são organismos* ou se são *seres vizinhos dos organismos*, ou seja, saber se entre ambos havia uma identidade total ou parcial<sup>189</sup> e os contributos metodológicos da sua análise do organicismo social para a constituição da sociologia como ciência. À primeira questão, a resposta não lhe parece difícil, pois é suficiente saber se as sociedades humanas estão mais afastadas das sociedades animais do que estas das vegetais; e tendo em conta algumas especificidades dos organismos sociais – como a *liberdade*, a *inteligência* e *complexidade*, entre outros aspectos – a sua opinião subscrevia a segunda alternativa<sup>190</sup>, de tal modo que lhe parecia conveniente dar à sociedade o nome de reino “supra-orgânico” e o nome de “orgânico”, propriamente dito, aos reinos animal, vegetal e dos protistas<sup>191</sup>. Mas advertiu que não se exagerasse nessa distinção: se as sociedades tinham muitos outros caracteres que os demais organismos não tinham, por outro lado, tinham todos os caracteres dos organismos<sup>192</sup>. Ou seja, uma sociedade era apenas um organismo “com algo mais”<sup>193</sup>; e entre os seres inorgânicos, orgânicos e orgânicos não havia uma descontinuidade absoluta, uma ausência de semelhanças e de relações<sup>194</sup>.

Quanto à segunda questão, ou seja, os contributos metodológicos da sua análise para a constituição de uma sociologia científica, as conclusões de Worms, além de revelarem uma grande probidade intelectual, eram de grande interesse. A sociologia científica – disse – não se podia constituir, tomando por base dos seus raciocínios as leis da biologia, ou seja, não se podia constituir por via dedutiva; precisava de “observar directamente as sociedades, em si e por ela mesma, sem prejuízo de fazer seguidamente aproximações entre o que tivermos encontrado por vias paralelas, mas distintas, nos dois domínios”<sup>195</sup>. Mas era óbvio que a biologia, depois de tudo o que disse Worms, podia prestar excelentes serviços metodológicos à sociologia: o de “guia analógico, para a determinação do objecto

<sup>189</sup> Idem, *ibidem*, p. 391.

<sup>190</sup> Idem, *ibidem*, pp. 392-393.

<sup>191</sup> Idem, *ibidem*, p. 393.

<sup>192</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>193</sup> Idem, *ibidem*, p. 394.

<sup>194</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>195</sup> Idem, *ibidem*, p. 395.

a estudar pela ciência social e para a constituição do método a seguir”; e pelas próprias conclusões a que chegara, como fonte de interpretação dos factos sociais pelo sociólogo<sup>196</sup>; neste sentido, a sociologia devia “estudar, em primeiro lugar, todas as sociedades ou, pelo menos, todos os grupos de sociedades, sucessivamente e um a um, notando em cada um todas as formas dos elementos componentes – meio, raças, divisões da nação – depois todas as suas funções – intelectuais, económicas, políticas e jurídicas” (este estudo constituirá a “sociologia concreta ou descritiva”); e, depois desta, “sintetizar, traçar o quadro geral de cada uma dessas formas e funções através da série das sociedades, fazer a anatomia comparada e a fisiologia comparada dos grupos sociais, constituir, numa palavra, a sociologia abstracta e comparada”<sup>197</sup>. Como se vê, estas divisões correspondiam, ponto por ponto, às da biologia.

Quanto ao método a seguir, Worms recorreu, de novo, à biologia; e como nesta é da *observação* (directa e indirecta) que se parte, o mesmo devia fazer a sociologia; e em grande escala: recorrendo às estatísticas, às monografias (trabalho, de cidades e famílias), às descrições de povos bárbaros e selvagens, à pré-história e história do passado (ajudada pela arqueologia, pela numismática, pela epigrafia, etc.)<sup>198</sup>, mas também à *experimentação* – quando possível – e “é possível, por exemplo, quando o legislador toma por vezes medidas temporárias destinadas, no seu pensamento, a experimentar um princípio que ele quer aplicar seguidamente e mais completamente se a experiência for bem sucedida”<sup>199</sup>. Recolhidos os factos observados, o sociólogo passava a uma segunda etapa, cujo procedimento era o mesmo das ciências naturais: “a classificação, que permite formar tipos reunindo factos análogos; a indução que erige em leis universais as relações de coexistência e sucessão que implicam uma conexão causal; e a dedução [que deve ser utilizada com extremo cuidado, segundo Worms] que, de uma lei uma vez estabelecida, tira as necessárias consequências”<sup>200</sup>.

Estas afinidades entre a sociedade e os organismos, permitiram a Worms chamar a atenção para a unidade da natureza e da ciência, mas, simultaneamente, advertir que nenhuma destas ideias devia ser levada ao extremo, pois se todos os seres tinham entre si certas analogias, nenhum deles era, “totalmente”,

<sup>196</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>197</sup> Idem, *ibidem*, p. 396.

<sup>198</sup> Idem, *ibidem*, pp. 396-397.

<sup>199</sup> Idem, *ibidem*, p. 397.

<sup>200</sup> Idem, *ibidem*, p. 398.

semelhante aos outros<sup>201</sup>. Leibniz que formulara, brilhantemente, o princípio da *continuidade* entre a natureza e a ciência, também disse que não existiam duas coisas iguais na natureza; ao lado dos pontos de contacto que cada ser apresentava com os demais, havia outros que apenas o ligavam a um pequeno número (daí os impérios, reinos, ramos, famílias, géneros, espécies, etc.) e há mesmo outros que o diferenciavam, de maneira irreduzível, dos seres que mais se pareciam com ele; por isso, a unidade da natureza não excluía a diversidade dos seres e, concomitantemente, a unidade da ciência não excluía a sua diversidade multidisciplinar que, embora utilizando os mesmos processos e métodos (observação, classificação, indução e dedução), se realizava a diferentes velocidades<sup>202</sup>. Mas apesar da persistência da distinção dos seres e das ciências, a unidade da natureza sobrepunha-se e dominava a sua pluralidade, não era uma unidade fictícia nem uma projecção da razão, mas uma unidade intrínseca, cujas “formas” unificavam o nosso espírito e as nossas “representações”, a seu modo, reflectiam<sup>203</sup>. Pressuposto fundamental da funesta “coisificação” do mundo – futuro programa do mais importante programa filosófico do século XX – o *Wiener Kreis* – e da *razão instrumental e tecnocrática*, denunciada pela *Escola de Frankfurt*, por Habermas e pelos prosélitos da *razão comunicacional*.

---

<sup>201</sup> Idem, *ibidem*, p. 402.

<sup>202</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>203</sup> Idem, *ibidem*, pp. 402-403.

II - BRASIL





# O ORGANICISMO DE SEVERIANO DE REZENDE: UM PENSAMENTO ENTORNO DA HARMONIA

José Mauricio de Carvalho\*

## 1. Considerações iniciais

José Severiano de Rezende (1871-1931) nasceu em Mariana, estado das Minas Gerais, em 23 de janeiro de 1871. Era filho de um professor e jornalista são-joanense, Severiano Cardoso Nunes de Rezende, editor do *Arauto de Minas*, hebdomadário do Partido Conservador. Passou a infância em São João del-Rei, mas mudou-se para Ouro Preto, capital do Estado, para estudar no Liceu mineiro. Concluídos os estudos preparatórios transferiu-se para São Paulo, em 1889, para cursar Direito. Problemas com as autoridades da República o fizeram voltar a Minas. Inicialmente matriculou-se na Academia de Ouro Preto, mas entrou no Seminário de Mariana e ordenou-se padre em 18 de dezembro de 1897.

Neste trabalho examinaremos o pensamento organicista de José Severiano de Rezende construído sobre a noção pascalina de harmonia.<sup>1</sup> Procuraremos indicar que harmonia é conceito nuclear do pensamento de Severiano. Suas teses políticas não se afastam do tradicionalismo organicista comum a vários intelectuais católicos. Vamos adicionalmente mostrar que seu pensamento se completa com um espiritualismo inspirado em Henri Bergson, com quem ele teve contato na França, onde passou seus últimos dias. Severiano conheceu o espiritualismo em seu tempo de Seminário. Como explica José Carlos Rodrigues em seu livro *Idéias*

---

\* Universidade Federal de São João del-Rei/Minas Gerais – Brasil (Professor titular aposentado). Instituto de Ensino Superior Presidente Trancredo de Almeida Neves (IPTAN), São João del-Rei/Minas Gerais – Brasil.

<sup>1</sup> Dagobert Nunes em *Histoire illustree de la philosophie* explica que o espiritualismo de Pascal defende uma unidade harmônica no mundo e na alma, ambos fenomenicamente percebidos como sendo divididos, mas intuídos na unidade. Sobre a filosofia de Pascal afirma Dagobert (1962): “percorre o universo visível e invisível em todos os sentidos e toca em profundidades onde não se ousa mais segui-lo. Do infinito do tempo e do espaço ele volta à intuição de sua alma, onde encontra um outro infinito” (p. 163/4).

*filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XIX*, o espiritualismo de Sigismund Storchenau era estudado no Seminário de Mariana. Além disso, o espiritualismo francês fora a base do ecletismo de Domingos Gonçalves de Magalhães e de outros românticos brasileiros.<sup>2</sup>

No desenvolvimento desse estudo vamos apresentar o contexto em que se desenvolve o espiritualismo de José Severiano. Observamos que suas ideias políticas não se afastam das preocupações do clero brasileiro dos primeiros anos da República e concluiremos com os elementos nucleares do seu espiritualismo de inspiração bergsoniana.

## 2. O contexto em que se desenvolve o pensamento de José Severiano de Rezende

Em que circunstância viveu Severiano? Apesar da experiência econômica e política liberal do Segundo Império, pelo menos até os anos 70, vivia-se sem grandes contestações à unidade entre o Trono e a Igreja Católica. Isso se explica porque o grande articulador do tradicionalismo brasileiro Dom Romualdo Seixas Coelho (1765-1841), oitavo bispo do Pará (1997): “achava-se plenamente identificado com o liberalismo moderado que ajudou a consolidar e que lhe valeria o título de Marquês de Santa Cruz (p. 167). Este ambiente político aproximou o Imperador dos bispos, na medida em que esses reafirmam a proximidade do Imperador, embora adotando posições ultramontanas estimuladas por Roma. D. Pedro II acabou fortalecendo essa tendência e nomeando bispos ultramontanos para as principais dioceses do país: Dom Viçoso (Mariana – 1841), Dom Antônio Joaquim de Melo (São Paulo – 1851) e D. Pedro Maria de Lacerda (Rio de Janeiro – 1868). Os bispos cuidavam, na ocasião, de fiscalizar os fiéis e os sacerdotes, tentando substituir as formas mais antigas de catolicismo colonial pelo catolicismo reformado.

A Igreja mergulhara, portanto, nas preocupações pastorais quando a partir da década de 70 explode aquilo que Antônio Paim denomina surto das ideias

<sup>2</sup> Em *A escola eclética*, Antônio Paim esclarece o vínculo dos representantes da escola eclética com o ecletismo espiritualista. Sobre o vínculo não há qualquer dúvida. À respeito de Magalhães comenta especificamente (1999): “Entendo que Magalhães quando fala em doutrina tem em vista algum segmento ou problema específico do sistema. Não quer fazer crer a ninguém que sua opção seja outra senão o espiritualismo. Contudo, no seio dessa vertente (...), surgem divergências em prol da afirmação das teses básicas” (p. 362).

novas<sup>3</sup>, isto é, a presença do positivismo, evolucionismo, culturalismo e republicanismo, antes tímida, substituiu o ecletismo espiritualista no universo cultural. O que ocorre no final dos anos 80 modifica completamente o panorama político do país. Positivistas republicanos lideraram uma revolta que levou à proclamação da República. E essa nova realidade política merecerá de José Severiano profundas críticas. E o que mudou essencialmente? Como explica Francisco José Silva Gomes em *Quatro séculos de Cristandade no Brasil* (2011):

Com a proclamação da República (1889), o decreto da separação Igreja – Estado (1890) e a Constituição de 1891 punha-se fim à vigência de um Estado confessional, ao Padroado e ao Regalismo. O novo governo adotou oficialmente um Estado aconfessional e laicista sem todavia, uma política hostil à Igreja como era o caso do Piemontês italiano de separatismo. Os súditos do Império tornaram-se simplesmente cidadãos. Na vida pública, o cidadão ficava sozinho na sua relação com o Estado. Por isso a laicidade preconizava a neutralidade do Estado no mundo concorrencial de produção dos bens simbólicos. O regime de separação operou constitucionalmente a passagem de uma cristandade constantiniana<sup>4</sup> pra uma cristandade pós-constantiniana (p. 32).

Essa nova realidade não seria facilmente absorvida pelos setores conservadores da Igreja e só várias décadas depois os bispos se reaproximaram do Estado Republicano liderados pelo Cardeal Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra. No entanto, apesar das críticas à República e à nova realidade, a circunstância permitiu que a Igreja se reorganizasse. O fim do padroado livrou a Igreja das intervenções do Estado na nomeação dos bispos e de outras interferências. Ainda assim, a desconfiança da República permanece no seio do clero, sendo esse clima modificado somente mais tarde. Isso ocorre por volta do anos 30 do século passado, quando Dom Leme aproxima-se de Getúlio Vargas.

<sup>3</sup> No capítulo IV, da 5.<sup>a</sup> edição da clássica *História das ideias filosóficas no Brasil*, Antônio Paim lembra que os anos setenta chegaram com um grande número de novas ideias. Elas povoaram o universo intelectual até então relativamente estável e ocupado hegemonicamente pelo ecletismo espiritualista. Diz Paim (1997): “Em relação ao pensamento filosófico, deve-se considerar como estabelecida em definitivo, a existência, muito anterior aos anos 70, de manifestações isoladas de inconformismo como a doutrina eclética e do conhecimento das obras de Comte, da repercussão das doutrinas de Darwin, da crítica religiosa iniciada na Alemanha, pelos chamados hegelianos de esquerda e continuada por Renan e outros etc.” (p. 483/4).

<sup>4</sup> Denomina-se cristandade constantiniana ao modelo político onde Estado e Igreja atuam juntos e estão perfeitamente integrados. É um modelo que remonta a Constantino como afirma Leandro Rust em *A Reforma Papal* (1050-1150) que (2013): “o *studium* de Niceia, símbolo inaugural do credo cristão, reagiu à maneira dos veneráveis padres da época de Constantino I (227-337); publicou um extenso libelo contra os latinos revisando seus erros a respeito da Eucaristia” (p. 133).

Desde 1916 Dom Leme aproximou-se dos intelectuais e correspondia com Jackson de Figueiredo. Como lembra Cristiane Jales de Paula no capítulo de *Intelectuais e militância católica no Brasil* que dedicou a Jackson de Figueiredo (2012):

Com o apoio de Dom Leme, no período de 1921 e 1922, Jackson de Figueiredo (e vários intelectuais católicos) fundou a revista a Ordem e o Centro Dom Vital, associação civil ligada à Igreja e voltada para o estudo, a discussão e o apostolado da religião, cuja finalidade era catolicizar a inteligência brasileira” (p. 77).

Assim, nos anos trinta, inicia-se uma nova etapa do catolicismo brasileiro. Nela a atenção do clero estará na formação cultural, começando com o Centro Dom Vital (1921) e ganhando força, em 1941, ano da criação da PUCRJ. Segue-se a criação de institutos católicos de ensino superior em todo o país.

### 3. O pensamento político organicista

A reflexão de José Severiano de Rezende sobre política está nos livros *Cartas paulistas* (1890) e *Eduardo Prado* (1905), especialmente nesse último. Nele Severiano comenta a atuação social de Eduardo Prado, católico exemplar e cuja morte o animara a discutir questões fundamentais da vida social e política do país.

O ponto de partida de Severiano é o reconhecimento de que apesar dos erros cometidos na história, a Igreja Católica estava comprometida com o desenvolvimento cultural da humanidade, ajudara a reduzir a superstição, a ignorância, a barbárie e a imoralidade.

Para ser capaz de bem avaliar a tarefa civilizatória da religião era necessário bem compreender a condição humana, marcada pelo sofrimento e contradições íntimas. Só quem avalia adequadamente o que é a vida do homem é capaz de perceber a importância da religião como purificadora dos estados da alma. Severiano explica (1905): “uma verdadeira adoração interior, cujo resultado é a árdua purificação do nosso impuro ser vascojeado em lutas e penúrias, e adoração exterior” (p. 117). Esta afirmação tem em vista contradizer as posições progressistas do ecletismo, cujos teóricos igualmente viam na religião um elemento civilizador, mas a consideravam parte de um processo cultural marcado pelo progresso e desenvolvimento. Essa leitura otimista da humanidade, essa confiança na capacidade humana de progredir e ser feliz espelha um

otimismo infantil<sup>5</sup> e não dá conta do caráter purificador da religião cuja missão é ser: “o grande revolvedor da miséria universal, o insubstituível higienizador das massas, que purifica, reconforta, regenera, vivifica – e desinfeta, é ele que descarnalisa todos os pendores bestiais, mágico domesticador da besta fera indomável” (id., p. 76).

A inadequada interpretação do papel da religião pelos representantes do ecletismo espiritualista era responsável pela fragilidade moral da sociedade brasileira.<sup>6</sup> O verdadeiro catolicismo não podia ser vivido no ambiente de liberalidade íntima e de liberdade social moderna e que ganhou força com o romantismo espiritualista. Aproximar o liberalismo político do catolicismo resulta numa síntese estranha pretendida pelos ecléticos brasileiros e que Severiano denomina catolicismo liberal. É essa mentalidade que foi: “na República como na Monarquia, a geratriz do indiferentismo religioso, chamado por outro lado de catolicismo liberal” (id., p. 96). O resultado da tentativa de conciliar a tradição católica com as exigências do mundo moderno dificultava entender as exigências da Igreja e fazia parecer absurdo tudo o que não se alinhava às filosofias liberal e positivista. É essa mentalidade moderna que:

não aceita facilmente a infalibilidade do Papa, não compreende o celibato do clero, não suporta a Idade Média e horripila-se com a Inquisição (...) escalda-se ao falar na Saint-Barthémy e nos inquisitoriais fogaréus, mas é admiradora do Marquês de Pombal (...) é entusiasta de Waldeck – Rousseau e de Cambes, acha que o Papa é por demais exigente em reclamar de seus Estados (id., p. 97).

Severiano aponta os adversários a combater: a mentalidade liberal, a revolução francesa, os iluministas e os defensores da modernidade. Ele desejava retomar as bases da cristandade medieval, pretendia uma sociedade onde Espada e Altar

<sup>5</sup> A noção de progresso histórico foi marca do século XIX tema do idealismo alemão. Ao criticá-la Severiano tem em vista o clima otimista com o desenvolvimento intelectual e moral, mas visa atingir o positivismo das autoridades da República, que propõe a evolução humana e o progresso da consciência como solução para os problemas da sociedade. É o que diz Augusto Comte no *Curso de Filosofia Positiva* que (1988): “Só a Filosofia Positiva pode ser considerada a única base sólida da reorganização social, que deve terminar o estado de crise no qual se encontram, há tanto tempo, as nações mais civilizadas” (p. 17). Essa noção é que Severiano condena como construtora de uma visão artificial da realidade humana.

<sup>6</sup> A crítica de Severiano ao ecletismo espiritualista baseava-se na insatisfação com o espiritualismo romântico, mais preocupado com o estético do que com o ético, isto é, com o espetáculo mais do que com a ação ética. Essa crítica será retomada no Brasil por outro tradicionalista, Alceu Amoroso Lima, e associa a moral frouxa do brasileiro ao romantismo, como diz Mario Vieira de Mello em *Desenvolvimento e Cultura* (2009): “a noção romântica de que o natural é superior ao social, o espontâneo ao normativo, noção que por sua vez pressupõe a rebelião contra o princípio ético levada a efeito pelo Renascimento italiano” (p. 199).

estivessem juntos, sem separar o amor à pátria do amor à religião. É o reconhecimento de que o poder político sustentado na fé, como fora proclamado por Eduardo Prado, era o ideal para o país: “Prado estava sempre pronto a lutar em prol da religião e da pátria, dois amores e dois ideais que para ele toda a vida foram o mesmo ideal e idêntico amor” (id., p. 100). Esse pensamento político baseava-se nas teses de Joseph de Maistre para quem a autoridade civil devia ser chancelada pela Igreja. Ele escreveu em *Du pape* (1845): “Toda soberania cuja frente não foi tocada pelo dedo eficaz do grande Pontífice, permanecerá sempre inferior às outras, tanto no que se refere à duração dos seus reinos, como na qualidade” (p. 398). Esta era a posição da Igreja e o caminho a seguir, diz Severiano: “pois como o Conde de Maistre pensava e com ele (a Igreja) cria, uma instituição política só pode ser perfeita e duradoura se a religião, depois de a modelar, lhe infundir no organismo o seu *spiraculum vitae*” (id., p. 101).

Se Severiano se abre à ciência e a seu estudo, recusa conferir autonomia à razão individual, pois assim fazendo não se aprecia corretamente a ciência. Assim devia ser igualmente recusada toda a filosofia apoiada na razão individual, desvinculada da tradição e da religião, pois essa mentalidade absolutizava a Filosofia e a Ciência. Ao contrário do que proclama a modernidade, ele diz com base:

na lógica de quem reflete o critério de quem observa, que só o catolicismo é que faz a verdade iluminar as inteligências, que só ele é que é a justiça que reina entre os povos e só por meio dele é que pode haver felicidade no mundo (id., p. 105).

E conclui que na ausência do catolicismo o mundo mergulha na ignorância, na desgraça, na guerra e na miséria:

Toda a civilização, toda a ciência e todo o progresso nos veio unicamente por intermédio da Igreja Católica e que, se o mundo viu destroços e matanças, sofreu guerras e misérias, conheceu escravidões e flagelos, não foi senão nos momentos tristes e cegos em que ingrato e revel, dela se andou temerariamente afastando (id., p. 106)<sup>7</sup>.

José Severiano propunha, portanto, um sistema monárquico submetido e em sintonia com o poder espiritual, distante da soberania popular. Somente numa sociedade organicamente constituída, tendo a Deus como referência,

<sup>7</sup> Essa é uma posição fundamental no tradicionalismo de Joseph de Maistre como comenta Tiago Lara em *Tradicionalismo católico em Pernambuco* (1988): “Se as sociedades têm origens histórico-divinas e não são opções da razão humana, é toda a história e a tradição que são chamadas a estabelecer o discernimento necessário para se chegar à melhor ordem social e política” (p. 48).

Altar e Espada juntos promoveriam a paz social e íntima. Embora fosse contrário à República recém instalada e aos rumos que ela apontava para a sociedade brasileira, Severiano não se entusiasmou com a proposta do Visconde de Ouro Preto que desejava uma representação monárquica no parlamento republicano. Severiano, ao contrário, não acreditava que os monarquistas teriam espaço nesse novo governo e como o considerava essencialmente corrupto acreditava, avaliação compartilhada com o clero do seu tempo, que o regime republicano sucumbiria por si só, por suas debilidades e incongruências. Quanto ao comportamento dos políticos republicanos, já se notava a tendência para as negociatas e corrupção. Diz Severiano:

que os homens políticos da monarquia morriam pobres e que os políticos da república em pouco tempo se nababisam e, num abrir e fechar de olhos, ficam, como nos contos de fada, nadando de repente em fabulosas califórnia (p. 154).

Enfim, a avaliação pessimista dos rumos da República, a corrupção moral de suas lideranças, leva Severiano a concluir que em pouco tempo o povo optaria pela volta da monarquia:

Deixem votar imparcialmente o povo e eu garanto que num prazo bem rápido, estes desmantelados Estados Unidos do Brasil tornarão a ser de novo, o grande, o belo, o valoroso império do Brasil (p. 165).

*Cartas Paulistas* é um livro simples e a respeito de um episódio banal. O Ministro da Agricultura à época fretara um trem para levar a juventude carioca para um encontro com os estudantes paulistas no espírito positivista de aproximar os homens educados no conhecimento das ciências. Para receber e falar aos colegas cariocas os estudantes paulistas convidaram um mestre famoso da Faculdade de Direito de São Paulo, o Dr. Justino de Andrade. O Professor não só recusou o convite como foi para a imprensa criticar a iniciativa do Ministro. As críticas tiveram enorme repercussão na imprensa e o episódio só terminou quando o Ministro da Instrução Pública, por ordem de Benjamin Constant, jubiloou o professor e o mandou para casa. Severiano entrou no debate público e viu no evento, bem como no jubilamento do Dr. Justino, um exemplo de injustiça e da decadência moral da República. Diz Severiano (1890): “Eu estou convencido de que o Dr. Justino foi vítima da maior injustiça do mundo, creio firmemente na leviandade que o Dr. Botelho de Magalhães pintou o ponto final na questão” (p. 54). Criou-se, então, uma situação insustentável que obrigou Severiano a retornar a Minas.



#### 4. A filosofia espiritualista

O principal do pensamento metafísico e poético de Severiano de Rezende foi construído depois de 1905, quando ele deixa o sacerdócio e se afasta das preocupações com a realidade política do país. Nos últimos anos como sacerdote escreveu *O meu Flos Sanctorum*, publicado em Portugal, no Porto, por Lello e irmão, em 1908. No livro detalha a ética cristã explicitada na vida dos santos e a apresenta como ideal de vida.

Deixando o sacerdócio, Severiano deixa também o país indo morar na França. Em Paris trabalha como escritor e tradutor da folha *Le Brésil* do *Journal de Nations Americaines*. Depois de uma década na capital da França, retorna a Mariana, sua cidade natal, nos anos da *Iª Grande Guerra* e ali permanece entre 1915 e 1920. Com o final da Grande Guerra retorna a Paris, casa-se e vive na França até sua morte, em 1931. Portanto, José Severiano de Rezende não acompanhou as mudanças no catolicismo brasileiro depois dos anos 30. No período que esteve fora do país, mesmo se mantendo fiel ao tradicionalismo político, escreveu uma obra poético-metafísica intitulada *Mistérios* que foi publicada em Lisboa, por Aillaud e Bertrand, em 1920.

Depois de apresentadas, em linhas gerais, o seu pensamento político organicista, parece importante registrar que os aspectos nucleares do espiritualismo que Severiano concebeu não estavam desvinculados do seu projeto político monárquico constantiniano. Aliás, como resume Abbagnano no seu *Dicionário de Filosofia*, o espiritualismo se caracteriza pela (1982): “defesa da tradição e das instituições em que se encarna a tradição” (p. 338) e completa adiante: “A defesa das boas causas de que falava Cousin, se traduz no mais das vezes, no âmbito dessa corrente, pelo conservadorismo político” (ibid.).

Quanto à vida íntima como dito em *A vida é um mistério* preconiza o aperfeiçoamento interior que se vale do conhecimento científico como realidade preparatória. Como explica Nicola Abbagnano, Henri Bergson tratou, de modo semelhante a Severiano, “a ciência como conhecimento preparatório” (p. 338). Se as paixões desorganizam a alma e promovem contradições, ele entende que o espírito descobre uma unidade interior, ou (1999): “no interior do homem há uma harmonia que suplanta as contradições presentes nos desejos” (p. 147).<sup>8</sup> Essa formulação tão próxima de Bergson possivelmente tinha raízes

<sup>8</sup> Michelle Federico Sciacca escreve em sua *História da Filosofia* que a noção de espírito de Bergson supera as contradições íntimas do mundo interior no mesmo sentido que fala Severiano. Sciacca afirma (1968): “o espírito é fluxo

(1986) “no espiritualismo de Storchenau” (p. 49) presente, segundo José Carlos Rodrigues, no Seminário de Mariana. Contudo o pensamento de Severiano se parece mais com a genial reformulação do espiritualismo feita por Bergson. E são muitas as características que aproximam as teses de Severiano das daquele filósofo (1999):

O próprio objetivo de Severiano é muito parecido com o de Bergson, isto é, considerar a evolução do universo não como coisa mecânica, mas como manifestação de uma força vital profunda. Adicionalmente existe em ambos o projeto de tratar a vida não como coisa mecânica, mas como manifestação de uma força vital profunda.<sup>9</sup> A proximidade não para aí (p. 149).

Os aspectos fundamentais do espiritualismo de Severiano podem ser resumidos nos seguintes pontos: 1. A vida é um mistério, ela não se revela perfeitamente pelos mecanismos da razão. Ainda que a ciência ensine o funcionamento do mundo, o divino permanece oculto e é inatingível pela análise científica. A ciência apenas prepara o verdadeiro conhecimento. O conhecimento verdadeiro, o reconhece a própria ciência, ele diz em *O meu Flos Sanctorum* abre-se a Deus (1970): “por longo tempo O pressentiste e simbolizaste, farejaste o divino e perscrutaste o celeste, ciência do Egito e da Babilônia, ciência da Índia (...), ciência antiga, ciência perdida, ciência morta, ciência única” (p. 169) ; 2. Ainda que seja incapaz de revelar perfeitamente o que é o mundo criado por Deus, não há nessa afirmação irracionalismo,<sup>10</sup> a razão nele intui o tempo como objeto imediato, ela concebe o universo como um conjunto de movimentos harmoniosos que podem ser encontrados nas estrelas distantes e na natureza próxima. Essa é a forma como Bergson trata o conhecimento, conforme sintetiza Abbagnano (1982): “o inventário na consciência e, portanto, no mundo da natureza e da história, de dados capazes de remontarem a Deus ou a um princípio divino que em alguma

---

através do tempo, duração psicológica ou real. Se nós conseguimos ir além do eu superficial, fragmentário e dividido em tantos atos psíquicos, além do congelamento dos estratos exteriores da consciência, captamos uma continuidade e uma sucessão de movimentos e de estados solidamente organizados (...) descobrindo nosso eu profundo, isto é, a nossa vida unitária” (p. 187).

<sup>9</sup> Sobre a visão do universo de Bergson, Michelle Sciacca explica o que ela significa, a superação do biologismo e o evolucionismo materialista, ou (1968): “a libertação do biologismo, do evolucionismo, do peso do seu cientificismo intelectualista e imergi-lo na corrente viva e esguichante da vida e, por outro lado, dar à própria vida não um puro significado biológico materialista, mas um sentido espiritualista” (p. 185).

