

# HISTÓRIA do PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

Direcção de Pedro Calafate

Coordenação de Manuel Cândido Pimentel

Volume IV  
O Século XIX  
Tomo 1

**CAMINHO**

HISTÓRIA DO PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS  
Volume IV — O SÉCULO XIX, tomo 1

Direcção de Pedro Calafate

Coordenação de Manuel Cândido Pimentel

Design gráfico e capa: José Serrão

Ilustração da sobrecapa: *O Grupo do Leão*, Columbano Bordalo Pinheiro  
(óleo sobre tela, 1885).

Museu do Chiado (IPM). Fotografia de Vítor Branco.

© Editorial Caminho, SA, Lisboa — 2004

Paginação e fotolito: Gráfica 99, Lisboa

Tiragem: 3000 exemplares

Impressão e acabamento: SIG — Sociedade Industrial Gráfica

Data de impressão: Novembro de 2004

Depósito legal n.º 217 788/04

ISBN 972-21-1665-7

[www.editorial-caminho.pt](http://www.editorial-caminho.pt)

# Orientação sociológica do positivismo

José Luís Brandão da Luz

## 1. Emídio Garcia e o início da difusão do positivismo

As concepções positivistas eram conhecidas na Universidade de Coimbra, nomeadamente por José Falcão, eminente lente de matemática, tendo sido por seu intermédio que Manuel Emídio Garcia teve acesso ao pensamento de Comte, a que aderiu, ao ponto de conferir ao seu magistério, nomeadamente da cadeira de Direito Administrativo, um pólo de difusão das concepções da filosofia positivista <sup>(1)</sup>. Emídio Garcia, que nasceu em 1838, em Bragança, e faleceu em 1904, em Lisboa, foi aluno muito distinguido da Faculdade de Direito, o que lhe permitiu a frequência do 6.º ano de habilitação para o doutoramento, que veio a realizar, em 1862. Dois anos depois, é classificado em primeiro lugar no concurso para professor da Faculdade e, em 1871, é promovido a lente catedrático. Ainda como estudante do 2.º ano, teve a ousadia de defender as suas convicções republicanas, no decurso duma aula, em oposição à orientação seguida pelo professor, que o teria escutado com apreço <sup>(2)</sup>. Foi também colaborador de páginas literárias de jornais e sócio do Instituto de Coimbra, onde se impôs pela eloquência das suas intervenções. «Foi ele o iniciador e propugnador do movimento experimentalista nas ciências sociais, já nas suas prelecções, já nos numerosos trabalhos publicados em vários periódicos e particularmente no *Correspondência de Coimbra*, *Partido do Povo* e *Positivismo*.» <sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> Cf. Fernando Catroga, «Os inícios do positivismo em Portugal. O seu significado político-social», em *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 1 (1977), p. 315, nota 1.

<sup>(2)</sup> Cf. Idem, «Manuel Emídio Garcia», em A. Campos Matos (org.), *Dicionário de Eça de Queiroz*, 2.ª ed. revista e aumentada, Lisboa, Editorial Caminho, 1988, p. 455.

<sup>(3)</sup> Inocêncio Francisco da Silva, *Dicionário Bibliográfico Português*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1893, vol. XVI, p. 180.

A difusão do seu pensamento, nomeadamente por meio da imprensa periódica, foi da maior importância para a formação dos ideais republicanos e democráticos em Portugal, tendo o seu contributo doutrinador, na linha da tradição iluminista que a heterodoxia de Littré imprimiu ao positivismo após Comte, incidido fundamentalmente na necessidade duma transformação social do país a caminho do progresso e da restauração dos ideais da revolução vintista, que o constitucionalismo havia traído (1). Apesar do seu empenhamento político, Emídio Garcia não exerceu cargos políticos nem desempenhou funções de relevo na administração pública, mantendo uma actividade sempre ligada à Universidade, onde desenvolveu uma renovação no âmbito da cadeira de Direito Administrativo, na linha da metodologia e dos princípios da sociologia de Comte.

### 1.1. A visão orgânica da sociedade e o ensino do Direito

Fernando Catroga, que estudou as lições manuscritas da disciplina de Direito Administrativo, referentes ao ano lectivo de 1871-1872, encontrou neste texto, um dos primeiros, que se conhecem, da fase positivista do autor, «referências explícitas à doutrina e à metodologia comteana, quer na caracterização da sociedade do século XIX, como *científico-industrial*, quer na inovação da necessidade de se estudar os fenómenos sociais segundo uma metodologia experimentalista e na equação da estrutura da sociedade em termos de *estática* e de *dinâmica*» (2).

A partir de meados dos anos 60, Emídio Garcia empreendeu a estruturação do seu pensamento jurídico e político, com base no estudo de Proudhon, Comte, Taine, Vacherot, Tocqueville, Littré, Spencer, numa linha contrária à de Vicente Ferrer Neto Paiva, de inspiração krausista, emparceirando com Rodrigues de Brito, na valorização proudhoniana da «mutualidade dos serviços», para a fundamentação ética do Direito no dever, e na sustentação de «um ideal de sociedade que, sinteticamente, se alicerçava na defesa de um republicanismo democrático e federalista, sensível aos problemas sociais, isto é, de fundo cooperativista e mutualista» (3).

A influência de Emídio Garcia na Universidade de Coimbra fez-se sentir até começo da década de oitenta, onde a clareza e eloquência das suas preleções tinham por base um profundo conhecimento das mais influentes correntes do pensamento e onde se respirava um clima de «plena liberdade de discussão, con-

(1) Cf. Fernando Catroga, «A importância do positivismo na consolidação da ideologia republicana em Portugal», em *Biblos*, Coimbra, 3 (1977), pp. 285-303.

(2) Idem, «Os inícios do positivismo em Portugal», p. 316.

(3) Idem, «Manuel Emídio Garcia», p. 455.

cedendo aos alunos a faculdade de pedir a palavra» (1). Uma atenção permanente era dispensada aos acontecimentos sociais e políticos da actualidade, que eram mesmo propostos aos alunos para trabalhos de investigação a realizar sob a sua orientação. Merece especial destaque o trabalho publicado, em 1872, por um grupo de alunos da cadeira de Direito Administrativo, com o título *A Internacional e o Socialismo*, onde se analisava criticamente o movimento socialista da Comuna de Paris, se salientava a sua importância no desenvolvimento duma administração pública descentralizada, segundo os ideias republicanos e democráticos, e se enaltecia a função social da propriedade (2).

As suas ideias no campo da sociologia seguem as concepções de Augusto Comte e de Herbert Spencer, para quem «a sociedade é um organismo» (3). A afirmação é considerada um dado admitido «por todos os que perfilham a doutrina positivista e adoptam o método experimental». A ideia remonta aos filósofos da antiguidade clássica, como Platão e, principalmente, Aristóteles, sendo depois retomada por Hobbes e exposta por Rousseau, no artigo que escreveu para a *Enciclopédia*, sobre a economia política. Coube a Augusto Comte o mérito de ter demonstrado o «íntimo laço que une a ciência da vida à ciência social e a semelhança entre o organismo colectivo e o organismo individual». Emídio Garcia faz

(1) Inocêncio Francisco da Silva, *op. cit.*, p. 180.

(2) Cf. Fernando Catroga, «Manuel Emídio Garcia», pp. 456-457. A experiência da Comuna de Paris interessou particularmente o sector republicano da Universidade de Coimbra, que a acompanhou de perto, tenha-se em conta o folheto que José Falcão publicou em 1871 com o título *A Comuna de Paris e o Governo de Versailles*, em que apresentava, com grande exaltação, a defesa dos seus ideais, confessando abraçá-los como uma causa *santa e sagrada*, «não pela piedade que a todas as almas nobres inspiram os grandes infortúnios, mas porque é a causa do Direito e da Justiça». Para além de denunciar a incapacidade dos partidos para resolver a situação política da França e de apresentar as principais medidas que o governo da «democracia-socialista» da Comuna tomou, descreve a carnificina que aniquilou o movimento, «em que a maldição dos vencedores se junta ao sangue dos vencidos; e a cólera implacável dos *Senhores* triunfantes persegue até a memória daqueles de quem só restam os cadáveres mutilados pela metralha». Simultaneamente, enaltece o heroísmo dos resistentes e denuncia a dimensão trágica dos acontecimentos, que os «filósofos da imprensa e dos parlamentos vão tornando lógicos». Este folheto, de que conhecemos a 2.ª edição, visava certamente o esclarecimento da opinião pública, condicionada por uma informação hostil ao movimento, e teria contribuído para congregar a má vontade do Duque d'Ávila e Bolama contra José Falcão, que em carta a Teófilo Braga se queixa da «perseguição terrível que me fazem que chegou até a quererem expulsar-me da Universidade» (16 de Agosto de 1871. Autógrafo apenso no final do exemplar do folheto, pertencente à livraria de Teófilo, existente na Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada).

(3) Assim se intitula a primeira parte dos *Apontamentos de Algumas Preleções no Curso de Ciência Política e Direito Político*, coligidos pelos alunos Pe. A. Camelo e Abel d'Andrade, publicados pela Tipografia Luz Cardoso, de Coimbra, em 1893.

ainda referência circunstanciada a vários autores que, depois de Comte, reforçam esta concepção, com destaque para Spencer, que é longamente citado.

A relação de semelhança entre a vida social e animal não constitui uma simples analogia ou uma «figura de retórica», mas, como Comte demonstrou, resulta duma verdadeira indução, sendo por conseguinte a expressão do que os fenómenos sociais podem mostrar directamente. Aponta diversas formas de paralelismo entre a biologia e a sociologia, começando pela configuração embrionária e confusa que tanto os seres vivos como as sociedades começam por revestir na sua formação, passando pela progressiva diferenciação dos órgãos, com especialização das respectivas funções, até ao exercício integrado de todos eles por um organismo autónomo, que cresce numa relação directa com o meio, num processo permanente de assimilação e adaptação e transmissão dos caracteres. A compreensão da humanidade como um organismo complexo, com órgãos distintos, mas a funcionarem de forma integrada, «não é uma simples analogia, uma hipótese gratuita, uma figura de retórica. É uma realidade fenomenal, é um facto induzido de observação e de experiência, hoje cientificamente demonstrado». As sociedades, como os seres vivos, obedecem às mesmas leis da evolução em que, desde a sua formação e permanente adaptação ao meio, lutam pela sobrevivência e em que o triunfo pertence, como Darwin enunciou, aos mais fortes e hábeis na luta.

Esta homologia entre a organização da sociedade e da vida animal constituirá a base em que Emídio Garcia se apoiará para propor uma «classificação interna da sociologia», título da segunda parte do Curso. Trata-se de procurar traçar, para a diversidade de fenómenos ou de dimensões que compõem a complexidade da vida social, um quadro de disciplinas e de definir o seu respectivo campo de estudo, a fim de abranger, o mais amplamente possível, o vasto leque das «condições de existência das sociedades humanas», que é o objecto geral da sociologia.

A divisão de Comte em *estática* e *dinâmica* sociais, para tratar, respectivamente, a constituição ou estrutura da sociedade e as leis regulares do seu funcionamento, afigura-se-lhe demasiado genérica, já que se aplica indistintamente a todas as ciências. O mesmo se poderá dizer da distinção em sociologia abstracta, especulativa ou teórica, e sociologia concreta, prática ou aplicada, que, pelas mesmas razões, também não satisfaz. Por isso propõe uma divisão mais específica que tenha em conta a natureza das condições que tornam possível a vida social em cada fase da sua evolução, agrupando-as em diferentes disciplinas do ramo da ciência social. Assim como acontece a todos os organismos, também as condições da sociedade se diversificam consoante as fases do seu percurso evolutivo, desde as que, inicialmente, dizem respeito às condições gerais de *formação*, passando, numa segunda fase, às condições de *vitalidade*, que dizem respeito à «força» que

«alimenta» o organismo em todas as suas fases, depois, numa terceira fase às condições de *conservação*, numa quarta fase às condições de *aperfeiçoamento* e, finalmente, às condições de *garantia*, que impedem a deterioração das condições de que depende a existência da sociedade.

Estas condições correspondem a cinco ordens ou grupos de fenómenos sociais, cujo estudo científico se traduz em cinco grupos de leis que são formuladas pelos cinco ramos ou secções em que se poderá dividir a «ciência social». Assim, temos, em primeiro lugar, a *Política* ou a ciência das condições de formação, constituição e renovação da sociedade; em segundo, a *Economia* ou a ciência das condições de vitalidade ou nutrição da sociedade; em terceiro, a *Administração* ou a ciência das condições de conservação ou persistência da sociedade; em quarto, a *Moral* ou a ciência das condições de aperfeiçoamento da sociedade, e, finalmente, em quinto lugar, o *Direito* ou a ciência das condições de garantia da sociedade.

Apesar do carácter inovador que esta proposta apresenta e da precisão que traz à sistematização positivista da sociologia, não se limitando a repetir formulações já estabelecidas, ela não deixa de constituir um assunto colateral à área do direito e de revelar a propensão de Emídio Garcia para transformar o seu ensino numa epistemologia das ciências sociais, como hoje se diria, o que muito teria contribuído para o declínio da influência e do prestígio das suas aulas.

## 1.2. Base sociológica do Direito

No quadro das concepções dominantes no ensino do direito na Universidade de Coimbra, a orientação positivista de Emídio Garcia opunha-se à linha de inspiração krausista de Vicente Ferrer Neto Paiva que, desde 1844, havia rompido com a orientação sensista e utilitarista, reflexo da influência que Luís António Verney exerceu na reforma dos estudos empreendida por Pombal, em 1772. Vicente Ferrer compreende o direito em conjugação com um pensamento antropológico da natureza e fim do homem, em ordem a assegurar as condições da realização dos seus desígnios. Por outras palavras, é na natureza humana e nos seus fins que se encontram os princípios fundamentais do direito, em que se incluem os direitos absolutos e inalienáveis de *personalidade* e de *propriedade*, que conferem a cada um a faculdade de afirmar livremente a sua individualidade e de dispor incondicionalmente da sua propriedade <sup>(1)</sup>.