<sup>10</sup> Sobre essa interpretação crítica do poder da razão Sciacca comenta o pensamento de Bergson, evidenciando a proximidade com as teses de Severiano (1968): “Intuicionismo o seu, mas não irracionalismo: a intuição não exclui uma racionalidade concreta” (p. 186).

especificação se ajuste à tradição teológica do cristianismo” (p. 338). Ainda mais clara fica a questão na síntese que Delfim Santos fez da intuição para Bergson. Ele diz (1982): “a intuição, não importa se o termo foi bem ou mal escolhido, é apenas o método que se figurou ser o único capaz de alcançar imediatamente a realidade que sua filosofia pretende alcançar: a duração” (p. 200); 3. Quanto à busca da força da razão ela deve vir junto com o aprimoramento ético, diz Severiano em *Mistérios* (1971): “é preciso colocar juntas a justiça e a força para que quem seja justo seja forte e quem é forte seja justo” (p. 207); 4. A morte é parte do mistério que envolve a vida, e a mostra como calor e movimento harmonioso. Isso significa colocar a ética na raiz das relações humanas como ele o diz em *O meu Flos Sanctorum* (1970): “Assim no dia a dia vivemos entre o mal que bem queremos evitar e o bem que mal podemos querer praticar” (p. 16); 5. As relações entre homens e mulheres estimuladas pela paixão revelam o mistério do amor, ele o diz em *Mistérios* (1971): “rompe a aurora...penso nela. A imagem dela pousa junto a mim e meu verso nosso amor sublima” (p. 163). O amor humano que surge da paixão é amostra de como deve ser nosso relacionamento com o Deus Trino, e a nossa alma somente se descobre plenamente nesse transcendente ou, como ele diz: “a alma não conhece seu terreal, sem alar para além num transcendente pulo, no afã de reassumir a prima identidade” (id., p. 192).<sup>11</sup> Ele diz essa mesma coisa ainda mais claramente num outro trecho do livro: “em que o enfermo passo pode avançar para o futuro descobrindo os encantos da vida, na veraz radiação triádica da essência” (id., p. 125); 6. Se o amor por uma mulher é entrada num amor maior com Deus, os objetos da consciência remontam a Deus.<sup>12</sup> Isso permite uma compreensão religiosa da vida como ele diz em *O meu Flos Sanctorum* (1970): “Quando a noitinha tudo se recolhe e a natureza adormece (...), o crente (...) dobra os joelhos para adorar o mistério da encarnação” (p. 46); 7. O compromisso de amor que marca a vida nas experiências de amor se estrutura no projeto ético cristão, o que coloca o compromisso ético com Deus como o objetivo principal da vida. Severiano o diz textualmente: “um dia tive sede e fome de justiça, quis que a minha alma

<sup>11</sup> Michelle Sciacca apresenta o papel do amor para Bergson como aquela força que está acima das manifestações religiosas (1968): “É evidente que, para a religião dinâmica ou mística, o conteúdo das religiões positivas, é algo de accidental, que deve ser ultrapassado e, por assim dizer, dissolvido no amor” (p. 189).

<sup>12</sup> Sobre Deus no espiritualismo de Bergson, diz Michelle Sciacca (1968): “ao impulso primitivo Bergson, dá, por vezes, o nome de Deus no centro do qual surgem mundos infinitos, como as cintilações de um imenso fogo, porque não considera este centro como uma coisa, mas como uma continuidade de repuxo. Deus, assim definido, não tem nada de finito, é vida incessante, ação, liberdade” (p. 188).

fosse um translúcido espelho e tendo artefatadado uma cota inteiriça (...) fiz-me apóstolo, fiz-me herói, fiz-me argonauta, sondei naus, resolvi brenhas, gualguei penedos” (id., p. 177).<sup>13</sup>

## 5. Considerações finais

Indicamos neste trabalho que a filosofia organicista de Severiano de Rezende revela a preocupação não apenas com a harmonia externa das instituições sociais e políticas, mas tratava da harmonia íntima pela convivência pacífica entre conhecimento racional, paixão sensual, amor marital e relações éticas em geral. Viver harmoniosamente é o que ele preconiza, fazendo do conhecimento científico a instância preparatória da experiência com Deus. Interessante é que todos os aspectos da vida apontavam, segundo Severiano, para a harmonia, pois até mesmo as paixões e a sensualidade (1999): “trabalhavam a favor da harmonia, da permanência e da unidade, desvendavam o sentido da existência e articulavam o mistério a volta dela” (p. 172).

O espiritualismo de Severiano de Rezende é um esforço para conhecer e compreender o mundo, mesmo sabendo que ele contém aspectos que estão além da compreensão racional. Partindo da crença em Deus, ele elaborou uma “metafísica da existência que se deu como retomada do princípio da harmonia que ele trouxe da filosofia de Pascal. Esse diálogo com o mestre francês tinha como finalidade combater a tentativa romântica de atribuir ao instinto papel metafísico, mas cuidava também de não lançá-lo na lata de lixo da cultura” (id., p. 171/172).

Embora remonte ao conceito de harmonia, as teses de Severiano de Rezende estão próximas das de Bergson em vários pontos como procuramos demonstrar: na identificação da realidade com objeto imediato intuído<sup>14</sup> na consciência; no entendimento de que a ciência é um tipo de conhecimento importante, mas preparatório de um saber superior; na interpretação da natureza como realidade que remonta a Deus; na defesa das instituições tradicionais: Igreja e

<sup>13</sup> Sobre a moral dinâmica, que Bergson contrapõe à estática no livro *As duas fontes da moral e da religião*, ele a caracteriza como Severiano. Lembra Sciacca que a moral do espírito é a (1968): “de sacrifício e de caridade, a moral das almas místicas, que traçam o movimento das sociedades civilizadas, da marcha para frente” (p. 188).

<sup>14</sup> Michelle Sciacca trata a intuição como (1968): “uma espécie de simpatia intelectual que nos transporta ao âmago de um objeto e no-lo faz captar na sua essência, além de toda tradução ou expressão simbólica, do tipo daquelas da ciência positiva que se limita a fotografar o objeto, extrinsecamente” (p. 187).

Estado, tidas como expressão terrena da divindade que se mostra na consciência; num programa ético tirado do cristianismo, modelo para a humanidade e na proposta de uma sociedade orgânica fruto da perfeita convivência entre Altar, Espada, Povo e Deus.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- CARVALHO, José Mauricio de. *A vida é um mistério*. Londrina: Cefil, 1999.
- COMTE, Augusto. *Curso de Filosofia Positiva*. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Os pensadores).
- MAISTRE, Joseph de. *Du Pape*. Paris: Charpentier, Libraire-Editeur, 1845.
- MELLO, Mario Vieira de. *Desenvolvimento e Cultura, o problema do estetismo no Brasil*. 3.<sup>a</sup> ed., Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2009.
- LARA, Tiago Adão. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, 1988.
- PAIM, Antônio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 5<sup>a</sup> ed., Londrina: EDUEL, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A escola eclética*. 2.<sup>a</sup> ed., Londrina: EDUEL, 1999.
- REZENDE, José Severiano de. *Cartas Paulistas*. Santos: Tipografia do Diário de Santos, 1890.
- \_\_\_\_\_. *Eduardo Prado*. São Paulo: Falcone, 1905.
- \_\_\_\_\_. *O meu Flos Sanctorum*. São João del-Rei: Prefeitura Municipal, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Mistérios*. Belo Horizonte: Edit da UFMG, 1971.
- RODRIGUES, Cândido Moreira e DE PAULA, Cristiane Jalles. *Intelectuais e militância católica no Brasil*. Cuiabá: UFMT, 2012.
- RODRIGUES, José Carlos. *Ideias filosóficas e políticas em Minas Gerais no século XVIII*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1986.
- RUNES, Dagobert D. *Histoire illustree de la philosophie*. Genève: Nagel, 1962.
- RUST, Leandro Duarte. *A Reforma Papal (1050-1150)*. Cuiabá: UFMT, 2013.
- SANTOS, Delfim. Una visita a Henri Bergson. *Obras Completas*. 2.<sup>a</sup> ed., v. I. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982.
- SCIACCA, Michelle Federico. *História da Filosofia*. v. III, São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- SILVA GOMES, Francisco José. Quatro séculos de cristandade no Brasil. In: MOURA, C.A.S.; DA SILVA, E. M.; SANTOS, M. R. e DA SILVA, P. J. Religião, *Cultura e Política no Brasil*. Campinas: UNICAMP, 2011.

# ORDEM SOCIAL E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO: UM CORPORATIVISMO À BRASILEIRA

Luciano Aronne de Abreu\*  
Luis Carlos dos Passos Martins\*\*

O sonho da década de 1930, como bem sintetiza Vanda Maria Costa (1993), era corrigir o Brasil. Para tanto, intelectuais como Oliveira Viana (1883-1951) e Azevedo Amaral (1881-1942) – e outros de sua geração – se colocavam como porta-vozes da nação e apontavam o corporativismo como parte da solução para os seus problemas, seja como meio de ordenamento social ou como via de superação do atraso econômico em relação a outras nações. Desta maneira, ao longo desse estudo, tem-se por objetivo justamente compreender o sentido atribuído por esses intelectuais ao corporativismo e de que forma este poderia ser uma alternativa adequada para corrigir os “males do Brasil”. Para tanto, em um primeiro momento, propõe-se uma aproximação entre os pensamentos de Mikhail Manoilescu, principal teórico do corporativismo, e de Oliveira Viana e Azevedo Amaral, dois dos mais importantes doutrinadores (não teóricos) do que se pode chamar de um “corporativismo à brasileira”. A seguir, em um segundo momento, pretende-se estabelecer um contraponto entre as diferentes concepções de corporativismo de Oliveira Viana e Azevedo Amaral, sendo o primeiro mais voltado para as questões de ordem social e jurídicas e o segundo para as questões de ordem econômica e produtiva.

---

\* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre/Rio Grande do Sul – Brasil. Membro do Comitê Coordenador e Investigador da Rede NETCOR: International Network for Studies on Corporatism and Organizes Interests.

\*\* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre/Rio Grande do Sul – Brasil. Investigador da Rede NETCOR: International Network for Studies on Corporatism and Organizes Interests.

## Manoilescu em português, o olhar de Oliveira Viana e Azevedo Amaral

Oliveira Viana foi um dos precursores do corporativismo no Brasil, tendo Manoilescu como uma de suas principais fontes<sup>1</sup>. Já Azevedo Amaral, quem primeiro traduziu *O Século do Corporativismo* para o português, esteve, certamente, entre os principais responsáveis pela difusão de suas ideias no país. Ainda assim, deve-se desde já observar que nenhum desses autores assumiu de forma irrestrita as definições e proposições do romeno Manoilescu, seja por suas concepções de realismo político – segundo a qual as ideias e instituições deveriam ser adequadas à realidade nacional (ou abasileiradas, como então se dizia) –, seja por suas variadas leituras e influências teóricas sobre a temática do corporativismo. Porém, como salientam muitos dos seus estudiosos, deve-se observar que o corporativismo foi visto naquele contexto como uma espécie de terceira via, uma alternativa entre o liberalismo e o socialismo, constituindo-se, então, em uma espécie de fundo comum entre os intelectuais de diferentes nacionalidades nas décadas de 30 e 40 do século XX<sup>2</sup>.

No caso de Oliveira Viana, Maria Stella Bresciani diz que suas referências diretas, por exemplo, aos solidaristas franceses, são escassas ou inexistentes, o que poderia sugerir tanto “sua veiculação [do ideal de solidarismo] difusa nessas décadas iniciais do século XX quanto a intenção do autor de não estabelecer vínculo com dada corrente política” (BRESCIANI, 2005, p. 393). No caso de Azevedo Amaral, há escassa menção do autor a outros pensadores no que se refere ao corporativismo, parecendo se preocupar mais em situar suas reflexões sobre a realidade brasileira com referências filosóficas ou “científicas” de autores “consagrados” que poderiam lhe conferir maior legitimidade intelectual (como Darwin, Bergson, Le Bon e até mesmo Marx)<sup>3</sup>.

Por outro lado, no que se refere ao pensamento de Manoilescu, a pertinência do mesmo no pensamento de Amaral parece ser mais forte do que em Oliveira Viana. Como se verá adiante, Azevedo Amaral não só foi tradutor para o português da obra do autor romeno, *O Século do Corporativismo*, como também escreveu o seu livro mais conhecido e no qual melhor trata do tema do corporativismo,

<sup>1</sup> Segundo Evaldo Vieira, outras importantes referências do corporativismo de Oliveira Viana foram as obras de Perroux, Panuzio e Pirou, além de Alberto Torres, pioneiro na defesa de um modelo político e econômico corporativista no Brasil. Ver a esse respeito: VIEIRA, Evaldo. *Autoritarismo e Corporativismo no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1981.

<sup>2</sup> A esse respeito ver: BRESCIANI, Maria Stella Martins. *O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Viana entre os intérpretes do Brasil*. São Paulo: UNESP, 2005.

<sup>3</sup> A esse respeito ver: VIEIRA, Evaldo. *Autoritarismo e Corporativismo no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1981.

*O Estado Autoritário e a Realidade Nacional*, durante este processo de tradução<sup>4</sup>. De qualquer maneira, estas considerações visam a alertar que não se deve tomar como absolutas as aproximações a seguir estabelecidas entre as ideias dos autores aqui estudados com a teoria do corporativismo de Mikhail Manoiesco, mas tão somente destacá-la como uma de suas mais importantes influências.

Quanto a Oliveira Viana, como bem observou Ângela de Castro Gomes, suas leituras e citações dos teóricos do corporativismo crescem após sua nomeação como Consultor Jurídico do Ministério do Trabalho (1932), especialmente em sua obra *Problemas de Direito Corporativo* (1938)<sup>5</sup>, quando, segundo ela, seus escritos passam a ter “o tom da experiência de um intelectual que passou pela burocracia do Estado, nela investindo muito tempo e esforço” (GOMES, 1993, p. 47). Entretanto, tal como observara Bresciani em relação aos solidaristas franceses, deve-se aqui destacar que são poucas as referências diretas de Oliveira Viana à obra de Manoiesco, talvez por sua citada concepção de realismo político ou por também não querer estabelecer vínculo específico com sua corrente política, o totalitarismo fascista<sup>6</sup>. Nesses termos, portanto, deve-se analisar em que medida suas concepções teóricas se aproximavam, ou não, do corporativismo puro definido pelo autor romeno.

De um lado, observa-se no pensamento de Oliveira Viana uma série de premissas e argumentos básicos comuns a Manoiesco a respeito do corporativismo e de sua adequação à época que então se vivia, tais como: 1) a necessidade de adaptação do corporativismo às diferentes realidades nacionais; 2) a crítica ao liberalismo e à defesa de um regime político forte; 3) a defesa dos ideais de solidariedade e organização, sendo o caso italiano uma de suas principais referências. Por outro lado, contudo, há algumas importantes divergências de interpretação entre Manoiesco e Oliveira Viana a respeito desses mesmos pontos: 1) Manoi-

<sup>4</sup> Sobre esse ponto, Ângela de Castro Gomes afirma: “Portanto, é razoável supor, embora não se tenha encontrado indícios disso, que um intelectual como Azevedo Amaral já conhecesse Manoiesco e soubesse de sua importância para o pensamento político e econômico do país.” (GOMES, 2012, p. 190).

<sup>5</sup> Segundo Ângela de Castro Gomes, esse título se refere diretamente à ideia das corporations norte-americanas do New Deal, isto é, “ao processo de descentralização administrativa pela qual os Estados modernos vinham passando, independentemente dos seus regimes políticos. Não se referia, portanto, à organização política do Estado sob a forma corporativa (...). Esse dado, contudo, não elimina a clara simpatia de Oliveira Viana pelas corporations ‘assimiladas’ pelo Estado e organizadas de ‘forma corporativa’”. Ver a esse respeito: GOMES, Ângela de Castro. *A Práxis Corporativa de Oliveira Viana*, in Élide Rugai Bastos e João Quartim de Moraes (org.). *O Pensamento de Oliveira Viana*. Campinas: UNICAMP, 1993.

<sup>6</sup> A esse respeito ver: VIEIRA, Evaldo. *Autoritarismo e Corporativismo no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1981. GENTILE, Fábio. *Corporativismos em perspectiva comparada. Itália e Brasil entre as duas guerras mundiais*. In Gabriela Nunes Ferreira e André Botelho (org.). *Revisão do Pensamento Conservador*. São Paulo: HUCITEC, 2010.



lesco vê o Estado fascista como uma espécie de protótipo desse novo Estado, enquanto Oliveira Viana nega o caráter fascista do corporativismo e enfatiza o caráter peculiar da sociedade e da cultura brasileiras; 2) Manoilescu, ao tomar o fascismo italiano como referência básica de suas reflexões, associa o corporativismo ao suposto totalitarismo político desse regime, enquanto Oliveira Viana define o regime brasileiro como autoritário, uma terceira via entre liberalismo e totalitarismo; 3) solidariedade e organização, para Manoilescu, se constituem em imperativos do século XX, sendo o Estado a expressão máxima de solidariedade, e a organização, sobretudo no campo econômico, uma necessidade do século XX, dadas as condições limitadas de desenvolvimento do capitalismo no mundo contemporâneo. Já Oliveira Viana, embora também atribua ao Estado a suprema missão de expressão da solidariedade nacional, destaca a insolidariedade como marca da sociedade brasileira, e, no tocante à organização, diz que não há no Brasil, ao contrário da Europa, nenhum tipo de restrição à expansão do seu capitalismo, seja em termos de espaços ou de recursos.

Quanto ao primeiro ponto, Manoilescu diz que “todas as tentativas de imitação do fascismo fracassaram diante de um obstáculo irremovível. O fascismo de puro estilo italiano pressupõe a personalidade de um Mussolini” (MANOILESCO, 1938, p. XV). Mais adiante, porém, o autor diz que o fascismo italiano teria realizado uma obra construtiva de valor universal, a organização corporativa. Daí, segundo ele, a necessidade de se adaptar os seus princípios gerais às realidades particulares: “o corporativismo exclui, portanto, a ideia de cópia servil exige em cada caso sutileza e destreza, bem como imaginação construtiva”. De tal visão, portanto, decorreria também a associação feita por Manoilescu entre o corporativismo e o totalitarismo fascista, segundo ponto acima indicado. Em sua opinião, ao contrário do “Estado descontínuo, desarticulado e amorfo” do século XIX, teria surgido no século XX o Estado Novo, “que anima e vitaliza o povo com um ideal. O protótipo desse Estado Novo foi o Estado Fascista” (MANOILESCO, 1938, p. 17). Já em relação ao terceiro ponto, Manoilescu diz que solidariedade e organização se impõem como imperativos do século XX<sup>7</sup>, sendo o corporativismo a doutrina mais adequada para responder às suas demandas e o Estado Fascista o protótipo desse novo Estado, como acima já

<sup>7</sup> São quatro, segundo Manoilescu, os imperativos do século XX: solidariedade, organização, paz e colaboração internacional e descapitalização. Para os objetivos desse estudo, porém, faremos referência apenas aos imperativos da solidariedade e organização, em comparação com o pensamento de Oliveira Viana. Ver a esse respeito: MANOILESCO, Mikhail. *O Século do Corporativismo: doutrina do corporativismo integral e puro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.

referido. No caso da solidariedade nacional, diz o autor romeno, as novas condições da economia mundial levariam ao rompimento dos vínculos que ligavam os indivíduos de diferentes países e a crescente submissão destes à influência do Estado, sendo então os interesses nacionais preponderantes sobre os individuais. No caso da organização, valendo-se de uma relação com a evolução natural, Manoilescu diz que “superioridade e organização são sinônimos na escala da evolução da vida”, sendo esta mesma lógica válida também para o desenvolvimento das sociedades. Em termos sociais, o autor divide a evolução da humanidade em quatro fases, sendo a última preponderante sobre as demais: as etapas da natureza, do trabalho, do capital e da organização. Em suas palavras, ressaltando que o imperativo da organização se impõe, sobretudo, no domínio econômico, dadas as restrições à expansão capitalista no século XX, Manoilescu diz que “a fórmula da nossa época é realizar em um espaço restrito e com meios restritos o máximo de resultados econômicos. Essa fórmula não é mais a liberdade e sim a organização” (MANOILESCU, 1938, p. 22-23). Tal organização, no entanto, não deve ser confundida com a economia dirigida, que “traz em si uma ameaça de estatismo e de centralismo que nos repugna”, conclui o autor.

Em relação ao primeiro ponto, há também de parte de Oliveira Viana a visão de que não apenas as corporações, mas também os sindicatos e todas as demais instituições e leis do país deveriam ser adequadas às condições próprias de sua sociedade e cultura. Já em sua primeira obra, *Populações Meridionais do Brasil*, o autor denunciava que “estamos sendo [os brasileiros] como os fumadores de ópio (...). Há um século estamos vivendo de sonhos e ficções, no meio de povos práticos e objetivos” (VIANA, 1920, p. XI). Ao contrário dos fumadores de ópio, associados pelo autor às nossas elites liberais, que, em 1922, seriam por ele definidas como “idealistas utópicos”, Oliveira Viana diz ser preciso exaltar a importância dos espíritos conservadores, “idealistas orgânicos”, para a construção da verdadeira nação brasileira, por serem suas ações fundadas na observação da sociedade e de sua realidade, sendo seu idealismo baseado na experiência, “uma visão antecipada da realidade futura” (VIANA, 1922, p. 16).

No segundo caso, contudo, ainda que ambos os autores associem suas ideias à defesa de um regime forte, Oliveira Viana sempre procurou dissociar suas concepções de corporativismo do fascismo italiano e do seu totalitarismo, ao contrário de Manoilescu. Em sua obra *Problemas de Direito Sindical*, por exemplo, logo no prefácio, o autor anuncia que a solução do problema social brasileiro será dada pela função tutelar do Estado sobre as associações profissionais, mas

com a ressalva de que a Constituição de 1937 e as leis trabalhistas do país não deveriam ser associadas ao regime corporativo italiano, sendo o Estado Novo brasileiro autoritário e não totalitário, como seria o caso fascista.

Já a respeito do terceiro ponto, os chamados imperativos do século XX, deve-se começar por observar a visão negativa de Oliveira Viana sobre os ideais de solidariedade e organização no Brasil, ao contrário do que supunha Manoilescu ao tomar em consideração o caso italiano. De um lado, ao considerar o insolidarismo como a chave explicativa da sociedade brasileira e de seus males, Oliveira Viana se aproxima de Manoilescu por atribuir ao Estado a missão suprema de expressar a solidariedade nacional. De outro lado, contudo, a “democracia” Autoritária ou Corporativa proposta por Oliveira Viana para o Brasil não seria resultado da organização das suas classes econômicas que passariam a assumir parte das funções do Estado, mas, em sentido inverso ao definido por Manoilescu, seria justamente esta nova ‘democracia’ corporativa a responsável por organizar as classes produtivas e torná-las fonte de opinião alternativa ao Parlamento, nova forma de expressão dos interesses coletivos. Em relação à organização, embora admita o seu caráter imperativo no século XX, Oliveira Viana se afasta de forma mais acentuada da interpretação de Manoilescu, dadas as condições peculiares da sociedade brasileira em relação às europeias. Nesse sentido, referindo-se de forma crítica aos autores que considerava os “ortodoxistas do sistema”, Manoilescu e Costamagna, Oliveira Viana dizia ser necessário organizar de forma paulatina a vida econômica nacional em moldes corporativos. Isso porque, segundo ele, as dimensões geográficas de Brasil e Europa eram muito distintas, sendo que lá “a terra está toda tomada”, enquanto aqui “temos um imenso fundo ainda desaproveitado e a explorar” (VIANA, 1974, p. 77-78).

Quanto a Azevedo Amaral, observa-se uma clara familiaridade entre este autor e o pensamento de Manoilescu, tendo em vista, especialmente, o seu papel como tradutor do livro *O Século do Corporativismo*. Em uma curta, mas significativa introdução escrita para essa obra, Amaral deixa claro o seu apreço pelo autor romeno:

Aceitei com prazer o encargo de traduzir “Le Siècle du corporativisme”, não somente por encontrar-me em harmonia intelectual com o que há de fundamental no pensamento de Manoilescu, mas sobretudo por julgar que contribuiria para o enriquecimento da nossa cultura, cooperando em tornar facilmente acessível a um número maior de brasileiros, obra tão valiosa, como uma das expressões máximas das tendências políticas, sociais e econômicas contemporâneas (AMARAL, 1938, p. V).

Ainda que sua declarada familiaridade e apreço nos levem a supor uma grande aproximação do pensamento de Amaral com os escritos de Manoiesco, uma leitura mais atenta da sua obra gera sérias dúvidas acerca disto. De um lado, chama a atenção o fato de a obra seminal de Amaral, *O Estado Autoritário e a Realidade Nacional*, ter escassas referências a Manoiesco e ao termo “corporativismo”. Ainda assim, deve-se observar que essas seriam as únicas referências diretas de Amaral ao corporativismo e a Manoiesco, dentre todas as suas obras publicadas entre 1930 e 1938, embora o autor se refira em outros momentos à representação de classes e ao Estado Corporativo<sup>8</sup>. Obviamente, pode-se argumentar que os seus textos, redigidos na forma de ensaios, não se preocupavam com citações diretas, mas, como acima já referido, Amaral mencionava seguidamente autores “consagrados” para autorizar a sua fala, sendo realmente notável sua parcimônia em relação a Manoiesco.

Quanto à necessidade de adaptação do corporativismo à realidade brasileira, deve-se salientar que, tal como Oliveira Viana, Amaral faz uma crítica teórica à falsidade de algumas ideias importadas como inadequadas à realidade brasileira, dentre as quais inclui os liberalismos político e econômico, mas também, sintomaticamente, o nacionalismo econômico. Em sua abordagem do corporativismo, porém, não é preocupação central de Azevedo Amaral salientar a necessidade de adaptação especial do mesmo ao Brasil. Na verdade, o autor se empenha em salientar que a adoção do corporativismo é necessariamente difícil e delicada. Conforme ele, “nas condições atuais em que se encontram as nações, inclusive aquelas que mais se adiantaram na sua evolução política, cultural e econômica, a realização imediata do Estado corporativo envolve dificuldades consideráveis e riscos de possibilidades imprevisíveis” (1938, p. 41).

A crítica ao liberalismo e a defesa de um Estado forte, porém, seriam os elementos de maior convergência entre os três autores aqui analisados, ainda que se deva considerar algumas variações. Embora Amaral compartilhe com Viana a visão de que o sistema político liberal era inadequado à realidade nacional, o problema fundamental do país, em sua opinião, seria outro. Nesse caso, convergindo com Manoiesco, Amaral condena o liberalismo não apenas por sua inadequação à realidade brasileira, mas por ser inapropriado para qualquer sociedade contemporânea, na medida em que o liberalismo, tanto político quanto econômico, viável no século XIX, tornou-se obsoleto diante da evolução mundial

---

<sup>8</sup> A esse respeito ver: AMARAL, A. J. De Azevedo. *O Brasil na Crise Atual*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.

dos países capitalistas, dentre os quais se enquadraria o Brasil. Assim, se é possível afirmar-se que Amaral se iguala aos demais autores na defesa de um Estado forte e centralizado para dar conta das necessidades do Brasil, distancia-se de Viana e aproxima-se de Manoilescu ao afirmar que estas necessidades são próprias a uma sociedade moderna, que se urbaniza e inicia o caminho da industrialização<sup>9</sup>.

No que se refere aos ideais de solidariedade e organização, deve-se salientar que, em sua crítica à adoção do liberalismo no Brasil, Azevedo Amaral compartilha com Viana a visão acerca da dispersão geográfica e social da população brasileira, que impossibilitava a formação de uma verdadeira opinião pública<sup>10</sup>. Entretanto, os escritos de Amaral não diagnosticam o Brasil pós-30 sob este olhar, mas em sua condição de país que se urbaniza e industrializa. A atenção do autor, portanto, volta-se para a irrealidade do sistema representativo baseado no que ele chama de voto “promíscuo”, diante de uma sociedade que se estrutura através da divisão de classes (patrões *versus* operários). Ou seja, o liberalismo e seu primado do individualismo seriam cada vez mais inadequados à nova realidade que implicava em ações coletivamente coordenadas.

Nesse sentido, evidencia-se aqui o imperativo da organização, na medida em que seria apenas pela ação do Estado, e por sua capacidade de concatenar os esforços individuais e os recursos nacionais, que poderíamos ter harmonia social e uma nação forte. Entretanto, o modelo que Amaral propõe de Estado<sup>11</sup> se diferencia muito do fascismo italiano, descartando esta experiência como válida para a aplicação do corporativismo. Neste modelo, Amaral critica o excessivo papel do Estado exercido no processo de canalização política no corporativismo fascista, o qual promove uma “inversão do sentido do autêntico Estado corporativo”, ao antecipar ou sobrepor o aparato político estatal à organização autêntica da sociedade (1936, p. 41-42). Essa ideia será dita de forma ainda mais explícita pelo autor na sua introdução da obra de Manoilescu, ao afirmar que não poderia “acompanhar o autor [romeno] no seu modo de encarar as relações do fascismo com o corporativismo”, afirmando ficar surpreso que Manoilescu “não tivesse

<sup>9</sup> A esse respeito, por exemplo, ver: AMARAL, Azevedo. *A Aventura Política do Brasil*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1935.

<sup>10</sup> A esse respeito, por exemplo, ver: AMARAL, Azevedo. *O Brasil na Crise Atual*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.

<sup>11</sup> O modelo de Estado proposto por Azevedo Amaral é definido em alguns de seus escritos como Estado Técnico ou Econômico, também chamado, em suas últimas obras, de Estado Autoritário ou Estado Corporativo. Sobre a evolução do Estado Político para o Estado Técnico ou Econômico ver: AMARAL, Azevedo. *A Aventura Política do Brasil*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1935, p. 69-71.

devidamente apreciado a grosseira perversão do conceito corporativista na organização das corporações fascistas” (AMARAL, 1938, p. VI).

Em síntese, vê-se aqui uma relação complexa e não subordinada dos escritos de Amaral às propostas de Viana e de Manoiesco. De um lado, afasta-se do primeiro e se aproxima do segundo por pensar o Brasil sob uma ótica modulada pelas transformações econômicas mundiais e não pelo viés de um particularismo nacional. Contudo, afasta-se do autor romeno por não considerar o fascismo italiano um modelo válido de corporativismo, por sua excessiva predominância do Estado no processo de representação, assim convergindo com as críticas de Viana a Manoiesco acerca de sua aceitação do fascismo como expressão válida do corporativismo.

Outra convergência de Amaral com Oliveira Viana aparece em sua divergência com Manoiesco quanto às relações entre autoritarismo e totalitarismo. Para Amaral, autoritarismo e totalitarismo não se confundem. O Estado Autoritário é uma necessidade contemporânea, para promover “coordenação e reajustamento das atividades dos indivíduos e dos grupos sociais, bem como pela intervenção protetora que visa preencher, pela assistência estatal, as deficiências e lacunas verificadas no tocante a assuntos que normalmente devem permanecer na órbita das responsabilidades individuais” (AMARAL, 1938, p. 157). Mas, assim como em Oliveira Viana, em hipótese alguma a ação do Estado pode levar à supressão da iniciativa e liberdades dos indivíduos.

Por fim, no que se refere à solidariedade, um dos imperativos do século XX, pode-se dizer que Azevedo Amaral se colocaria em uma espécie de meio termo entre Oliveira Viana e Manoiesco. De um lado, defende em quase toda a sua obra a necessidade dessa solidariedade patrocinada pela ação coordenadora do Estado Corporativista. Ainda assim, observa que o Brasil estaria vivendo um processo de transição, onde a harmonia e a solidariedade social estariam sendo construídas a partir da legislação trabalhista de Vargas e do sistema corporativo instituído pelo Estado Novo. Estas mudanças institucionais permitiriam uma expressão política mais adequada à realidade social do país, embora em fase de instalação. De outro lado, contudo, Amaral se afasta do autor romeno ao apontar sua preocupação de evitar a sobreposição do político ou do Estado sobre a organização de base da sociedade, para que este processo de representação fosse de fato verdadeiro. Neste ponto, ao mesmo tempo, pode-se perceber uma reaproximação e um afastamento desse autor com Oliveira Viana: aproximação, porque ambos consideram que o espaço de criação da solidariedade social deverá ser o sindicato, não a corporação, como indica Manoiesco; afastamento, porque Amaral acredita que este processo já está em curso no Brasil e, por isso, o seu

corporativismo será real e verdadeiro, na medida em que vier incorporar e incentivar a sindicalização e não se sobrepor a ela, como se verá a seguir.

## O corporativismo à brasileira de Oliveira Viana e Azevedo Amaral

Se o corporativismo era então visto por muitos intelectuais como a solução para corrigir os males do Brasil, embora não exatamente nos mesmos termos definidos por Mikhail Manoilescu, quais seriam então os novos termos propostos por Oliveira Viana e Azevedo Amaral para o que se poderia chamar de um corporativismo à brasileira?

De sua parte, o pensamento de Oliveira Viana tem por premissa básica a insolidariedade social e a inexistência de classes e de uma opinião organizada no Brasil, herança dos tempos coloniais e da extensão dos latifúndios<sup>12</sup>, do que resultaria a inadequação no país de uma ‘democracia’ de tipo liberal, cujo funcionamento dependeria justamente da existência dessas características em nossa sociedade. Em sua opinião, portanto, a solução para o país passaria pela ação de um Estado forte, capaz de ordenar a sociedade e estimular seu espírito de solidariedade e de consciência dos interesses coletivos, sendo os sindicatos e as corporações profissionais seus instrumentos mais adequados para isso. Em termos sociais, diz Oliveira Viana, dada a dispersão geográfica e a insolidariedade entre as categorias profissionais brasileiras, os sindicatos teriam “não apenas uma função representativa e de defesa, mas também uma função educadora” (VIANA, 1943, p. 188). De forma complementar, em termos jurídicos, o autor destaca a conexão orgânica do direito à realidade social e, nesse sentido, diz que os juízes não poderiam mais ficar circunscritos ao texto da lei, sendo um “órgão vivo de elaboração legal”, enquanto ao Estado caberia incorporar as novas fontes de normas jurídicas elaboradas pelos grupos sociais e pelas coletividades organizadas.

Já em 1927, em *O Idealismo da Constituição*, Oliveira Viana dizia que o problema da ‘democracia’ no Brasil não é o do voto, mas o da organização da opinião, não havendo “maior ilusão do que supor que no Brasil há opinião organizada” (VIANA, 1927, p. 14). Nesse sentido, dizia o autor, “não existe solidariedade de classe [no Brasil]. Não há nenhuma classe entre nós realmente organizada, exceto a classe armada. (...) São classes dissociadas, de tipo amorfo

<sup>12</sup> A esse respeito ver: VIANA, Oliveira. *Populações Meridionais do Brasil*. São Paulo: Monteiro Lobato, 1920.

e inorgânico, em estado de desintegração profunda” (VIANA, 1927, p. 47-48). Em sua opinião, diz Oliveira Viana, só haveria um meio legal de obrigar os governos a agirem patrioticamente, de “servirem à causa pública e aos interesses coletivos (...): é organizar a opinião, isto é, organizar a *pressure from whitout*, à maneira inglesa” (VIANA, 1927, p. 61). A ‘democracia’, portanto, seria por ele definida como “o governo da opinião” e, ao contrário da visão liberal, poderia perfeitamente existir sem eleições e eleitores, os quais não passariam de “meios para atingir o fim – e não são nem o meio único, nem o melhor dos meios. O que é principal em uma ‘democracia’ é a existência de uma opinião organizada” (VIANA, 1927, p. 90).

Porém, considerando-se as já citadas condições históricas e naturais da formação social brasileira, caberia ao Estado organizar a opinião no país e estimular a consciência dos interesses coletivos entre suas classes econômicas, além de garantir também sua participação no poder por meio de conselhos técnicos, institutos e associações, ao invés das tradicionais assembleias políticas existentes. Tais seriam as preocupações de Oliveira Viana em sua obra *Problemas de Política Objetiva* (1930), cujo objetivo é justamente mostrar “como seria possível corrigir esse desconhecimento [da realidade brasileira] e os males que dele derivam (...) por meio do mecanismo engenhoso dos Conselhos Técnicos” (VIANA, 1930, p. 4-5).

Em outras palavras, o caráter democrático de sua proposta estaria não na participação individual dos eleitores, politicamente representados por partidos políticos e órgãos parlamentares, mas na participação coletiva das classes, representadas por seus sindicatos e corporações e que exerceriam sobre o governo a chamada *pressure from whitout* dos ingleses. Essa nova e “verdadeira organização democrática”, como dizia Oliveira Viana, estaria baseada na participação coletiva nos negócios públicos, na atividade dos governos e na determinação de suas diretrizes administrativas e políticas. Segundo ele, “uma ‘democracia’ apenas é realmente digna desse nome quando repousa não só na atividade dos seus cidadãos, agindo como tais, isto é, como indivíduos; mas na atividade dos seus cidadãos agindo como membros dessa ou daquela corporação (...)” (VIANA, 1930, p. 119-120).

No Brasil, embora sua legislação fosse ainda elaborada exclusivamente pela classe política, o autor destaca naquele contexto a existência de Conselhos e Institutos técnicos e sua crescente importância na sociedade brasileira, tais como o Conselho Nacional do Ensino, o Conselho Nacional do Trabalho, o Conselho Superior da Indústria e do Comércio, o Instituto do Café de São Paulo, o Insti-



tuto do Café de Minas Gerais, o Instituto do Açúcar de Pernambuco, o Instituto do Mate do Paraná e o Instituto de Fomento e Economia Agrícola do Estado do Rio de Janeiro. Em relação aos Conselhos Nacionais, diz Oliveira Viana, suas funções eram essencialmente consultivas: “eles são colaboradores técnicos da obra administrativa dos governos, sendo esta colaboração técnica dada ora por pareceres, ora por sugestões” (VIANA, 1930, p. 186). Quanto aos Institutos, diz o autor, é impossível negar a eles o caráter de conselhos técnicos, mas com amplas atribuições legislativas, executivas e contenciosas. No seu caso, os Institutos legislam por meio de deliberações e resoluções que “têm força de lei, independentemente de qualquer referendium, aprovação ou homologação do poder Executivo ou Legislativo do Estado”. Os executores dessas deliberações “são os próprios funcionários desses Institutos – e não agentes do Poder Executivo. Ao julgamento dos conflitos (...), quando de caráter meramente contencioso, cabe às próprias Diretorias” (VIANA, 1930, p. 198). Aos Institutos, portanto, se admitiria uma autonomia e latitude de ação muito maior que aos Conselhos, sendo eles então definidos por Oliveira Viana como instituições *sui generis* com poderes legislativos, executivos e judiciários.

Se estes eram os problemas objetivos da política brasileira, parafraseando o título da obra de Oliveira Viana, deve-se destacar que a sua solução deveria passar, necessariamente, pela definição de uma nova ordem sócio-jurídica e política no país. Em sua obra de 1930, no entanto, o autor se restringe a discutir os limites do modelo liberal então vigente e a definir sua própria concepção de ‘democracia’, mas sem ainda apontar soluções efetivas para ampliar o poder dos Conselhos e Institutos existentes e estimular sua difusão em outros setores da sociedade.

Essas discussões seriam sistematizadas pelo autor apenas em 1938 e em 1943, respectivamente em suas obras *Problemas de Direito Corporativo* e *Problemas de Direito Sindical*. Na primeira, reuniu uma série de artigos por ele publicados no Jornal do Comércio em resposta às críticas do deputado Waldemar Ferreira ao seu projeto de criação da Justiça do Trabalho, no qual propunha uma nova forma de ordenamento jurídico das relações sociais e produtivas no Brasil. Já na segunda, ele tratou especificamente da questão dos sindicatos e sua importância na construção e no funcionamento do novo ordenamento social e jurídico implantado pelo Estado Novo (1937), com destaque para o seu papel educativo e de ordenamento social das classes operárias.

Tendo por referência o caso de diferentes países, aí incluídos os regimes fascista da Itália e democrático dos Estados Unidos, Oliveira Viana destaca a massa crescente de atribuições dos Estados modernos e a conseqüente descentralização

funcional de suas atividades. De um lado, referindo-se aos regimes “de economia controlada, dirigida ou planificada”, cujas expressões mais elevadas seriam as “atuais organizações corporativas e totalitárias da Alemanha e da Itália”, o autor diz que os seus governos estão sendo forçados “a lançar mão dos expedientes da administração funcional ou por serviço, já de caráter nacional e não mais local” (VIANA, 1938, p. 49). De outro lado, apontando os Estados Unidos, o autor diz observar um movimento nas administrações americanas de liberar a solução dos problemas das “morosas formalidades processualísticas dos tribunais propriamente judiciários”. Daí sua preocupação de pragmatividade, tecnicidade, objetividade, rapidez, simplicidade e eficiência, além da criação de novas entidades administrativas de tipo corporativo, “providas de uma processualística própria, com poderes para decidirem as questões afetas à sua jurisdição, não pela aplicação da regra jurídica, como nos tribunais judiciários, mas mediante critérios de pura eficiência prática” (VIANA, 1938, p. 54-55).

A seu ver, pode-se dizer que a descentralização funcional e a delegação de poderes seriam condições para o bom funcionamento dos Estados modernos, independentemente do seu caráter fascista ou democrático. Nesse sentido, segundo ele, a dogmática clássica seria incapaz de resolver os novos problemas da organização política e jurídica do mundo moderno, sendo necessário se atribuir novo papel aos juízes, definidos como “um órgão vivo de elaboração legal”, e reconhecer como fonte de normas jurídicas as normas elaboradas pelas coletividades organizadas.

Sua lógica de argumentação visava, sobretudo, definir e justificar o sentido do que seria o novo modelo de ‘democracia’ implantada pelo Estado Novo, de tipo corporativo e supostamente adequada às novas exigências e atribuições dos Estados modernos, tais como os casos italiano e americano. Por consequência, Oliveira Viana justificava e legitimava também o poder normativo dos já citados Conselhos e Institutos técnicos, da Justiça do Trabalho e dos próprios sindicatos de classe criados pelo regime autoritário do Estado Novo.

Deve-se aqui recordar, no entanto, que o caráter corporativista de suas propostas se afasta em alguns importantes pontos do pensamento de Mikhail Manoiesco e se aproxima, por outro lado, de modo original, de certas definições ligadas à sociologia jurídica americana. Apenas para exemplificar, pode-se citar o conceito de “justiça sem lei”, que, segundo o jurista americano Roscoe Pound, seria a forma de justiça própria dos períodos de desequilíbrio, como o caso das sociedades modernas, especialmente no campo econômico, no qual “a solução

jurisdicional dos conflitos suscitados por estes mesmos desajustamentos tem que se fazer por processos fora dos ritos rígidos e complexos dos tribunais de direito comum” (apud VIANA, 1938, p. 57). Mais do que os princípios do corporativismo puro de Manólesco, portanto, essa poderia ser a chave para Oliveira Viana justificar as chamadas descentralização funcional e delegação de poderes do Estado para essas instituições, responsáveis não apenas pela organização e representação dos interesses de classes, mas também por sua participação coletiva nos negócios públicos, como ele dizia ser o ideal da “verdadeira organização democrática” no Brasil.

Sobre os Conselhos e Institutos técnicos, o autor diz que eles desempenhavam o importante papel de normatizar as atividades das suas respectivas categorias ou setores produtivos, definindo-se então como corporações administrativas com poderes legislativos, executivos e judiciais. No caso dos Institutos do Açúcar e do Café, por exemplo, Oliveira Viana diz que cabia a eles fixar os preços e regular o transporte e o comércio desses produtos, poderes “evidentemente legislativos”, sem a necessidade de sanção do Presidente da República ou de referenda dos seus ministros.

A Justiça do Trabalho, por sua vez, seria o órgão regulador e julgador dos conflitos coletivos de trabalho, de natureza essencialmente econômica, não jurídica. A esse respeito, diz Oliveira Viana, os conflitos coletivos são, por natureza, essencialmente econômicos e, portanto, a expressão “conflitos coletivos de natureza econômica” é redundante (...). Conflitos coletivos (greves ou locautes) ou conflitos econômicos são expressões sinônimas” (VIANA, 1938, p. 105). Nesses casos, ao contrário dos conflitos de natureza puramente jurídica, cujo julgamento estaria fundamentado na mera aplicação ou interpretação de um dispositivo de lei, os conflitos coletivos seriam objeto de sentenças também coletivas, marcadas pelo seu caráter normativo e pelos próprios critérios de sua formulação, mais atentos à realidade que aos códigos, em si. Assim, de acordo com os princípios da sociologia jurídica americana, seria facultado aos juízes não apenas incorporarem em suas decisões novas fontes de normas jurídicas, mas também não se aterem ao texto estrito da lei. Segundo Oliveira Viana, o juiz do trabalho é, na verdade, um árbitro e a sua decisão (a sentença coletiva) é “uma verdadeira arbitragem, um laudo de perito. De um perito desempatador, que não decide com o apelo a regras pré-estabelecidas (...); mas de acordo com o interesse da justiça social” (VIANA, 1938, p. 115).

Já os sindicatos, organizados por categoria e diretamente vinculados ao Estado, teriam, antes de tudo, o papel de educar o povo e induzir a solidariedade de

classes entre os seus diferentes setores produtivos, sendo a convenção coletiva<sup>13</sup> de trabalho a forma mais adequada de expressão dos seus interesses de classe, não individuais. Ora, se as atividades produtivas ficariam reguladas por categorias e seus conflitos e as sentenças proferidas pela Justiça do Trabalho entendidos como coletivas, seria natural que também as relações de trabalho fossem reguladas por convenções coletivas negociadas pelos sindicatos. Segundo Oliveira Viana, haveria entre as economias industrializadas contemporâneas uma “tendência à unificação dos regimes jurídicos” não apenas “nas relações entre patrões e empregados”, mas também “no campo das relações entre os produtores”, o que, como diziam os juristas italianos, se define por Direito Corporativo.

A seu ver, portanto, de um lado, o Estado deveria delegar aos sindicatos o papel de regular as relações de trabalho e representar os interesses dos diferentes setores produtivos nacionais, estendendo suas normas para todos os membros da categoria por eles representada, sindicalizados ou não, e as reconhecendo como novas fontes de normas jurídicas da Justiça do Trabalho. De outro lado, contudo, considerando que suas funções não seriam apenas de representação privada, mas de caráter público, Oliveira Viana diz que os sindicatos deveriam ser tutelados diretamente pelo Estado. Isso porque, segundo ele, os sindicatos teriam sido retirados da “penumbra da vida privada (...) para as responsabilidades da vida pública” (VIANA, 1943, p. 6), sendo a eles atribuída a dupla representação jurídica e política da categoria. Em termos jurídicos, diz o autor, a Constituição de 1937 introduziu duas importantes modificações em relação às associações profissionais sindicalizadas, atribuindo a elas os poderes regulamentar e tributário. Em suas palavras, a Constituição teria atribuído aos sindicatos o poder de “taxar todos os membros da categoria por ele representada, mesmo que não sejam seus sócios” e o de “estabelecer, por meio de convenções coletivas, regras gerais sobre o contrato de trabalho, obrigatórias mesmo para os que, pertencendo à categoria, não sejam, entretanto, seus associados” (VIANA, 1943, p. 16-17).

---

<sup>13</sup> A importância das convenções coletivas de trabalho, nesse contexto, deve ser entendida a partir dos princípios da descentralização funcional e da delegação de poderes, dado seu caráter normativo e regulador das relações de trabalho para todos os membros de uma dada categoria profissional, independentemente de sua filiação sindical. Nesse sentido, essas convenções eram também reconhecidas pela Justiça do Trabalho como nova fonte de normas jurídicas. O presente texto, no entanto, não irá aprofundar a discussão sobre essas questões, mas tão somente definir o seu significado e destacar sua negociação como uma das principais atividades de representação e defesa dos sindicatos dos interesses de sua categoria profissional. Oliveira Viana faz uma longa discussão a respeito das convenções coletivas de trabalho nos capítulos VI e VII da obra *Problemas de Direito Corporativo* (1938). Para outras reflexões e comentários a esse respeito ver: ABREU, Luciano Aronne de. *Uma Justiça sem lei e corporativa: o Brasil de Vargas e a criação da Justiça do Trabalho*. In Anos 90, UFRGS, v. 21, n. 39, jul/2014.

Ao atribuir aos sindicatos funções que dizia ser de caráter público, Oliveira Viana dizia ser também necessário que se admitisse o princípio da unicidade sindical, afinal, “desde que uma convenção coletiva é a lei da profissão ou da categoria, ela só pode emanar de uma única fonte, que é o sindicato único, autorizado legalmente a representar a categoria” (VIANA, 1943, p. 5). Além do que, segundo ele, os sindicatos únicos por ofício ou categoria seriam a forma mais adequada para preparar o homem brasileiro para a vida associativa e superar o seu tradicional insolidarismo social: esse seria o tipo de sindicato ideal para a “organização profissional de povos como o nosso, sem instituições, nem tradições de solidariedade econômica ou profissional” (VIANA, 1943, p. IX-X).

Nesses termos, o autor procura destacar a originalidade do modelo sindical brasileiro, capaz de harmonizar os chamados sindicato-associação oficial, próprio das democracias autoritárias, e sindicato-associação de direito privado, próprio às democracias liberais. Ao contrário dos sindicatos fascistas, em que cada sindicato corresponde a uma única categoria profissional, Oliveira Viana diz que a legislação brasileira permite o enquadramento sindical das diferentes categorias por similaridade ou conexidade<sup>14</sup>, instituindo o que ele define como “sindicato ‘compósito’ ao lado do sindicato ‘homogêneo’, isto é, o sindicato formado por uma só categoria ao lado do sindicato formado por mais de uma categoria” (VIANA, 1943, p. 134).

Em síntese, embora se admita que o ideal ‘democrático’ de Oliveira Viana fosse de tipo corporativo, segundo sua própria definição, deve-se também admitir que o modelo por ele proposto não se configurava exatamente como corporativista, fosse ele dos tipos misto ou puro, conforme classificava Manoiesco, ou mesmo de um tipo novo, à brasileira, como se poderia supor de sua própria argumentação. Isso porque, de um lado, o corporativismo de Manoiesco seria diretamente associado por Oliveira Viana ao fascismo italiano e, por outro, a insolidariedade social seria um mal a ser ainda superado no Brasil para viabilizar a efetiva organização de suas classes produtivas e a formação de sua consciência dos interesses coletivos, sendo o sindicalismo o meio mais adequado para isso. Em outras palavras, pode-se dizer que o corporativismo de Oliveira Viana não teria sido mais do que o ideal de um novo regime, como admite o próprio autor ao afirmar que “a Carta de 37

---

<sup>14</sup> Sobre os conceitos de similaridade e conexidade, diz Oliveira Viana: “no projeto de lei que deveria aprovar o Quadro das Profissões e Atividades, acrescentei ao art. 1.º da Lei Orgânica (...) o parágrafo único, em que o conceito de conexidade e similaridade são precisamente definidos em face das categorias homogêneas ali enumeradas. Estas seriam consideradas similares ou conexas desde que estivessem contidas dentro de cada ‘grupo’ de atividades ou profissões: o processo de enquadramento das categorias em sindicatos estaria condicionado a estes limites” (VIANA, 1943: 137).

é um sistema ainda em evolução, é apenas uma longa caminhada para um alvo, que ainda está muito longe de nós” (VIANA, 1939, p. 177).

Quando comparamos as reflexões de Azevedo Amaral sobre corporativismo com os escritos de Viana, percebe-se que o primeiro se dedicou menos do que o segundo em teorizar o conceito e mesmo em desenhar a arquitetura jurídico-institucional que deveria ser adotada para a sua adaptação ao Brasil. Esta diferença pode ser explicada por suas distintas formações intelectuais, sendo Oliveira Viana um jurista, professor universitário de “direito social”, enquanto Azevedo Amaral era médico por formação, eugenista por convicção ideológica e jornalista por opção profissional. Assim, não deve causar surpresa que o primeiro se detenha mais em discutir os instrumentos legais da implantação do corporativismo no Brasil, ao passo que o segundo privilegie sua “funcionalidade” dentro do novo modelo de Estado por ele proposto. Este fator, entretanto, não esgota os elementos que poderiam justificar suas diferentes perspectivas. Além disso, há também entre eles diferenças quanto ao papel do corporativismo como instrumento de representação de interesses no Brasil: na ótica de Oliveira Viana, a arquitetura e funcionalidade legal do corporativismo devem ser moldadas à realidade nacional como um instrumento de construção da solidariedade social ainda inexistente no país, decorrendo daí os limites e possibilidades desse sistema entre nós; já Azevedo Amaral vê o corporativismo como o único sistema possível para dar vazão no Brasil à verdadeira solidariedade social pré-existente no país, ou seja, a sua divisão de classes, cujos interesses devem ser expressos de baixo para cima, mas cuja construção se daria de cima para baixo, como se verá melhor adiante.

Em convergência com Oliveira Viana está a preocupação de Amaral em fazer um diagnóstico da realidade político-social do país e em apontar o liberalismo como sistema político incapaz de promover a superação do atraso nacional. Nesse sentido, como bem salienta o autor em *O Brasil na Crise Atual*, as características políticas inglesas nas quais o sistema liberal anglo-saxão foi forjado eram muito particulares. Desta forma, não deve causar surpresa que tentativas de aplicar o mesmo modelo nos ambientes sociais “profundamente diferentes que se apresentavam em outros países tinham forçosamente de trazer desapontamento aos que acreditaram na possibilidade do regime representativo vir a dar resultados iguais ou semelhantes aos que haviam sido obtidos na Inglaterra” (1934, p. 42). Em consequência, diz ele, “o que se tem passado no Brasil [...] é apenas o resultado da adaptação artificial e forçada de um processo de representação inadequado às condições geográficas, econômicas e culturais do país” (1934, p. 157). Por fim,

conclui Amaral, “as instituições políticas cujo êxito histórico se verifica são as que representam apenas a sistematização legal de uma realidade preexistente no organismo social” (1934, p. 160).

Ainda assim, deve-se observar que Amaral segue neste ponto um caminho diferente daquele traçado por Viana. Já em sua obra *Ensaio Brasileiro (1930)*, o autor condena taxativamente as interpretações segundo as quais “a insensibilidade política do povo” brasileiro estaria associada “ao desvirtuamento das instituições e aos obstáculos impostos pelas elites dirigentes à intervenção da nação nos negócios do Estado”. Ao contrário, diz Amaral, longe “de constituírem resultados artificiais elaborados dolosamente pelos detentores do poder”, as formas políticas brasileiras, em seus diversos âmbitos geográficos, correspondem com considerável exatidão “às expressões autênticas do sentimento popular. [...] As eleições que se realizam no Brasil são tão expressivas da opinião pública, como as que têm lugar nos países de grande adiantamento político (AMARAL, 1930, p. 230-231).

Para sustentar esta afirmação, Amaral argumenta que o voto controlado e mesmo manipulado pelos grandes proprietários de terras teria o poder de garantir “legitimamente” os direitos de *cidadania dos “obscuros” eleitores do interior do país*, razão pela qual estes não protestavam contra o sistema. Segundo o autor, este tipo de voto corresponderia aos *interesses econômicos* dessa classe de eleitores que eram, assim, garantidos na relação direta com os seus “mandões” (AMARAL, 1930, p. 232).

Em tal argumentação, porém, Amaral não exatamente defende que seria possível a formação no Brasil de uma opinião pública tal qual projetada pelo liberalismo inglês, mas que a relação direta entre patrões e empregados ligados às atividades rurais permitiria que os segundos conseguissem dos primeiros o atendimento de interesses econômicos básicos usando como “moeda de troca” o seu exercício do voto.

Na sua opinião, entretanto, a grande questão era que estas características pertenciam mais ao passado do que ao presente do país. Desde seus primeiros escritos, Amaral alerta para a nova realidade que emergia no mundo ocidental e que igualmente envolvia o Brasil, a qual podemos sintetizar em três temas interligados: primeiro, a crise do individualismo liberal-burguês como eixo da organização político-social; segundo, a irrupção das “massas”, principalmente as operárias, na vida política das principais nações modernas; e terceiro, mas não por último, a enorme complexidade técnica atingida pela economia contemporânea, em especial devido à industrialização, que implicava em novas demandas para a ação estatal.

Em relação ao primeiro ponto, Amaral demonstra frequente preocupação em listar o “primado do individualismo” como um dos maiores problemas do libera-

lismo clássico, em virtude da sua incapacidade para fornecer solidariedade social e organicidade às ações dos membros de uma nação, problema que acometia o Brasil nos anos 30, mas não era exclusivo dele. Para o autor, o individualismo “egoísta” do “laissez faire” era uma forma que se demonstrava cada vez mais inadequada para a alocação dos recursos econômicos em uma sociedade e, especialmente, para o atendimento dos interesses da massa trabalhadora. Em consequência, diz ele, a

expansão incessante do individualismo, estimulado pelas ideias liberais e constituindo mesmo um dos elementos inerentes à essência do regime democrático-liberal, precipitou a ação de causas, que na lógica do seu encadeamento conduziram as nações ocidentais e depois outros países do mundo a uma situação em que todas se viram defrontadas pela perspectiva do comunismo revolucionário e destrutivo” (AMARAL, 1938, p. 93).

Em decorrência, o mundo contemporâneo emergiria exatamente deste conflito dilacerante entre o primado do individual *versus* o do coletivo, o que leva Amaral a apontar como um dos maiores riscos do mundo moderno exatamente a emergência incontrolada das “massas” quando estas não têm seus interesses econômicos atendidos por um sistema político que não as representa, o que nos leva a abordar o segundo ponto acima destacado, o tema da “emergência das massas”.

Essa questão já estava presente em *Ensaio Brasileiro*, quando Amaral lembra que da “confusão das classes sociais e a consequente invasão da arena política pelas massas até então relegadas à obediência passiva aos seus dominadores, nasceu uma outra forma de atividade pública, cujo exercício tinha de tornar-se particularmente atraente aos elementos superiores” (AMARAL, 1930, p. 200-201). Ademais, como bom leitor das obras europeias sobre a “psicologia das multidões”, Amaral percebe as massas como uma nova “potência política”, cujo “poder”, porém, devia ser devidamente canalizado e controlado. Portadoras de uma poderosa energia virtual, mas tendentes à inércia ou à irrupção anárquica se deixadas a si próprias, as “multidões” deveriam ser política e intelectualmente conduzidas para que a sua potencialidade revolucionária se torne efetiva e positiva, papel relegado às elites dirigentes. Daí decorreria a inadequação do liberalismo “tresloucado” ou “sem limites”, que privilegiaria o interesse individual ao invés do coletivo, para atender a essa nova realidade político-social.

No entanto, a crítica de Amaral ao Estado liberal, não se reduz apenas à representatividade, mas engloba também aquilo que ele chama de aspecto técnico e/ou administrativo. Em obra publicada em 1934, o autor salienta que o século XX, especialmente depois da Primeira Grande Guerra, trouxe “a necessidade de



uma grande ampliação da esfera de atividade do Estado”, na medida em que o conflito mundial “veio dar uma relevância nunca imaginada a assuntos até então sempre colocados abaixo dos casos políticos, diplomáticos e militares” (1934, p. 49). Já em livro posterior (*O Estado Autoritário e a Realidade Nacional*), Amaral retoma o tema ressaltando que as condições estruturais de uma economia moderna (evolução técnica) se tornavam cada vez mais incompatíveis com o Estado liberal, exigindo maior centralização do poder e, especialmente, o uso de critérios técnicos e não políticos na formulação das ações públicas. Em outras palavras, pode-se dizer que emerge com força crescente a ideia da necessidade de um “regime político forte”, no qual as funções do Executivo superam as atribuições do Legislativo, como o próprio autor reconhece para a realidade brasileira, ao afirmar que o “desenvolvimento econômico e o progresso social por ele determinado contribuirá ainda de outro modo para acentuar a decadência do Parlamento nacional, enquanto se reforça o poder presidencial” (1938, p. 67).

Por estes motivos, o Estado Liberal, apesar de ter apresentado, na ótica de Amaral, o que se pode chamar de uma espécie de funcionalidade às avessas no passado brasileiro, é mais do que inadequado à realidade brasileira contemporânea. Primeiro, porque se tornou um “engodo político”, ao favorecer que “os grupos sociais das classes dirigentes” utilizassem a “engrenagem dos sistemas políticos baseados no sufrágio popular” a fim de conquistar o poder e impor, através dele, “a defesa de interesses agrários, industriais, comerciais e bancários, a que cada um deles respectivamente se achava ligado.” O resultado foi que “as conveniências desses elementos aconselhavam à limitação das funções do Estado na esfera econômica” (AMARAL, 1930, p. 205), fazendo com que este Estado inibisse qualquer “iniciativa de origem popular, que pudesse redundar em prejuízos ou sacrifícios para a minoria identificada com as diversas formas de capital” (AMARAL, 1930, p. 206). Segundo, porque, além de um “engodo”, o Estado Liberal democrático demonstra-se cada vez mais ineficaz no atendimento do interesse da coletividade. Com efeito, o direcionamento das atividades administrativas para os interesses das classes proprietárias dirigentes fez com que este Estado “monopolizasse grande número de funções, cujo exercício se relacionava diretamente com as atividades econômicas, e absorvesse uma quota muito considerável de frutos da produção por meio do seu aparelho tributário”. Entretanto, “era um órgão quase inútil como centro coordenador daquelas atividades” (AMARAL, 1930, p. 206).