(1) Sobre o autor e os seguintes, pertencentes ao jusnaturalismo krausista, cf. António Braz Teixeira, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983, pp. 71-93; Idem, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, Lisboa, Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1991, pp. 23-44; Idem,

Esta concepção foi continuada pelos sucessores de Ferrer na cadeira de Filosofia do Direito ou Direito Natural. Assim, José Dias Ferreira procurou moderar o carácter incondicional que o mestre atribuía à liberdade individual, de modo a conciliá-la com os princípios da igualdade entre os homens, a interdependência das relações sociais e com a ideia de Deus que, pela sua providência, orienta o homem e o universo, na direcção do Bem. Na mesma linha, Joaquim Maria Rodrigues de Brito tomou a natureza humana como o fundamento do direito, procurando atenuar o individualismo liberal de Vicente Ferrer. Os direitos naturais do homem conjugam-se com a mutualidade de serviços, que integram, de forma solidária e por meio de associações diversas, o desenvolvimento harmónico de cada um dos fins racionais da humanidade.

Com Emídio Garcia, o direito perde a sua base antropológica e metafísica de fundamentação e passa a compreender-se como um corpo de garantias que, em cada época e sociedade, define as condições de satisfação dos múltiplos interesses que tecem a vida social. Desta forma, a concepção positivista «entra em força no domínio jurídico, que irá modelar durante largas décadas, de uma forma por vezes difusa e inconsciente e talvez, por isso, mais persistente e resistente à inovação» (1). Para Emídio Garcia, o direito revestia apenas uma dimensão positiva, não possuindo qualquer sentido as concepções finalistas ligadas à visão jusnaturalista. A dinâmica social, cujo equilíbrio o direito procura assegurar, é objecto de estudo da sociologia, pelo que só esta disciplina poderá fazer conhecer os fenómenos e as situações do organismo social que ao direito compete regular. Coube depois a António Henriques da Silva, seu discípulo, dar expressão mais desenvolvida ao positivismo jurídico, apoiando-se no pensamento filosófico de Herbert Spencer e fundando a sua ideia de justiça no que a sociedade ou o Estado, estruturado segundo os padrões científicos que a sociologia estabelece, considera com utilidade social (2).

### 1.3. A formação das «forças produtivas» do país

As ideias de Emídio Garcia no campo da educação são principalmente conhecidas a partir de dois artigos que, com o título «Instrução secundária em Portugal»,

*Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, 2.ª ed., revista e ampliada, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp. 308-313; Luís Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, 2.ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1938, pp. 41-50, 57-62, 92-103.

(1) António Braz Teixeira, *Sentido e Valor do Direito. Introdução à Filosofia Jurídica*, p. 317.

(2) Cf. António Braz Teixeira, *O Pensamento Filosófico-Jurídico Português*, op. cit., pp. 104-110; Luís Cabral de Moncada, op. cit., pp. 121-125.

publicou na revista dirigida por Teófilo Braga e Júlio de Matos, *O Positivismo*. Em traços gerais, elas têm em vista reorganizar sem hesitações todos os graus de ensino, segundo as exigências e as convicções do espírito moderno, expurgando-os das orientações estéreis e paralisantes das concepções teológicas e metafísicas. O seu programa de reforma do sistema de ensino aposta decisivamente na ciência positiva, como o único agente de progresso social. Esta constitui a trave mestra duma filosofia positivista da educação, em que o autor expressamente se apoia, num combate, que não conhece «tréguas nem descanso, nem hesitações, nem condescendências, para que a influência educadora, intelectual, moral, política e industrial das ciências e da filosofia positiva, que as reúne e coordena, se generalize e penetre bem profundamente em todas as camadas sociais e forme a opinião pública e o espírito dominante, em cada povo e na humanidade inteira» (1).

O problema maior do sistema de ensino do país não está tanto na natureza das disciplinas que constituem os planos curriculares do ensino secundário, nomeadamente, as línguas clássicas, a filosofia racional, a lógica, a dialéctica, a teodiceia, a ética, mas no facto delas não serem complementadas pelo ensino das matemáticas, da física, da química, da mineralogia, da botânica, etc., que são «imperiosamente reclamadas pelas necessidades da *educação popular* e circunstâncias dos tempos que atravessamos» (2). O plano de estudos do ensino secundário apresenta-se exclusivamente orientado para os que se destinam à «profissão eclesiástica» ou a prosseguir estudos superiores de teologia, direito e humanidades, deixando completamente ao abandono, sem instrução adequada, a esmagadora maioria da população activa do país, estimada pelo autor em mais de dois terços, e que se ocupa da agricultura, da indústria, do comércio, da administração pública, entre outras actividades. A instrução não poderá privilegiar um sector minoritário da população, como se o país apenas carecesse de «clérigos, literatos e doutores», mas é de primordial importância promover uma instrução que prepare para o desempenho profissional.

A reforma de Passos Manuel, em 1836, permitiu o estudo, em alguns liceus, dos preparatórios de história natural, física, química e matemáticas, mas o carácter especulativo e demasiado teórico do seu ensino tornava-as desfasadas das reais necessidades dos sectores produtivos do país. Era assim da maior urgência alterar esta situação, ou seja, tomar medidas para que «o desenho, a matemática elementar, a astronomia, a física, a química, a história natural, a geografia, sejam estudadas também com um fim prático e por um método próprio para habilitar homens técnicos, e preparar para diferentes artes, ofícios e mesteres da vida civil

(1) Emídio Garcia, «Instrução secundária em Portugal», em *O Positivismo*, Lisboa, 2 (1879-1880), p. 493.

(2) *Ibidem*, 3 (1880-1881), p. 74.

e económica» (1). Por outro lado, os planos de estudo do ensino secundário deveriam também contemplar as línguas vivas, bem como noções de economia e higiene, indispensáveis para melhorar o desempenho da administração pública e as condições de salubridade das populações. Mas, acima de tudo, precisam de se libertar de «um enciclopedismo infantil, um eclectismo esterelizador, que degeneram quase sempre, ou em um superficial e arrogante doutrinário acadêmico, ou em um desgraçado ceticismo inconsciente» (2).

Subjacente a esta orientação está certamente uma profunda convicção nas virtuosidades da filosofia positivista para preparar as novas gerações, não apenas para encarar os desafios de modernização e de prosperidade de que o país carecia mas também para lhes imprimir um «espírito nacional» e inseri-las, sem humilhações nem obscurantismos, no conspecto do «mundo científico». A educação não se poderá limitar a assegurar um mínimo de conhecimentos «dispersos e banais» nem a copiar modelos estrangeiros e a traduzi-los. Pelo contrário, haverá que ter em conta a realidade portuguesa, procurando conhecer «as necessidades e as circunstâncias nacionais, os hábitos e os costumes característicos do nosso povo para architectar ou reformar instituições, fazer ou aperfeiçoar leis, ordenar regulamentos e tecer programas» (3). As reformas do ensino secundário, como todas as reformas em Portugal, ao importarem tudo feito do estrangeiro, anulam os traços da nossa identidade cultural e transformam as nossas necessidades, hábitos e costumes, sem respeitar as particularidades do carácter português nem corresponder às exigências que o espírito científico impõe.

Enuncia-se, desta forma, uma crítica muito directa, não apenas à «mania dos nossos reformadores» de irem copiar aos países europeus e aos Estados Unidos as reformas que pretendem introduzir no ensino, na administração pública, nos sistemas judicial, penal, financeiro, económico e outros mas também ao apoio que o Estado continua a conceder à Igreja católica. A acção do clero, através do ensino, da pregação e das juntas paroquiais, influenciava toda a vida civil do país, nas suas dimensões social, política, científica, literária, artística, moral, subordinando-a às condenações do *Syllabus*, hostil aos progressos da ciência, e à obediência incondicional da infalibilidade do Papa, contra os direitos e as mais elevadas aspirações da sociedade portuguesa. Deste modo, a palavra de ordem é *secularizar* o ensino e promover uma educação que leve a «amar e engrandecer a família, a pátria, a humanidade» e se liberte da sujeição da Igreja, que Emídio Garcia acusa de defender apenas os seus privilégios, «dizendo-se mandatária de Deus, a fim de melhor

(1) *Ibidem*, p. 77.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, 2 (1879-1880) p. 466.

explorar, na vida e depois da morte, o indivíduo, a família, a sociedade e a humanidade inteira, todos aqueles que, por ignorância, por fraqueza ou por loucura, se lhe têm entregado de um modo incondicional e absoluto» (1).

Os propósitos anti-religiosos de Emídio Garcia não tinham propriamente em vista mobilizar as consciências em acções de perseguição à Igreja. O papel importante que lhe é devido na formação intelectual e moral da nossa cultura, de origem greco-romana, é claramente mencionado e, apoiando-se em Littré, defende mesmo o dever do Estado de garantir não só a liberdade de pensamento mas também religiosa. No entanto, esta condescendência tem por base um juízo desfavorável sobre a situação de decadência da Igreja e a leitura dos sinais de debilidade que aparenta, como prenúncio da sua iminente dissolução e ruína. É que a religião e o partido político que a representa, o ultramontanismo, são reflexo dum ideal obscurantista e reaccionário, totalmente virado para o passado. Desta forma, não vale a pena desperdiçar energias a combater uma instituição que caminha a passos seguros para a destruição. O seu propósito dirige-se ao futuro e reveste o desígnio político de facultar a todos os cidadãos «uma base inabalável de convicções e os meios de actuar no mundo acessível ao nosso entendimento, dirigir e regular eficazmente as aplicações da ciência, e levantar nos espíritos a perspectiva, embora longínqua, de um ideal realizável, eis o fim de toda a instrução, eis o segredo de um bom sistema de ensino público e particular» (2).

Libertar o sistema de ensino da tutela do misticismo teológico e do cepticismo, a que conduz o subjectivismo das explicações metafísicas, procurar pô-lo em sintonia com os conhecimentos que as ciências modernas trazem para uma concepção verdadeira do mundo, do homem e da sociedade é preparar o futuro segundo a ordem inabalável da razão, isto é, dum conhecimento objectivo que é capaz de prever para prover, e assim melhor controlar o curso da natureza. O fim em vista não é meramente teórico ou académico, mas desenvolver uma formação «eficaz e proveitosa na aquisição de uma competência profissional» (3). O sistema enciclopédico das ciências deve assim orientar-se para a profissionalização das novas gerações, ou seja, para dotar as forças produtivas do país duma competência científica e técnica que tire a sociedade portuguesa do «estado patológico» em que vive mergulhada, pela falta de habilitações de quase todos os seus elementos.

(1) *Ibidem*, pp. 467-468.

(2) *Ibidem*, p. 504.

(3) *Ibidem*.

## 2. Teófilo Braga e a renovação da filosofia positivista

### 2.1. Os anos de formação, as frentes de combate e a obra

A filosofia positivista e o ideal republicano constituem os dois vectores mais salientes que habitualmente apresentam Teófilo Braga no panorama da história e da cultura portuguesas, embora se tivesse também distinguido nos campos da poesia, da história e da teoria da literatura, da etnologia, da historiografia, da sociologia e da psicologia. O seu pensamento encontra-se amplamente desenvolvido em numerosas obras e disperso numa quantidade de artigos, que assinalavam uma colaboração regular em diversas revistas e jornais. Mas, para além da vasta obra realizada pelo autor, dispomos também de estudos efectuados, quer pelos admiradores incondicionais, como Teixeira Bastos e Fran Paxêco, que se tornaram seus discípulos, quer pelos críticos contundentes, como Ricardo Jorge e Sílvio Romero, como pelos estudos mais recentes, já despidos dos ardores do proselitismo e da animosidade das controvérsias, como os de Amadeu Carvalho Homem <sup>(1)</sup>, que relançaram em nossos dias o interesse pela figura singular do professor do Curso Superior de Letras. O percurso intelectual de Teófilo pode ser facilmente seguido por meio de autobiografias que escreveu, assim como de estudos biográficos e de muitas cartas que nos dão a imagem bastante abrangente, não só dum trabalho de investigação e de luta mas também duma vida familiar a partir da infância, que ele sempre apresentou como carente de afecto e repleta de dificuldades.

Joaquim Teófilo Fernandes Braga nasceu em Ponta Delgada a 24 de Fevereiro de 1843, tendo sido o último de sete filhos, dos quais apenas quatro sobreviveram, do primeiro casamento de Joaquim Manuel Fernandes Braga com D. Maria José da Câmara Albuquerque. A morte da mãe quando ele tinha só três anos de idade fez que tivesse crescido num ambiente de grande desamparo que se teria agravado com o segundo casamento do pai, tinha o pequeno Joaquim, nome por que Teófilo era tratado em família, cinco anos de idade. Para compensar a falta de protecção que o rodeava, começou, desde muito novo, a frequentar o Liceu de Ponta Delgada, criado em 1852, nas instalações do antigo Convento da Graça, onde

(1) Amadeu Carvalho Homem, *A Ideia Republicana em Portugal. O Contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Livraria Minerva, 1989. Referimos esta importante obra para um estudo aprofundado da vida e do pensamento filosófico de Teófilo, assim como para uma informação bibliográfica mais completa e mencionamos, em complemento, as seguintes publicações surgidas posteriormente: Teófilo Braga, *Cartas a Maria do Carmo Barros Leite (1864-1909)*, Ponta Delgada, Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada, 1994; Idem e Maria José Braga, *"Minha Freira". Cartas Familiares*, org. int. e notas por José Luís Brandão da Luz, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1996; AA. VV., *Sílvio Romero e Teófilo Braga. Actas do III Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1996.

seu pai ensinava Moral e Princípios de Direito Natural e Filosofia Racional, e onde, em 1858, veio a concluir os seus estudos. No mesmo edifício funcionava também a Biblioteca Municipal, onde Teófilo tomou contacto com a obra de Garrett. Aí leu as *Folhas Caídas*, que inspiraram o seu primeiro livro de poemas, intitulado *Folhas Verdes*, que publicou em 1859, aos dezasseis anos de idade <sup>(1)</sup>.