A consequência disso tudo, para Amaral, é a necessidade de se fazer, no Brasil e nas demais nações, a transição de um “Estado Político” para o “Estado

Técnico”, ou seja, de um Estado voltado quase que exclusivamente para atender às articulações políticas dos grupos burocrático-parasitários para um aparato público dedicado a representar e organizar as demandas reais da sociedade por orquestração social e desenvolvimento econômico (1934, p. 48-50).

Em suma, do exposto pode-se constatar especialmente o seguinte: a) a forma de representação mais adequada à nova realidade contemporânea não é o enganador sufrágio universal, mas o sistema de representação corporativa pelo qual as classes se organizaram solidamente a partir de seus interesses materiais derivados da posição que ocupam no sistema produtivo; b) a grande reforma que o Estado contemporâneo precisa para se tornar Moderno não é propriamente política, mas administrativa, ou seja, um reforço da ação do Executivo e o aumento das suas atribuições de controle, em especial da atividade econômica<sup>15</sup>.

Em busca de referenciais para esta mudança no Brasil, Amaral destaca três experiências históricas: a) o caso russo, que promoveria “a constituição de um Estado, cuja organização peculiar se concretiza na concentração de poderes com acentuada ascendência da autoridade executiva, orientada no sentido de abordar com a maior eficiência administrativa e técnica os problemas de ordem econômica” (AMARAL, 1930, p. 221); b) a “obra fascista”, que “representa assim um esforço verdadeiramente grandioso para formar o Estado moderno com finalidades nitidamente econômicas” (AMARAL, 1930, p. 224), que ainda incorporou “o espírito corporativo [do medievalismo] com que o fascismo reage contra o individualismo da fase inicial do regime capitalista (...)” (AMARAL, 1930, p. 225); e c) os Estados Unidos, cujo estado objetivaria: “Organizar a defesa econômica da nação e proteger a raça contra as influências disgênicas são atualmente os dois únicos objetivos julgados merecedores da ação dos estadistas e das preocupações cívicas do povo dos Estados Unidos” (AMARAL, 1930, p. 227).

Ao propósito deste artigo, interessa-nos as duas primeiras alternativas, que dialogam inteiramente com o tema aqui tratado. Neste sentido, Amaral salienta os seus fortes inconvenientes destas experiências históricas, sendo o principal deles a incapacidade de ambas em permitir um mínimo de liberdade individual. À primeira vista, essa crítica poderia ser considerada contraditória com as censuras anteriores do autor ao individualismo. Mas deve-se notar que Amaral condenou no liberalismo

<sup>15</sup> “A marcha do progresso nacional nas linhas traçadas por essas tendências não reclama nenhum trabalho de adaptação política, envolvendo alterações profundas das instituições vigentes. O caráter das reformas e realizações, que tem de ser levadas por diante na execução de um programa de desenvolvimento nacional, exige, como vimos no caso de outros países, o reforçamento e a extensão da autoridade administrativa” (AMARAL, 1930, p. 241).

o que considerava “individualismo sem limites” e não a liberdade individual em si mesma. Este ponto é importante porque nele se encontra a principal condenação do autor ao fascismo. Ao abordar o regime instalado por Mussolini na Itália, o autor recrimina exatamente o excessivo papel que o Estado exerce no processo de canalização política, promovendo uma verdadeira “inversão do sentido do autêntico Estado corporativo”. Segundo Amaral, ao contrário disso, a representação corporativa deve “promanar dos grupos sociais organizados, de modo a tornar-se a expressão dos interesses econômicos da coletividade e das forças espirituais que a orientam”. Já, no fascismo, haveria uma “organização precipitada do Estado corporativo”, que “inverte a ordem natural das coisas e em vez de fazer do Estado a projeção da vontade das corporações reduz estas à posição subalterna de instrumentos por assim dizer quase burocráticos.” (1936, p. 41-42). Decorre igualmente deste ponto a principal crítica que Amaral faz à obra de Manoilescu, apresentada na introdução da tradução de *O Século do Corporativismo*, onde afirma que, não obstante o seu apreço pela obra do romeno, não pode “acompanhar o autor no seu modo de encarar as relações do fascismo com o corporativismo”, afirmando ficar surpreso que Manoilescu “não tivesse devidamente apreciado a grosseira perversão do conceito corporativista na organização das corporações fascistas” (AMARAL, 1938, p. VI).

Caso contrário, o corporativismo, como sistema de representação de interesses, não cumpriria o seu papel político. Com efeito, a validade desse sistema está exatamente na forma mais “orgânica” com que ele pode representar os interesses realmente atuantes em uma sociedade dividida em classes: o “princípio sobre o qual se baseia a ideia do Estado corporativo é o da representação da sociedade por meio dos órgãos que constituem os núcleos dos grupos econômicos e profissionais”, cabendo ao Estado representar esses interesses e não se sobrepor a eles. Para evitar essa sobreposição estatal, Amaral igualmente alerta que é “dos sindicatos que devem partir, para convergirem no Estado, as expressões múltiplas das correntes que formam, no seu conjunto, a vontade nacional e podem ser consideradas como autênticas forças representativas da nação” (1938, p. 166). Notamos aqui, indiscutivelmente, um forte distanciamento de Manoilescu e uma significativa aproximação com Oliveira Viana, tanto no que se refere à condenação do modelo totalitário fascista – que Amaral reprova pela predominância do “político” sobre o econômico e o social – como no que diz respeito à valorização do papel dos sindicatos neste processo de representação.

As semelhanças neste ponto, porém, parecem terminar por aí. Se é indiscutível que Amaral valoriza tanto quanto Viana o papel dos sindicatos nesse processo de

representação de interesse, ele, contudo, argumenta em um sentido contrário ao jurista fluminense. Como vimos, este atribui aos sindicatos profissionais a tarefa de edificar a solidariedade social inexistente no Brasil, através de um movimento construtivo que vai do Estado ao sindicado e depois desde aos grupos profissionais, que, deixados a si mesmo, continuariam vivendo no isolamento social. Enquanto que o jornalista carioca projeta um movimento oposto, no qual os grupos sociais previamente constituídos – ao menos em sua essência estrutural – por sua posição no sistema produtivo receberiam, através dos seus sindicatos e do sistema corporativo, um espaço autêntico de representação. Embora Amaral não descarte o papel do sindicato na formalização e canalização dos interesses dos grupos profissionais, não o concebe plasmando esses grupos, especialmente se isso envolver uma ação intervencionista estatal. Como podemos perceber nessa análise do corporativismo que começava a se instalar no país com a Carta de 1934, são as forças reais e atuantes que devem se expressar no Estado, em um movimento de baixo para cima e não o contrário:

Incessantemente se avoluma a onda dos que reconhecem que a realização da verdadeira democracia está vinculada a uma transformação do sistema representativo, no sentido de substituir os parlamentos oriundos do sufrágio promíscuo por assembleias políticas, constituídas por delegados das corporações que consubstanciam as forças econômicas e culturais da sociedade. O Estado corporativo ou, em outras palavras, a organização política da nação formada como expressão direta dos grupos organizados que atuam na produção e distribuição da riqueza, bem como no desenvolvimento espiritual da coletividade, aparece como o novo ideal para o qual tendem as correntes contemporâneas, embora divergentes na escolha dos métodos de realização daquele objetivo (AMARAL, 1936, p. 41).

Obviamente que, com isso, Amaral não pretende esvaziar o papel do Estado no seu modelo de corporativismo, até porque usa e defende a própria arquitetura institucional varguista instituída a partir dos anos 30 e consolidada com o Estado Novo. De outra forma, não faria nenhum sentido a sua defesa do Estado Autoritário como um sistema democrático – seguindo, aqui, uma argumentação semelhante à de Viana. Mais do que isso, o autor afirma que, na realidade atual, “somente uma forma de governo autoritário é capaz de permitir o desenvolvimento normal da democracia e das suas instituições, de modo a torná-las adequadas às soluções dos problemas cada vez mais complexos que surgem em todos os setores da vida das nações contemporâneas” (1938, p. 195-196). Conforme o autor, o Estado Autoritário é uma necessidade contemporânea para promover “coordenação e reajustamento das atividades dos indivíduos e dos grupos sociais, bem como pela intervenção protetora

que visa preencher, pela assistência estatal, as deficiências e lacunas verificadas no tocante a assuntos que normalmente devem permanecer na órbita das responsabilidades individuais” (AMARAL, 1938, p. 157). Mas ele, em hipótese alguma, pode levar à supressão da iniciativa e liberdades dos indivíduos. Ao contrário, o “Estado Autoritário baseia-se na demarcação nítida entre aquilo que a coletividade social tem o direito de impor ao indivíduo, pela pressão da maquinaria estatal, e o que forma a esfera intangível de prerrogativas inalienáveis de cada ser humano” (1938, p. 156).

Além disso, este novo Estado tem uma função precípua na organização das forças econômicas da nação, naquilo que ele chama de organização corporativa da produção, outra forma, na verdade, de conceber o que classifica como Estado Corporativo. Para Amaral, o estágio atual do capitalismo internacional estava sendo configurado pelo neocapitalismo. Diferente do “individualismo tresloucado” do capitalismo liberal, o neocapitalismo era “caracterizado pela produção em massa, tornada possível pelos enormes e incessantes aperfeiçoamentos da técnica mecânica das indústrias, podia sem dúvida oferecer uma alternativa salvadora (1938, p. 93)”. Essa nova forma de organização da produção é definida pelo autor como “capitalismo corporativo” e se baseia na aglomeração tanto de produtores quanto de trabalhadores em grandes organizações, os *trusts* empresariais, no caso dos primeiros, e os grandes sindicatos, no caso dos segundos. Porém, como ele mesmo alerta,

esboçava-se (...) um perigo novo e, sob certos pontos de vista, não menos grave que a confusão precipitada pelos excessos da economia liberal. O capital organizava-se em formações próprias, ao mesmo tempo que o trabalho consolidava e aumentava a eficiência econômica e política das suas corporações. Era a perspectiva de uma luta industrial, em que forças igualmente poderosas e temíveis, e ambas organizadas para se defrontarem, iriam empenhar-se em conflitos, cuja repercussão sobre a economia das coletividades nacionais e sobre a segurança dos Estados poderia acarretar efeitos destrutivos de incalculável alcance (AMARAL, 1938, p. 95).

Diante desta perspectiva, ou seja, “da previsão das possibilidades do conflito entre as combinações capitalistas e as corporações trabalhistas”, surgiu, segundo o autor, “a ideia de uma renovação profunda do conceito do Estado, para elaborar em torno de organizações estatais, preparadas para intervir com eficácia na esfera econômica, um sistema corporativista de produção e de distribuição da riqueza” (AMARAL, 1938, p. 95). Por essa razão, longe de haver divergências, havia total afinidade entre o “neocapitalismo e o sentido do corporativismo”, derivando disso “fácil combinação harmoniosa dos dois sistemas na orientação das atividades econômicas do país” (AMARAL, 1938, p. 95).

Nesse novo modelo de organização, o papel do Estado seria o de coordenar as ações econômicas dos diversos setores de produção em prol do interesse coletivo, o que implicaria, sem dúvida, afora o sistema corporativista de representação política, toda uma ampliação do aparato técnico do Estado. Isto leva o autor a dizer que a grande inovação em termos institucionais no Brasil pós-30 não eram as mudanças propriamente políticas no Estado, mas as de ordem administrativa. Nas palavras de Amaral:

A adaptação do Estado ao desempenho das novas funções que lhe são hoje atribuídas, como órgão de coordenação e propulsão das forças econômicas e também como orientador de reajustamentos sociais, exige não apenas uma renovação da sua estrutura política, mas igualmente grandes reformas de caráter administrativo. Pode-se mesmo afirmar que esta última parte da modernização do Estado é ainda mais importante que a relativa alterações do seu estilo político. O exercício eficiente das novas funções do Estado envolve uma série de medidas, que só podem ser aplicadas e convenientemente desenvolvidas por meio da maquinaria administrativa incomparavelmente mais ampla, mais complexa, mais delicada, e, sobretudo, organizada de acordo com a orientação técnica definida.” (AMARAL, 1936, p. 47).

Esta tarefa, na opinião do escritor carioca, estava sendo construída no Brasil através do “estatuto de 10 de Novembro” e, apesar de sérias divergências que o autor irá apresentar nesta obra contra a legislação excessivamente nacionalista em termos econômicos, ele está totalmente de acordo com Vargas no tocante à sua legislação trabalhista, às suas iniciativas em incluir a representação corporativa na formação dos parlamentos e mesmo às prerrogativas de coordenação econômica implementadas na Constituição de 1937.<sup>16</sup>

Por fim, estabelecendo-se um paralelo com Oliveira Viana, é difícil dizer que Amaral defenda propriamente um “corporativismo à brasileira”. Na verdade, diferentemente da perspectiva de Viana, para Amaral, o Brasil, guardada algumas diferenças de escala, estaria passando por um processo análogo àquele que atingia as sociedades ocidentais que se modernizavam, lidando com problemas e desafios semelhantes a elas. Dessa maneira, o corporativismo que se instalava no Brasil deveria seguir o modelo do implantado nestas sociedades cujo principal referencial para Amaral eram os Estados Unidos. Na verdade, interpretando o pensamento do autor, é possível afirmar que, para ele, corporativismo não pode ser definido por características muito restritivas, mas a partir de um conjunto de preceitos bastante genéricos (representação

<sup>16</sup> Quanto a este último ponto, o autor destaca a proposta de criação, pelo artigo 61 da nova constituição, do Conselho Nacional de Economia, órgão que, para ele, seria essencial nesta tarefa de coordenação das energias econômicas da Nação (AMARAL, 1938, p. 97).

política corporativa, organização corporativa das forças produtivas, subordinação dos interesses individualistas ao interesse coletivo, etc.). Estes preceitos poderiam ser encaixados em diferentes modelos de organização político-social, desde que afastadas do liberalismo, com o qual era incompatível; do comunismo, que não era capitalista; e do fascismo, que não era propriamente corporativismo.

## Referências

- ABREU, Luciano Aronne de. *Uma Justiça sem lei e corporativa: o Brasil de Vargas e a criação da Justiça do Trabalho*. In: Anos 90, UFRGS, v. 21, n. 39, jul/2014.
- AMARAL, Azevedo. *Ensaio Brasileiro*. Rio de Janeiro: Omena & Barreto, 1930.
- \_\_\_\_\_. *O Estado Autoritário e a Realidade Nacional*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.
- \_\_\_\_\_. *A Aventura Política do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1935.
- \_\_\_\_\_. *O Brasil na Crise Actual*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.
- \_\_\_\_\_. *Renovação Nacional*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936.
- \_\_\_\_\_. *Getúlio Vargas Estadista*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1941.
- BRESCIANI, Maria Stella Martins. *O charme da ciência e a sedução da objetividade: Oliveira Viana entre os intérpretes do Brasil*. São Paulo: UNESP, 2005.
- COSTA, Vanda Maria. *Corporativismo e Justiça Social: O projeto político de Oliveira Viana*. In: Élide R. Bastos e João Quartim de Moraes. (Org.). *O Pensamento de Oliveira Viana*. 1.<sup>a</sup> ed. Campinas: Unicamp, 1993.
- GENTILE, Fábio. *Corporativismos em perspectiva comparada. Itália e Brasil entre as duas guerras mundiais*. In: Gabriela Nunes Ferreira e André Botelho (org.). *Revisão do Pensamento Conservador*. São Paulo: HUCITEC, 2010.
- GOMES, Ângela de Castro. *A Práxis Corporativa de Oliveira Viana*. In: Élide Rugai Bastos e João Quartim de Moraes (org.). *O Pensamento de Oliveira Viana*. Campinas: UNICAMP, 1993.
- MANOILESCO, Mikhail. *O Século do Corporativismo: doutrina do corporativismo integral e puro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.
- VIANA, Oliveira. *Populações Meridionais do Brasil*. São Paulo: Monteiro Lobato & Cia., 1920.
- \_\_\_\_\_. *Pequenos Estudos de Psicologia Social*. Revista do Brasil – Monteiro Lobato & Co., 1921.
- \_\_\_\_\_. *O Idealismo na Evolução Política do Império e da República*. São Paulo: Biblioteca do Estado de São Paulo, 1922.
- \_\_\_\_\_. *Evolução do Povo Brasileiro*. 1.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Monteiro Lobato, 1923.
- \_\_\_\_\_. *O Idealismo da Constituição*. Rio de Janeiro: Terra de Sol, 1927.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de Política Objetiva*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1930.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de Direito Corporativo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.
- \_\_\_\_\_. *Problemas de Direito Sindical*. Rio de Janeiro: Max Limonad, 1943 (Coleção Direito do Trabalho, v. 1).
- VIEIRA, Evaldo. *Autoritarismo e Corporativismo no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1981.

### III - PORTUGAL





# OLIVEIRA MARTINS E O ORGANICISMO POLÍTICO-SOCIAL

Ernesto Castro Leal\*

«O naturalismo que dominava os espíritos no princípio deste século [século XIX], o naturalismo de um Rousseau, de um Bentham, de um Constant, os fundadores do liberalismo parlamentar, obrigava-os a não ver numa sociedade o que realmente a constitui, isto é, os seus elementos orgânicos, os quais, se têm raízes na natureza inconsciente, elevam-se acima dela, como as árvores que além de se alimentarem do solo também vivem, pelas folhas, do ar luminoso e livre».<sup>1</sup>

O intelectual socialista português Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894) publicou o opúsculo *As Eleições* em finais de Novembro/princípios de Dezembro de 1878, após as eleições legislativas de 13 de Outubro desse ano, tendo sido candidato no Porto pela lista socialista independente do Centro Eleitoral Operário que obteve 51 votos – Oliveira Martins (37 votos) e José Correia Nobre França (14 votos).<sup>2</sup> Definiu, desta forma, o seu ponto de vista filosófico-político sobre a teoria da representação política, vinculado ao «princípio da Representação pura, indiferente aos partidos»<sup>3</sup>:

---

\* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – Portugal. Centro de História da Universidade de Lisboa (UID/HIS/04311/2013). Investigador da Rede NETCOR: International Network for Studies on Corporatism and Organizes Interests.

<sup>1</sup> Oliveira Martins, «As Eleições (1878)», *Obras Completas. Política e História*, vol. I (1868-1878), Lisboa, Guimarães & C.<sup>a</sup> Editores, 1957, p. 290. Para o opúsculo original, cf. J. P. Oliveira Martins, *As Eleições (1878)*, Lisboa, Casa da Viúva Bertrand & C.<sup>a</sup> (Sucessores, Carvalho & C.<sup>a</sup>), 1878. Seguimos, neste texto, a edição de 1957.

<sup>2</sup> César Nogueira, *Notas para a História do Socialismo em Portugal*, vol. I (1871-1910), Lisboa, Portugália Editora, 1964, p. 84. O Partido dos Operários Socialista em Portugal decidiu não concorrer às eleições legislativas de 13 de Outubro de 1878, por conseguinte a lista eleitoral socialista do Porto foi apresentada sem carácter oficial. A candidatura de Oliveira Martins motivou alguma discórdia entre os dirigentes socialistas, liderada por Eudóxio Azedo Gneco, membro do Conselho Central. Refere, a propósito, César Nogueira: «Não conseguimos apurar nitidamente a evolução deste facto, não só por falta de elementos concretos, em virtude do silêncio da Imprensa socialista, como porque o Congresso partidário que se efectuou em 1879, em Lisboa, discutiu e resolveu este assunto em sessão secreta» – cf. Idem, *ibidem*, vol. I, p. 87.

<sup>3</sup> Oliveira Martins, «As Eleições (1878)», *Obras Completas. Política e História*, vol. I, p. 319.

«Desde que a origem do poder é imanente e social, o modo de tornar concreta ou positiva essa autoridade é constituí-la por meio da reunião de todos os órgãos da sociedade num corpo uno. Esses órgãos são de várias naturezas: são as classes ou profissões, base económica da sociedade; são as escolas e as instituições, base intelectual e administrativa; são as regiões, base natural e geográfica. A reunião desses órgãos constitui a sociedade, e o Estado que a exprime sinteticamente, tem de formar-se por emanações ou delegações de cada um deles.

Essas delegações formam a Assembleia soberana, na qual está a origem de todos os poderes políticos, como verdadeira expressão do Estado. Não tem em si apenas a força, senão também a dignidade religiosa de órgão da justiça social [...]. Um poder soberano emanado organicamente de uma sociedade libérrima, eis a verdadeira definição da democracia, quer no campo da doutrina, quer no terreno da política [...].<sup>4</sup>

Este princípio geral da representação dentro de um modelo político socialista *orgânico* pretendia superar a considerada por Oliveira Martins crise da representação do modelo político liberal individualista e insere-se no ambiente filosófico e cultural da «primeira crise do modernismo» durante a segunda metade do século XIX.<sup>5</sup> Critica Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) por ter defendido na obra *Do Princípio Federativo (Du Principe Fédératif et de la nécessité de reconstituer de parti de la révolution, 1863)* a antinomia entre a liberdade e a autoridade, «equivoco de onde saíram as fórmulas anarquistas e radicais», incluindo o revolucionarismo republicano federalista espanhol de 1873.<sup>6</sup> A teorização de uma nova ordem de *representação orgânica* visava a reorganização socialista da democracia<sup>7</sup>, obtendo-se o necessário respeito pelas leis e o «progresso na ordem».<sup>8</sup>

Quanto à organização parlamentar, Oliveira Martins defendeu nessa época o unicameralismo – a Câmara devia ser única e sempre constituinte<sup>9</sup> – e encontrou na autoridade (*auctoritas*) colectiva do Senado romano e da Convenção francesa

<sup>4</sup> Idem, *ibidem*, pp. 307-308.

<sup>5</sup> António Manuel Hespanha, *Cultura Jurídica Europeia. Síntese de um milénio*, Coimbra, Edições Almedina, 2012, pp. 452-478; Idem, «A representação orgânica», in Fernando Catroga e Pedro Tavares de Almeida (coordenação), *Res publica. Cidadania e representação política em Portugal (1820-1926)*, Lisboa, Assembleia da República, 2010, pp. 112-141.

<sup>6</sup> Oliveira Martins, «As Eleições (1878)», *Obras Completas. Política e História*, vol. I, p. 308.

<sup>7</sup> Idem, *ibidem*, p. 313.

<sup>8</sup> Idem, *ibidem*, p. 319.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*, p. 323.

inicial duas aproximações históricas ao órgão político que formalizava esse ideário (e não as suas práticas) de Assembleia soberana<sup>10</sup>:

«A *Convenção*, na república francesa [...], foi quem nos tempos modernos mais proximamente realizou o tipo de uma assembleia-Estado, o antigo tipo do Senado romano. Mas o adiantamento do saber de um lado, por insuficiente, e do outro a ideologia naturalista, conferindo direitos inatos ao homem, viciavam na origem a realização fecunda da instituição: foi por isso que a *Convenção* se viu arrastada desempenhar o papel de um tirano colectivo, monstro de cem cabeças qual delas mais embriagada e louca».<sup>11</sup>

O contexto histórico português onde se inseriu esta ideia político-social *orgânica* de Oliveira Martins estava marcado pelas eleições legislativas de 13 de Outubro de 1878, realizadas sob a nova lei eleitoral de 8 de Maio desse ano, adoptada pelo Partido Regenerador, que consagrou capacidade eleitoral, além dos cidadãos com o rendimento mínimo de 100\$000 réis, àqueles que justificassem saber ler e escrever e a todos os chefes de família há mais de um ano, sem restrição do grau de instrução ou de rendimento – os potenciais eleitores aumentaram de 478 509 para 824 726. Essa lei eleitoral estipulou também o alargamento do número de círculos eleitorais – aumento de 92 para 127 círculos, no Continente.<sup>12</sup> Nestas eleições legislativas será eleito pelo círculo n.º 39/Porto 2.º (central) o engenheiro e professor da Academia Politécnica do Porto, José Joaquim Rodrigues de Freitas (1840-1896), primeiro deputado republicano português.<sup>13</sup>

A partir de um lugar ideológico-político *socialista de Estado* («*socialismo catedrático*»<sup>14</sup>), que teve uma experimentação estadual autoritária durante o II

<sup>10</sup> Idem, *ibidem*, p. 307.

<sup>11</sup> Idem, *ibidem*, p. 308.

<sup>12</sup> Pedro Tavares de Almeida, *Eleições e Caciquismo no Portugal Oitocentista (1868-1890)*, Lisboa, Difel, 1991, pp. 35-37 e 246-249; Maria Filomena Mónica, «As reformas eleitorais no constitucionalismo monárquico, 1852-1910», *Análise Social*, n.º 139, Lisboa, 1996, pp. 1052-1057.

<sup>13</sup> Maria Antonieta Cruz, «Os eleitores de Rodrigues de Freitas em 1871 e em 1878» (<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5550.pdf> – consultado em 30 de Março de 2016).

<sup>14</sup> Define José Adelino Maltez: «Socialismo Catedrático. Movimento de origens alemãs que mistura o socialismo com algumas teses da Escola Histórica, nomeadamente do nacionalismo económico de Friedrich Lista. Influenciados pela revista *Jahrbucher fur Nationalökonomie (Anais da Economia Nacional)* publicada a partir de 1863. Marcados pelo *Manifesto* surgido da conferência de Eisenach de 1872, para a discussão da questão social, onde se criticam os liberais da Escola de Manchester e se apoia o intervencionismo estadual, visando fazer participar o povo nos bens elevados da Civilização. O manifesto teve Schmoller como principal redactor. Importa também realçar o organicismo das teorias do socialismo catedrático, do *Kathedersozialismus*, que influenciou Bismarck, que tem em Adolf Wagner (1835-1917), um discípulo de Lassalle e de List, o *caput scholae*. Outro dos líderes da escola é J. Karl Rodbertus (1805-1875)» (<http://www.politipedia.pt/socialismo/> – consultado em 9 de Maio de 2016). O movimento terá na

Império Alemão (1870-1917), Oliveira Martins seguiu de perto o pensamento «*socialista catedrático*» do belga Émile de Laveye (1822-1892) reflectido na obra *Le Socialisme Contemporain* (1881)<sup>15</sup> sobre a crítica aos «dogmas» clássicos ortodoxos do liberalismo político e do liberalismo económico, ressaltando um novo entendimento da função do Estado: «Les nouveaux économistes ne professent point pour l'État cette horreur qui faisait dire à leurs prédécesseurs tantôt que l'État était un chancre, tantôt que c'était un mal nécessaire. Pour eux, au contraire, l'État, représentant l'unité de la nation, est l'organe suprême du droit, l'instrument de la justice».<sup>16</sup>

Oliveira Martins diagnosticou criticamente o ambiente eleitoral de 1878, que descreveu como uma «feira» entre vários interesses imediatos e uma «santa ilusão» sobre o voto, marcado pelo egoísmo dos políticos, pelo caciquismo, pela intriga e pela apatia política do povo. Faltava *Opinião* (opinião pública, espírito crítico e racionalidade do debate com exigência técnica) e sobrava *Vox populi* (voz do povo, posições indefinidas, que a urna exprimia, legitimando o político que pedia votos, umas vezes trazia dinheiro, outras vezes seduções).<sup>17</sup> Essa indiferença cívico-política era justificada como consequência das práticas oligárquicas dominantes alicerçadas na tradição social do naturalismo moderno (Rousseau, Bentham, Constant) e na tradição política francesa do liberalismo jacobino:

«[...] é que o culto antigo das fórmulas do liberalismo morreu para todo o sempre. A idolatria da Liberdade acabou, a superstição das fórmulas varreu-se já do espírito de toda a gente. O jacobinismo pertence à história das nobres ilusões do espírito humano. “Porque a liberdade é um meio e não um fim: quer-se a liberdade, não para as nações livres, mas para serem felizes” – dizia Herculano na *Voz do Profeta*.

A adoração da *Urna* é uma das formas mais rudes dessa antiga religião caída.

A eleição na sua brutalidade numérica é um processo errado. Se o resultado aritmético não está subordinado à sorte, está-o decerto o resultado moral. Fazer uma amálgama de

---

Bélgica o importante doutrinador Émile Louis Victor (1822-1892), barão de Laveye, professor de economia política da Universidade de Liège, que influenciara o pensamento de Oliveira Martins.

<sup>15</sup> Émile de Laveye, *Le Socialisme Contemporain*, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1881. Sobre o «*socialismo catedrático*», afirma, nessa obra: «Aujourd'hui les dogmes économiques rencontrent des contradicteurs autrement redoutables. En Allemagne, ce sont les professeurs d'économie politique eux-mêmes, que, pour ce motif, on a nommés *Katheders-Socialisten*, c'est-à-dire les “socialistes de la chaire” (p. 2).

<sup>16</sup> Idem, *ibidem*, p. 8.

<sup>17</sup> Oliveira Martins, «As Eleições (1878)», *Obras Completas. Política e História*, vol. I, pp. 276-283.

elementos sociais indiferentes uns, antipáticos outros, é sujeitar a eleição à sorte. A eleição é de facto uma lotaria, e da *Urna* sai apenas uma sorte grande».<sup>18</sup>

Sobre a questão dos fins e dos meios, incluindo os do processo político, Oliveira Martins aderiu à posição de Herbert Spencer (1820-1903), exposta na obra *Introdução à Ciência Social* (*Introduction à la science sociale*, 1874), que nomeia apenas como *A Ciência Social*, traduzindo este significativo período dentro da sua argumentação crítica:

«Os votos não têm virtude ou valor intrínseco. O facto de se ser representado não é em si benefício, mas apenas um meio de atingir o fim. Esse fim é a segurança das condições que permitem ao cidadão organizar a sua vida, sem mais obstáculos por parte dos seus concidadãos, do que os resultantes dos seus direitos mútuos; é assegurar a cada cidadão as vantagens da sua actividade justamente exercida. O valor dos meios só deve apreciar-se pela maneira porque preenchem os fins. Um cidadão, nominalmente senhor de todos os meios, é menos livre se conseguir menos o fim, do que outro que o consiga mais, embora com meios incompletos».<sup>19</sup>

Para Oliveira Martins, o poder de sufrágio individual não era o único meio de representação político-social, dado que a soma dos votos das opiniões individuais não podia exprimir a opinião colectiva, a não ser, provavelmente, numa situação-limite em que «uma ideia religiosa ou cívica dominasse por tal forma os indivíduos que perante essa causa maior eles esquecessem todos os motivos de ordem secundária que usualmente presidem às decisões dos homens, e lhe determinam os actos de vontade».<sup>20</sup> Formulou a possibilidade moderna de se organizar a representação política, ou a partir de um *círculo geográfico* (representação individual num círculo não homogéneo, mediada por partidos políticos, base da representação política liberal) ou de um *círculo social* (representação de classes ou profissões em círculos homogéneos, mediada por órgãos sociais, base da nova representação política socialista).

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*, pp. 280-281.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*, nota (1), pp. 280-281. Só tivemos acesso à 3.<sup>a</sup> edição, onde localizámos o texto em francês – cf. Herbert Spencer, *Introduction à la science sociale*, Paris, Félix Alcan, Éditeur, 1903, pp. 299-300.

<sup>20</sup> Oliveira Martins, «As Eleições (1878)», *Obras Completas. Política e História*, vol. I, p. 285.

Na teoria política *organicista* de Oliveira Martins<sup>21</sup>, a *sociedade* era um tipo de organismo<sup>22</sup>, seguindo o evolucionismo organicista spenceriano, onde existiam órgãos que exerciam diferentes funções, e a *autoridade*, agregada pela *vontade* superior do Estado (*justiça* e *utilidade*), era fundamentada na cultura e não na natureza, visto ser socialmente adquirida. Concebeu a sociedade formada por dois pólos – o *indivíduo* e o *Estado* – e não como uma simples agregação de sujeitos individuais, advertindo para a necessidade de superação do confronto ideológico-político entre a democracia liberal e o socialismo:

«Se, portanto, não há faculdade fundamental do foro privado da espécie humana, segundo o afirmam um Darwin, um Haeckel e todos os reformadores das ciências naturais, como pode fundar-se o direito numa quimera? O que torna os homens diferentes dos brutos é a Civilização, ou a Sociedade; e é só no estado civilizado que os homens adquirem consciência de si e dignidade social. Dos factos sociais, pois, e não dos naturais, provêm as regras do direito público; e à Sociedade, não à Natureza, devemos prestar o nosso culto.

A oposição da Democracia naturalista e do Socialismo deve cessar, desde que a primeira abandone a quimera dos *direitos do homem*, e logo que o segundo reconheça os irrefragáveis *direitos do cidadão*. Só quando esta aproximação se consumir, terminará a crise que ameaça despedaçar as sociedades modernas...».<sup>23</sup>

A crítica filosófico-política dirigia-se principalmente à teorização de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) na sua obra *Do Contrato Social (Du Contrat Social ou principes du droit politique, 1762)*, onde defendera a passagem do estado natureza ao estado de sociedade através de um contrato social, entendendo que os homens primitivos eram naturalmente livres, iguais e bons. Oliveira Martins considerou essa posição uma «ficção absurda», pois a liberdade individual só podia ocorrer em vivência social, isto é, depois do contrato social, recusando também admitir que o Estado se limitasse a assegurar a necessidade do direito,

<sup>21</sup> Em termos filosóficos gerais, o «organicismo» moderno argumenta que, «No Universo, tudo existe em mútua conexão e interpenetração, como num imenso organismo composto de inúmeros organismos inter-relacionados. O “organicismo” enquanto corrente filosófica poderá resumir-se, portanto, na ideia de que a complexidade de relações existente no Universo pode ser cabalmente explicada pelo recurso ao modelo de um organismo» – cf. Francisco Vieira Jordão, «Organismo», *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 3, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1991, col. 1258.

<sup>22</sup> O «termo “orgânico” é habitualmente usado para qualificar os corpos vivos e aparece frequentemente contraposto ao termo “mecânico”, usado para qualificar um corpo dotado de movimento por artifício humano [...]. A acção e a interacção das partes no “organismo” são ainda indissociáveis de uma orientação finalística» – cf. Francisco Vieira Jordão, «Organicismo», *Logos*, vol. 3, cols. 1258-1259. É neste sentido que Oliveira Martins usa o termo orgânico.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*, pp. 294-295.

visto que a colectividade sente, de igual modo, necessidades económicas (estradas, canais, caminhos de ferro, portos ou telégrafos) ou necessidades de civilização e de protecção (escolas) que não têm directamente a ver com o direito.<sup>24</sup>

Nesta perspectiva política de Oliveira Martins, a origem da soberania radicava na sociedade (*urbe, res publica*), que dispunha de um «poder transcendente aos homens que lhe obedecem (ou deviam obedecer)», e não no indivíduo membro de uma «sociedade atomística, concepção de tipo mecânico e físico»<sup>25</sup>. A autoridade do Estado, que possuía uma *vontade* própria, não podia ser uma resultante da *vontade* e da soberania individuais, e também não aceitava totalmente a justificação das *três categorias* em que se manifestava a *vontade* nos diversos tipos de relações jurídicas, da forma como defendeu Francisco Machado de Faria e Maia (1841-1923), em *Determinação e desenvolvimento da ideia do direito ou síntese da vida jurídica* (1878), estudo que, no entanto, elogiou – «[...] a obra mais séria e competente que nestes últimos anos tem aparecido entre nós sobre estas matérias [...]»<sup>26</sup>:

- «1. Coexistência de vontades, ou esfera natural-social;
2. Combinação de volições, ou esfera pactual;
3. Combinação de soberanias, ou esfera política; provindo todas de reduções entre as vontades individuais.

O que caracterizaria a esfera política, ou o Estado, seria a *coacção*, propriedade sua da lei. A nós parece-nos insustentável esta doutrina [...].<sup>27</sup>

Foi desta forma que Faria e Maia exprimiu exactamente o seu pensamento jurídico-político voluntarista marcado por um determinismo imanentista:

«O governo é a resultante, a combinação das soberanias individuais, e representando o último termo da evolução da vida jurídica, envolve todos os anteriores.

Como as sociedades, tem um fim; como os contratos, exige o acordo das vontades; como os direitos de integridade, de actividade e de propriedade, implica a coexistência das vontades individuais; finalmente, como governo, afirma todas estas relações, garantindo-lhe a realidade pela *coacção*.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*, pp. 304-305.

<sup>25</sup> António José Saraiva, *A Tertúlia Ocidental. Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queiroz e outros*, Lisboa, Gradiva, 1990, p. 79.

<sup>26</sup> Oliveira Martins, «As Eleições (1878)», *Obras Completas. Política e História*, vol. I, p. 305.

<sup>27</sup> Idem, *ibidem*, p. 306.



Há, pois, em todo o governo o pacto fundamental, que corresponde ao acordo das vontades; a lei que exprime o fim; e a execução que significa o exercício da *coacção*; e todos estes momentos, todas estas funções representam [...] manifestações do mesmo princípio – a vontade colectiva – na última fase do seu desenvolvimento.

Nesta terceira e última fase do desenvolvimento jurídico, observamos igualmente, como na segunda, a mesma transição, a mesma aplicação da lei da *evolução* e da *involução* [...]».<sup>28</sup>

Faria e Maia sistematizou todos esses elementos do domínio da ciência jurídica dentro do seu evolucionismo voluntarista: «Reduções entre as vontades individuais: Coexistência das vontades (Integridade pessoal, Justa actividade, Propriedade); Combinação de volições (Testamentos, Contratos, Sociedades); Combinação de soberanias (Pacto fundamental, Lei, Execução)».<sup>29</sup>

Oliveira Martins justificou a crítica a Faria e Maia através de duas considerações teóricas principais: (1) ou essa coacção do governo vinha fundada no acordo pactual anterior e então não diferia da espécie da segunda categoria, pois tanto obrigava uma lei votada por comum acordo dos cidadãos, como um contrato entre dois ou mais cidadãos; (2) ou essa coacção do governo era anterior ao acordo pactual e então não podia tornar-se uma resultante das vontades individuais ou expressão da combinação de soberanias.<sup>30</sup> Em alternativa, admitindo como Faria e Maia que a *vontade*, como expressão de «energia íntima» e «princípio superior», era a síntese do direito<sup>31</sup>, apresentou e caracterizou as suas três esferas do domínio da ciência jurídica:

«1. A liberdade: esfera dos actos naturais ou espontâneos, provenientes do Instinto, coexistindo independentes e traduzindo a Vontade no seu primeiro momento, ou indeterminada;

<sup>28</sup> Francisco Machado de Faria e Maia, «Determinação e desenvolvimento da ideia do direito ou síntese da vida jurídica», *O Instituto*, vol. XXV, 2.<sup>a</sup> série, n.º 9, Coimbra, 1878, p. 397.

<sup>29</sup> Idem, *ibidem*, p. 398.

<sup>30</sup> Oliveira Martins, «As Eleições (1878)», *Obras Completas. Política e História*, vol. I, pp. 306-307.

<sup>31</sup> Oliveira Martins cita Faria e Maia: «As ideias do bem, do justo e do direito não vêm de fora do homem, não derivam dalgum poder desconhecido ou realidade transcendente, nem são inatas ou existentes no espírito anteriormente a toda a actividade da inteligência; mas são expressão dessa energia íntima, desse princípio superior a que chamamos Vontade [no texto impresso de Faria e Maia, a palavra vontade está em minúscula] e que se revela à inteligência como todas as outras realidades» – Idem, *ibidem*, p. 292. Para esse excerto no texto do seu autor, cf. Francisco Machado de Faria e Maia, «Determinação e desenvolvimento da ideia do direito ou síntese da vida jurídica», *O Instituto*, vol. XXV, 2.<sup>a</sup> série, n.º 10, Coimbra, 1878, p. 455; este longo estudo de filosofia do direito saiu em vários números da revista *O Instituto* e depois foi publicado numa edição de 98 páginas – cf. Francisco Machado de Faria e Maia, *Determinação e desenvolvimento da ideia do direito ou síntese da vida jurídica*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1878.

2. O pacto: esfera dos actos sociais provenientes da Liberdade individual, mas determinados já pela Inteligência sob a forma da mutualidade e traduzindo uma Vontade determinada;

3. A soberania: esfera dos actos políticos, provenientes da liberdade e do pacto, determinados pela Razão sob a forma de leis, e traduzindo, por uma Vontade consciente, o princípio da ordem moral e económica da sociedade, isto é, o Estado».<sup>32</sup>

O problema da *vontade* foi recepcionado por Oliveira Martins a partir da *Filosofia do inconsciente* (*Philosophie des Unbewussten*, 1869), de Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906), que a considerou produzida por um «inconsciente criador do mundo». Na concepção de Oliveira Martins, o *Estado* era a «pessoa da sociedade politicamente organizada» e o *Povo* a «matéria-prima desse organismo» e criador da cultura: «*Omnis potestas a Deo* dizia o antigo direito; *omnis potestas ab homo* disse depois a escola naturalistas; *omnis potestas ab urbe* dizemos nós agora [...]».<sup>33</sup> Entendia que Deus era da ordem imanente (e não transcendente), sendo a sua verdadeira emanação a sociedade:

«O poder não perdeu a sua origem divina: foi a noção de Deus que se alterou. O carácter transcendente da autoridade morreu, mas não pode morrer o seu carácter religioso, sob pena de anarquia e de caos. A autoridade é um dogma, os actos cívicos são o culto de uma religião que tem por deus a sociedade.

Do sentimento desta verdade essencial proveio a majestade ainda não excedida da grande república romana».<sup>34</sup>

No *Esquema da composição da representação social* que elaborou, o Parlamento era constituído por 180 deputados, sendo 30 da primeira categoria (*As instituições*, que representavam o elemento conservador), 115 da segunda categoria (*As classes sociais*, que representavam o elemento progressista) e 35 da terceira categoria (*As condições morais e materiais*, que representavam as ideias dominantes, as necessidades geográficas e físicas, e a utilidade política):

1.<sup>a</sup> Categoria (*As instituições*) – Instrução (Academia Real das Ciências de Lisboa, Universidade de Coimbra, Escolas Politécnicas de Lisboa e do Porto, Escolas Médicas de Lisboa e do Porto, Escolas do Exército e Naval), Religião (4 Províncias Eclesiásticas), Justiça (Supremo Tribunal de Justiça, 3 Relações), Exército e Marinha (Supremo Tribunal de Justiça Militar), Fazenda (Junta do Crédito Público, Conselho Geral das Alfândegas, Tribunal de

<sup>32</sup> Idem, *ibidem*, p. 307.

<sup>33</sup> Idem, *ibidem*, p. 305.

<sup>34</sup> Idem, *ibidem*, p. 306.

Contas), Economia (Direcções do Comércio e da Agricultura, Junta de Obras Públicas e Minas), Administração (Supremo Tribunal Administrativo, Conselho Superior de Instrução Pública, Junta de Saúde Pública), Beneficência (Misericórdias distritais);

2.<sup>a</sup> Categoria (*As classes*) – 1.º grupo (trabalhadores rurais; pequenos fabricantes e lojistas; rendeiros e foreiros lavradores; agentes, comissários, empregados, caixeiros, correctores, procuradores, capatazes e mestres de oficinas, despachantes, administradores, capitães de navios, pilotos, guarda-livros, amanuenses, etc.; operários fabris) e 2.º grupo (proprietários rurais; marítimos e pescadores; professores, médicos, magistrados, engenheiros, advogados, escritores, explicadores, veterinários, artistas, padres, arquitectos, desenhadores, tabeliães, escritvães, oficiais de secretaria ou altos empregados do Estado, oficiais do Exército e da Marinha; banqueiros, negociantes e grandes fabricantes);

3.<sup>a</sup> Categoria (*O meio natural e moral*) – Delegações (Governo, Distritos, Colónias); Eleição por sufrágio universal (representantes de Lisboa, do Porto e da Nação).<sup>35</sup>

A forma de eleição (directa ou indirecta), a natureza do sufrágio (universal ou restrito) e a expressão do voto (secreto ou público) ajustavam-se à índole especial de cada elemento social representado na Câmara (Parlamento), o que demonstra a preocupação de Oliveira Martins por um pragmatismo funcional. Não havendo uma proposta articulada sobre os órgãos do poder político, assinala-se a alusão aos seguintes: poder legislativo (Câmara de deputados), poder executivo (Governo com ministros, Conselho de Estado) e poder judicial (Supremo Tribunal de Justiça, Relações, Tribunais).

Nesta visão *orgânica* da representação política, Oliveira Martins usou o conceito de *sufrágio universal* mas desligou-o da representação individualista e fez a sua vinculação a uma representação organicista: «[...] a universalidade das origens do poder político não está para nós na universalidade dos indivíduos, mas sim na totalidade dos órgãos que compõem o corpo social».<sup>36</sup> Chegou a considerar que o sufrágio universal individualista tinha nos «cesaristas [...] os primeiros defensores [...] [e] que a democracia, como partido, não teve ainda a coragem de confessar que é uma burla».<sup>37</sup>

O modelo político perfilhado por Oliveira Martins desde 1870 era, como atrás se afirmou, o moderno *socialismo de Estado* («*socialismo catedrático*»), fundado na moral e no direito para a construção civilizada das nações e não em

<sup>35</sup> Idem, *ibidem*, p. 331.

<sup>36</sup> Idem, *ibidem*, p. 323.

<sup>37</sup> Idem, *ibidem*, p. 292.

ideias puramente naturais, crítico da «ilusão temporária do individualismo económico e político» (egoísmo e concorrência) e «reacção contra o inorganicismo social proclamado pela anglomania».<sup>38</sup> Percepciona-se deste modo a preocupação político-social de Oliveira Martins por um regresso reactualizado à tradição histórica *orgânico-corporativa* dos corpos intermédios.

Recusava frontalmente quer o «radicalismo jacobino», que considerou ser uma perversão da democracia, quer o «comunismo idealista», entendido como perversão do socialismo<sup>39</sup>, propondo uma articulação entre o *socialismo* (princípio do idealismo e da igualdade) e a *democracia* (princípio do naturalismo e da liberdade), mas defendeu uma teoria da justiça alicerçada na ética da igualdade (jurídica e económica), «ideia constitucional das sociedades humanas» e «princípio vital, *alma-mater*, fora do qual a liberdade perde o carácter superior das coisas humanas, para baixar a expressão da vida animal [...]».<sup>40</sup>

Partilhando o ideário do economista socialista belga Émile de Laveleye – destacou a obra *De la propriété et de ses formes primitives* (1874) e o discurso *La démocratie et l'économie politique* (8 de Maio de 1878), pronunciado na Academia Real da Bélgica –, Oliveira Martins defendeu, para salvar a democracia e evitar revoluções sociais apocalípticas, a necessidade da democratização da propriedade com vista a que todos os *chefes de família* fossem proprietários de um campo, de uma acção, de uma obrigação ou de um título de renda. A imaginada República (*Res publica* no sentido latino e não estritamente um regime político) excluía a «quimérica cidade do comunismo» para ser uma federação de fábricas organizadas cooperativamente, uma congregação de lavradores-proprietários, um sistema de grémios das profissões liberais e um Estado, órgão do domínio colectivo, criado pela vontade social, detentor dos serviços públicos e garante da justa distribuição do imposto e da protecção social.<sup>41</sup>

Durante cerca de um ano, Oliveira Martins acreditou na possibilidade de um reformismo liberal social de *Vida Nova* dentro do Partido Progressista, liderado por Anselmo José Braamcamp (1819-1885), e irá propor as bases de um programa político, económico, social e educacional na «Advertência» (datada de Janeiro de 1885) ao livro *Política e Economia Nacional*<sup>42</sup>, ao longo do qual, nos

<sup>38</sup> Idem, «Socialismo de Estado» (1870), *Obras Completas. Política e História*, vol. I, pp. 45-49.

<sup>39</sup> Idem, «As Eleições (1878)», *Obras Completas. Política e História*, vol. I, p. 315.

<sup>40</sup> Idem, «Socialismo e Democracia» (1874), *Obras Completas. Política e História*, vol. I, pp. 191, 208 e 215.

<sup>41</sup> Idem, «As Eleições (1878)», *ibidem*, pp. 314-315.

<sup>42</sup> Idem, *Política e Economia Nacional* [1885], 3.<sup>a</sup> ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1992, pp. 21-34.

vários ensaios – organizados em três partes (Política, Economia metropolitana, e Marinha e Colónias) –, especificará o seu pensamento socialista crítico.

Quanto à reformulação dos órgãos do poder legislativo, moderou as suas posições de 1878 e defendeu o sistema da lista múltipla para a composição da Câmara dos Deputados, evitando que os eleitos deixassem de «ser criações do senhor visconde de Isto ou do senhor marquês de Aquilo», e a reforma da representação na Câmara dos Pares ou Senado, «de modo que nele tivessem assento os representantes das forças vivas e das instituições nacionais [...]», escolhidos não por eleição imediata (directa ou indirecta) mas por processos de delegação representativa, totalizando 120 representantes:

- «1. Delegados das Juntas Gerais dos distritos – 28
2. Presidentes das Câmaras Municipais de Lisboa e Porto – 2
3. Id. das Associações Comerciais das mesmas cidades – 2
4. Delegações do generalato, do episcopado, da magistratura superior – 36
5. Delegações dos conselhos das escolas superiores – 12
6. Eleição em lista única, em todo o Reino – 10
7. Nomeação livre do executivo – 30».<sup>43</sup>

Desta forma se exerceria melhor o princípio da separação de poderes, habilitando o poder executivo de pensamento político e autoridade própria, liberto da dependência exagerada do poder legislativo: «Nisto se cifra a meu ver a necessidade fundamental da reforma da Constituição portuguesa, actualmente. Tudo o mais, ou é acessório, ou é quimérico [...]. Construir porém a máquina constitucional é apenas um primeiro passo».<sup>44</sup>

As relações de amizade pessoal e política entre Oliveira Martins e o intelectual socialista português Antero de Quental (1842-1891) permitiram a partilha das suas ideias sobre a teoria política da *representação orgânica*. Numa carta enviada de Paris, com a data de 6 de Novembro de 1877, Antero considerava «excelente» a ideia de ser exposta essa teoria de Oliveira Martins num «folheto popular», colocando a hipótese de o publicar em Paris: «Para a redacção em francês chegamos nós dois, e para a publicação tenho hoje aqui relações de certa ordem, que tornam a coisa fácil».<sup>45</sup> Passado alguns meses, após ter lido o manuscrito do

<sup>43</sup> Idem, *ibidem*, p. 23.

<sup>44</sup> Idem, *ibidem*, pp. 23-24.

<sup>45</sup> Antero de Quental, *Obras Completas. Cartas*, vol. I (1852-1881). Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação/Universidade dos Açores, 1989, p. 397.

opúsculo *As Eleições*, que Oliveira Martins lhe tinha enviado, respondeu-lhe de Bellevue por carta de 28 de Agosto de 1878:

«Guardo para então o discorrer com V. sobre a questão representativa, e digo *discorrer* e não *discutir* porque estou de acordo em tudo que é essencial e apenas tenho a fazer-lhe duas ou três observações, quanto à prática. V. assentou as bases duma verdadeira teoria da representação nacional, e é a primeira vez que isto sucede desde que há nações e representação. Está pois obrigado a expor e desenvolver em livro. Mas gostava que, antes de escrever, pudessemos ainda discreter algumas horas ou dias sobre a matéria, a fim da obra sair o mais perfeita possível. Está por isso?».<sup>46</sup>

Em nova carta, agora de Lisboa, datada de 17 de Novembro de 1878, Antero afirmou: «Fico esperando as suas *Eleições*, que desejo ler impressas com mais atenção do que pude consagrar ao manuscrito [...]».<sup>47</sup> Finalmente, na carta de 5 de Janeiro de 1879, também de Lisboa, anotou: «Achei excelente o seu Programa e até, no género, um modelo [...]. Esteve aqui, há dias o Lobo [juiz João Lobo de Moura], que me disse ter gostado infinitamente do seu folheto das *Eleições*. Ele conta ser despachado brevemente juiz [desde 5 de Dezembro de 1879, foi colocado juiz da comarca de Vila Franca do Campo, S. Miguel, Açores]».<sup>48</sup>

No manifesto político *Aos Eleitores do Círculo 98* da cidade de Lisboa<sup>49</sup>, publicado nos princípios de Setembro de 1880, com vista à campanha pública para as eleições legislativas suplementares de 5 de Setembro de 1880, o candidato socialista Antero de Quental, que obteria 135 votos<sup>50</sup>, propôs, entre as suas reivindicações, a «reforma política do Estado, sob a base da representação nacional por classes e funções sociais, única maneira de tornar legítima e sincera a representação e efectivos os direitos políticos do povo trabalhador».<sup>51</sup> Seguiu a orientação político-social da ideia política de *representação orgânica* crítica do individualismo liberal parlamentar que tinha sido exposta no opúsculo *As Eleições (1878)* de Oliveira Martins.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> Idem, *ibidem*, p. 443.

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*, p. 451.

<sup>48</sup> Idem, *ibidem*, p. 456.

<sup>49</sup> O Círculo n.º 98 era o 5.º Círculo eleitoral da cidade de Lisboa, composto pelas freguesias de S. Pedro de Alcântara, Santos-o-Velho, Santa Catarina e Nossa Senhora da Lapa.

<sup>50</sup> César Nogueira, *Notas para a História do Socialismo em Portugal*, vol. 1, p. 112.

<sup>51</sup> Antero de Quental, *Obras Completas. Cartas*, vol. I, p. 519.

<sup>52</sup> Fernando Catroga, «O apoio de Antero ao modelo corporativo de Oliveira Martins», *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*, Lisboa, Editorial Notícias, 2001, pp. 186-198.



# REPRESENTAÇÃO DE INTERESSES NO PARLAMENTO LIBERAL PORTUGUÊS

Manuel M. Cardoso Leal\*

O presente artigo descreve e avalia a reforma eleitoral de 1895 (decreto de 28/3/1895), pela novidade que introduziu de reservar metade da Câmara dos Deputados a representantes das «classes produtoras», deixando a outra metade com a representação individual dependente dos partidos, típica do liberalismo. Assim foram realizadas as eleições de 1895 e de 1897 e as sessões legislativas de 1896 e de 1897 (parte), até lhe ser posto fim pela lei de 21/9/1897.

Esta, que foi a primeira experiência de representação de interesses no Parlamento português, inspirou-se numa visão crítica do sistema partidário e da luta parlamentar, na sequência de críticas que ao longo do século XIX tinham sido feitas ao sistema partidário e ao modelo de representação típicos do liberalismo, acompanhadas de alguma sugestão de alternativas no sentido organicista<sup>1</sup>.

Em Portugal, foi Oliveira Martins quem apresentou, no texto «As eleições»<sup>2</sup>, a propósito das eleições de 1878, a proposta mais elaborada de representação orgânica, segundo um esquema de representação da sociedade, dividida em instituições, classes e meio natural e moral, sem prever qualquer intervenção dos partidos. Martins, mais tarde, atenuou a sua proposta no sentido de coexistirem os dois tipos de representação, o liberal na Câmara dos Deputados e o de interesses na Câmara dos Pares; como esta câmara passasse a incluir 50 pares eletivos, cinco dos quais em representação das escolas superiores, propôs

---

\* Centro de História da Universidade de Lisboa – Portugal (UID/HIS/04311/2013). Investigador da Rede NETCOR: International Network for Studies on Corporatism and Organized Interests.

<sup>1</sup> Ernesto Castro Leal, «Tradições organicistas: ideias políticas e práticas de representação na República Portuguesa (1910-1926)», *Espacio, Tiempo y Forma*, n.º 27, Facultad de Geografía y Historia de la UNED, Madrid, 2015, pp. 39-40 e 57; P. O. [Paulo Otero], «Corporativismo político», *Dicionário da História de Portugal*, coord. António Barreto e Maria Filomena Mónica, vol. VII, Lisboa, Figueirinhas, 1999, pp. 425-431.

<sup>2</sup> Oliveira Martins, «As eleições», [1878], in *Obras Completas. Política e Economia*, vol. I (1868-1878), Lisboa, Guimarães & Cª Editores, 1957, pp. 275-330.



que também outras classes fossem representadas, em particular a magistratura (Relações de Lisboa e do Porto), as associações comerciais de Lisboa e do Porto e as assembleias distritais dos maiores contribuintes<sup>3</sup>.

A reforma de 1895 pretendeu corrigir alguns defeitos da legislação em vigor, de 1884, entre eles o de ter reduzido as eleições a meros acordos e o de ter fomentado o conflito parlamentar. De facto, a lei eleitoral de 1884 pretendia assegurar uma rotação equilibrada entre os partidos, evitando que aquele que estivesse no Governo aproveitasse essa vantagem para esmagar a oposição; para tal previa a representação das minorias em círculos plurinominais. Todavia, este progresso teve também o efeito de transformar as eleições nestes círculos em meros acordos entre os partidos. Quando ao conflito parlamentar, foi especialmente intenso em 1888 e 1889, com extremos de obstrucionismo, devido às divisões nos dois grandes partidos; se tais divisões eram habituais no Partido Progressista, no Partido Regenerador só se tornaram mais graves após a morte, em 1887, do seu líder carismático, Fontes Pereira de Melo<sup>4</sup>.

O ultimato inglês, no início de 1890, e a bancarrota, declarada em 1891, puseram fim a um período marcado por assinaláveis progressos, políticos e económicos, e lançou o país numa grave crise. Novas ideias circulavam pondo em causa os valores parlamentares, como as já referidas de Oliveira Martins, criticavam-se os partidos tradicionais, faziam-se apelos à maior intervenção do novo rei D. Carlos. Num curto período sucederam-se quatro governos extra-partidários, aos quais coube enfrentar as questões da relação com a Inglaterra e da crise financeira. Os velhos partidos estavam mais divididos do que nunca: o Regenerador, depois da morte de Fontes, ressentiu-se da morte, em 1892, de quem mais se afirmava como seu sucessor, Lopo Vaz.

Em 1893 pareceu ter-se regressado à rotação bipartidária com a entrada em funções de um Governo regenerador presidido por Hintze Ribeiro, tendo João Franco como ministro do Reino de grande influência. No final do ano, todavia, o ambiente político tornou a azedar-se: em Dezembro, o Governo promoveu a dissolução da Câmara dos Deputados e, em Janeiro de 1894,

<sup>3</sup> Oliveira Martins, «Advertência», *Política e Economia Nacional*, Porto, Magalhães e Moniz Editores, 1885, p. XI; «Os Pares eletivos», *A Província*, de 31/3/1887, in *Obras Completas. A Província*, vol. IV, Lisboa, Guimarães Editores, 1959, pp. 67-70; e «A Câmara dos Pares», *O Repórter*, de 27/7/1888, in *Obras Completas. O Repórter*, vol. II, Lisboa, Guimarães Editores, 1957, pp. 185-186.

<sup>4</sup> Manuel Maria Cardoso Leal, *A rotação partidária em Portugal. A aprendizagem da alternância política (c. 1860-1890)*, Tese de Doutoramento em História Contemporânea, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2015, pp. 230-276.

dissolveu as associações Comercial, Industrial e dos Lojistas de Lisboa, que tinham realizado um comício proibido, no Coliseu dos Recreios, contra o aumento dos impostos.

Depois de realizadas novas eleições, em Abril de 1894, o Governo, em vez de abrir a Câmara dos Deputados em Maio, adiou-a para Outubro. Logo os partidos da oposição, Progressista e Republicano, formaram a União Liberal, que não tardou a enviar uma petição de protesto ao rei e a apelar ao boicote ao pagamento dos impostos. Em Outubro, a Câmara dos Deputados abriu «no meio de confronto e berraria», sendo encerrada «em tumulto», no final de Novembro de 1894<sup>5</sup>.

Foi nesse contexto, que o Governo regenerador, por iniciativa de João Franco, decerto apoiado pelo rei D. Carlos, se abalançou, em 1895, a reformas fundamentais, mantendo fechado o Parlamento, tais como: um Código administrativo centralizador, a extinção de 54 municípios e a reforma da Carta visando o reforço dos poderes do rei, além da reforma eleitoral que trouxe a representação das classes produtoras.

## A reforma eleitoral de 1895

O decreto eleitoral de 28/3/1895 invocava a crise do regime parlamentar «em quase todas as nações da Europa»; apontava numerosos «defeitos» na legislação em vigor, de 1884: o «descrédito das comissões de recenseamento»; a «inabilidade dos candidatos por acumulação, instrumento de combinações partidárias»; a «deprimente influência da representação das minorias na organização dos partidos, repercutindo-se nos conflitos parlamentares» e em «transações e acordos»; o facto de ser o nosso Parlamento «o único não sujeito ao princípio das incompatibilidades». Pretendia o decreto «transformar o Parlamento na representação legítima e proporcional dos fundamentais interesses do país, das suas forças vivas, das suas classes produtoras, associando os elementos primordiais da nossa vitalidade nacional à marcha dos negócios públicos»<sup>6</sup>. Também entre os defensores da reforma de 1884 se reconheciam alguns destes defeitos, nomeadamente José

<sup>5</sup> Rui Ramos, *D. Carlos*, Mem Martins, Círculo de Leitores, 2006, pp. 138-142 e 148.