Na sequência desta publicação poética, escreveu a Inocêncio Francisco da Silva, o autor do *Dicionário Bibliográfico*, a solicitar-lhe uma orientação crítica para a sua produção literária. Inocêncio, que se mostrou impressionado com a erudição do jovem discípulo, acolheu bem o pedido e veio, mais tarde, a apoiá-lo na sua primeira estadia em Lisboa, vindo dos Açores. Teófilo deixou a ilha de S. Miguel aos dezoito anos de idade para ir estudar direito na Universidade de Coimbra, numa viagem de cinco dias e meio de «mar e céu», em condições climatéricas invernosas, pois o «vento foi sempre contrário e o mar proceloso» <sup>(2)</sup>. Foi uma viagem sem regresso, conforme escreverá à irmã mais velha, passados três anos, em jeito de confiança: «Eu nunca disse a meu Pai, mas não vou para a Ilha de S. Miguel. A voltar um dia é para saíres comigo de lá para sempre.» <sup>(3)</sup>

No período de estudante, em Coimbra, ganhou notoriedade e projecção no país e no Brasil, como poeta da *Visão dos Tempos*, publicado em 1864, com a chancela da Casa Moré, do Porto, a editora de Camilo. A obra trouxe uma alteração do molde intimista que o romantismo havia imposto à poesia e deu voz à gesta histórica da humanidade, exaltando as suas diferentes fases: homérica, a que corresponde *A Bacante*; judaica, com a *Stella Matutina*; cristã, com o poema *Rosa Mística*. Antero de Quental foi o primeiro a enaltecer a obra e a salientar o seu carácter inovador. No entanto, o poema *Stella Matutina* era recitado nos teatros de Lisboa e do Porto e Teófilo mostrava-se completamente rendido às inúmeras deferências e solicitações que o reconhecimento do seu prestígio lhe proporcionava. Recebeu a homenagem dos literatos, em Lisboa, que contou com a presença de Castilho e de muitos outros, e foi também obsequiado com uma ceia, por um ex-ministro do Papa Pio IX. No final desse ano surge, no mesmo estilo, as *Tempestades Sonoras*, que tendo suscitado uma apreciação crítica de Castilho, que não agradou a Teófilo, constituiu um dos elementos a dar origem à agitada polémica literária que ficou conhecida pela «Questão Coimbrã».

Após ter concluído, em Coimbra, a licenciatura em Direito, Teófilo foi convidado a frequentar o sexto ano, que lhe dava acesso ao doutoramento, o que criou naturalmente nele a expectativa duma carreira universitária. O doutoramento em

<sup>(1)</sup> Cf. José Luís Brandão da Luz, «Teófilo Braga e o Liceu de Ponta Delgada», em *Insulana*, Ponta Delgada, H8 (2002), pp. 32-33.

<sup>(2)</sup> Francisco Maria Supico, *Mocidade de Teófilo*, Lisboa, Instituto Teofiliano, 1920, p. 133.

<sup>(3)</sup> Teófilo Braga e Maria José Braga, «*Minha Freira*». *Cartas Familiares*, p. 67.

Direito teve lugar em Julho de 1868, três meses após o seu casamento com D. Maria do Carmo Barros Leite, no Porto. Todavia, só em 1871 terá oportunidade de concorrer, embora sem êxito, ao concurso aberto para um lugar na Faculdade de Direito. Como explica na correspondência e nas autobiografias, foi preterido por um candidato menos qualificado, mas objecto de favorecimento por parte do júri. No ano seguinte vislumbrava-se nova oportunidade para Teófilo ingressar no ensino superior universitário, com a abertura dum concurso para a terceira cadeira de Literatura Moderna do Curso Superior de Letras. Teófilo apresentou-se a provas com a tese *Teorias da História da Literatura Portuguesa* e tinha já atrás de si diversos estudos nos domínios da história do direito, da etnologia, de que falaremos mais à frente, e vários trabalhos sobre história da literatura portuguesa. As provas tiveram lugar em finais de Maio de 1872 e a elas se submeteram, para além de Teófilo, Pinheiro Chagas, Luciano Cordeiro, que eram os favoritos, e António Rodrigues Sampaio. O desempenho de Teófilo distanciou-o de imediato dos outros concorrentes, tendo sido aplaudido pela assistência «com bravos e palmas» (1). A decisão do júri acabou por lhe ser favorável, tendo tomado posse do lugar a 22 de Junho de 1872.

A nomeação para o lugar conferiu a Teófilo a estabilidade profissional e o desafogo financeiro que ele tanto ambicionara, permitindo-lhe adquirir casa em Lisboa, onde se fixou com a família já constituída com um casal de filhos. Simultaneamente, continuou a enriquecer os seus domínios de investigação com contributos valiosos, de que destacamos *História das Ideias Republicanas em Portugal* (1880); *História da Universidade de Coimbra* (a partir de 1891); *As Modernas Ideias na Literatura Portuguesa*, 2 vols. (1892); *História da Poesia Popular Portuguesa* (1902 e 1905); *História da Literatura Portuguesa*, 4 vols. (1905-1918). No domínio da filosofia positivista, para além de abundante colaboração dispersa por vários jornais e revistas, em particular, *O Positivismo*, a *Era Nova* e a *Revista de Estudos Livres*, de que partilhava a direcção com outras personalidades de relevo, há a mencionar os *Traços Gerais da Filosofia Positiva* (1877); *História Universal. Esboço de Sociologia Descritiva*, 2 vols. (1879 e 1882) e *Sistema de Sociologia* (1884).

No campo da intervenção política, Teófilo esteve sempre ligado às causas democráticas e republicanas de recorte federalista, pela doutrinação e pelo combate. A sua participação era constante nos jornais, nas organizações políticas, como o Centro Republicano Federal de Lisboa, fundado em 1876, mas também divulgando por meio de conferências o pensamento de Michelet, em 1877, e de Voltaire, em 1878, como também difundindo junto do grande público a visão positivista da política portuguesa, publicando as *Soluções Positivas da Política Portuguesa* (1879).

(1) Manuel Busquets de Aguilar, *O Curso Superior de Letras (1858-1911)*, Lisboa, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 1939, p. 176.

Trata-se dum conjunto de três volumes, em pequeno formato, onde reúne artigos de doutrinação política, dispersos por vários jornais, que fazem a análise da situação política do país, segundo a sistematização que a filosofia positiva faz dos fenómenos sociais. Com o mesmo propósito e integrado na mesma colecção, publica também a *Dissolução do Sistema Monárquico-Constitucional* (1881).

Em 1878 foi candidato às eleições para o parlamento, pela Junta Federal Republicana, e em 1880 galvanizou a consciência nacional com as imponentes celebrações do Centenário de Camões, que muito contribuíram para que se formasse «um espírito de corpo até então relativamente ausente dos arraiais republicanos» (1). Teófilo faz parte do directório do Partido Republicano, mas na sequência dos acontecimentos que agitaram o país, como o Ultimato inglês, em 11 de Fevereiro de 1890, e o desaire da revolução republicana de 31 de Janeiro de 1891, no Porto, percebe ter chegado a hora de saída da linha da frente da intervenção política e afasta-se dos cargos directivos. Assim, a partir de 1892, vemo-lo envolvido no Grupo Republicano de Estudos Sociais, embora continue a manter um papel consultivo junto do directório do partido.

Em 1908, aos sessenta e cinco anos de idade, recebe a consagração nacional por ocasião das bodas de ouro da sua actividade literária. Uma comissão de intelectuais procedeu à compilação de artigos e estudos que se encontravam dispersos por várias publicações «contendo os juízos críticos sobre a obra literária, histórica e filosófica, pelos escritores contemporâneos nacionais e estrangeiros» referentes à produção literária de Teófilo, conforme se encontra exarado na abertura do grosso volume publicado com o título *Quinquagenário. 1958-1909. Cinquenta Anos de Actividade Mental de Teófilo Braga Julgados pela Crítica Contemporânea de três Gerações Literárias*.

Em 28 de Agosto de 1910 foi eleito pelo Partido Republicano para o que seria o último parlamento do regime monárquico e, após a proclamação da República, foi designado para presidir ao Governo Provisório até à eleição de Manuel de Arriaga, em Agosto de 1911. Posteriormente, veio a ocupar interinamente a Presidência da República durante cerca de três meses, para completar o mandato presidencial a que Arriaga renunciara em Maio de 1915. A partir de então, a sua actividade irá centrar-se na investigação e na escrita, de que nunca desistiu, dedicando-se, nomeadamente, a refundir algumas das concepções da sua *História da Literatura Portuguesa* (2). Teófilo morre a 28 de Janeiro de 1924, sozinho em sua casa na Travessa de Santa Gertrudes, já sem a companhia da mulher, que havia faleci-

(1) Amadeu Carvalho Homem, *A Ideia Republicana em Portugal. O Contributo de Teófilo Braga*, p. 67.

(2) Cf. Joaquim de Carvalho, «Teófilo Braga», em *Obra Completa*, vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, pp. 546-551.

do a 14 de Setembro de 1911, e dos dois filhos, que também haviam morrido, no espaço de pouco mais de três meses, muitos anos atrás. Em 1934, amigos e admiradores de Teófilo publicam um *In Memoriam*, onde se registam importantes depoimentos sobre a sua vida e obra.

## 2.2. Viragem para o positivismo

É costume situar no ano de 1872 a data da conversão de Teófilo Braga ao positivismo, conforme o próprio admite, ao transcrever na sua *Autobiografia* a seguinte passagem, que foi buscar ao *Esboço Biográfico* de Ramalho Ortigão: «De 1872 a 1877 data o período de renovação mental de Teófilo Braga, o seu advento na filosofia. Com um ardor de que raríssimas capacidades poderão dar um testemunho tão eloquente, ele, humanista, literato, doutor em leis, poeta lírico, passa determinadamente uma esponja por cima de todo o seu passado e recomeça em novas bases a educação do seu espírito.»<sup>(1)</sup>

Também Teixeira Bastos aponta 1872, ano do ingresso de Teófilo como professor do Curso Superior de Letras, para marcar o início da sua «renovação mental»<sup>(2)</sup>, mas menos radical do que Ramalho considera-a como um processo de amadurecimento intelectual, sem rupturas. Em seu entender, ao seguir «a orientação do positivismo não teve Teófilo Braga de mudar de rumo; apenas reorganizou e harmonizou as suas concepções do período metafísico, porque desde os seus primeiros passos na literatura fora sempre dirigido pelo critério histórico de Vico e de Hegel, verdadeiros precursores do fundador da Sociologia. Um e outro anunciaram e prepararam o advento do estudo da humanidade — Vico com os seus brilhantes pontos de vista sistemáticos, em que já se manifesta o sentimento íntimo das leis sociológicas, e Hegel com o primeiro sistema completo de uma filosofia da arte. Portanto a influência de Augusto Comte veio ratificar o critério histórico e dar-lhe o valor de processo científico»<sup>(3)</sup>.

Na verdade, Teófilo fala, na *Autobiografia*, duma «simultânea cultura filosófica» de que se reclama para caracterizar a sua estética literária, nomeadamente, no plano geral da poesia histórica, apresentando desta forma o seu percurso: «Recebi a primeira iniciação em Vico, embrenhei-me em Hegel, e cheguei a Augusto

(1) Ramalho Ortigão, *Teófilo Braga. Esboço Biográfico*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1879, p. 11. Cf. Teófilo Braga, «Autobiografia mental de um pensador isolado», em *Quarenta Anos de Vida Literária: 1860-1900*, Lisboa, Editora Artur Brandão, 1903, p. LV.

(2) Teixeira Bastos, *Teófilo Braga e a Sua Obra*, Porto, Livraria Internacional de Ernesto Chardron, 1892, p. 11.

(3) *Ibidem*, p. 91.

Comte.» <sup>(1)</sup> E repete a mesma ideia, no final deste texto, ao apresentar a inspiração filosófica que conduziu os 40 anos da sua actividade literária, a qual se foi definindo com o auxílio de diferentes correntes doutrinárias: «começámos pela influência de Vico (de que nos proveio o interesse pelos factos da etnologia); recebemos de Hegel a compreensão dos fenómenos estéticos (e um exagerado *germanismo* na evolução histórica); e assimilámos, em uma crise de renovação mental a síntese positiva de Augusto Comte, onde encontrámos bem definidas as relações teóricas desses três eminentes pensadores» <sup>(2)</sup>. Será pois exagerado compreender o encontro de Teófilo com a obra de Comte em termos duma descontinuidade completa com o passado da sua formação intelectual, tal com é também destituído de verdade pensar-se que a conversão ao pensamento de Comte tivesse isolado Teófilo do contributo doutros pensadores. Como salientou António Ferrão, o estudo sistemático de Comte foi «reforçado com o das obras de Littré, de Stuart Mill, de Herbert Spencer, de Darwin e doutros pensadores contemporâneos» <sup>(3)</sup>.

Teófilo Braga segue a orientação positivista de Augusto Comte ao reduzir a filosofia a uma sistematização racional do universo. Os fenómenos que constituem o objecto de qualquer disciplina científica não revestem interesse quando considerados isoladamente, sem uma coordenação sistemática, e só alcançam significado quando integrados por uma interpretação teórica ou quando susceptíveis de serem previstos pelas leis que os regem. Constitui tarefa da filosofia do estado positivo este trabalho de sistematização, elaboração de teorias e formulação de leis que possam exprimir essa coordenação. A filosofia compreende-se, assim, como «uma síntese particular por meio da qual se descobre a generalidade dos princípios de cada ciência e se determina o justo limite das hipóteses que hão-de formar a teoria, que por seu turno influi na direcção das observações» <sup>(4)</sup>.