<sup>6</sup> *Diário do Governo*, 30/3/1895, pp. 841-849.

Luciano de Castro, que para eles propunha soluções diferentes, por exemplo, a reposição dos círculos uninominais<sup>7</sup>.

Como principais inovações, a reforma eleitoral de 1895 suprimiu a qualificação de «chefe de família» (reduzindo o corpo eleitoral para pouco mais de metade), reduziu o número de deputados de 170 para 120; fixou quotas máximas para os funcionários públicos (40) e para as profissões liberais, médicos e advogados (20), reservando 60 para as classes produtoras; reorganizou os recenseamentos, aumentando o controle do executivo; alargou as inelegibilidades; e aboliu os círculos uninominais, voltando ao escrutínio de lista em grandes círculos distritais sem representação das minorias.

A imprensa regeneradora, em especial o jornal afeto a Franco, saudou a reforma como «uma nova era de disciplina partidária e cívica em Portugal», que «preparou uma representação orgânica e proporcional das classes», abrindo o Parlamento a «elementos novos» que haviam de «tonificar a nossa decadente vida política», «livrar o Parlamento da casta de burocratas e bacharéis» e «abri-lo à representação genuína de cidadãos independentes e produtores»; não lhe faltava a retórica contra «a oligarquia dos partidos»<sup>8</sup>, que soava estranha, vinda de um dos partidos centrais do sistema político.

Todavia, a imprensa progressista repudiou-a, como uma «mortalha do sistema representativo entre nós», lançando um aviso ao rei: «o nosso dever é dizer-lhe que está sendo iludido e que esse caminho que vai trilhando é dos mais perigosos para um rei constitucional»<sup>9</sup>. E a razão principal, que o jornal progressista considerava «a maior infâmia», «uma desgraça para as oposições», estava na «adoção exclusiva do escrutínio de lista em círculos enormes que chegam até aos 14 representantes, sem a menor representação de minorias». Era um sistema que tornava praticamente impossível a eleição de deputados pelos partidos da oposição e que, segundo o mesmo jornal, não era adotado nesses termos «em nenhum país»<sup>10</sup>. Tendo sido ao mesmo tempo dissolvida a Câmara dos Deputados, a Comissão Executiva do Partido Progressista convocou uma Assembleia-Geral, anunciando-se «a favor da abstenção eleitoral»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Manuel M. Cardoso Leal, *José Luciano de Castro. Um Homem de Estado (1834-1914)*, Edições Colibri/Câmara Municipal de Anadia, 2013, p. 165

<sup>8</sup> *Tarde*, 4 e 8/4/1895.

<sup>9</sup> *Correio da Noite*, 30/3 e 1 e 2/4/1895.

<sup>10</sup> *Correio da Noite*, 3/4/1895.

<sup>11</sup> *Correio da Noite*, citado em *Tarde*, 1/4/1895; *Correio da Noite*, 4/4/1895.

Inquieto perante tal decisão extrema e inédita como seria a abstenção eleitoral, o jornal governamental lembrou as vitórias progressistas em vários círculos nas eleições anteriores<sup>12</sup>. Mas o jornal progressista considerava falsas as notícias de origem ministerial sobre acordos entre o Governo e o Partido Progressista: «Adivinha-se em tais boatos uma maneira ardilosa de desacreditar as oposições»<sup>13</sup>. Os dois partidos da oposição sentiam-se visados por esta reforma: segundo um jornal republicano, ela devia-se aos «progressos do Partido Republicano» nas eleições em Lisboa, «que intimidaram já os defensores da Monarquia»; mas, para o jornal progressista, «Não é contra o Partido Republicano que se fez a reforma», «É uma lei de exceção feita de caso pensado contra o Partido Progressista, como partido liberal»<sup>14</sup>.

A abstenção nas eleições foi calorosamente aprovada na Assembleia-Geral do Partido Progressista: «Devemos abster-nos?», perguntou José Luciano de Castro; «Sim», foi a resposta; «Deve o Partido Progressista dissolver-se?»; «Nunca». No encerramento, José Luciano teve o cuidado de proclamar as «convicções monárquicas» do partido, distinguindo que falava da «monarquia de regime constitucional representativo e não de um regime de doidos que nos governam», porque «acima da monarquia está a liberdade»<sup>15</sup>. Os Progressistas insistiam na sua «lealdade monárquica», face às dúvidas que o rei teria sobre tal lealdade, por causa da coligação com os Republicanos, o que lhes poderia custar a «eterna exclusão do poder». Explicavam que a «coligação liberal» se formara «unicamente para pugnar pelo restabelecimento da legalidade». E foram deixando esfriar a coligação com os Republicanos, dizendo que fora apenas uma «aliança transitória»<sup>16</sup>.

Perante o conjunto de reformas que o Governo regenerador prosseguiu, sem o contributo do Parlamento (nomeadamente, a reforma da Câmara dos Pares e outras alterações constitucionais que devolviam ao rei poderes que lhe tinham sido diminuídos no Acto Adicional de 1885; bem como a fixação da data da eleição dos deputados, conferindo poderes constituintes à futura câmara<sup>17</sup>), o jornal progressista proclamou: «Não acatamos», «O governo representativo acabou

<sup>12</sup> *Tarde*, 1/4/1895.

<sup>13</sup> *Correio da Noite*, 15/4/1895.

<sup>14</sup> *Vanguarda*, 29/3/1895; *Correio da Noite*, 20/4/1895.

<sup>15</sup> *Correio da Noite*, 5/5/1895.

<sup>16</sup> *Correio da Noite*, 8, 10 e 20/5 e 18e 19/6/1895.

<sup>17</sup> *Tarde*, 26/9/1895.

em Portugal»; e previu: «A sua obra cairá no meio da irrisão e do desprezo geral. E cairá sem grande esforço»<sup>18</sup>.

Os candidatos eram, na maior parte, proprietários rurais, «homens independentes», «muitos hoje arredados da política», conforme informou o jornal ministerial<sup>19</sup>. O jornal progressista denunciou que «As listas têm sido todas forjadas no ministério do Reino, colaborando nelas apenas o sr João Franco, como ditador supremo»<sup>20</sup>. Se os candidatos «são obra do sr João Franco», respondeu com ironia o jornal ministerial, «damos os parabéns a S. Exa»<sup>21</sup>. De facto, João Franco quase desesperou de encontrar negociantes e lavradores disponíveis<sup>22</sup>.

Realizadas as eleições, em Novembro de 1895, o jornal governamental regozijou-se com o acto eleitoral feito «sem qualquer pressão, completamente livre, sem chapeladas»<sup>23</sup>, e por ter saído das urnas «a genuína expressão da vontade nacional», uma «câmara composta das forças vivas da nação», na qual estava «assegurada uma forte maioria ao Governo, embora não maioria partidária». Mas não podia ocultar a baixíssima participação nesta eleição, sobretudo nas zonas urbanas, o que para a oposição era como uma «revolução do desprezo»<sup>24</sup>.

Para o jornal regenerador, a nova Câmara dos Deputados era uma «câmara composta de elementos de capital e de trabalho, representando os interesses da agricultura, da propriedade, da indústria, do comércio e das profissões liberais, numa justa proporção», «sem dependências políticas, sem submissões partidárias»<sup>25</sup>. Mas o jornal progressista desdenhava as «Falsas Cortes», os «falsos representantes do povo», questionando: «Que autoridade tem esse Parlamento onde não aparece uma só voz de todos os outros partidos da nação?»; e o jornal recordou as reformas de 1884-85, que «acompanharam os progressos da democracia», e elogiou Fontes Pereira de Melo, «o prestigioso chefe do Partido Regenerador», que «não ousou fazer reformas políticas sem que nelas interviesse o Partido Progressista», com o qual se celebrou «o célebre acordo que deu lugar à lei eleitoral de 1884, em que a oposição progressista obteve a representação das minorias e todas as

<sup>18</sup> *Correio da Noite*, 26 e 27/9 e 1/10/1895.

<sup>19</sup> *Tarde*, 28/8/1895.

<sup>20</sup> *Correio da Noite*, 7/11/1895.

<sup>21</sup> *Tarde*, 8/11/1895.

<sup>22</sup> Rui Ramos, *João Franco e o fracasso do reformismo liberal*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2001, p. 94.

<sup>23</sup> *Tarde*, 18/11/1895.

<sup>24</sup> *Correio da Noite*, 18/11/1895.

<sup>25</sup> *Tarde*, 3/1/1896.

garantias daquele notável diploma. Compare-se o procedimento do sr Fontes com a orientação dos seus minúsculos sucessores»<sup>26</sup>.

Para a Câmara dos Deputados, entrada em funções no início de 1896, foram eleitos 34 como «funcionários públicos e magistrados» e 15 como «advogados e médicos»<sup>27</sup> (ficando, portanto, abaixo dos limites fixados, de 40 e 20, respectivamente). Foram proclamados, numa primeira fase, 114 deputados (faltando seis dos círculos coloniais), significando que havia mais 65 nomes, nos quais estavam incluídos os 60 representantes das classes produtoras. A análise por profissões<sup>28</sup> destes 65 nomes revela que: 31 eram proprietários agrícolas (dos quais 12 também advogados, escritores e magistrados); 17 eram representantes dos interesses do comércio e indústria e da banca, sediados em Lisboa (9), no Porto (4) e em outras regiões (4) – estando dissolvidas as associações Comercial, Industrial e de Lojistas de Lisboa, alguns destes tinham sido dirigentes dessas associações em mandatos anteriores; havia mais 17 nomes dispersos por várias outras ocupações, incluindo mais elementos das profissões sujeitas a quota (funcionários públicos, advogados e médicos).

Compare-se com a representação de interesses estabelecida, duas décadas depois, pelo Governo de Sidónio Pais, no decreto n.º 3997, de 30/3/1918: esta foi aplicada não na Câmara dos Deputados (onde se manteve o sufrágio individual) mas na segunda Câmara, o Senado, composto por 58 representantes das províncias e 29 representantes de seis categorias profissionais: Agricultura (10), Indústria (5), Comércio (4), Serviços Públicos (3), Profissões Liberais (3) e Artes e Ciências (3); estes 29 representantes deviam ser eleitos pelas respetivas associações, o que lhes dava maior legitimidade (incluindo representantes do operariado eleitos pelos seus sindicatos)<sup>29</sup>. Se o decreto de 1895 não foi tão longe, foi talvez porque lhe faltavam as importantes associações de Lisboa que o próprio Governo tinha dissolvido.

Em breve a nova Câmara dos Deputados começou a ser chamada «O Solar dos Barrigas»<sup>30</sup>, nome de uma comédia que então passava em Lisboa. Para agravar o descrédito que a rodeava, cedo se percebeu que a oposição estava

<sup>26</sup> *Correio da Noite*, 30/12/1895.

<sup>27</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, 3/1/1896, p. 2.

<sup>28</sup> Com a ajuda do *Dicionário Biográfico Parlamentar*, dir. Maria Filomena Mónica, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais/Assembleia da República, 2004-2006.

<sup>29</sup> *Diário do Governo*, 30/3/1918, I Série, pp. 292-309.

<sup>30</sup> *Correio da Noite*, 17/1/1896.

reduzida a três deputados: Dias Ferreira, um veterano que chefiara o pequeno Partido Constituinte; Mariano de Carvalho, já afastado do Partido Progressista pelo qual fora ministro; e João Arroio, ex-ministro regenerador e ainda membro do seu partido. Dias Ferreira classificou aquela ditadura como «única na nossa história constitucional, pois que alterou a Constituição»<sup>31</sup>, o que a distinguiu de ditaduras passadas.

Contudo, logo em Abril, os deputados foram chamados a discutir uma nova reforma eleitoral, que repôs os círculos uninominais (excepto em Lisboa e no Porto), corrigindo os polémicos grandes círculos sem representação das minorias mas mantendo a representação por classes. Logo o jornal progressista observou: «Agora os pseudo-deputados condenam-se a si próprios, reconhecendo como prejudicial a lei que os gerou»; «Eis-nos vingados», «O Governo está na agonia»<sup>32</sup>.

João Arroio estranhou «a facilidade» com que se sucediam as reformas eleitorais, achou «incompreensível» que homens novos, como Hintze e Franco, tivessem posto «de parte» as reformas «que eram uma glória do Partido Regenerador», e defendeu que a representação das minorias, consagrada na lei de 1884, «não é um favor feito à oposição mas condição indispensável do bom governo, pois não pode haver bom governo sem uma larga fiscalização». Na resposta, João Franco justificou a sua reforma, mas reconheceu que esta experiência de «representação de classes» ficara definida «apenas em linhas gerais», pois não havia uma fórmula de especializar as classes, nem indicadores para avaliar a importância, a extensão e o valor de cada classe<sup>33</sup>.

## O fim da experiência de representação por classes (1897)

O Governo Hintze/Franco estava condenado. As relações do rei com o chefe do Partido Progressista tinham ficado normalizadas na reunião do Conselho de Estado de 26 de Março de 1896, já depois de os Progressistas terem posto fim à sua aliança com os Republicanos<sup>34</sup>. E no início de 1897, quando a crise de câmbios se agravou, o Governo pediu a demissão<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, 28/1/1896, pp. 103-104.

<sup>32</sup> *Correio da Noite*, 20 e 21/4/1896.

<sup>33</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, 30/4/1896 e 1/5/1896.

<sup>34</sup> Rui Ramos, *D. Carlos*, p. 153.

<sup>35</sup> *Correio da Noite*, 2 e 6/2/1897.

José Luciano de Castro foi convidado a formar Governo e, de imediato, promoveu a dissolução da Câmara dos Deputados, o «Solar dos Barrigas». Mas prometeu não fazer ditadura e que às novas câmaras caberia a «missão patriótica» de corrigir aquelas reformas<sup>36</sup>. Ou seja: os novos deputados teriam de ser eleitos ao abrigo da lei em vigor, que mantinha as quotas por classes.

Feitas as eleições, em Maio, foi iniciada a nova sessão legislativa, em Junho<sup>37</sup>. E verificando-se que o número de funcionários públicos eleitos excedia o limite de 40, fez-se entre eles um sorteio e organizaram-se eleições suplementares para 11 vagas<sup>38</sup>, nas quais todos os afastados foram reeleitos, pelo que tiveram de declarar se optavam pelos seus empregos ou pela cadeira de deputado. Mas pouco tempo tiveram de esperar até que uma nova lei fosse aprovada, revogando os limites fixados aos funcionários públicos e aos médicos e advogados. E logo puderam tomar posse dos seus lugares. Em breve, pela lei de 21 de Setembro de 1897, foi posto fim a esta primeira representação de interesses no Parlamento português.

A questão de haver tantos deputados portugueses que eram funcionários públicos, muito mais do que nos outros países, esteve no centro do debate parlamentar a propósito da lei eleitoral de 1897. Segundo o relatório da maioria progressista, se havia poucos ou nenhuns funcionários nos parlamentos inglês e francês, era porque «a Inglaterra tem uma aristocracia potente, que estuda, governa e sabe governar» e «o mesmo se diga da burguesia em França»; ao passo que «num país como o nosso, onde é raro que o proprietário, o industrial e o comerciante tenham elevados estudos, uma câmara principalmente recrutada entre essas classes seria, pelo menos por enquanto, uma classe humilde e submissa, sem resistência»; donde, «o que deve desejar-se é que o povo saiba eleger e possa eleger; e se há forças vivas e homens preponderantes na sociedade, é perante o sufrágio que elas se devem sustentar e fazer valer; e por isso que são preponderantes, a urna lhes dará razão, e corrigirá o excessivo número de funcionários, advogados e médicos, que se apresentarem nos colégios eleitorais»<sup>39</sup>. O chefe do Governo insistiu na ideia: «num pequeno país como o nosso, onde a maior parte das ilustrações e aptidões estão no funcionalismo, decretar a incompatibilidade dos empregados públicos com as funções parlamentares é decretar a abolição do

<sup>36</sup> *Correio da Noite*, 8/2/1897.

<sup>37</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, 10/6/1897.

<sup>38</sup> *Correio da Noite*, 16/8/1897.

<sup>39</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, 14/8/1897, pp. 656-659.



Parlamento»; e elogiou câmaras anteriores com maioria de funcionários públicos que tinham praticado os «maiores atos de abnegação», por exemplo, a câmara que, em 1892, votara «a lei da salvação pública»<sup>40</sup>. João Franco justificou-se: «Se nas classes produtoras não há pessoal devidamente habilitado e instruído para formar o núcleo e a base da representação nacional, é porque têm sido afastadas dando só ingresso ao elemento burocrático»; mas confessou que tivera «um grande trabalho de trazer à câmara os representantes mais valiosos das grandes classes produtoras e do comércio», «na maior parte deles encontrei tão grandes resistências como repugnância»<sup>41</sup>.

Toda esta evolução política agravou as divisões no seio do Partido Republicano e fragilizou os membros do Diretório que se tinham comprometido na União Liberal com os Progressistas. A relação entre os dois partidos da esquerda degradou-se muito, sobretudo pelas críticas do jornal satírico republicano *A Marselhesa*. Em Maio, um grupo republicano promoveu um comício contra a política colonial do Governo, contra uma suposta venda de Lourenço Marques, mas o jornal progressista classificou o comício como «formidável fiasco» do qual a Comissão Municipal Republicana de Lisboa se dissera «alheia»<sup>42</sup>. A propósito da nova lei de imprensa anunciada para substituir a lei repressora herdada do Governo regenerador, o jornal progressista avisou que «não pode tolerar-se essa granizada de insultos, de calúnias, com que parte da imprensa republicana enxovalha e agride todos os que não militam no seu bando»; os Republicanos pretendem agitar a opinião pública, «pois não continuam que o Governo não lho admitirá»; «o Governo prova-lhes, aos Republicanos, que os não teme»<sup>43</sup>. Formara-se, entretanto, um Grupo Republicano de Estudos Sociais que dinamizou uma nova linha política que, no Congresso do Partido Republicano, realizado em Coimbra, entre 25 e 27 de Setembro de 1897, elegeu um novo Diretório que, por sua vez, elegeu Manuel de Arriaga como seu presidente<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, 2/9/1897.

<sup>41</sup> *Diário da Câmara dos Deputados*, 14/8/1897, pp. 659-664.

<sup>42</sup> *Correio da Noite*, 20, 22 e 24/5/1897.

<sup>43</sup> *Correio da Noite*, 8/6/1897 e 24 e 26/7/1897.

<sup>44</sup> António Ventura, «Manuel de Arriaga na propaganda republicana. A revitalização do Partido Republicano após o 31 de Janeiro de 1891», *O Tempo de Manuel de Arriaga*, coord. Sérgio Campos Matos, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 336-341.

## Consideração final

Por que foi efémera e caiu no esquecimento a experiência de representação de interesses de 1895-1897? Primeiro, por lhe faltar autenticidade e consistência; segundo, por não corresponder a uma real necessidade dos interesses que visava defender.

A reforma eleitoral de 1895 pretendia representar as associações empresariais, mas pouco antes o mesmo Governo dissolvera as importantes associações Comercial, Industrial e de Lojistas de Lisboa. Pretendia corrigir os defeitos da legislação eleitoral, em especial o de ter transformado as eleições em acordos entre os chefes partidários, mas transformou na prática as eleições em escolhas pessoais do ministro do Reino. Pretendia substituir os partidos, mas foi promovida por um dos partidos centrais do sistema político. Como escreveu Rui Ramos, as reformas de João Franco «correspondiam a um expediente político mais do que a um projeto coerente»<sup>45</sup>.

Afigura-se que esta experiência de representação de interesses foi acima de tudo uma roupagem para cobrir a eterna luta pelo poder, fosse para submeter a oposição protagonizada pelos Progressistas com a punição de terem feito uma aliança com os Republicanos, fosse para acentuar o domínio do executivo sobre a câmara legislativa, fosse para clarificar o poder dentro do Partido Regenerador entre João Franco e Hintze Ribeiro. Dedicando-se a reformar as próprias reformas de 1895, Franco confirmava a suspeita de que não tinham passado de um «truque político»<sup>46</sup>.

Por incluírem reformas tão importantes, feitas sem consenso, por decreto ditatorial, os anos 1895-1897 não podem ser considerados dentro da rotação bipartidária que caracterizara o período estável e progressivo de 1851-1890, porque tal rotação assentara no compromisso em torno das leis fundamentais<sup>47</sup>. A enérgica oposição do Partido Progressista às reformas de 1895 provou que não seria fácil anulá-lo; donde, o falhanço desta experiência que pretendeu diminuir os partidos acabou por mostrar a força do bipartidarismo em Portugal.

A representação das classes produtoras, ensaiada em 1895-1897, faliu também por não corresponder a uma verdadeira necessidade sentida pelos interesses que era suposto proteger. Os seus «representantes mais valiosos», como Franco

<sup>45</sup> Rui Ramos, *D. Carlos*, p. 142.

<sup>46</sup> Rui Ramos, *João Franco e o fracasso do reformismo liberal*, p. 99.

<sup>47</sup> Manuel M. Cardoso Leal, *A rotação partidária em Portugal*, p. 36.

reconheceu, não aderiram em geral com entusiasmo aos convites para serem deputados. E, uma vez no Parlamento, não sentiram a experiência como gratificante, pelo contrário, ter-se-ão até sentido de mãos amarradas para exercerem a sua influência. No caso dos proprietários agrícolas, já tinham experiência de exercer pressão eficaz organizando congressos agrícolas que, em 1888 e 1889, tinham levado à aprovação de leis protecionistas da produção de cereais. E logo depois, em 1899, quando obtiveram o reforço do regime protecionista da cerealicultura, confirmaram que a sua pressão podia ser mais eficaz estando fora do Parlamento do que dentro dele.

# JOSÉ MARCELINO CARRILHO E O ORGANICISMO POLÍTICO-ADMINISTRATIVO

António Ventura\*

Embora pela sua natureza a Maçonaria se devesse manter afastada da esfera política, o Grande Oriente Lusitano Unido (GOLU) reflectiu sobre o futuro da República proclamada a 5 de Outubro de 1910, nomeadamente quanto ao seu quadro legal. Definida a realização de eleições para uma Assembleia Constituinte de onde sairia a primeira Constituição do novo regime, a Grande Dieta – o parlamento maçónico – na sessão de 15 de Abril de 1911 analisava a função essencial da futura câmara e aprovava algumas linhas de acção:

«Estando em estudo e organização a Constituição do país em forma de República, e sendo a Maçonaria uma instituição progressiva e orientadora do mundo profano;

Considerando que a Maçonaria deve estudar este importante assunto, que é a base vital da nacionalidade portuguesa e a forma progressiva da República;

Considerando que se encontra muito dividida a orientação que se deve tomar como base da Constituição;

Considerando que a Maçonaria deve e tem por dever estudar as questões de alto interesse no que se refere à libertação de consciências e formas de ideias políticas;

Considerando que a Maçonaria deve estudar, apreciar e resolver este importante assunto, não só na sua Grande Dieta, mas ouvindo em especial as Lojas e Triângulos, para uma campanha orientadora do mundo profano e dos Respeitáveis Irmãos que forem às constituintes;

Resolve esta Grande Dieta estudar as bases da Constituição política do País, lei fundamental da República portuguesa, e nomear uma comissão especial para tal fim».<sup>1</sup>

O debate prosseguiu na reunião de 17 de Abril, sendo eleita uma comissão para estudar as bases do futuro texto constitucional republicano, o que parecia

---

\* Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – Portugal. Centro de História da Universidade de Lisboa (UID/HIS/04311/2013).

<sup>1</sup> *Boletim do Grande Oriente Lusitano Unido Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa*, Outubro de 1911, p. 258.

indiciar que o GOLU resolvera chamar a si duas importantes tarefas: intervir na organização das listas de candidatos a deputados e preparar a futura constituição republicana. No entanto, ambos os propósitos se frustraram. Em primeiro lugar, tal como ocorrera no passado e viria a suceder no futuro, a condição de maçom nunca se sobrepôs a interesses pessoais e de grupo. Em segundo lugar, o GOLU debatia-se com problemas internos, com destaque para o processo de revisão constitucional que mobiliza os seus órgãos executivos.

A estrutura eleita para estudar a futura Constituição da República não logrou cumprir os seus objectivos. Dos seus membros apenas um, o Grão-Mestre Adjunto José de Castro, viria a ser eleito deputado em 1911 e, em função desse facto, interveio na feitura do texto constitucional e na aprovação do diploma.

Na sessão da Assembleia Nacional Constituinte de 20 de Junho foi eleita a Comissão de Constituição. Dos cinco membros da comissão, apenas um não era maçom, o seu presidente, o juiz Francisco Correia de Lemos, mas eram maçons activos Magalhães Lima (Grão-Mestre do GOLU), José de Castro (Grão-Mestre Adjunto do GOLU) e José Barbosa; João de Meneses, antigo maçom, encontrava-se de actividade suspensa nessa época. Esta comissão elaborou um projecto do qual Magalhães Lima surgia como relator, mas logo surgiram outras propostas. Vejamos os seus autores: Teófilo Braga, Deputado pelo Círculo n.º 35, Lisboa Ocidental; José Barbosa, Deputado pelo Círculo n.º 35, Lisboa Ocidental; António Maria de Azevedo Machado Santos, Deputado pelo Círculo n.º 35, Lisboa Ocidental; Jornal *A Lucta*; José Soares da Cunha e Costa, candidato a deputado não eleito pelo círculo 15, Aveiro; João Gonçalves, Deputado pelo Círculo n.º 36, Vila Franca de Xira; Fernão Botto Machado, Deputado pelo Círculo n.º 35, Lisboa Ocidental; Manuel Goulart de Medeiros, Deputado pelo Círculo n.º 49, Horta; José Nunes da Mata, Deputado pelo círculo n.º 27, Castelo Branco; Tomás António da Guarda Cabreira, Deputado pelo Círculo n.º 46, Faro; Grémio *Montanha*; Basílio Teles. O projecto subscrito pela Loja *Montanha*, ainda que subscrito com a designação profana de «grémio», possuía um significado especial dado o desempenho dessa Oficina em prol da proclamação da República e a sua ligação à Carbonária Portuguesa. Oito dos projectos eram de autoria de maçons, sete dos quais deputados constituintes – Machado Santos, Fernão Botto Machado, Manuel Goulart de Medeiros, José Nunes da Mata, João Gonçalves e José Barbosa – este último membro da Comissão de Constituição. O advogado José Soares da Cunha e Costa – convertido pouco tempo depois aos ideais monárquicos e católicos –, não era deputado, mas

tinha sido maçõn activo entre 1882 e 1894, no quadro da Loja *Independência*, de Lisboa. O projecto de *A Lucta* era, naturalmente, inspirado por Brito Camacho, outro maçõn a coberto.

A Maçonaria, enquanto tal, não só não elaborou qualquer projecto de Constituição, como os maçõns tiveram livre iniciativa para o exercício das funções parlamentares na apresentação de propostas e na votação respectiva. O projecto da Comissão de Constituição, que consagrava alguns dos princípios sempre defendidos pelo Partido Republicano Português, foi recebido com frieza e suscitou as maiores reservas de muitos deputados. A comparação desse projecto com o texto que será aprovado, ilustra o enorme abismo entre ambos.

Era natural que Constituição, aprovada em 18 de Agosto de 1911, não agradasse a alguns sectores maçõnicos. Uma das Oficinas que mais reservas colocou ao texto foi a Loja *Obreiros do Trabalho*, muito especialmente o seu Venerável, o capitão José Marcelino Carrilho, com uma intervenção permanente, dentro e fora da Maçonaria, verberando o modelo constitucional adoptado, pugnando pelo regresso aos princípios democráticos enunciados pelo velho programa republicano de 1891.<sup>2</sup>

Como militar, a carreira de Marcelino Carrilho foi semelhante à de tantos que enveredaram pela vida castrense. Natural de freguesia de Cano, Sousel, onde nasceu a 7 de Outubro de 1860, assentou praça no Regimento de Artilharia n.º 2 em 9 de Dezembro de 1881. Sargento-Ajudante, foi promovido em 27 de Janeiro de 1898 a alferes Almojarife. Colocado no Campo Entrincheirado de Lisboa em 9 de Outubro de 1902, foi promovido a tenente do corpo de Almojarifes de Engenharia e Artilharia em 30 de Junho de 1903. Publicou em 1905 o folheto *As Nossas Aspirações*, no qual defendeu os interesses e aspirações dos subalternos do corpo de Almojarifado. Comandante interino da 1ª Companhia de Equipagens e promovido a capitão em 19 de Julho de 1914. Foi colocado como comandante do 5º Grupo de Baterias de Reserva em 31 de Agosto de 1916. Fez parte do Corpo Expedicionário Português, embarcando para França a 20 de Abril de 1917, regressando a 28 de Janeiro do ano seguinte. Promovido a major em 20 de Março de 1918 e a tenente-coronel em 28 de Fevereiro de 1920. Na

<sup>2</sup> Veja-se, por exemplo: *Falando Claro. Reformas indispensáveis neste momento ao engrandecimento pátrio, à consolidação da República, ao crédito do País, ao sossego e ao bem-estar de toda família portuguesa*, Lisboa, Grémio Obreiros do Trabalho, 1912, 12 páginas, e *Discurso proferido pelo Presidente do Grémio Obreiros do Trabalho na sessão de 14 de Outubro de 1912*, Lisboa, Papelaria e Tipografia Assis, 1912, 8 páginas.

situação de reserva por ter atingido o limite de idade em 1920, foi promovido a coronel em 14 de Outubro de 1922, e reformado em 25 de Outubro de 1930.

Agraciado com o grau de Comendador da Ordem de Avis em 31 de Maio de 1918, renunciou à mesma. Republicano da velha guarda – esteve envolvido nas movimentações conspirativas do 31 de Janeiro de 1891 –, o único cargo político que desempenhou foi o de Governador Civil de Évora, entre 10 de Junho de 1918 e 20 de Fevereiro de 1919. Apoiante do Sidonismo, esteve ligado ao Partido Republicano Conservador, integrando a respectiva Comissão Distrital de Lisboa, e o seu nome aparece associado, em 1920, à fundação do Centro Republicano Dr. Sidónio Pais, fazendo parte da sua Junta Central.

Marcelino Carrilho é um bom exemplo daqueles republicanos que, inspirados no 31 de Janeiro de 1891 e no programa de 1891 do Partido Republicano Português, chegaram até à República, insatisfeitos, e insatisfeitos permaneceram. Intransigentemente republicano, tentou alterar o quadro constitucional procurando aperfeiçoar o regime dentro da tradição federal republicana. Mas Marcelino Carrilho privilegiou, como terreno de intervenção, uma instituição à qual estava ligado desde 1910: a Maçonaria. Iniciado em 19 de Outubro de 1910 no Triângulo n.º 29, de Algés, com o nome simbólico de «Nun'Álvares», foi Tesoureiro daquele Triângulo em 1911, quando aquele se dissolveu, passando então para a Loja *Obreiros do Trabalho* n.º 160, de Lisboa, a 22 de Novembro de 1911. Foi no seio desta Oficina, na qual permanecerá até 1916, que desenvolveu uma intensa actividade, desempenhando o cargo de Venerável até 1915. Divergências com a maioria da Loja levaram à sua saída, juntamente com outros membros, fundando em 1916 a Loja *Integridade* n.º 390, de Lisboa. Foi uma figura de grande destaque da Maçonaria Portuguesa, integrando o Grande Tribunal Federal. Numa sessão maçónica comemorativa do 5 de Outubro de 1914, Marcelino Carrilho interveio: «com chocantes e comovidas palavras, exaltando, a propósito da guerra europeia, o soldado português e recordando que talvez seja a última vez que lhe será dado usar da palavra naquele lugar, porque o seu dever o chama a defender a honra da sua bandeira e a glória de Portugal, e que como português verdadeiro, correrá a cumprir sem hesitar um só momento».<sup>3</sup> Morreu em Lisboa (freguesia de Arroios), a 10 de Fevereiro de 1951.

<sup>3</sup> *Boletim Oficial do Grande Oriente Lusitano Unido Supremo Conselho da Maçonaria Portuguesa*, n.º 10 a n.º 12, Outubro-Dezembro de 1914, p. 284.

Num *Memorandum* dirigido aos deputados constituintes, datado de 3 de Julho de 1911, o Grémio *Obreiros do Trabalho* – nome profano da Loja com o mesmo nome – de que ele era Venerável, apelava a que fosse adoptado o modelo de República federativa.<sup>4</sup> Contestando a Constituição aprovada, a Loja *Obreiros do Trabalho* entendia que a Maçonaria, tendo contribuído tanto para o golpe mortal que no dia 5 de Outubro de 1910 foi vibrado na monarquia, tinha por essencial dever não abandonar a sua filha dilecta – a República – vigiando de perto a feitura da sua lei básica – a Constituição. Via, com desgosto, que ela era a negação completa dos princípios preconizados e defendidos pelo Partido Republicano Português na vigência monárquica, tendo atempadamente enviando às Constituintes um memorando anti-presidencial, de que fizeram larga distribuição, e no qual defendia o modelo descentralista de República federativa. Mas em vão. «Votada a aristocrática Constituição – causa fundamental de todos os males que ora atingem o novo regime e a Pátria –, e conquanto não modificássemos o nosso pensamento acerca da dignidade presidencial, defendemos a candidatura do nosso Sapientíssimo Grão-Mestre à presidência da República».<sup>5</sup> A sugestão já tinha sido feita pela Loja *Fiat Lux* e foi agora secundada. Como derradeira esperança restava, pois, que Magalhães Lima assumisse a chefia do Estado.

Na eleição do primeiro Presidente da República, ocorrida a 24 de Agosto de 1911 e vencida por Manuel de Arriaga, o Grão-Mestre da Maçonaria Portuguesa recolheu uma votação insignificante numa câmara em que mais de metade dos deputados eram maçons! É verdade que Magalhães Lima nunca formalizou a sua candidatura, mas este episódio demonstrou claramente que os interesses de grupo e pessoais se sobrepuseram, irremediavelmente, aos princípios e aos ideais. A Loja *Obreiros do Trabalho* reagiu violentamente com um documento datado de 19 de Setembro de 1911, denunciando os deputados maçons que não votaram em Magalhães Lima e exigindo a sua irradiação.<sup>6</sup>

A 19 de Março de 1912 surgia outra tomada de posição, um novo folheto do Grémio *Obreiros do Trabalho*.<sup>7</sup> Nela, a Constituição era considerada antagónica

<sup>4</sup> *Memorandum*, documento impresso com duas páginas.

<sup>5</sup> «A Respeitável Loja *Obreiros do Trabalho* respondendo à Prancha Aberta da Maçonaria do Porto de 2-2-1914, e apresentando alvitre à consideração de todos os maçons portugueses», Manifesto datado de 16 de Fevereiro de 1914. Folha volante com duas páginas.

<sup>6</sup> Circular de 19 de Setembro de 1911, 4 páginas.

<sup>7</sup> *Falando Claro. Reformas indispensáveis neste momento ao engrandecimento pátrio, à consolidação da República, ao crédito do País, ao sossego e ao bem-estar de toda família portuguesa*, Lisboa, Grémio Obreiros do Trabalho, 1912, 12 páginas, e *Discurso proferido pelo Presidente do Grémio Obreiros do Trabalho na sessão de 14 de Outubro de 1912*, Lisboa, Papelaria e Tipografia Assis, 1912, 8 páginas.



aos princípios democráticos consagrados no programa do Partido Republicano Português de 1891: «a única terapêutica contra estes males só pode encontrar-se na completa transformação da nossa tão deformada constituição subsistente e de suas leis complementares». Embora fosse necessário aguardar pelo período necessário para que se pudesse fazer uma revisão, deviam «entretanto empregar-se os mais acrisolados esforços para que se tornem, em mitigadora realidade, as reformas que passamos a designar». E faziam-se algumas sugestões:

- Uma lei de responsabilidade ministerial;
- Modificação da lei sobre as congregações religiosas para que dela fosse expurgado o *statu quo ante* que permitia a actividade de ordens religiosas estrangeiras;
- Um código administrativo que consagrasse a máxima descentralização distrital, concelhia e paroquial, cabendo a estas corporações exclusivamente o estabelecimento e supervisão dos serviços de polícia e administração.

A 25 de Junho de 1912 surgia novo documento: *Democracia em Acção. O Grémio Obreiros do Trabalho advogando a pureza do sufrágio universal. E defendendo os direitos políticos dos militares*. Nesse texto analisava o Código Eleitoral Português, defendia o sufrágio universal e, como o título indica, os direitos cívicos dos militares.

Na sessão de 14 de Outubro de 1912 da Loja *Obreiros do Trabalho*, Marcelino Carrilho abordava a questão do empréstimo em discussão<sup>8</sup>, reafirmando o carácter não partidário a Maçonaria: «No grémio Obreiros do Trabalho, um dos mais antigos e de mais ricas tradições, abomina-se a desmoralizadora política partidária – destas portas adentro não há guarida para tal». Discutia a oportunidade do empréstimo, recomendava a necessidade de contenção de despesas e lamentava: «é com o mais profundo desgosto que eu constato neste momento que a nossa agremiação, cujos sócios se contam por milhares, e que tanto concorreu para a proclamação da República, não exercesse, depois, a devida fiscalização do que derivou estarmos hoje sob a égide de uma perniciosa república aristocrática, quando as aspirações mais ardentes dos mais experimentados republicanos e patriotas, seria a obtenção de uma república inequivocamente democrática de quem tantos benefícios havia de esperar».<sup>9</sup>

<sup>8</sup> *O Projectado empréstimo. Discurso proferido pelo Presidente do Grémio Obreiros do Trabalho na sessão de 14 de Outubro de 1912*, Lisboa, Papelaria e Tipografia Assis, 1912, 8 páginas.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 5 e 6.

A 2 de Fevereiro de 1914, oito Lojas Maçónicas do Porto propunham, como forma de pacificação da vida política, «que se procure, dentro da Constituição que todos devemos respeitar, um campo de conciliação onde, sem quebra de dignidade, os vários partidos, esquecendo irritações e olvidando vontades de represálias, possam trabalhar activamente para a consolidação da República e para esplendor da nacionalidade».<sup>10</sup>

Os *Obreiros do Trabalho* contestam, em manifesto de 16 de Fevereiro de 1914, historiando a intervenção da Loja desde 1911, e renovando a proposta de revisão da Constituição por iniciativa da Maçonaria, através de uma reunião presidida pelo Grão-Mestre, na qual fosse nomeada uma comissão com o objectivo de «estudar quais as emendas que devem ser feitas na constituição da República, de maneira a torná-la conforme com os verdadeiros princípios democráticos substanciados no programa do antigo partido republicano e com as avançadas alterações aconselhadas pelo tempo».<sup>11</sup>

No mesmo sentido, e desenvolvendo essa ideia, a 30 de Abril de 1914, o *Boletim do Grande Oriente Lusitano Unido* publicava uma proposta de José Marcelino Carrilho apresentada à Grande Loja – o parlamento maçónico –, na qual advogava a formação de três comissões. Uma, presidida pelo Grão-Mestre, com representantes de cada Loja de Lisboa, com o objectivo de rever a Constituição da República Portuguesa dentro dos princípios por várias vezes enunciados:

- Lei eleitoral política por escrutínio de lista, com representação proporcional para todo o país e Ilhas.
- Reforma e depuração da magistratura judicial.

Outra Comissão, no Porto, integraria representantes de cada Loja, com o encargo de organizar um projecto de lei de responsabilidade e incompatibilidade política e de acumulação de empregos públicos.

Uma terceira Comissão, em Coimbra, com representantes de Oficinas daquela cidade, deveria rever o Código Administrativo

Depois de aprovados em reunião da Grande Loja, as propostas deviam ser impressas e distribuídas por todo o país. A Maçonaria deveria empregar depois

<sup>10</sup> *Prancha Aberta da Maçonaria do Porto ao Conselho da Ordem e a Todas as Lojas, Triângulos e Maçons da Obediência*. Folha impressa com duas páginas.

<sup>11</sup> *Á Glória da Maçonaria Portuguesa. A Respeitável Loja Obreiros do Trabalho respondendo à prancha aberta da Maçonaria do Porto de 2-2-1914, e apresentando alvitres à consideração de todos os maçons portugueses*. Folha impressa com duas páginas.

todas as diligências junto dos poderes públicos, dos deputados maçons e de todas as corporações para que tais projectos fossem transformados em leis.

Outro documento datado de 31 de Outubro de 1915, subscrito individualmente por Marcelino Carrilho e sem qualquer referência aos *Obreiros do Trabalho*, intitula-se significativamente *Aspirações de um velho Republicano federalista*.<sup>12</sup> Nele são repetidas críticas anteriores e reafirmadas propostas, com destaque para a abolição da dignidade presidencial, constituição do poder legislativo apenas por um Câmara de Depurados, descentralização administrativa e federação de províncias e de municípios.

Marcelino Carrilho acabou por deixar a Loja *Obreiros do Trabalho*, juntamente com outros elementos, entre os quais o célebre carbonário José de Jesus Gabriel, e fundou a Loja *Integridade*. As intervenções produzidas na sessão de instalação da nova Oficina são esclarecedoras e situam-se numa linha de continuidade das posições tomadas desde 1911. Marcelino Carrilho afirmou então:

«Eu entendo que a maçonaria, para bem satisfazer ao fim para que foi criada, para bem merecer a nobilíssima classificação de escola das escolas, tem que ser, na sua intimidade, isto é, a dentro das paredes dos seus templos, um ensaio, permanente dos mais aperfeiçoados regimes políticos. É por isso que a sua organização difere da de todas as outras agremiações políticas e sociais; é por isso que todo o funcionamento do seu organismo se assemelha em todo o ponto ao dos Estados Organizados; é ainda por isso que a Ordem maçónica tem quatro Poderes especiais: o Legislativo, o Moderador, o Executivo e o Ritualista. Nestas condições, se a nossa Augusta Ordem em vez de perder tempo e autoridade moral na prática de velhos e desacreditados sistemas políticos e administrativos, se em vez de viver agarrada à rotina ou seja aos vícios e defeitos de passadas gerações, praticasse os mais aperfeiçoados sistemas políticos, do seu seio sairiam, sem dúvida, verdadeiros modelos de estadistas, de legisladores, de financeiros e de economistas, de educadores, literatos, artistas, administradores, etc. Em resumo, a maçonaria teria a honra de fornecer toda a elite dirigente da sociedade portuguesa, dominando-a assim de um modo indirecto.

(...) Desculpem-me meus irmãos, se estou em erro, mas só a esperança de ver engrandecida e nobilitada esta agremiação a que tanto amor tomei, me dá força e coragem para continuar, através de tanta desilusão e de tanto amargo de boca, na luta leal e desinteressada que há cinco anos venho sustentando a dentro dos Templos Maçónicos. E essa esperança, essa fé inabalável, num próximo ressurgimento da sociedade portuguesa; a crença arreigada e profunda numa mais liberal e humana transformação da Ordem maçónica, que aqui

<sup>12</sup> *Aspirações de um velho Republicano federalista*, Lisboa, Tipografia Assis e Baptista Lda, 1915, 4 páginas.

reuniu este punhado de bons portugueses e de genuínos maçons, irmanados nos mesmos sentimentos e intuitos, os quais vêem dispostos, agora como sempre, a ser tolerantes para com os pobres de entendimento e a saltar por cima de todas as questões que não tenham por base e objectivo o progresso e o bem-estar geral da Humanidade, o engrandecimento e defesa da Pátria, o desenvolvimento, o crédito e a consolidação da Ordem maçónica». <sup>13</sup>

No preâmbulo do decreto n.º 3907, de 11 de Março de 1918, que estabeleceu o sufrágio universal masculino, afirma-se: «o presente decreto realiza uma aspiração do antigo partido republicano português [em minúsculas] em cujo programa elaborado em 11 de Janeiro de 1891 pelos Srs. Azevedo e Silva, Bernardino Pinheiro, Francisco Homem Cristo, Jacinto Nunes, Manuel de Arriaga e Teófilo Braga, expressamente se consignava, entre as liberdades políticas, o sufrágio universal».

Não causa, assim, estranheza que Marcelino Carrilho, republicano histórico e conspirador contra a Monarquia tenha apoiado o Sidonismo, como muitos outros republicanos que se reviam no programa republicano de 1891. Mas o estudo do seu pensamento político e das propostas sucessivamente formuladas, dele e de tantos outros que permanecem ignorados, sob o peso das grandes figuras tutelares, ajudamo-nos, certamente, a compreender a génese, a vida, as contradições e a morte da Primeira República Portuguesa.

---

<sup>13</sup> *Respeitável Loja Integridade. Alocuções e discursos proferidos na Sessão magna realizada no dia 22 de Maio de 1916, por motivo da sua instalação*, Lisboa, Papelaria e Tipografia Assis & Baptista Ltdª, 1916, pp. 13 a 15.



# O ORGANICISMO EM TEIXEIRA DE PASCOAES

António Martins da Costa\*

O pensamento de Teixeira de Pascoaes (1877-1952) manifesta claramente uma forma orgânica, ou seja uma forma vitalista, de ser, em que o pensamento revela o sentido da vida, o modo como se vive, e sente. Este pensamento tem uma natureza particular e singular, como um ser vivo, dinâmico, hierárquico, que vai do inferior ao superior, do menos ao mais, da matéria ao espírito, do indivíduo ao social, ao todo organizado, da família à pátria.

Deste ponto de vista, pode-se considerar que, nomeadamente em a *Arte de Ser Português*, bem como noutras obras, como posteriormente em *O Homem Universal*, Teixeira de Pascoaes é orgânico, sem ser meramente «organicista», no sentido fisicista ou biologista e muito menos um orgânico simplesmente materialista ou determinista do termo.

De facto, o pensador do Marão tem uma visão «organicista» da sociedade e do seu desenvolvimento. Contudo, é, como já se sugeriu, um «organicismo» especial. Ou seja, aquilo a que nós chamaríamos um organicismo espiritualista<sup>1</sup>.

\* Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa – Portugal.

<sup>1</sup> Cf. LALANDE, André – *Vocabulário – Técnico crítico da Filosofia*, Vol. II, Rés Editora, Porto, s.d., pp. 208-211. O termo Organicismo opõe-se ao sentido animista e vitalista. Organicismo seria aquilo que se pode entender como o sentido em que a vida resulta mecanicamente. Do ponto de vista sociológico seria a doutrina segundo a qual as sociedades são organismos análogos aos seres vivos., p. 208. Portanto, penso que o organicismo de Pascoaes se aproximava mais desta última concepção. Na *LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Editorial Verbo), Francisco Vieira Jordão diz que o termo Organicismo começou a ser usado por Rostan, na sua obra *Exposition des principes de l'organicisme* (1846) para designar a teoria baseada no princípio de que «a vida é um elemento indissociável da organização da matéria». De um modo geral, o termo «organicismo» passou a designar, no contexto do pensamento filosófico, todas as teorias assentes na concepção da natureza como um todo em que a estrutura interna das suas partes componentes determina um conjunto de conexões, de tal modo ordenado que todo o acontecer natural está necessariamente está inserido num processo finalístico (col. 1527). Como se vê, e não sabendo até que ponto Pascoaes foi influenciado por todas estas teorias filosóficas e sociológicas, Pascoaes tem a este respeito uma maneira de pensar muito difusa e eclética. Uma vez que não usa explicitamente o termo Organicismo, é difícil perceber no seu pensamento o uso rigoroso deste conceito nas duas dimensões anteriormente apontadas. Contudo, há evidentes influências e aproximações mais a uma concepção orgânica da sociedade e menos a uma concepção organicista, no sentido mecânico ou fisicista, tal como já se disse anteriormente (cols. 1257-1258).

Do ponto de vista filosófico, histórico-sociológico, o termo orgânico, vem desde Platão e de Aristóteles, para quem a Pólis devia ser entendida como um indivíduo em ponto grande, como uma espécie de grande organismo. A perspectiva holística, que é evidente no organicismo antigo, moderno e contemporâneo, contrapõe-se a uma visão atomista da realidade e da sociedade em geral. Como veremos, em Teixeira de Pascoaes, o indivíduo nunca se reduz ao social e muito menos à pátria, bem pelo contrário. O indivíduo engrandece-se e desenvolve-se na sociedade e na Pátria, sendo um elemento dinâmico e um elemento diferenciador/unificador dessa mesma sociedade. Para Pascoaes há a alma do indivíduo e a alma da Pátria, sendo esta uma espécie de unidade substancial que manifestava o espírito de um povo e de uma Nação.

Bem mais recentemente, a teoria organicista do ponto de vista sociológico e filosófico desenvolveu-se mais intensamente no século XIX, sendo natural que Pascoaes sofresse de alguma maneira a sua influência, sem que, apesar de tudo, caísse num mero funcionalismo sociológico e biológico, tal como Herbert Spencer defendia. Esta teoria tem, como se sabe, tendência a comparar a sociedade a um organismo vivo. O «organicismo» Pascoalino não parte da matéria, das forças físicas, das leis ou das teorias da biologia. Parte do ser vivo que é o homem, enquanto unidade espiritual, como ser histórico, para quem compreender a história é também compreender melhor o que é ser hoje, o que foi ontem para que o regresso ao passado seja por este, iluminado, ilumine o nosso presente e o futuro colectivo<sup>2</sup>. Por isso, Pascoaes afirma que a construção da Nação e da Pátria, a construção do carácter, a raça, do indivíduo e da sociedade obedece a este sistema orgânico, vivo, organizado e estruturado segundo leis do espírito, da história, das tradições e da herança genética e cultural de um povo. O indivíduo, como não cabe, segundo Pascoaes, dentro dos seus próprios limites, participa “da natureza animal da sua espécie e da natureza espiritual resultantes do meio físico (paisagem) e da herança étnica, histórica, jurídica, literária, artística, religiosa e mesmo económica”<sup>3</sup>. Pascoaes esclarece que herança quer significar também tradição e, por isso, no caso português, que de alguma maneira se estender a outros povos, implica que participar numa cultura, numa raça que herdou dos seus antepassados. Esta herança histórica é, segundo este poeta, uma espécie de

<sup>2</sup> Cf. PASCOAES, Teixeira – *Arte de ser Português*, Edições Roger Delraux, Lisboa, 1920, p. 19.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 18.

uma segunda existência do indivíduo, e que tem a função de traçar os aspectos fundamentais do seu carácter<sup>4</sup>.

Este carácter «organicista» está plasmado em várias expressões pascoalinas, como por exemplo, quando Pascoaes afirma que o carácter faz a raça e esta dá origem à Pátria. As próprias palavras são espirituais e o “nome de uma coisa (principalmente das coisas vivas e naturais) é, por assim dizer, ela mesma em espírito verbal”<sup>5</sup>. A linguagem como ser que nasce, como ser vivo, orgânico, transforma-se, envelhece e morre. Assim, «a linguagem é obra da natureza e do homem», tendo também ela uma natureza orgânica.

É esta presença orgânica que nos indivíduos passa para a Pátria, para a individualidade superior colectiva, vida superior e ser espiritual. Por isso, em a *Arte de ser português*, há, por parte de Pascoaes a tentativa de relacionar e comparar de forma orgânica conceitos como os de Pátria, Raça, Língua, carácter, sentimento, moral, a exemplos da natureza, como, por exemplo, o animal, as árvores, a um organismo em que a própria matéria se transforma em espírito. Deste modo, Pascoaes afirma que, “assim como a árvore preparou o advento do homem assim o homem preparou o advento do espírito. Os nossos sentimentos e as nossas ideias são expressões espirituais da Vida; o seu aspecto mais perfeito e, portanto, mais real. A vida é uma cristalização através do tempo, atingindo, no Espírito a sua forma diamantina e lapidar que refracta, em sintetizadas, numa esfera transcendente, originam a Pátria portuguesa”<sup>6</sup>.

Pascoaes, em a *Arte de Ser Português*, realça este carácter orgânico espiritualista ao acentuar o génio português e a alma portuguesa como a síntese entre o particular e o universal. Há aqui, portanto, um fluxo, um movimento e uma ordem ascendente que vai do mais simples e imperfeito para o mais complexo e perfeito. Daí o carácter universalista da Raça Portuguesa. A vida, assim, manifesta este fluir contínuo e permanente da Natureza e da natureza humana. Este esforço, quase telúrico do homem e da natureza vai adquirindo uma forma de ser superior e uma forma espiritual, que está no Cosmos em forma latente e que só necessita de condições de possibilidade para se desenvolver e crescer espiritualmente. As duas naturezas como que se fundem numa só, transcendendo-se.

A Raça Portuguesa é, também, considerada por Pascoaes como um ser vivo, com história, “com a sua ascendência remota que lhe transmite uns certos

<sup>4</sup> Cf. *Ibidem*, 20.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 34-35.



caracteres físicos e morais, que ele orienta num bom ou mau sentido, conforme o seu estado de saúde ou patológico”<sup>7</sup>. Por isso, para Pascoaes, “uma Pátria é também ser vivo superior aos indivíduos que o constituem, marcando, além e acima deles, uma nova Individualidade. Esta nova individualidade representa consequentemente uma expressão da Vida superior à vida animal e humana”<sup>8</sup>.

Em a *Arte de Ser Português* há sempre, no nosso entender, uma tentativa, por parte de Pascoaes, de relacionar a comparar os conceitos de Pátria, Raça, Língua, carácter, sentimentos, moral, etc., com exemplos tirados da Biologia, e das ciências da natureza em geral (o animal, a árvore). A realidade é, assim, para Pascoaes muito real, telúrica, como já afirmei. A realidade toda é uma unidade, é um organismo vivo que funciona como um todo interdependente, em que a própria matéria não é só matéria, e o humano não é só humano, mas a matéria e o humano transformam-se em espírito cada vez mais superior. Por isso mesmo, Pascoaes afirma que “assim como a árvore preparou o advento do homem assim o homem preparou o advento do espírito. Os nossos sentimentos e as nossas ideias são expressões espirituais da Vida; o seu aspecto mais perfeito e, portanto, mais real. A vida é uma cristalização através do tempo, atingindo, no Espírito, a sua forma diamantina e lapidar que refracta, em sintetizadas, numa esfera transcendente, originam a Pátria portuguesa”<sup>9</sup>.

Todos os organismos dependem uns dos outros e todos os organismos se sacrificam também uns pelos outros. Para Pascoaes a lei dos sacrifícios é válida para os vegetais, para os animais e para os seres humanos. Só desta maneira é que se pode passar das formas inferiores às formas superiores. Esta lei é chamada por Pascoaes a Lei Suprema<sup>10</sup>. É a partir desta Lei Suprema que todo o processo de evolução dos seres vivos e da sociedade se faz. Para o bem e para o mal esta lei perpetua os seres e faz com que a sua existência seja feita sempre num movimento de interdependência mútua. Esta Lei rege a própria harmonia universal. Esta Lei Suprema, como já se disse, aplica-se à natureza enquanto tal e às sociedades. É por isso que, na obra em apreço, Pascoaes afirma que “o português, ser individual e humano, deve sacrificar a sua vida à Pátria portuguesa-, ser espiritual

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>9</sup> Ibidem, pp. 34- 35.

<sup>10</sup> Cf. Ibidem, p. 39.

e divino”<sup>11</sup>. Assim, indivíduo, família, Pátria e humanidade, representam seres espirituais cada vez mais levados e complexos.

O sacrifício, visto desta forma, eleva a existência humana à vivência colectiva, à grande família que é a Pátria e a humanidade. A própria liberdade depende do cumprimento desta Lei Suprema da natureza humana. É da conjugação do cumprimento desta lei Suprema e da liberdade que depende o progresso da pátria e da humanidade. Assim, como há uma evolução ao nível do animal biológico, também há uma evolução ao nível pessoal, do indivíduo, do homem, da humanidade e da sociedade universal. Aliás, o processo de hominização e da filogénese demonstram este organicismo biológico e humano expresso por Pascoaes.

É a partir destas intuições, e desta compreensão da realidade, como um todo, que Pascoaes analisa o que é ser um bom português. Este deve cumprir os seus deveres, enquanto indivíduo, mas também enquanto pertence a uma comunidade mais vasta, como é a família, o município e o Estado. O Estado seria, para Pascoaes, uma espécie de confederação de municípios, não interessando tanto se é uma república ou uma monarquia, o que interessa, segundo o nosso pensador, são os princípios, ideias ou sentimentos que traduzem as leis organizadas em corpo jurídico do Estado.<sup>12</sup> Neste sentido, “viver como patriótico não é fácil, principalmente num meio em que as almas, incolores, duvidosas da sua existência, materializadas, não atingem a vida da Pátria, rastejando cá em baixo, entretido em mesquinhas questões individuais e partidárias”<sup>13</sup>.

O «organicismo» espiritualista de Teixeira de Pascoaes, defendido por nós e manifestado na obra *Arte de Ser Português*, é também visível na ideia de unidade de todas as formas de vivência humana. A realidade animal/material tem como destino a realidade espiritual. Este dualismo holístico é como um corpo orgânico, não pode viver separado e, por isso, converte-se em unidade, no sentimento característico da alma pátria, inesgotável fonte de beleza e pensamento filosófico, religioso e social<sup>14</sup>.

Por isso mesmo, o mecanismo «organicista» meramente biológico ou físico, não corresponde aos propósitos do pensamento de Pascoaes e, por isso mesmo, não explica o essencial. E o essencial é dado pela emoção, pelo sentimento e pelo supranatural, pela poesia, pela vivência interior da alma. E estas realidades

<sup>11</sup> Ibidem, p. 40

<sup>12</sup> Cf. Ibidem, p. 61

<sup>13</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>14</sup> Cf. Ibidem, pp. 73-75.

não se deixam captar e compreender simplesmente pelas leis físicas da natureza, pelas leis mecânicas ou pelas leis da evolução<sup>15</sup>. Este idealismo saudoso e espiritualista de Teixeira de Pascoais traduz-se nesta fusão na qual o espírito e a matéria, a vida e a morte criam uma eterna harmonia ou, como dizia Leonardo Coimbra, um encontro das mónadas cósmicas. É este profundo mistério que leva Pascoaes a procurar através da sua poesia uma síntese espiritual e divina. Esta síntese espiritual divina não pode ser procurada com instrumentos lógicos ou simplesmente intelectuais. Como diz Pascoaes, “A emoção afoga a inteligência, ultrapassa-a como força criadora<sup>16</sup>”. É neste exacto sentido que Pascoaes diz que “O génio lusitana é mais emotivo que intelectual. Afirma e não discute. Quando uma ideia se comove, despreza a dialéctica, e é sendo e não raciocinando que ela prova a sua verdade”<sup>17</sup>.

O idealismo pascoalino é de ordem religiosa e anti-intelectualista, porque as ideias consideradas em si, na sua pureza olímpica e longínqua, estilizam-se. É preciso que sejam sentimentais, que se confundam como o nosso próprio ser e representam estímulos direccionais da sua actividade<sup>18</sup>.

O «organicismo» pascoalino é um «organicismo» vital, espiritual e até transcendente/panteísta, é um idealismo espiritual e cósmico.

Pascoaes não tem, assim, uma concepção puramente científica ou aritmético-geométrica da existência e da sociedade. Diz mesmo, em *O Homem Universal*, que pesar e medir é muito pouco; e esse pouco é mesmo uma ilusão. O pesado é feito de imponderáveis, e a extensão de pontos inextensos, como a vida é feito de mortes. A realidade não está nas aparências transitórias, reflexos palpitantes, simulacros luminosos, um aflorar de quimeras materiais. (...) Foge a todos os cálculos e a todos os olhos de vidro, por mais longe que eles vejam, ou se trate dum núcleo atómico perdido no infinitamente pequeno, ou da nebulosa Andrómeda, a seis mil anos-luz da minha aldeia!”<sup>19</sup>. A sociedade e a sua forma organizacional é um sistema vivo, com relações concretas, de carne e osso, como diria Unamuno. Por isso, para Pascoaes a realidade, física e social não é uma realidade hipostasiada, abstracta, insípida, incolor e sem sensibilidade ontológica.

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 96-97.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 96

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, p. 148.

<sup>19</sup> PASCOAES, Teixeira – *O Homem Universal*, Edições Europa, Lisboa, 1937, pp. 9-10.

Mas é um corpo vivo, com história e memória, em que as pessoas mantenham uma relação próxima e uma experiência directa, ou seja, autenticamente humana.