No estado emancipado da Humanidade, não têm qualquer sentido as explicações que admitem a intervenção de agentes sobrenaturais, como acontecia no estado teológico, ou que preconizam o conhecimento da natureza íntima da realidade por meio das noções abstractas das suas causas primeiras e finais, como no estado metafísico. O desenvolvimento do conhecimento científico esvaziou os domínios da religião e da metafísica, e confiou à filosofia a organização da «ordem invariável e necessária» dos diferentes ramos do saber, isto é, a sistematização homogénea da natureza, «determinada pelo seu grau de generalidade, simplicida-

<sup>(1)</sup> Teófilo Braga, «Autobiografia mental», em *Quarenta Anos de Vida Literária*, p. X.

<sup>(2)</sup> *Ibidem*, pp. LVI-LXVII.

<sup>(3)</sup> António Ferrão, *Teófilo Braga e o Positivismo em Portugal*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1935, p. 16.

<sup>(4)</sup> Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, Lisboa, Tipografia Castro e Irmão, 1884, p. 436.

de e de independência recíproca» (1). Augusto Comte definiu este projecto e empreendeu os primeiros passos na direcção duma visão do mundo que seguia a par do crescente progresso do conhecimento científico. Porém, a sistematização comtiana não poderá ser considerada definitiva, mas deverá antes ser permanentemente confrontada com os avanços das ciências nos seus diferentes domínios. Como Manuel Cândido Pimentel bem procurou pôr em evidência, em muitos aspectos da sua obra, Teófilo não se limita a uma mera difusão das concepções de Comte e de Littré, mas, «tomando como ponto de partida a revisão do sistema Comte, evoluiu criticamente para um comtismo renovado, para um monismo materialista e evolucionista» (2). Longe de tomar a filosofia de Comte como inalterável, Teófilo propõe-se renová-la, de modo a integrar os novos contributos trazidos, não apenas pela fisiologia e pela etnologia, de que nos ocuparemos mais à frente, mas atender também à universalidade da lei do movimento e organizar a análise sociológica a partir de novas bases.

### 2.3. A lei dos três estados

A lei dos três estados de Comte exigia uma reapreciação, na sequência das críticas feitas por Émile Littré e Thomas Henry Huxley, que procuraram atender à renovação que se havia operado na psicologia a partir dos estudos realizados no campo da fisiologia e do sistema nervoso. Para Littré, como para Huxley, a sistematização de Comte apresenta um carácter meramente histórico, constituindo a expressão abstracta do agrupamento e da filiação dos acontecimentos. Ela não contempla, observa Littré, as fases naturais do espírito humano ao nível do desenvolvimento industrial, moral e estético, nem permite explicar, refere Huxley, como foi possível ao estado positivo coexistir, em épocas recuadas, com o estado teológico. Por esta razão, Huxley prefere falar duma *tendência teológica* e duma *tendência para a ciência*, as quais são mediadas por uma fase transitória ou metafísica, caracterizada pela subordinação das explicações dos fenómenos ao pensamento racional, isto é, ao psiquismo.

Para Teófilo, a lei dos três estados não reveste necessariamente uma sucessão linear, pois pode acontecer a alguns indivíduos, ou não conseguirem alcançar o último estado ou então fazerem a experiência da coexistência simultânea dos três

(1) August Comte, *Cours de philosophie positive*, 4.<sup>a</sup> ed., Paris, Librairie J.-B. Baillière et Fils, 1877, vol. I, p. 19.

(2) Manuel Cândido Pimentel, «A crítica do positivismo comtiano em Teófilo Braga e Sílvio Romero» em *Odisseias do Espírito. Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, p. 67.

estados. Por isso propõe, «sem ousar alterar» a formulação histórica da lei, «investigar a sua manifestação psicológica ou origem orgânica, fortalecendo-a assim com a lei racional» (1). O acento tónico é colocado no processo que permite equipar o cérebro com noções empíricas suficientes para dissipar as confusões entre a realidade, susceptível de ser observada, e a aparência, que é produto da imaginação. Por esta razão, propõe denominar os três estados de Comte pelo que designa os três períodos do desenvolvimento psicológico — *sincrético*, *discrético* e *concrético* —, em que, no primeiro, predominam as sensações, no segundo, os sentimentos e, finalmente, no terceiro, as noções racionais. As três fases do processo histórico de formação da racionalidade científica são completadas pelos esclarecimentos da psicologia positiva, que estabelece «a coordenação natural das sensações e dos sentimentos, por onde começa a actividade racional» (2).

A filosofia liga-se intimamente ao desenvolvimento das ciências particulares que procuram, pela formulação de teorias e a elaboração de leis, a coordenação sistemática dos fenómenos e a sua previsão. Sem esta «síntese particular por meio da qual se descobre a generalidade dos princípios em cada ciência, e se determina o justo limite das hipóteses que hão-de formar a teoria, que por seu turno influi na direcção das observações» (3), não haverá lugar para uma filosofia mais geral e, por conseguinte, para uma «síntese universal e superior» do universo, apoiada nos conhecimentos comprovados nos domínios da natureza da vida e da moral. A concepção teofiliana de filosofia não diverge da de Comte, estando intimamente ligada ao processo usado por cada ciência de definir os seus princípios fundamentais. Só depois de cada ramo disciplinar ter conseguido estabelecer os fundamentos dos seus procedimentos e conclusões, o que Teófilo designa de «filosofia restrita», será possível avançar para uma «síntese universal e superior», ou seja, para uma filosofia definitiva, própria do estado positivo (4).

Desenha-se, deste modo, uma concepção assente na demarcação spenceriana entre o cognoscível e o incognoscível (5), ao contrário das pretensões das filosofias do estado metafísico que, recusando impor à razão qualquer fronteira que a limitasse, procuravam explicar o universo a partir das suas razões últimas. Foi assim que a metafísica, fascinada pela ideia da construção dum sistema completo

(1) Teófilo Braga, *Traços Gerais da Filosofia Positiva Comprovados pelas Descobertas Científicas Modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877, p. 37.

(2) *Ibidem*, p. 46.

(3) *Ibidem*, p. 21.

(4) Cf. *Idem*, *Sistema de Sociologia*, p. 436.

(5) O *Incognoscível* constitui uma categoria cardinal do sistema de Spencer, que o abre a uma dimensão metafísica. Apresenta, portanto, um significado completamente diferente ao que Teófilo lhe atribui. Cf. Manuel Cândido Pimentel, *op. cit.*, pp. 86-89.

de todo o conhecimento, organizou, sob os auspícios da ontologia, um discurso especulativo sobre todas as coisas em geral, acabando por ignorar os dados fornecidos pelas disciplinas que se ocupam do mundo da realidade objectiva, ou seja, a astronomia, a física, a química e a biologia. Além do mais, criou muitas outras disciplinas com base meramente especulativa, nomeadamente a psicologia, sem que dispusesse da fisiologia para a apoiar, a gramática, antes do estudo comparativo da linguagem (a glótica), a lógica, sem as exigências que os métodos de cada disciplina científica suscitam, uma moral e um direito natural, antes de ter compreendido a orgânica e o dinamismo da vida social, e, finalmente, uma teodiceia, independentemente de ter efectuado qualquer estudo comparativo das religiões <sup>(1)</sup>.

Não é possível avançar para a síntese geral do saber, de que se ocupa a filosofia, sem primeiramente possuir, por meio de diferentes disciplinas científicas, um conhecimento adequado do mundo exterior. Este, porém, não se compreende numa linha imediata de continuidade com os dados das impressões sensoriais que recebemos, mas procura traduzir «o *como* das manifestações da natureza física» <sup>(2)</sup>, ou seja, as leis que enunciam as relações constantes entre os fenómenos. Em lugar de se procurar compreender a natureza a partir das suas causas ou princípios absolutos e de a conceber nos termos da sua essência ou finalidade, o mundo aparece-nos como uma relação de fenómenos em que é preciso enunciar a lei da sua regularidade.

Os fenómenos não se compreendem como realidades isoladas, mas na sequência dos seus antecedentes. Simultaneamente, são origem doutros que se seguirão: «esta solidariedade inextrincável de fenomenalidade é de tal forma harmónica e extensa, que o modo como se opera e as condições em que se exercem são o *como*, isto é, o objecto nunca esgotado das ciências» <sup>(3)</sup>. Desde que o positivismo afastou do horizonte da filosofia o conhecimento do universal e do absoluto, considerando-os inatingíveis e incognoscíveis, e definiu os limites do cognoscível ao estudo da harmonia da relação fenómenos, as fronteiras do conhecimento circunscreveram-se à determinação das condições que estão na origem da produção dos fenómenos e à capacidade de antecipar racionalmente a sua ocorrência. Deste modo, o conhecimento será tanto mais completo e, por conseguinte, mais verdadeiro quanto maior for a sua capacidade para enunciar as relações regulares que poderão explicar e prever a ocorrência dos fenómenos. Em virtude destas relações se poderem agrupar de acordo com uma ordem própria de afinidades, elas constituem blocos independentes, ou seja, dão origem à formação de diferentes disci-

(1) Cf. Idem, *Traços Gerais da Filosofia Positiva*, pp. 28-29.

(2) *Ibidem*, p. 113.

(3) *Ibidem*, p. 119.

plinas científicas. Na medida em que um sistema de relações deixa de ser capaz de explicar um conjunto de fenómenos, aí começa um novo domínio disciplinar que carece dum novo quadro de inteligibilidade.

## 2.4. Indução e dedução nas ciências

Coube à filosofia positivista de Augusto Comte definir os critérios que permitiam traçar o quadro da ordenação completa do conhecimento dos fenómenos do universo, de acordo com a sua complexidade crescente e generalidade decrescente, conforme Galileu e Descartes já haviam descoberto, ao terem ligado a matemática à física e às demais disciplinas que na época eram cultivadas. A matemática é a primeira das ciências em generalidade e está na base da ordenação hierárquica de todas elas, ao definir o quadro operativo da sua constituição. Ela representa a forma mais simples de explicar os fenómenos pelas leis gerais do movimento, pois cada disciplina visa em última análise os «fenómenos gerais ou modificações de movimento que dominam toda a actividade do Universo» (1). A matemática permite, à maneira de Descartes, que se possa ter «a noção física mais geral dos corpos ou da matéria» (2) e responde ao propósito de Newton de explicar as propriedades de todos os fenómenos da natureza a partir de «dois ou três princípios gerais do movimento» (3), que seriam estabelecidos por via dedutiva. Comte sintetizou-os em apenas um, ou seja, na expressão de Teófilo, «na desigual transmissão do movimento» (4), o que permitiu explicar a integridade ou a conservação da matéria, apesar da sua permanente transformação. Como Spencer posteriormente veio acentuar (5), um mesmo princípio da «redistribuição contínua da matéria e do movimento» explica, a todos os níveis do conhecimento, a crescente complexidade dos fenómenos ou a incessante passagem de um estado de *movimento* para outro, que Teófilo designa de *transformação*, *evolução* ou *progresso*, consoante ele se opera ao nível cosmológico, orgânico ou social.

O método simultaneamente indutivo e dedutivo da filosofia do estado positivo permite elaborar uma síntese geral do conhecimento, não com base na auto-ridade ou na argumentação dialéctica, como acontecia nos estados teológico e

(1) *Ibidem*, p. 122.

(2) *Ibidem*, p. 132.

(3) *Ibidem*, p. 140.

(4) *Ibidem*, p. 141.

(5) Cf. José Luís Brandão da Luz, «A positividade das ciências sociais», em *Silvio Romero e Teófilo Braga. Actas do III Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1996, pp. 191-193.

metafísico, mas tomando por modelo a matemática, enquanto ela se aplica à geometria e à mecânica e se mostra capaz de considerar todos os fenómenos do universo. Pela indução científica é possível demonstrar o fenómeno universal da transformação da matéria e deduzir deste permanente estado de evolução a prova de que na natureza nada tem um começo absoluto e nada acaba em termos definitivos. São assim destituídas de qualquer sentido as questões teológicas e metafísicas que procuram identificar nos modos de ser da matéria, ou o princípio do seu hipotético começo ou o termo do seu movimento, isto é, numa formulação de carácter teológico, o momento da criação e do aniquilamento do universo <sup>(1)</sup>. Toda a actividade intelectual que procura organizar, em termos definitivos e unânimes, a síntese geral dos conhecimentos reveste um procedimento simultaneamente indutivo e dedutivo. A indução é certamente «mais rudimentar e primitiva do que a dedução porque recolhe simplesmente factos dos quais a dedução extrai a lei geral» <sup>(2)</sup>, competindo à lógica a função de, em cada disciplina científica, graduar a sua utilização <sup>(3)</sup>.

A filosofia positivista, ao estabelecer nestas bases metodológicas a orientação que deverá seguir todo o conhecimento científico do mundo físico, orgânico e social, apresenta-se como «um meio de se extinguir a anarquia dos espíritos e da sociedade, estabelecendo a unanimidade das concepções que por seu turno modificam as instituições» <sup>(4)</sup>. A subordinação do conhecimento aos dados da experiência que estão, não apenas na origem de toda a generalização indutiva, mas também no termo da verificação científica, para certificar a objectividade das construções dedutivas, representa a forma de emancipação, quer do obscurantismo propalado pela religião quer do subjectivismo arbitrário das teorias metafísicas. Ao mesmo tempo, exprime a convicção de que os resultados da ciência são o horizonte-limite do saber que pode satisfazer com rigor as inquietações teóricas do sujeito. Será desta forma que a ciência poderá sustentar a anarquia, que é inibidora do progresso, e assegurar com êxito a reforma das instituições sociais.

Incumbe à filosofia definir os princípios que conferem às ciências um desenvolvimento dedutivo, mas a partir duma prática assente na indução. Só desta forma a filosofia positiva conseguirá imprimir ao conhecimento científico uma orientação segura, susceptível de conduzir a «conclusões unânimes e formar a síntese geral» <sup>(5)</sup>. A indução, porém, não constitui um ponto de partida absoluto da organização dos conhecimentos científicos, mas, como Teófilo esclarece a propósi-

<sup>(1)</sup> Cf. Teófilo Braga, *Traços Gerais da Filosofia Positiva*, p. 166.