Contrariamente ao pensamento científico, que é calculista, frio e racional, o poeta dá conta de uma realidade imanente e transcendente, espiritual e com sensibilidade ontológica. A realidade para o poeta não é só, nem essencialmente, geométrica mas é uma realidade com alma, vibrante e penetrante dos fenómenos em que a essência do mundo se traduz.<sup>20</sup> Por isso, para Pascoaes, “A razão é irracional, Deus humano, e sobrenatural a natureza, (...) a matéria existe como símbolo e condição do espírito, (...) a matéria é a condição da vida, e a vida é a matéria vibrante exteriormente ao reino mineral, num esforço libertador da pétrea lei. / O próprio vegetal é já um fenómeno psíquico, uma expressão geral e sintética do mundo. O ser é uma síntese das coisas, onde elas se convertem em sensações, recebidas e estudadas à luz da consciência. É qual espelho reproduzindo as imagens e fundindo-se numa só imagem espiritual”<sup>21</sup>. Assim, para Pascoaes, “Viver humanamente é resumir, meter o muito no pouco, o complexo no simples, a variedade na unidade, ou outros no mesmo. É compreender a existência e ultrapassá-la ou transitar do material para o imaterial. O material expande-se até um ponto que deixa de existir ou se imaterializa. A vida é a morte da morte ou da matéria, que se esvai, quando entre ela e o Vácuo se estabelece a menor distância. Desaparece pelos seus extremos reduzidos à mínima densidade decrescente. O mínimo menos alguma coisa é igual a nada. Atingimos o Nada, a Unidade, a Divindade. Mas temos de admitir o nada cheio de tudo, a unidade cheia de variedade, o simples muito complexo e a divindade em farrapos humanos e desumanos. Atingimos o absurdo natural, o lógico paradoxo, em que a Existência a si mesma se desvenda, por intermédio da nossa alma”<sup>22</sup>. É deste modo que Pascoaes pensa e sente o mundo, numa complexa relação de contrários que se complementam, mas essencialmente num horizonte de liberdade criadora.

Este modo de pensar é mais poético do que mecânico. Daí Pascoaes dar um valor especial à liberdade, ao sonho e à criatividade. Assim, viver, para Pascoaes é viver em liberdade. É verdade que o homem tal como os restantes animais e a própria matéria adaptam-se. O mundo é feito de perdas e de ganhos, de adaptações constantes e cedências permanentes, contudo, isto é apenas uma parte pequena da realidade, e a que menos interessa a Pascoaes. A Pascoaes interessa-

<sup>20</sup> Ibidem, pp. 10-11.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>22</sup> Ibidem, pp. 14-15.

-lhe o Corpo/ alma, a escuridão/luz, o material/espiritual, o definido/indefinido, o finito/infinito, a tristeza/alegria, esquecimento/ memória o relativo/absoluto, o estático/movimento, imanente/transcendente, ponderável/imponderável, ou seja o jogo dinâmico das forças da vida. Este mundo, simples e complexo só é possível acontecer através do sonho, da liberdade e da poesia. O poeta do Marão diz mesmo que “O mundo sonhado valoriza-se, liberta-se do nada que o aflige, qual demónio só negrume, sem um sorriso na cara. Mas através do sonho humano, contempla-se como é na sua imagem essencial, porque o sonho é a própria essência do mundo, ou este subtilizado até à, máxima ilusão espiritual”<sup>23</sup>.

A ordem, que Pascoaes fala na obra *O Homem Universal*, é uma ordem especial, que nada tem a ver com a mera sucessão ordenada dos fenómenos. É uma ordem que impulsiona a própria vida, é uma espécie de *Élan Vital* bergsoniano. Para este pensador português “A ordem é a própria força criadora ou transformadora do abstracto em concreto, do espaço em matéria, do imponderável infinito em infinitos ponderáveis. Esta força é o mesmo espírito divino revestindo-se de plásticos relevos inanimados e animados”<sup>24</sup>. Deste modo, a vida é feita de contrários e paradoxos, é memória e esquecimento, Tudo tende, segundo o nosso poeta, “a permanecer e a mudar; e desta dupla tendência, multiplicado por um número misterioso, resulta a complexidade fenomenal, a variedade de máscaras, que figuram no entrudo da morte ou paródia fantástica da vida. A nossa vida é paródia da Vida ou vice-versa. Talvez a Vida seja um simulacro da nossa vida, um seu efeito geral e ilusório, como qualquer efeito ou conceito. E não seremos nós mesmos mirabolantes em que ela se percute, de onda em onda”<sup>25</sup>.

Em todo o pensamento pascoalino, seja na poesia ou na prosa, sente-se um bailado entre o Parménides e o Heraclito. Entre o que fica e o permanece, entre o que muda e passa e se transforma <sup>26</sup>. Por isso, como afirma o poeta, “o homem é mais que uma onda, é um Atlântico sem praia e sem fundo, um absoluto”<sup>27</sup> e o mundo sonhado é belo e a vida é exterior à Física, pois a vida dos fenómenos e a vida humana transforma-se em outro plano transcendente. A vida humana transforma-se pela liberdade e pela criatividade e, por isso mesmo, “o homem é mais mosaico que darwínico, mais antropos que antropóide, o que a ciência

<sup>23</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>24</sup> Cf. Ibidem, pp. 17-18.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 18.

não admite”<sup>28</sup>. Este excesso de irracional, de uma razão que se embriaga e que dá um passo mais à frente, de sentimento, de instinto, de emoção e de espírito artístico de criatividade não cabe na geometria calculista e métrica da ciência que tudo quer medir e quantificar. O homem, que fala o poeta, é o homem integral, ou seja o homem físico e metafísico. É o homem que tem uma sensibilidade intelectualizada e uma razão emotiva e sentida, que penetra a realidade toda e impregna-a com a essência, e tradu-la objectiva e subjectivamente ou científica e poeticamente<sup>29</sup>.

A inteligência, para Pascoaes, é racional, instintiva e intuitiva e, por isso atinge também um conhecimento integral do Cosmos. Este vitalismo integral de Pascoaes leva-o, assim, a dizer que “instinto conhece tudo; e, sendo o próprio conhecimento inconsciente, realiza tudo. Conhecer é ser. As coisas sabem ser o que são e, por isso, existem. Nelas se nota uma intenção construtiva, que é a sua própria substância anímica. Tudo é conhecimento e actividade, poesia a traduzir-se em versos...”<sup>30</sup>.

Para Pascoaes, “o homem existe porque pensa; e, existindo, forma um complexo de fenómenos físico-químico, biológico, de que resulta um princípio anímico de significado universal”<sup>31</sup>. O Homem Universal, o homem novo é o mundo em viva síntese consciente e em paradoxo natura, um absurdo lógico – um impossível realizado, uma espécie de milagre permanente e, portanto, sem prestígio, perante o vulgo. Deste modo, continua o poeta, o impossível não é o absoluto, nem nada. O impossível tem um ponto de contacto com o possível ou a virtude de se tornar possível, *sub condicione*; e entre a existência e a inexistência não há solução de continuidade. Esta não é o contrário daquela<sup>32</sup>. O homem é sempre visto por Pascoaes como um ser genésico, num processo de transição para outro plano da vida ou de metamorfose electiva<sup>33</sup>. Quando o poeta do Marão diz que o homem actual é também um novo doente ou o início dum outro ser, é no sentido em que está constantemente em progresso espiritual e em metamorfose contante. Por isso, esta afirmação não só não pode ser lida de uma perspectiva

<sup>28</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>30</sup> Ibidem, pp. 38-39.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>32</sup> Cf. Ibidem, p. 69.

<sup>33</sup> Cf. Ibidem, p. 81

negativa, como deve ser interpretado como uma visão do homem novo que é intrinsecamente positivo e criador.

Há, deste modo, em Pascoaes, uma tendência evidente de relacionar a razão, o intelectual, a inteligência com o sentimento, no sentido de aumentar a nossa compreensão da realidade e de adoçar e amenizar a razão com a emoção, mantendo sempre, tal como afirma, uma nítida diferença. Diz Pascoaes, “Entre o intelectual e o emotivo há uma diferença de nitidez. Uma ideia é um sentimento estilizado, como este é uma sensação que se transcendentaliza nos seus contornos envolventes de toda a nossa pessoa ilimitada. Enquanto a sensação se conserva interior ao nosso organismo, o sentimento exterioriza-se por mais imponderável”<sup>34</sup>. E afirma numa das suas poesias, *Para a Luz* “Eu amo, sonho e vivo; e a minha vida Não me pertence a mim, anda no ar, perdida”<sup>35</sup>. Por isso, Pascoaes diz que “A poesia é ciência liberta”<sup>36</sup>. “O intelectual é de origem sentimental. A razão dos velhos não foi uma loucura juvenil? A razão é loucura organizada, codificada, isto é, numa numa camisa-de-forças... Daí, a sua incompleta capacidade científica. Procede de hesitação em hesitação. As teorias sucedem-se, porque falham, mas não baldamente. Quando não são verdadeiras, são o caminho da verdade”<sup>37</sup>.

Por isso, para Pascoaes o homem não é só, nem sobretudo, cogito mas também tem paixões da alma. É este transbordar do homem de si mesmo que lhe permite ir mais além, rastejar e voar. Como diz Pascoaes, “a nossa alma é perpétuo desabrochar, no infinito. As nossas ideias são estrelas desprendidas duma névoa em que jazemos adormecidos, mas nessas ideias acordamos, como no próprio centro da nossa pessoas, que está no centro das coisas, a igual distância do grande e do pequeno”<sup>38</sup>. Nas Palavras de Jorge Coutinho, na sua obra, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo hermenêutico e crítico*, “Ao reino do espírito pertencem a alma humana (...). O horizonte último da evolução cósmica é metafísico e ideal. É para lá que se dirige como para o seu Além absoluto. O mundo aspira a atingir esse ideal metafísico na sua absoluta e pureza, para lá de todo o real e físico”<sup>39</sup>. Daí, Pascoaes afirmar que tem que haver sempre um diálogo entre poesia e ciência, filosofia e teologia. Diz, mesmo que “a verdadeira

<sup>34</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 95.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>39</sup> COUTINHO, Jorge – *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo hermenêutico e crítico*, Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1995, p. 237.

filosofia é poética ou intuitiva. (...) Para um físico a realidade da luz não está na luz, mas na onda electromagnética invisível. Para o poeta a realidade da luz está na luz, nesse fulgor instantâneo, nesse dado imediato em que se nos desvenda a paisagem como irmã da nossa alma, que é também deserto, mar e montanha ou tristeza, mágoa, melancolia<sup>40</sup>.

Ciência, filosofia, poesia, razão, intuição, sentimento, são, para Pascoaes, um contínuo fluxo da vida. São estas todas a formas de saber e de sentir, Por isso, “entre o real científico e o real poético, o mediato e o imediato, há um traço de separação e de união. Separa ou liga, ou liga separando, um conhecimento racional, apoiado em irracional, a um conhecimento teológico supra racional, porque excede o racional em que se afirma, como o telescópio excede o olho<sup>41</sup>. Se há um esforço por parte da ciência em interpretar, compreender e agir sobre a realidade, há também um esforço feito pela poesia no sentido de desvendar a solução de certos problemas sentimentais e da alma, nos quais os valores não se designam por meio de algarismos ou letras gregas<sup>42</sup>.

Neste sentido, integrador e holístico, poético, científico, teológico e artístico, o homem universal não se fecha nem se encontra num mero organicismo fisicista ou biologista, mas encontra-se nesta dimensão integral e metafísica, cuja expressão maior é o espírito. O espírito só se atinge pela poesia. A poesia para Pascoaes atinge um valor superior à análise<sup>43</sup>.

Assim, o espírito é a expressão infinita da alma, na qual a natureza humana e a natureza física se espiritualiza e se humaniza no mistério originário que, muitas vezes, se não sempre, é incompreensível à luz de umas razão fria e calculista.

<sup>40</sup> PASCOAES, Teixeira – *O Homem Universal*, op. cit., p. 141.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 161.

<sup>42</sup> Cf. Ibidem, p. 161. Cf., a este respeito, GARCIA, Mário – *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra*, Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 1976, p. 238, sobre a questão sempre presente em Pascoaes que é a relação entre o conhecimento científico e o poético. Segundo este autor, Pascoaes sempre deu preferência ao conhecimento poético. Este atinge a beleza oculta das coisas belas. Enquanto ao conhecimento filosófico e até o científico vivem numa sofrida aspiração vital ao contacto directo com Deus e o mundo. Cf., também acerca da filosofia de Teixeira de Pascoaes, MARTINS, Abílio – “A Filosofia de Teixeira de Pascoaes”, *Brotéria*, 34, 1942.

<sup>43</sup> Cf. SILVA, Augusto Santos, Duarte, Isabel Margarida – *Pascoaes. Temas para uma leitura actual*, Editora Anos 80, Mafra, 1980, p. 50.





# O ORGANICISMO NO INTEGRALISMO LUSITANO E NO NACIONAL-SINDICALISMO

Nuno Simão Ferreira\*

Em termos sociais a primeira geração integralista filiou-se com total concordância na encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII, quando sugeriu o corporativismo e os sindicatos mistos entre o patronato e o operariado. Portanto, a designada doutrina social da Igreja mais a concepção da «teoria dos corpos intermédios sociais» marcaram a visão dos integralistas relativamente à representação social e ao modelo socio-económico. Assim, na relação entre Estado e Sociedade deveriam existir os corpos intermédios que mediassem o entendimento entre estas duas entidades, tais como: famílias, sindicatos, corporações, grémios, municípios, entre outros.

Nos seus postulados doutrinários o Integralismo Lusitano ao sufrágio universal opunha a representação corporativa dos núcleos tradicionais: família, município, profissões, sindicatos e corporações; ao capitalismo demoliberal e burguês, o corporativismo; ao sindicalismo revolucionário, bolchevique e socialista, o sindicalismo orgânico.

O Integralismo Lusitano apresentava, ainda, uma série de propostas concretas essenciais à unidade: necessidade de um rei, como um líder único e incontestado que fosse o árbitro e unificador da sociedade; corporações, como forma de impor a união das classes e resolver a questão social; predomínio a conferir a nível económico à agricultura e à província, consideradas como berço das virtudes da «raça», às quais se opunham as cidades e as indústrias.

A profunda desconfiança em relação à sociedade burguesa e capitalista era uma tónica no seu ideário, sobretudo agravada pela institucionalização da sociedade demoliberal republicana. Acusavam-na de ser a responsável pela sobre-exploração

---

\* Centro de História da Universidade de Lisboa – Portugal (UID/HIS/04311/2013).

operária, pela usura desenfreada, pelo capital especulativo e pelo peso conferido à burguesia no tecido da sociedade industrial.

No modelo que os integralistas apregoavam, de uma monarquia integral, o corporativismo desempenhava um papel deveras importante, por ser a estrutura de combate, pela imposição de uma nova disciplina social (não só baseada nos bens materiais, mas sobretudo no mérito e no prestígio) e, por ser uma arrematamento das classes trabalhadoras e populares, na projecção da totalidade social.

Na *Cartilha do Operário* (1919)<sup>1</sup> Monsaraz evidencia os dois pilares da concepção corporativa: organização do sector produtivo (empresa e oficina) e organização sindical, que pressupunha o sindicato misto, regulamentado pelo contrato colectivo do trabalho, evitando, assim, possíveis esmagamentos dos mais débeis, que seriam sempre os operários.

Embora Alberto de Monsaraz falasse ao operário do equilíbrio social assente na Família, na Propriedade, na Autoridade e na Religião, o seu pensamento dirigia-se à resposta que a Monarquia poderia oferecer à questão social ou ao conflito entre Capital e Operariado. A resposta de Alberto de Monsaraz inspirou-se amplamente no pensamento da doutrina social da Igreja, preconizada pelo Papa Leão XIII na sua encíclica *Rerum Novarum* de 1891. A doutrina social da Igreja afigurava-se ao entendimento integralista como um caminho orientador da sociedade para a realização da felicidade, através da explicitação da lei natural, que era o fundamento das relações sociais.

A Monarquia salvaguardava os interesses dos operários, apoiados pelos seus órgãos económicos: Empresa, Oficina e Sindicato. A Empresa definida como grupos de indivíduos que operavam em qualquer ramo produtivo. A Empresa podia ser individual ou colectiva, devendo ser organizada de forma a garantir ao operariado não ser explorado em função da obtenção dos lucros, em criar uma legislação social da Empresa que concedesse aos operários possibilidades para o seu desenvolvimento material e espiritual, impedindo assim a entrada de ambiciosos que só queriam enriquecer.

A Oficina era uma organização vital para a boa regulamentação do trabalho e seria simultaneamente o ponto de partida para o aperfeiçoamento profissional do operariado. Cada Oficina seria estabelecida por uma organização profissional e seria ainda um pilar para a formação do Sindicalismo Orgânico, uma das bases inevitáveis da Monarquia integralista.

---

<sup>1</sup> MONSARAZ, Alberto de, *Cartilha do Operário*, Lisboa, Alberto Monsaraz (Conde de Monsaraz), 1919.

O Sindicato seria autónomo, regulado produtivamente em relação à utilidade social e à harmonização das pretensões entre os operários e os patrões. Essa harmonização concretizar-se-ia no contrato colectivo de trabalho:

«[...] assim, tem de ser organizado o Trabalho de forma a que entre patrões e operários volte a existir a mesma cooperação e as mesmas relações amistosas. O capital é necessário para desenvolver a indústria. O trabalho é necessário para produzir. De forma que entre um e outro há uma comunidade de funções. Um sem outro nada é. Os dois juntos constituem duas modalidades do mesmo todo, absolutamente necessário ao bom andamento da produção»<sup>2</sup>.

Ao Sindicato competia a fixação de preços dos produtos, tendo em vista desactivar a lei republicana da livre-concorrência. Com esta medida económica, o consumidor lucraria muito mais, pois a concorrência só se faria sentir na qualidade dos produtos. A organização operária suportava a criação de sindicatos de produção, como meio de assegurar a sua liberdade do jugo esmagador do capital e do lucro.

As relações entre Capital e Trabalho deviam ser pautadas pela organização profissional sob a forma de sindicatos mistos entre operários e patrões<sup>3</sup>. Os sindicatos mistos teriam em conta o carácter social da produção, que estaria ao serviço das necessidades consumidoras da sociedade e pelo carácter cristão da produção, de forma a garantir uma moral equilibrada entre o lucro e o trabalho, impedindo a usura de uns e a inveja de outros.

A recuperação da máquina política local integralista foi sobretudo obra de Rolão Preto, que desde os anos 20 do século XX detinha uma influência crescente no sector juvenil e foi coadjuvado nessa tarefa por Alberto de Monsaraz.

Crete na força da sua implantação nacional e da sua acção política, o Nacional-Sindicalismo deixou progressivamente de se definir como um mero movimento económico-social e de esboço da organização corporativa para resgatar o seu papel de força continuadora e vanguardista no âmbito da Ditadura iniciada pela Revolução Nacional do 28 de Maio de 1926.

Os Estatutos definiam o Nacional-Sindicalismo como um movimento de doutrina e de acção que se propunha realizar em Portugal a revolução nacional

<sup>2</sup> Idem, *Ob. cit.*, p. 32.

<sup>3</sup> A proposta integralista de sindicatos mistos baseou-se na teoria do Papa Leão XIII, que defendia a formação de associações de socorros mútuos, de patronatos, de corporações operárias, destinadas ao aperfeiçoamento intelectual e moral dos trabalhadores, na sua defesa contra a miséria e o desemprego. Leão XIII sugeria o corporativismo ao pugnar pela necessidade de unir patrões e operários em sindicatos mistos ou corporações.

dos trabalhadores. Ele surgiu como uma força económica e social destinada a ser o embrião do novo sistema corporativo e também como força vanguardista da construção de um Estado Nacionalista<sup>4</sup>.

A duplicidade de propósitos ambíguos e típicos dos movimentos fascistas que deambulavam entre um novo sistema corporativo que se intentava edificar como força vanguardista e um Estado autoritário e nacionalista herdeiro desse próprio dinamismo vanguardista, significava a presença do sindicalismo nacional como ideologia, o que permitiria iludir o carácter partidário do movimento. Num modelo de perguntas e de respostas, Rolão Preto elucida-nos acerca da essência do Sindicalismo Orgânico e das suas implicações na organização do Estado, na sociedade, economia e no mundo laboral:

«— O que é o Sindicalismo?

— É a organização da Produção tendo por base o Sindicato.

— O que é um sindicato?

— É o grupo económico-social constituído por trabalhadores dum mesmo “elemento” da Produção.

[...] Como se organiza um sindicato?

— O sindicato é uma associação livre de trabalhadores que se organiza segundo os estatutos que a tradição sindical já consagrou<sup>5</sup>.

Portanto, o esquema do Sindicalismo Orgânico seria constituído por Sindicatos de Operários e de Patrões, formando a base da solidariedade; às Corporações caberia a mutualidade e ao Estado Integral assegurar a justiça.

O modelo do sindicalismo orgânico seria baseado no corporativismo integral do Integralismo Lusitano, agora sem rei. Este corporativismo modelou a organização política proposta para o Nacional-Sindicalismo, baseado na negação do indivíduo, enaltecendo a família juntamente com o município, os sindicatos, as profissões e outros corpos naturais da Nação, como sendo elementos indissociáveis à nova organização da representação nacional. Uma representação não

<sup>4</sup> O nacionalismo do Nacional-Sindicalismo recolheu a contribuição integralista e dela não se diferenciou, sendo que o seu primeiro princípio dos Estatutos definia Portugal como sendo «eterno», uma pátria (sentimento) que era «uma realidade imposta pela Terra, pelo Clima, pela Língua, pelos Costumes, pela Raça, pela História»; e, também, como sendo uma nação considerada eterna, como razão básica da existência, que afirmar-se-ia através dos corpos naturais: província, região, grupo económico, etc., «é uma realidade económica indispensável à vida humana, social-económica e política».

<sup>5</sup> PRETO, Rolão, *Balizas/Manual do Sindicalismo Orgânico*, 3.<sup>a</sup> ed., (Lisboa), Edições UP/Colecção Estudos Sociais, s.d., pp. 17 e 18.

política, mas orgânica com uma Assembleia Nacional unicamente composta por representantes destes corpos.

Rolão Preto define o conceito de Sindicalismo Orgânico: «[...] é aquele em que os sindicatos que representam os “elementos” duma mesma categoria de Produção são os seus órgãos naturais dentro do plano que estabelece o seu acordo»<sup>6</sup>. Enquanto a corporação seria o órgão que resultaria do acordo dos elementos da Produção, «por delegações dos sindicatos do Capital e do Trabalho, isto é, Capital técnico e mão-de-obra. [...] A corporação é um “conselho” partidário reduzido, em que os elementos representativos dos sindicatos estão em igual número e em iguais condições. [...] Na Corporação há uma organização horizontal; os seus elementos realizam ali a igualdade social-económica. Isto é, no trabalho há dirigentes e dirigidos: hierarquia. Na representação corporativa há igualdade de direitos e de deveres. [...] A Corporação essencial é um órgão do Estado Corporativo»<sup>7</sup>.

Tanto os *12 Princípios de Produção* como os *Princípios do Nacional-Sindicalismo*<sup>8</sup> davam um destaque óbvio ao mundo do trabalho e à economia, a ser dirigida pelo sistema corporativo<sup>9</sup>, já que «tudo é Produção. A Produção tem de ser o conjunto orgânico de todos os elementos que para ela concorrem. A Produção tem de ser organizada e coordenada pelo Corporativismo»<sup>10</sup>, e «o Estado tem de confundir-se com a Nação. O Estado Nacional-Sindicalista será um Estado de Trabalhadores e só de Trabalhadores, garantindo a todos os Portugueses que trabalham os justos Seguros Sociais, através dos Sindicatos e das Corporações sempre que as condições de Vida o exigam»<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> PRETO, Rolão, *Ibidem*, p. 21.

<sup>7</sup> PRETO, Rolão, *Ibidem*, pp. 21, 23 e 24.

<sup>8</sup> TINOCO, António L., *A Revolução Nacional dos Trabalhadores. Princípios-Doutrina*, Lisboa, Edições UP/Estudos Sociais, 1933.

<sup>9</sup> O sistema corporativo nacional-sindicalista era semelhante ao integralista, inspirando-se ambos na doutrina e acção social da Igreja, teorizada nas encíclicas *Rerum Novarum* (1891) de Leão XIII e na *Quadragesimo anno* (1931) de Pio XI. Ambas as encíclicas pugnavam pela formação de associações de socorros mútuos, de associações patronais, de corporações operárias, destinadas ao aperfeiçoamento intelectual e moral dos trabalhadores, na sua defesa contra a miséria e o desemprego. A Igreja, na tentativa de solucionar a questão social, propôs o corporativismo ao defender a necessidade de unir patrões e operários em sindicatos mistos ou corporações que substituíssem os conflitos por uma cooperação entre as classes. No entanto, Rolão Preto considerava que os sindicatos mistos, ao juntarem elementos da produção e da mão-de-obra, não seriam muito sustentáveis, dado que «a prática demonstrou porém que esse género de sindicalismo raras vezes se mantém com resultado». PRETO, Rolão, *Ibidem*, p. 17.

<sup>10</sup> «V Princípio do N.S.», *Página do Operário*, N.º 18, 19-11-1932, p. 3.

<sup>11</sup> «X Princípio do N.S.», *Página do Operário*, N.º 18, 19-11-1932, p. 3.

Ao contrário do Nacional-Socialismo de Hitler, o Nacional-Sindicalismo de Rolão Preto reconhecia a propriedade privada. Negava-se, ainda, a «[...] solidariedade do proletariado universal por cima e contra as fronteiras sagradas das nações»<sup>12</sup>. Este tópico remete-nos para a questão que Rolão Preto aborda acerca da diferença entre o sindicalismo orgânico e o sindicalismo revolucionário:

- «— Que diferença há entre o Sindicalismo Orgânico e o Sindicalismo Revolucionário?
- O Sindicalismo Orgânico é um sindicalismo em profundidade, isto é: hierárquico, admitindo chefes e subordinados, dirigentes e dirigidos. Além disso é também um sindicalismo em profundidade neste outro sentido de que ele cria a solidariedade dos elementos da Produção desde a raiz ao fruto.
- Exemplo do Sindicalismo Orgânico que mostre este segundo sentido?
- A organização do Pão começa pela coordenação dos elementos que semeiam e colhem os cereais e vai até aos serviços da panificação, que têm, evidentemente, com os primeiros, interesses solidários. O preço do pão, pronto para a alimentação pública, é directa consequência do preço por que fica o cereal obtido pela lavoura.
- O Sindicalismo Revolucionário pretende realizar a igualdade na Produção negando a realidade dos dirigentes sem os quais não há trabalho possível. É um sindicalismo em superfície.
- Como se realizou nesse ponto o sindicalismo revolucionário na Rússia Comunista?
- Os dirigentes da empresa passaram a ser dirigentes políticos, indicados pelo partido.
- O sindicalismo orgânico é assim um sindicalismo vertical, isto é fundado sobre a hierarquia, [...]»<sup>13</sup>.

Ligado ao tópico da distinção dos sindicalismos orgânico e revolucionário está a avaliação que iremos patentear que Rolão Preto faz acerca da falência da economia liberal capitalista e do erro em que enformava a economia colectiva marxista. E, tudo isto, para fazer o enaltecimento da «economia colectiva orgânica»:

- «— Mas se a economia liberal faliu, e a economia colectiva de Karl Marx ou comunista também está errada, qual deve ser a economia do futuro?
- A economia colectiva orgânica ou seja o Sindicalismo Orgânico.
- Em que difere do comunismo?
- Em que este quer a luta de classes e traz praticamente a ruína, a fome, esmagando o capital e a técnica em proveito dum partido político, o comunismo, que se arvora em

<sup>12</sup> «A orgânica do estado integral/ III Princípio da produção», *Revolução*, Ano I, N.º 179, 29 de Setembro de 1932, p. 3.

<sup>13</sup> PRETO, Rolão, *Ibidem*, pp. 22 e 23.

defensor das massas operárias e é o seu algoz, e o Sindicalismo orgânico que preconiza o acordo dos elementos da Produção impondo deveres e marcando direitos a todos eles, capital, técnica e mão-de-obra. É o tradicionalismo económico aplicado às conclusões da revolução da indústria moderna»<sup>14</sup>.

Previa-se que o Estado Nacional-Sindicalista não iria estabelecer uma nova tirania, pois a sua inspiração radicaria sempre no bem geral: «a Economia Nacional pública e privada tem de ser disciplinada e orientada pelo Estado Técnico que deve dirigi-la e intervir nela sempre que essa necessidade se imponha para o bem comum ou colectivo»<sup>15</sup>.

O Estado seria o «chefe da Produção nacional, e a obrigatoriedade de trabalhos que neste momento assiste a todos os portugueses»<sup>16</sup>. Os *12 Princípios de Produção* e os *Princípios do Nacional-Sindicalismo* patenteiam o anticapitalismo do Movimento Nacional-Sindicalista, que se encontrava apegado ao imaginário de uma sociedade de pequenos produtores ameaçados pela concentração industrial e capitalista.

Rolão Preto foi o porta-voz das classes médias rurais e urbanas ameaçadas por aquilo que previa vir a ser o futuro do capitalismo liberal: um mundo dirigido por um capital anónimo que escravizaria os campos e transformaria a sociedade portuguesa num gigantesco corpo de proletários e de empregados de serviços.

Salazar resolvera a complexa questão financeira, mas urgia alterar e reformar o Estado segundo as propostas do corporativismo integral, única forma de estabelecer um maior equilíbrio da distribuição da riqueza, uma melhor distribuição da justiça social e eliminar a ameaça comunista. Cabia ao Estado ou ao Estado Nacionalista construir ou coordenar grandes tarefas intervencionistas e disciplinadoras no campo económico e social: nacionalizar o capital e os deserdados do capitalismo, disciplinar os patrões, organizar em harmonia social, impor salários mínimos, reformas e seguros sociais.

<sup>14</sup> PRETO, Rolão, *Ibidem*, p. 11.

<sup>15</sup> «VII Princípio do N.S.», *Página do Operário*, N.º 18, 19-11-1932, p. 3.

<sup>16</sup> «A orgânica do estado integral/ X Princípio da produção», *Revolução*, Ano I, N.º 179, 29 de Setembro de 1932, p. 3.



Centro de História da Universidade de Lisboa

Grupo de Investigação | Usos do Passado

Centro de História da Universidade de Lisboa

Colecção de História & Cultura Política

Coordenação de Ernesto Castro Leal

1. *Republicanism, 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.
7. *Organicismos e Política*, 2017.  
Apoio: Fundação Eng. António de Almeida.

## ORGANICISMOS E POLÍTICA

O presente volume reúne textos inseridos no tema do *VII Seminário de História e Cultura Política*, que se realizou na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, no dia 12 de Maio de 2016. O objectivo desse Seminário, iniciativa do Grupo de Investigação *Usos do Passado* do Centro de História da Universidade de Lisboa, era o aprofundamento crítico do conhecimento sobre pensadores portugueses e estrangeiros através das doutrinas filosóficas e políticas que perfilharam em relação aos *Organicismos e à Política*.

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 ou 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 perceber fundamentos filosóficos, dinâmicas históricas e expressões ideológicas e políticas.