<sup>(2)</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>(3)</sup> Cf. *ibidem*, p. 155.

<sup>(4)</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>(5)</sup> *Ibidem*, p. 142.

to do método de abordagem dos fenómenos sociais, eles reclamam sempre «uma coordenação inicial» (1) de acordo com os princípios dedutivos sobre que assenta a sociologia, ou seja, segundo as leis gerais das ciências da natureza e da biologia.

## 2.5. Sociologia

A sociologia, assim como as disciplinas mais antigas do sistema das ciências que o positivismo hierarquizou, tem em vista estabelecer «quais as formas normais que tendem a permanecer na existência social» (2), realizando para este efeito observações ao nível mais geral da evolução da sociedade. Confere assim particular relevo ao estudo das civilizações mais desenvolvidas, não se dispersando com a compilação das singularidades culturais da vida dos diversos povos, conforme a orientação dos autores que, como Spencer (3), seguem pelo caminho da etnologia. A sociologia compreende-se como uma «ciência geral» de unificação das diferentes dimensões da vida social que são constituídas pelo direito, pela moral, pela literatura, pela arte, pela economia, etc. As suas considerações deverão ser «de conjunto e não de detalhe» (4), sendo com o apoio da história das civilizações que «se determina a solidariedade objectiva da espécie e se adquire a noção de continuidade subjectiva expressa vulgarmente e filosoficamente nessa palavra Humanidade» (5).

A natureza extremamente complexa dos fenómenos sociais faz que a dedução em sociologia não aparente um desenvolvimento tão firme como na lógica ou na

---

(1) Idem, *Sistema de Sociologia*, p. 92. Para o Prof. Joaquim de Carvalho, esta subordinação da investigação a uma plano geral prévio ou a um ponto de vista superior conferiu à obra de Teófilo um «espírito de sistema» que o fez partir, não dos factos para as ideias mas «de ideias gerais, de esquemas, de quadros, para os factos, pouco importando para o caso que as houvesse adquirido por intuição pessoal ou por assimilação de leituras» (Joaquim de Carvalho, «Teófilo Braga», *Obra Completa*, vol. III, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 530). Na leitura, extremamente crítica, que o professor de Coimbra fez da obra do mestre que confessa ter venerado na sua juventude, esta orientação metodológica assenta numa concepção de filosofia vocacionada para a definição das verdades definitivas e para a sua consequente sistematização, o que explica não somente a vastidão que facilmente a sua obra pôde atingir mas também o dogmatismo e as precipitações que a enfermam (cf. *ibidem*, pp. 529-532 e 552).

(2) *Ibidem*, p. X.

(3) Cf. José Esteves Pereira, «Teófilo Braga e Sílvio Romero: Duas perspectivas sociológicas», em *Sílvio Romero e Teófilo Braga. Actas do III Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1996, pp. 169-170.

(4) Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, p. IX.

(5) *Ibidem*, p. XV.

matemática e só parcialmente se assemelhe à mecânica racional <sup>(1)</sup>. Mas esta dificuldade não deve desmobilizar os esforços de procurar decompor os fenómenos sociais nas suas «energias anteriores», isto é, «reduzi-los à simplicidade da forma dinâmica, primeiro da ordem biológica, depois da ordem cosmológica» <sup>(2)</sup>. Os fenómenos sociais compreendem-se como a expressão duma mesma energia, o movimento, que anima todos os fenómenos do mundo físico, do mundo orgânico e que se continuam no mundo social. Daí a importância de estudar as «causas e formas permanentes do movimento, de ordem cosmológica, biológica e social, como meio de ensaiar a decomposição das energias sociológicas nas forças de que derivam» <sup>(3)</sup>. Deste modo, o estudo das condicionantes do equilíbrio físico da matéria assim como do determinismo das formas e das funções orgânicas dos seres vivos coloca-se no caminho que conduz à sociologia.

Todos os fenómenos do universo estão sujeitos ao equilíbrio que regula a *conservação* da matéria com a sua permanente *transformação*. A física e, já antes, a astronomia deram a conhecer a indestrutibilidade ou a conservação da matéria em todos os fenómenos do universo, o mesmo acontecendo ao nível biológico onde, desde a célula e a sua aglutinação nos tecidos até à formação do indivíduo e da espécie, um conjunto de automatismos orgânicos assegura um desenvolvimento harmonioso que se prolonga na sociedade, ao nível da estabilidade que é assegurada pelos automatismos ligados aos costumes, às tradições e à autoridade. Será assim que «o facto social será explicado como função de movimento» <sup>(4)</sup>. Regidos pelos mesmos princípios e submetidos às mesmas leis, não haverá distinção significativa entre os fenómenos físicos e os fenómenos morais ou sociais. Qualquer distinção será puramente arbitrária, pois «sabidas as condições em que se operam certas formas de movimento, [...] a sociologia descobrirá os meios por onde um certo número de factos automáticos dos povos se tornarão conscientes, e indicará as vias por onde um certo número de estímulos podem ser aproveitados segundo o bem-estar geral, que não é outra coisa mais do que a menor resistência do meio cósmico» <sup>(5)</sup>.

A analogia será talvez mais evidente entre os domínios biológico e social, onde os antagonismos entre o indivíduo e o Estado, entre a liberdade e a autoridade, ou seja, entre o impulso indisciplinado para a inovação e a tendência conservadora para manter a estabilidade tradicional, são equivalentes às diferenças entre os seres rudimentares, em que as diversas funções são indistintamente exe-

<sup>(1)</sup> Cf. *ibidem*, pp. 52-54.

<sup>(2)</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>(3)</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>(4)</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>(5)</sup> *Ibidem*, p. 34.

cutadas por todo o organismo, e aqueles que, aparentando maior complexidade, são dotados de órgãos especializados que permitem o exercício dessas funções de modo diferenciado e mais perfeito. Enquanto mantêm a simplicidade do organismo, as funções animais não se aperfeiçoam, o mesmo acontecendo com as sociedades humanas, que se mantêm estagnadas quando se submetem à autoridade da tradição.

O progresso é determinado pelo desenvolvimento crescente das funções especializadas dos indivíduos, que procuram vencer a inércia estabilizadora e uniformizadora que o Estado impõe às diferenças. Tal como, desde a fecundação, todo o ser vivo obedece a um determinismo estrito que permite integrar os nutrientes do meio indispensáveis ao seu desenvolvimento, também os homens configuram o meio de acordo com as suas necessidades individuais e colectivas de subsistência. Daí resulta a criação das indústrias e a ordenação da *propriedade* para prover a alimentação da população, assim como a instituição da *família*, como forma de regular o fenómeno biológico da sexualidade, sendo a *nacionalidade*, que resulta da associação das famílias, «o primeiro núcleo de convergência dos sentimentos altruístas» (1).

Apesar de os órgãos e funções sociais serem diferentes dos órgãos e funções biológicos, eles são a expressão duma mesma energia, sendo o mesmo determinismo biológico a fazer que as forças estáticas de conservação assegurem a evolução do organismo vivo que «produz nas sociedades esses fenómenos capitais do *Costume*, do *Hábito*, da *Sobrevivência*, da *Recorrência*, da *Tradição*, da *Superstição* e da *Religião*, que são as forças conservadoras que persistem de um modo espontâneo nas sociedades mais elevadas» (2). Para assegurar o exercício destas funções conservadoras, a sociedade equipa-se de instituições que, pelo seu carácter estático, participam dos automatismos orgânicos, donde tiram as condições da sua conservação e a garantia duma sistematização racional das suas componentes. As sociedades encontram nas instituições o princípio da estabilidade ou da *ordem*, mas, para que esta não degenera em rotina sem inovação, as permanentes exigências de adaptação ao meio obrigam a uma imparável dinâmica de *progresso*. Será a harmonia entre estas duas forças, em que Augusto Comte compreendeu a vida das sociedades, que permitirá evitar as situações extremas duma *ordem* social, que mergulhe na apatia, e dum *progresso* social, que seja simples agitação sem rumo (3).

Os avanços operados no campo das ciências, nomeadamente da biologia, permitiram a Teófilo reelaborar a sociologia a partir de novas bases, que ainda não estariam disponíveis no tempo de Comte, apesar deste ter procurado compreender

(1) *Ibidem*, p. 57.

(2) *Ibidem*, p. 65.

(3) Cf. *ibidem*, p. 75.

os fenómenos sociais segundo os parâmetros da vida orgânica. Foi assim que concebeu a sociedade como sendo um *organismo* perfeito, com as suas funções estáticas, geradoras da *ordem* das instituições, e as funções dinâmicas, que explicam a sua transformação, isto é, o *progresso*. Mas afastou-se desta orientação ao fundar a sociologia na base exclusivamente histórica da *autoridade* e na forma especializada que esta reveste, nos poderes espiritual da ciência e temporal da indústria. Apoiando-se na crítica feita por Huxley à *Política Positiva* de Comte, para Teófilo, o poder espiritual da ciência e o poder temporal da indústria, que o fundador do positivismo pôs na base da sua análise sociológica, representam um ponto de partida provisório que, embora deixe transparecer as novas coordenadas da sociedade moderna, não atinge a raiz que a alimenta, a qual se estende pelo terreno da *necessidade* de ordem social. No entanto, tal não significa que se procure compreender esta necessidade, que está na origem do poder, à margem dum enquadramento biológico, pois tal seria o mesmo que discorrer sem qualquer suporte experimental, ou seja, seria fazer o jogo da especulação metafísica (1).

Teófilo propõe um outro ponto de partida, a saber, a *população* (2), que a seus olhos aparenta um enraizamento biológico, particularmente posto em evidência por Darwin. A forma como Augusto Comte considerou o problema sociológico da população reflecte a linha de orientação que na época era dada ao tema pela economia política. Por isso a considerou um factor explicativo do progresso, que derivava da divisão do trabalho ou da especialização das funções sociais (3). Porém, a população, como princípio da sociologia, deverá compreender-se no sentido que o transformismo de Darwin lhe conferiu, ou seja, como o «fenómeno do *conflito pela vida*», o qual, conforme a lei de Malthus enunciou, deriva da flagrante assimetria entre o seu crescimento e os recursos disponíveis de subsistência (4).

A vida social situa-se na continuidade das duas leis fundamentais da biologia, que são o *conflito* permanente pela sobrevivência do mais apto e a incessante *adaptação* às particularidades do meio. Da mesma forma que o *conflito vital* entre os seres do mundo vivo constitui «a causa principal de adaptação dos organismos, do prevalectimento exclusivo de determinadas funções e do aperfeiçoamento progressivo das transformações, também, no domínio sociológico, o conflito permanente da população é a causa principal da divisão do trabalho, da especialização das aptidões, da maior soma de manifestações individuais que actuam racionalmente sobre a marcha empírica das sociedades» (5). A base darwiniana da sociologia de

(1) Cf. Idem, *Traços Gerais da Filosofia Positiva*, p. 223.

(2) Cf. Idem, *Sistema de Sociologia*, pp. 118-129.

(3) Cf. Idem, *Traços Gerais da Filosofia Positiva*, pp. 207-208.

(4) Cf. *ibidem*, p. 209.

(5) *Ibidem*, p. 210.

Teófilo acabou, no entanto, por deixá-lo prisioneiro numa concepção dos fenómenos sociais como elos numa cadeia que se condicionam segundo regras que era imperativo descobrir. Será tarefa da sociologia formular as leis que poderão exprimir esta regularidade de modo a estabelecer a ordem imutável da sua ligação e conseqüente previsão. Desta forma, predominou na análise social o esquema mecanicista do estudo dos fenómenos físicos, ficando sem expressão as virtuosidades que o paradigma evolucionista prometia para atender à crescente diversidade e complexidade dos seres vivos e dos fenómenos sociais <sup>(1)</sup>.

Teófilo equipara a lei da população enunciada por Malthus à lei da atracção universal de Newton, considerando-a, simultaneamente, uma generalização da lei biológica da luta pela vida e o princípio dedutivo da análise das sociedades humanas. A lei de Malthus permite explicar de maneira positiva, sem recorrer ao artificialismo das teorias contratualistas, de inspiração metafísica, o fenómeno de concentração do poder que dá origem ao Estado, por meio do facto natural da associação de famílias e de regiões. Para além disto, explica também o aparecimento do predomínio de certas classes sociais, como os servos, na Idade Média, e o proletariado, nos tempos modernos da industrialização. Foi a capacidade de resistência aos múltiplos agentes que ameaçavam a sua sobrevivência, como as precárias condições de vida a que estavam sujeitas, e a capacidade de se reproduzirem em grande número que fizeram dessas classes um elemento decisivo da renovação social e lhes conferiram a capacidade para reivindicarem o reconhecimento dos seus direitos <sup>(2)</sup>.

O peso do factor necessidade na compreensão da sociedade manifesta-se também na origem da constituição da família, «o rudimento orgânico da associação» <sup>(3)</sup>, que responde à necessidade biológica do sexo e da propagação da espécie. Da reunião das famílias, em círculos cada vez mais abrangentes, nasce a necessidade da propriedade colectiva, do direito de sucessão dos bens, numa ordem moral de conduta, da definição de esquemas de defesa comum, aspectos que configuram a organização do Estado.

O sentimento de partilha dum interesse comum, que está na origem da aglutinação das famílias em regiões e na unidade mais ampla da nação, tende a desagregar-se e a extinguir-se sob o efeito agressivo das políticas centralizadoras que reduzem o cidadão à mera função de contribuinte fiscal. A inversão deste processo passa pela implementação numa concepção federalista da acção política.

<sup>(1)</sup> Cf. José Luís Brandão da Luz, «Teófilo Braga, uma filosofia do aplauso», em *Homenagem a Lúcio Craveiro da Silva*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, 1994, pp. 217-219.

<sup>(2)</sup> Cf. Teófilo Braga, *Traços Gerais da Filosofia Positiva*, pp. 226-229.

<sup>(3)</sup> *Ibidem*, p. 231.

Só o federalismo poderá fazer reviver os sentimentos locais, restabelecendo «com vínculos orgânicos os diversos elementos nacionais que hoje se desagregam» (1). O federalismo responde, de forma espontânea, à organização social e política das sociedades primitivas e por isso, só ele poderá conceder hoje o único suporte capaz de restabelecer a unidade das nacionalidades. Contra o governo autoritário dum Estado centralista, Teófilo contrapõe «a mútua dependência a um direito comum, o uso de uma mesma linguagem comum e da mesma moeda, a unidade do mesmo sentimento religioso» (2). É desta forma de associação que se restabelece, na sua expressão mais elevada, uma unidade moral orgânica, ou seja, o *Federalismo*, que constitui, conclui Teófilo, «a forma mais fecunda das sociedades, que se perdeu pelo abuso da centralização política em chefes militares, que perpetuando o poder das suas dinastias, produziram as grandes nacionalidades inconscientes e inconsistentes» (3).

O federalismo constitui ainda, na obra de Teófilo, a solução política que poderá promover a unidade da Europa, em que os grandes Estados se obrigariam a respeitar a autonomia das pequenas nações (4). Responde à incumbência que está acometida à sociologia de definir a acção política sem as arbitrariedades que os improvisos provocam, mas de acordo com as orientações que a análise racional dos dinamismos sociais impõe. Teófilo coloca ainda a pedagogia na dependência das directrizes da sociologia, vendo nela o meio de moldar as capacidades individuais de modo a alcançar uma «mais rápida conformação dos costumes» (5) aos desígnios gerais da sociedade. A sociologia conhece, portanto, nestes dois domínios, da política e da educação, uma aplicação prática que corrobora o alto significado que lhe é reconhecido pela filosofia positivista no conspecto da ordenação das ciências, que consiste em exercer uma acção disciplinadora, que acaba por ser, como Teófilo designa, uma *sociocracia*, que se estende a todos os níveis de programação do agir humano.

(1) *Ibidem*, p. 235.

(2) *Ibidem*, p. 233.

(3) *Ibidem*.

(4) Cf. *Idem*, *Sistema de Sociologia*, p. 511.

(5) *Ibidem*, p. 420.

### 3. Teixeira Bastos: a difusão do ideal positivista e o seu reflexo político-social

#### 3.1. Vida e obra

Francisco José Teixeira Bastos nasceu em Lisboa, em 1857, onde também veio a falecer, em 1902. Ao frequentar o Curso Superior de Letras, deixou-se seduzir pelos ideais positivistas que o magistério de Teófilo Braga transmitia e que fizeram dele um discípulo incondicional, até à sua morte prematura. A par duma intensa actividade jornalística, nomeadamente como redactor do jornal *O Século*, cultivou a poesia e publicou numerosos trabalhos de análise política, social e filosófica. Colaborou assiduamente nas revistas *O Positivismo*, *Era Nova* e *Estudos Livres*, tendo nestas duas últimas partilhado a direcção com Teófilo Braga. Parte desta sua produção encontra-se reunida em *Ensaios sobre a Evolução da Humanidade*, publicados em 1881, em que predominam, como esclarece no prefácio que intitulou de «Preliminar», os ensaios de sociologia, como as origens do homem, da família, das religiões. Apesar da diversidade dos assuntos tratados, todos eles respeitam uma orientação positiva e são dominados pela ideia da «grande lei histórica que regula a marcha das civilizações através dos tempos — a evolução» (1).

Posteriormente, em 1890, reúne também, em *Ciência e Filosofia. Ensaios de Crítica Positivista*, trabalhos já publicados nos domínios da antropologia e da etnologia, como «O homem terciário em Portugal», e um conjunto doutros estudos sobre o pensamento de filósofos, como Giordano Bruno e Diderot, e de correntes da filosofia, com destaque para o eclectismo, o materialismo e o positivismo. Como na obra anterior, a reunião destes trabalhos cumpre o objectivo de «torná-los conhecidos do maior número de leitores e assim contribuir para a disseminação da filosofia positiva, segundo cremos, a única disciplina mental capaz de reorganizar as sociedades modernas, arrancando-as à profunda crise intelectual, moral e económica em que se debatem na actualidade» (2). A ele se deve ainda um importante e extenso estudo, *Teófilo Braga e a sua Obra* (1892), que inclui uma bibliografia sistemática das obras do mestre e dos estudos críticos que sobre ele se tinham escrito.

Com a preocupação de difundir a filosofia positivista em Portugal, Teixeira Bastos publicou em 1881, em dois volumes, uma exposição da filosofia comtiana que intitulou *Princípios de Filosofia Positiva, Extraídos do «Curso de Filosofia Positiva»*

(1) Teixeira Bastos, *Ensaios sobre a Evolução da Humanidade*, Porto, Livraria Universal de Magalhães & Moniz, Editores, 1881, p. VI.

(2) Teixeira Bastos, *Ciência e Filosofia. Ensaios de Crítica Positivista*, Porto, Tipografia de A. J. da Silva Teixeira, 1890, p. VI.

de Augusto Comte. O primeiro volume, após apresentar os princípios gerais da filosofia positivista, como a lei dos três estados, a necessidade de limitar o estudo dos fenómenos naturais e sociais à determinação das leis invariantes da sua produção e, ainda, a classificação linear das ciências proposta por Augusto Comte, trata de apresentar os domínios das ciências matemáticas e da natureza, reservando o segundo volume para a sociologia e para as «Conclusões gerais», onde, para além de considerações sobre o método e a doutrina positiva, reflecte sobre a influência racional, moral, política e estética do positivismo na condução científica dos destinos da humanidade. Pretendia, desta forma, como confessa no prefácio, facultar um instrumento que tornasse mais acessível a vasta obra de Augusto Comte, que muitos em Portugal, incluindo alguns positivistas, só conhecem «pelos trabalhos de Littré e de outros autores franceses, citando-o em segunda mão, o que os leva a cair em contradições desastradas» (1). Na *Era Nova* e no volume IV da revista *O Positivismo*, publicou alguns extractos deste trabalho e em volumes anteriores desta última revista tinha já exposto algumas temáticas fundamentais do positivismo, de que destacamos as de teor epistemológico e sociológico, como o monismo metodológico das disciplinas científicas, os traços principais da fase teológica da humanidade e a análise da política colonial portuguesa à luz dos princípios da filosofia positiva.

### 3.2. O monismo metodológico

No método positivo das ciências, Teixeira Bastos sublinha a importância que a observação e a experiência revestem na explicação dos fenómenos, ao longo das três fases por que passa a evolução do espírito humano. A diferença entre os estados teológico, metafísico e positivo está na forma mais ou menos rigorosa como cada um deles valoriza as observações que procura explicar. No primeiro estado prevalece a subordinação dos fenómenos à influência imprevisível e ilusória de entidades sobrenaturais, com vontade e vida próprias; no segundo, surgem as construções racionais de sistemas filosóficos que se impõem à natureza; finalmente, no estado positivo, o método foi sendo desenvolvido à medida que as ciências se foram constituindo, para responder às particularidades que cada domínio científico apresentava.

O método utilizado em cada disciplina, apesar de revestir uma expressão própria, caracteriza-se, em geral, pela subordinação aos factos, pelo que se designa de científico, filosófico ou positivo. É assim que a dedução matemática, pelo

(1) Teixeira Bastos, *Princípios de Filosofia Positiva, Extraídos do «Curso de Filosofia Positiva» de Augusto Comte*, Porto, Livraria Universal de Magalhães & Moniz Editores, 1883, vol. I, p. XXXV.

encadeamento dos raciocínios, parte de princípios gerais que são a formalização de factos observados, como acontece com a constatação empírica de que «um e um são dois». Também na astronomia, na física e na química, é a observação e a experiência que permitem considerar atentamente os objectos ou as suas características, estudando-os isoladamente ou na dependência das circunstâncias que os acompanham. O mesmo se passa com o método *comparativo* utilizado na biologia, que procura estabelecer as diferenças e semelhanças entre os diversos organismos dos seres vivos, e com o processo de *filiação*, que permite à sociologia estabelecer o grau de dependência dos acontecimentos, ou seja, a sua sucessão e as ligações que mostram como eles dependem uns dos outros. No entanto, cada um destes procedimentos metodológicos, embora seja predominante em cada disciplina a que se encontra ligado de modo particular, não poderá em rigor ser considerado como específico a cada uma delas. «Estes processos aplicam-se mais ou menos a todas as ciências, e todos juntos formam o método positivo geral que é parte integrante da nova filosofia e é o único caminho que pode conduzir à verdade.» (1)

Este monismo metodológico, que «não é mais do que a extensão dos processos de observação e experiência» (2), permite compreender todos os fenómenos do mundo físico e do mundo social como um equilíbrio permanente de duas forças divergentes, a *estática*, que, pela lei da inércia, os faz resistir aos mecanismos que os possam contrariar ou perturbar, mantendo a ordem constituída, e a *dinâmica*, que os sujeita à lei do movimento e os encaminha na linha da transformação ou no caminho do progresso. Da mesma forma que, na mecânica, qualquer movimento tende naturalmente a oferecer resistência às forças que se exercem em sentido contrário, também, nas outras disciplinas, se manifesta esta mesma particularidade.

### 3.3. A força da inércia social

A análise sociológica permite perceber como as «ideias ou os princípios, uma vez admitidos na sociedade e introduzidos na consciência humana ou na orientação do senso comum, tendem a radicarem-se, a propagarem-se, a conservarem-se indefinidamente no meio social, até que vêm a servir de obstáculo a novas ideias ou novos princípios trazidos pelas necessidades morais e materiais ou pelo adiantamento e aperfeiçoamento de um pequeno grupo na luta pela existência» (3). É assim que as reformas sociais são sempre protagonizadas por grupos minoritários

(1) Teixeira Bastos, «Do método positivo», em *O Positivismo*, Lisboa, 1 (1878-1879), p. 363.

(2) *Ibidem*.

(3) Teixeira Bastos, «Conservação e evolução», em *O Positivismo*, Lisboa, 2 (1879-1880),

que, para triunfarem, têm de vencer as barreiras que as ideias estabelecidas lhes levantam. O autor toma como exemplo o cristianismo, que começou por se constituir num pequeno grupo, inovador, mal tolerado e perseguido, antes de triunfar como força dominadora e de se tornar num bloqueio poderoso à expansão das ciências e da sua correspondente filosófica, o positivismo.

O triunfo das novas ideias não neutraliza a influência das antigas, que se conservam muito para além de terem sido inteiramente suplantadas. É um fenómeno que tem uma expressão clara a nível linguístico, onde a persistência duma raiz comum nas línguas indo-europeias, ou a conservação, nos vocábulos das línguas românicas, da sílaba tónica do correspondente vocábulo latino mostram a capacidade de resistência dos elementos originais no processo de transformação permanente a que as línguas estão sujeitas. Esta lei da inércia, que tende a perpetuar a ordem estabelecida ou a fazê-la coexistir com a inovação, foi particularmente bem percebida pelo génio dominador dos romanos, que admitiram no seu Panteão as divindades dos povos conquistados, para os dominar com mais eficácia. A mesma compreensão teve o cristianismo, quer ao assimilar muitas das crenças ligadas ao poder dos fetiches, substituindo-as por outras que conservavam os mesmos poderes, como, por exemplo, as relíquias, as rezas, os bentinhos, quer ao substituir os deuses pagãos pelo culto dos santos, assim como as antigas festividades ligadas aos fenómenos astronómicos e ao ciclo dos trabalhos agrícolas, pelas festas cristãs que anualmente se celebram <sup>(1)</sup>.

A força das ideias é iniludível e tende a conservar-se muito para além dos contextos sociais em que nasceram. Uma vez assimiladas pela sociedade, perduram mesmo nas épocas que se norteiam por outro género de ideais. Daí que qualquer reforma não possa ser programada em termos radicais, mas de forma gradual, sendo preciso anos e séculos para que as grandes alterações sociais e de mentalidade possam ter lugar. Não se poderá pensar assim que o cristianismo possa ser subitamente substituído pela filosofia positiva, pois, mesmo «depois de suplantado inteiramente, o cristianismo oporá por muito tempo e talvez por espaço de séculos uma resistência efectiva, mas cada vez mais fraca, ao progresso das sociedades ou à evolução positiva das novas ideias» <sup>(2)</sup>.

O autor reconhece, no entanto, que os grandes focos de progresso ao nível das descobertas científicas, do desenvolvimento industrial, da diminuição das distâncias e do isolamento entre as pessoas têm contribuído «para que o espírito conservador perca muito e muito terreno em face das novas ideias e doutrinas» <sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> Cf. *ibidem*, pp. 112-121.

<sup>(2)</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>(3)</sup> *Ibidem*, p. 123.

Os progressos humanos no campo do conhecimento das ciências e das técnicas provocam a crescente debilidade das forças conservadoras, daí a determinação do positivismo no desenvolvimento do conhecimento científico, pois, como escreveu Teixeira Bastos, «a ignorância alimenta a estabilidade mental — a inércia da inteligência —, e logo o homem, apesar de pertencer a uma raça superior e civilizada, mostra-se como o selvagem, sempre indisposto contra a mudança de hábitos e costumes recebidos já dos antepassados. É esta a principal causa da dificuldade de introduzir as inovações no seio das sociedades» (1). As novas descobertas e as condições de vida cada vez mais vantajosas que a tecnologia propicia fazem que as alterações dos hábitos e das mentalidades comecem a realizar-se mais rapidamente, mas, mesmo assim, «o espírito conservador oporá sempre uma resistência proveitosa e suficiente para não sermos arrastados a uma desagregação completa de todos os elementos sociais, que seria o aniquilamento da humanidade» (2).

### 3.4. O fetichismo e as Missões na política colonial

O autor concede uma atenção particular à análise do fenómeno religioso com o propósito de esclarecer o «público ignorante e católico» (3) e de influir na alteração da política colonial apoiada nas missões religiosas. A partir de elementos colhidos em estudos antropológicos realizados por Letourneau, Topinard, Lubbock e outros, procura mostrar que a crença religiosa não é natural ao homem. As crianças, ao nascerem, são desprovidas de sentimentos religiosos e é pela educação familiar que lhes conferem acolhimento. «O homem não possui a faculdade especial da religiosidade», assevera Teixeira Bastos, e enumera uma série de tribos de diferentes continentes que vivem em pleno estado primitivo, sem se preocuparem com o que não compreendem e onde as ideias religiosas estão completamente ausentes (4).

A expressão mais remota de religiosidade é o fetichismo, que atribui certas forças aos objectos materiais ou uma vida análoga à dos próprios primitivos, com o poder de os proteger ou perseguir. O fetiche não corresponde, portanto, à representação de seres ideais ou imateriais, mas refere-se a entidades puramente materiais e animadas, como qualquer pessoa. No fetiche, «ainda não há

(1) Teixeira Bastos, «A conservação sociológica», em *Era Nova. Revista do Movimento Contemporâneo*, Lisboa, (1880-1881), p. 370.

(2) Teixeira Bastos, «Conservação e evolução», p. 123.

(3) Teixeira Bastos, «Ensaio sobre a origem das religiões. I. Fetichismo», em *O Positivismo*, Lisboa, 2 (1879-1880), p. 268.

(4) Cf. *ibidem*, pp. 264-265.

ideia de divindade ou de sobrenaturalismo, há apenas a ideia de superioridade bruta» (1).

Um outro aspecto da religiosidade primitiva está ligado à divinização do mal, isto é, a tendência que os povos têm, desde sempre, para divinizar as «coisas que lhes causam prejuízo, mal-estar, doença ou susto» (2). A misteriosa e desproporcional superioridade do fetiche leva os povos primitivos a fazerem-lhe ofertas, com vista a acalmar a cólera e a má-vontade que contra eles dirige. Por isso, «o sentimento dos selvagens para com as suas divindades é o temor e o receio e nunca por forma alguma o amor ou a gratidão» (3). Daí o culto prestado desde a mais remota antiguidade aos animais malfeitores, como a serpente, o crocodilo, o dragão, a hidra, considerados, em várias religiões, os símbolos do mal. O Deus dos hebreus é representado nos livros do Antigo Testamento pela sua força destruidora e sanguinária, que extingue a humanidade por meio do dilúvio e vai até ao ponto de lhe impor sacrifícios humanos. E mesmo no cristianismo, o autor refere certas atitudes de Cristo e a doutrinação da Igreja centrada no temor dum Deus implacável, que castiga com doenças, flagelos e as penas eternas do Inferno (4).

A crença no dualismo antropológico, corpo e alma ou matéria e espírito, remonta aos períodos mais primitivos da vida do homem e tem origem na forma deturpada como eram compreendidos e interpretados certos fenómenos naturais, como a sombra que o próprio corpo projectava, o reflexo da própria imagem na superfície das águas, a ocorrência do fenómeno psíquico dos sonhos, que formaram a ideia de que pertenceria à individualidade de cada ser humano uma realidade distinta e igual a ele, isto é, um duplicado (5). Esta concepção subsiste no cristianismo e alimenta as crenças sobre a vida eterna, a ressurreição dos mortos, os anjos da guarda, etc., concorrendo «para impedir ou obstar à rápida vulgarização das noções positivas» (6).

Nesta sequência, Teixeira Bastos considera completamente insustentável a defesa que o governo, o parlamento e a imprensa fazem de que «as missões religiosas são o único meio eficaz de civilizar as nossas colónias, e de as tirar do estado de inanição e de estiolamento em que se acham» (7). Na sua argumentação, mobiliza duas ordens de razões, que pretendem mostrar o carácter contrapro-

(1) *Ibidem*, p. 267.

(2) Teixeira Bastos, «Ensaio sobre a origem das religiões. II. Divindades malévolas», *ibidem*, p. 377.

(3) *Ibidem*, p. 379.

(4) Cf. *ibidem*, pp. 380-383.

(5) Cf. Teixeira Bastos, «Ensaio sobre a origem das religiões. III. Animismo», *ibidem*, pp. 459-462.

(6) *Ibidem*, p. 458.

(7) Teixeira Bastos, «As missões religiosas», em *O Positivismo*, Lisboa, 3 (1880-1881), p. 94.

cente do projecto. O primeiro grupo de argumentos recolhe diversos depoimentos históricos, desde o século xv, que mostram a ineficácia das missões, por serem fontes de escândalos, de exploração dos naturais, de intrigas e jogos de poder. A acrescentar a tudo isto, a vida dissoluta dos missionários levava o autor a concluir que as «missões católicas nas colónias portuguesas foram sempre um elemento negativo de civilização» (1).

O segundo grupo de argumentos apoia-se em observações com origem em pesquisas antropológicas que mostram que, apesar de os povos colonizados aderirem ao cristianismo, deixando-se mesmo baptizar em massa, «as crenças cristãs não substituem as antigas; amalgamam-se com elas; a moral não sofre modificação» (2). Existe um abismo cultural intransponível que se manifesta no facto da linguagem desses povos não contemplar vocábulos que traduzam ideias abstractas, como as ideias de Deus e de alma, que são completamente incompreensíveis para eles. Apoiando-se nas opiniões apresentadas por W. Read e Letourneau, numa sessão da Sociedade Antropológica de Londres, em 1866, sublinha a ineficácia das missões religiosas para o desenvolvimento cultural e civilizacional dos povos primitivos das colónias, em África, América e Ásia, a partir de razões de ordem antropológica. Estes estudos punham em evidência não apenas a diferença cultural mas também a inferioridade dessas raças, em virtude da «desigualdade cerebral» que apresentavam. As medidas feitas por Morton e Broca, que Topinard inseriu no seu livro *A Antropologia*, sobre as variações da capacidade craniana e do índice encefálico, mostravam as diferenças de capacidade intelectual entre os povos.

Nestas assimetrias craniano-encefálicas radica a manifesta inferioridade dos povos das colónias, aspecto iniludível, que se comprovava não apenas pelo carácter rudimentar da sua linguagem, desprovida de vocábulos para exprimir ideias abstractas, como já dissemos mas também pelo carácter primário da sua organização social, em que predomina uma estrutura familiar assente no parentesco de linha materna e uma vivência religiosa ainda tipicamente fetichista. Se a tudo isto se acrescentar, como observa Spencer, nos *Princípios de Sociologia*, a propensão conservadora que caracteriza o homem primitivo, resistente por natureza a toda a mudança ou inovação, facilmente se compreende que, conclui o autor, «pretender-se fazer passar os povos selvagens deste estado material de crenças fetichistas para o estado metafísico do Cristianismo é inteiramente absurdo e insensato, ou como diz Letourneau “é tão racional como querer ensinar o cálculo diferencial a uma criança de cinco anos”» (3).

(1) *Ibidem*, p. 108.

(2) *Ibidem*, p. 109.

(3) *Ibidem*, p. 118.

Para que a acção colonizadora possa fazer progredir os povos no «caminho da evolução social» não poderá limitar-se a substituir as divindades ou a «fazer que os selvagens admitam mais um ou muito fetiches, que para eles em nada diferem dos antigos deuses das suas crenças» (1). Haverá que intervir de forma continuada, para modificar as suas mentalidades, mas tendo em conta o grau de desenvolvimento, bem como a lei positiva do sistema da evolução histórica da humanidade, que faz anteceder as luzes do estado positivo duma fase metafísica e teológica, apesar do autor admitir, considerando o nível de desenvolvimento e progresso do seu tempo, a possibilidade de civilizar as «raças inferiores», sem ter de percorrer todos os desvios por que passou a humanidade (2). A ineficácia de transferir para as colónias uma política cultural que não tenha em conta os condicionalismos dessas populações é, assim, claramente denunciada, não apenas com base em considerações de ordem histórica, mas fundamentalmente com o apoio de razões de ordem objectiva, derivadas das pesquisas realizadas no domínio da antropologia e da etnologia, e das leis fundamentais da filosofia positiva, como a lei dos três estados.

#### 4. Manuel de Arriaga e as bases positivas duma nova ordem assente no conhecimento e no direito

##### 4.1. A formação, a intervenção política e a obra

Manuel José de Arriaga Brum da Silveira nasceu na cidade da Horta, ilha do Faial, a 8 de Julho de 1840, e faleceu em Lisboa, a 5 de Março de 1917. Em entrevista que concedeu numa fase já avançada da vida, recordava o ambiente austero do solar dos Arriagas, na Rua do Arco, onde viveu até aos dezoito anos de idade, altura em que foi mandado frequentar em Coimbra o curso de Direito. Referindo-se ao ambiente familiar em que cresceu nos Açores dizia assim: «fui criado debaixo dos mais severos preconceitos de educação antiga. Vivi quase sequestrado do convívio social. Era uma família aristocrática e legitimista» (3). Ao mesmo tempo, evocava o papel duma preceptora americana que, em casa de seus pais, o introduziu na leitura das obras de Byron, Lamartine e Victor Hugo, que lhe revelaram a existência dum universo estético diferente e o fizeram despertar para outros ideais elevados, que o marcaram para sempre. «Era como se de repente eu tivesse reparado numa nova e deslumbrante Primavera para mim desconhecida»,

(1) *Ibidem.*

(2) Cf. *ibidem*, p. 120.

(3) Urbano de Mendonça Dias, *Literatos dos Açores*, Vila Franca do Campo, Empresa Tipográfica, Lda., 1931, p. 274.

confessa ele em jeito de homenagem a quem lhe transmitiu o que designa, nessa mesma entrevista, «o fermento das novas ideias» (1).

Coimbra oferecia um ambiente favorável à difusão de novas correntes de pensamento. Daí que o 2.º ano do curso tivesse sido assinalado por uma grande efervescência moral, que o levou, nomeadamente, a opor-se ao «espírito reaccionário» de alguns sectores da Universidade e a tomar lugar no combate político, em prol dos ideais republicanos. Esta linha de rumo acabou por deteriorar as relações com o pai que, não transigindo com a viragem política do filho, lhe cortou o financiamento dos estudos. Foi assim que tomou a iniciativa de ministrar aulas particulares de inglês, como forma de reunir os meios de que carecia para se manter e prosseguir o curso.

Concluiu a formatura em Direito, em 1866, tendo concorrido, nesse mesmo ano, à 10.ª cadeira de Economia Política e Princípios de Direito Administrativo e Comercial, da Escola Politécnica de Lisboa, com uma dissertação intitulada *Sobre a Unidade da Família Humana debaixo do Ponto de Vista Económico*, publicada pela Imprensa Nacional. Arriaga não foi admitido e nesse mesmo ano estabeleceu-se na capital, onde obteve lugar de professor de inglês, num liceu da cidade, e abriu escritório de advogado. Em 1878, submeteu-se a provas, como candidato ao concurso para provimento do lugar da 1.ª cadeira de História Universal e Pátria, do Curso Superior de Letras, com a dissertação *Renovações Históricas*, de que foi publicada, nesse mesmo ano, a primeira parte, intitulada «Necessidade da intervenção das ciências naturais na história universal dos povos para assentá-la em bases positivas e dar-lhe um carácter verdadeiramente científico». O resultado do concurso acabou sendo favorável a Consiglieri Pedroso, mas nem por isso Manuel de Arriaga abandonou a ideia de vir a ingressar, como docente, no ensino superior. Em 1902, vemo-lo novamente como candidato ao concurso documental para a cadeira de História Antiga, da Idade Média e Moderna, do Curso Superior de Letras. Apesar de ter sido o primeiro classificado, num conjunto de trinta concorrentes, não conseguiu, no entanto, o lugar, em virtude do concurso ter sido anulado. Exigia-se dos candidatos a prestação de provas públicas, a que Manuel de Arriaga recusou submeter-se, mais uma vez, como aliás a esmagadora maioria dos restantes concorrentes, tendo protestado junto do Supremo Tribunal Administrativo, que acabou por não decidir a seu favor (2).

A obra mais importante publicou-a em 1907, com o título de *Harmonias Sociais. O Problema Humano e a Futura Organização Social (no Debut da sua Fase Defini-*

(1) *Ibidem*.

(2) Cf. Manuel Busquets de Aguilar, *O Curso Superior de Letras (1858-1911)*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1939, pp. 193-194 e 259-276.

tiva). Como escreveu no prefácio, o trabalho foi escrito com o propósito, de algum modo profético, de apresentar os princípios que poderiam levar «a diminuir o mal e a ampliar o bem entre os homens, a fazer da vida dos indivíduos e das sociedades humanas o mais belo e augusto espectáculo da Natureza, enobrecendo e magnificando a nossa missão na terra» (1). Planeado e escrito em cerca de meio ano, traduz o pensamento amadurecido do autor, numa altura da vida em que, conforme confidencia logo de seguida, «já não há paixões nem interesses materiais, e em que os princípios do Belo, do Bem e do Justo, fulgem na profunda serenidade da nossa consciência, como astros de primeira grandeza na etérea cúpula dos céus, depois dumas horas de tempestade na terra».

Haverá ainda a registar uma vasta colaboração dispersa na imprensa e outros opúsculos sobre temas variados, assim como discursos e intervenções parlamentares, que se encontram mencionados na listagem elaborada pelo Dr. Luís Xavier da Costa, genro do autor, e depositada na Academia das Ciências de Lisboa, a 7 de Março de 1918, com o título *Resenha Bibliográfica das Obras Publicadas e Impressas pelo Dr. Manuel de Arriaga* (2). Finalmente, resta-nos fazer referência à obra poética, parcialmente reunida em *Cantos Sagrados* (1899) e *Irradiações* (1901), em que os mais elevados ideais religiosos do autor se exprimem fora da crença no Deus pessoal e transcendente das religiões reveladas, mas em termos dum panteísmo providencialista, em que Deus se identifica com a vida e a natureza, no equilíbrio harmónico das suas diferenças e tensões.

A par da actividade profissional, como advogado e professor do ensino secundário, e da faceta literária e filosófica da sua obra, Manuel de Arriaga desenvolveu uma intensa e permanente actividade política, que o levou a deputado, pelo Partido Republicano, em 1882, ainda em pleno regime monárquico (3). A sua entrada na Câmara de Deputados fez-se pelo círculo do Funchal, onde derrotou, por maioria absoluta de votos, o candidato dos regeneradores, o partido no governo, presidido por Fontes Pereira de Melo. Embora desconhecido na ilha, aglutinou em seu redor descontentes de vários quadrantes políticos, que tomaram o seu descomprometimento com as hostes do poder estabelecido como garantia para verem «os problemas da Madeira questionados com arrojo no Parlamento» (4).

A acção parlamentar do Dr. Arriaga não esqueceu os grandes problemas que os madeirenses debatiam, nomeadamente, a reclamação do poder central duma

(1) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, Coimbra, F. França Amado, Editor, 1907, p. X.

(2) Cf. Marcelino Lima, *Famílias Faialenses. Subsídios para a História da Ilha do Faial*, Horta, Tipografia Minerva Insulana, 1922, p. 56.

(3) Cf. Nelson Veríssimo, «O deputado do povo: Manuel de Arriaga (1882-1884)», em *Revista Islenha*, 4 (1989), p. 53.

(4) Idem, «O deputado do povo: Manuel de Arriaga (1882)», em *Revista Islenha*, 1 (1987), p. 49.

política de investimentos em infra-estruturas rodoviárias e portuárias, bem como de soluções para os problemas agrícolas, comerciais e financeiros que agravavam irremediavelmente o desenvolvimento socioeconómico da Madeira. No entanto, a afronta ostensiva dos madeirenses, de não terem respeitado «a tradição que sempre fazia eleger quem o governo mandava» (1), gorou as expectativas depositadas na acção parlamentar de Arriaga, que, por falta de apoios políticos, nunca conseguiu sensibilizar o governo para a solução dos problemas do seu círculo eleitoral. Mas as suas intervenções no Parlamento não se limitaram aos problemas de índole local. Abrangeram também uma gama variada de temas de âmbito nacional, como foram «o ultramontanismo, organização das finanças do Estado, questões do orçamento, tributações, reforma eleitoral, instrução pública, proibição de comícios, obras públicas, protestos e contra-protestos, abundante verbosidade, eloquente retórica sobre doutrina democrática e republicana» (2).

Fora do Parlamento desenvolveu também uma actividade cívica marcante, tendo intervindo, nomeadamente, nos clamores de indignação que se levantaram no país, na sequência do Ultimato inglês de 11 de Janeiro de 1890, propondo «fazer uma conferência pública num dos teatros da capital com o título *Perigos de Novos Tratados com a Inglaterra; a nossa Absoluta Incompatibilidade com aquela Nação*» (3). A iniciativa enfrentou dificuldades várias, mas acabou por ser anunciada, na forma de comício, para o dia 11 de Fevereiro, no Coliseu de Lisboa. Todavia, foi impedida de se realizar, por edital do governador civil, e levou à prisão do Dr. Arriaga, durante 12 dias, sem culpa formada, juntamente com mais duma centena de cidadãos, de entre os muitos que acorreram para assistir ao comício entretanto proibido. A sua libertação ocorreu por força dum decreto de amnistia que, protesta energicamente no manifesto que dirigiu ao país, «veio ainda por cima arrancar-nos das mãos o uso dum direito imprescindível e sagrado, o de denunciarmos perante os Tribunais os abusos do poder que foram cometidos contra nós» (4).

Com a proclamação da República foi chamado para os mais elevados lugares na vida social e política do país, nomeadamente Procurador-Geral da República e Reitor da Universidade de Coimbra, tendo sido também o primeiro Presidente da República eleito, por sufrágio da Assembleia Nacional Constituinte, em 1911. O discurso que proferiu, por ocasião da tomada de posse, constituiu a afirmação dos mais genuínos ideias democráticos, em que exaltava o valor da liberdade, a eli-

(1) *Ibidem*.

(2) *Idem*, «O deputado do povo: Manuel de Arriaga (1882-1884)», p. 55.

(3) Manuel de Arriaga, *Ao País. Os Acontecimentos do Dia 11 de Fevereiro e a Amnistia*, Lisboa, Tipografia e Litografia a Vapor da Papelaria Progresso, 1890, pp. 7-8.

(4) *Ibidem*, p. 17.

minação de privilégios, a honra da Pátria, no respeito pelos compromissos assumidos no passado, perante o estrangeiro, e o bem-estar do povo português, a quem era preciso garantir uma vida liberta da opressão e nordeada segundo os preceitos do direito moderno. Tais ideais não foram capazes de presidir efectivamente à condução da vida política e administrativa do país e o Dr. Manuel de Arriaga, desgastado por uma instabilidade política que não concedia espaço para que se pudesse caminhar na construção dum regime fiel aos ideais de Verdade, Justiça e Amor, em que sempre acreditou, a poucos meses de terminar o mandato para que fora eleito, renunciou ao cargo de Presidente da República, em Maio de 1915.

## 4.2. Dimensão social da consciência moral

A ideia duma nova ordem moral, que pudesse restabelecer a vida social em consonância com a mundividência trazida pelas ciências positivas e o direito moderno, constituiu para Manuel de Arriaga o tema central da sua obra *Harmonias Sociais. O Problema Humano e a Futura Organização Social*. Publicado aos sessenta e sete anos de idade, o livro reflecte um pensamento já amadurecido pela reflexão e a prática política, representando, como o autor mesmo declara, «a síntese dos nossos aturados estudos durante perto de meio século»<sup>(1)</sup>. Nele se reconhecem as temáticas dos seus primeiros trabalhos e o traçado duma visão do homem e da sociedade em continuidade com a natureza e a dinâmica das leis da vida. A organização social tem sido vítima duma concepção redutora do homem, que o tem emparedado num universo de concepções religiosas e doutrinárias, forjadas na intimidade duma consciência isolada da relação com o mundo e os outros. Este alheamento é alimentado pelo dualismo antropológico das doutrinas teológicas e das correntes de pensamento metafísico, que reflectem a sua inspiração, tendo também sido responsável pela condução da vida social por um caminho distante dos ideais de verdade e de justiça, que a deveriam nortear.

A alma tem sido compreendida como um princípio de vida e de perfeição do homem, mas também como portadora da lei moral, reguladora de toda a actividade humana. A sua observância orienta-a no sentido do seu fim último, ao mesmo tempo que se apresenta como garantia plena do livre arbítrio e penhor da responsabilidade pelos seus actos. As contaminações materiais ou mundanas que a relação provisória com o corpo a sujeita só poderão perturbar a sua caminhada terrena. Desta forma, tudo o que é material deverá ser mantido à distância, já que a realização do homem não depende nem do mundo nem dos outros homens mas

(1) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, p. 204.

apenas do dom da Graça de Deus, conforme o ensinamento da teologia, e da consciência ou da recta razão, segundo o pensamento metafísico das filosofias espiritualistas. Compreende-se, pois, que o princípio-base radique no apelo à interioridade, ao «conhece-te a ti mesmo» socrático, assumido como lema das concepções inatistas e aprioristas do sujeito cognoscente e moral <sup>(1)</sup>.

Esta antropologia negativa, difundida pela religião e pela metafísica, partia do «falso princípio de que o homem havia de encontrar a solução do seu destino nos escassos e improdutivos limites da sua individualidade efémera» <sup>(2)</sup>. Contra esta ideia, Arriaga propõe uma concepção positiva do homem, de teor bio-social, que considera a alma ou a consciência não já como a sede das faculdades inatas mas como sendo o núcleo onde se harmoniza o fluxo de influências de ordem natural e social. A alma não se compreende em oposição ao corpo, como uma força evasiva do mundo da corrupção e orientada para o isolamento da pátria celeste da imortalidade. Pelo contrário, os vínculos que a ligam ao corpo orientam-na na direcção do mundo físico, biológico e social. As teorias teológicas e metafísicas do homem revelam-se absurdas e sem fundamento, e só a ciência será capaz de fornecer elementos que permitam explicar o sentido da vida. A todos os que vêem na promoção do bem comum o fim supremo da acção humana, este consiste em «reconhecer que é dentro do mundo, é dentro da Humanidade que o domina, que grandes e pequenos, ricos e pobres, têm de encerrar o seu destino, enquanto na Terra viverem, não podendo contar com outro; e que é só ali que lhes cumpre acender os esplendores da Verdade, do Amor e da Glória, que, na sua ignorância, haviam reservado para as fantásticas regiões do invisível além da campa, regiões que lhe não pertencem!» <sup>(3)</sup>.

Assim como a biologia explica a complexidade do organismo humano a partir da simplicidade da célula inicial e das suas sucessivas divisões, também a sociologia deverá explicar o processo de transformação animal do homem em um ser dotado de consciência, capaz de dirigir os destinos do Universo. Compete à investigação conduzida pela biologia dar a perceber o organismo corporal como sede dos fenómenos físicos, químicos e mecânicos, bem como duma gama variada de «fenómenos psíquicos com os quais se gera o pensamento, a ideia, a palavra, a Ciência, a Arte e a Inteligência, que são potenciais prodigiosos com os quais, servindo a causa do Verdadeiro, do Belo, do Bom e do Justo: agitamos o Universo nas suas entranhas; fazemos o submisso instrumento das nossas aspirações ao Ideal Supremo, a harmonia consciente das almas e das coisas!» <sup>(4)</sup>. A par dos elementos

(1) Cf. *ibidem*, pp. 169-171.

(2) *Ibidem*, p. 172.

(3) *Ibidem*, p. 176.

(4) *Ibidem*, p. 178.

de ordem orgânica, que estão na base da constituição dos fenómenos psíquicos, Arriaga sublinha a intervenção de factores de ordem social, como a moral, o direito e a justiça, que abrem a dimensão animal do homem à esfera mais elevada que ele poderá atingir, o vasto organismo da Humanidade. Ultrapassa assim, por esta forma, a sobrevalorização que, em *Renovações Históricas*, sob a influência de Montesquieu, concedia aos agentes do meio, como o clima, o solo, os recursos alimentares, para determinar a vida individual e social dos povos (1). Ao passar dum nível animal, em que a componente biológica é dominante, para um nível social, a gradual integração na família, na comuna e na nação leva o indivíduo a ultrapassar a dimensão individualista, egocêntrica e isolada, que a componente biológica impõe, e a refazer a sua ligação à natureza e à sociedade do ponto de vista da Humanidade, ou seja, a orientar as relações com os seus semelhantes por modelos de equilíbrio, de solidariedade, de mutualidade e de harmonia.

#### 4.3. A reforma social segundo a Verdade e a Justiça

A vida em sociedade abre-se aos mais elevados sentimentos de altruísmo e de promoção do bem comum, ao mesmo tempo que permite beneficiar dos serviços duma variedade de instituições, desde as de natureza religiosa e moral, até às de carácter económico e político. Pela inserção no convívio social, o indivíduo partilha dum capital de valores humanos e de conhecimentos científicos que o fazem participar num horizonte comum a toda a Humanidade. As luzes da ciência e a regulamentação do direito, duas criações eminentemente sociais, tornam possível afirmar no mundo um desígnio colectivo, dão corpo aos ideais de igualdade e de justiça entre os homens, permitindo a efectiva «reparação de Justiça para todos os oprimidos» (2).

Certamente que estes ideais já haviam sido teorizados, na forma de princípios morais e religiosos, pelas grandes religiões reveladas que influenciaram a cultura dos povos. Também a filosofia prática de Kant os teve presente, na forma dos imperativos categóricos, e a Revolução Francesa tomou-os por lema da criação duma nova ordem social. Não obstante todas estas teorizações, que tomavam a dignidade e os direitos do homem como princípios basilares das relações sociais, elas pouco contribuíram para eliminar da face da terra a exploração do homem pelo homem e criar uma sociedade igualitária, em que a justiça assegurasse um

(1) Cf. Manuel de Arriaga, *Renovações Históricas. Necessidade da Intervenção das Ciências Naturais na História Universal dos Povos para Assentá-la em Bases Positivas e Dar-lhe um Carácter Verdadeiramente Científico*, Lisboa, Imprensa, Rua da Rosa, 1878, pp. 9-11 e 45.

(2) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, p. 163.

lugar para todos sem excepção. A proclamação dos *Direitos do Homem*, de 1789, degenerou num rol de iniquidades, perseguições indiscriminadas e execuções em massa, que mostraram ser impossível operar a transformação social com base apenas na enunciação de intenções reformistas, de máximas morais ou filosóficas. Equipar a sociedade com instituições que tornem viável a sua reforma torna-se então o procedimento certo para que as boas intenções não fiquem desfasadas do desenrolar efectivo dos acontecimentos.

Não se opera a transformação social por processos meramente políticos, como prova o fracasso a que conduziu a Revolução Francesa, nem por processos puramente económicos, como pretenderam, entre outros, Fourier, Saint-Simon, Proudhon e Marx, que preconizaram novas formas de criar riqueza e de a distribuir. O problema reveste uma profunda complexidade e só poderá ser compreendido fora do antagonismo dos interesses individuais ou de grupos, isto é, se nos colocarmos «na região mais alta, mais luminosa e serena da Ciência e do Direito Moderno, cooperarmos, com a palavra e o exemplo, no complexo e difícil problema do destino humano» (1). Renegando as soluções revolucionárias de inspiração socialista, que tanto entusiasmaram alguns dos seus contemporâneos, Manuel de Arriaga faz profissão de fé na força da ciência e do direito, como única forma de construir uma sociedade igualitária.

Os movimentos revolucionários que a história regista mostraram que é impossível redimir os povos das injustiças sociais com base apenas em princípios metafísicos, sejam eles de natureza religiosa ou filosófica, mas que é indispensável tomar medidas de ordem moral, jurídica e institucional que os possam concretizar. É para cumprir estes propósitos que Arriaga se propõe executar o programa da Revolução Francesa que, como Proudhon já havia percebido, ficou metade por cumprir, ou seja, se limitou apenas à intervenção política, não se preocupando com o desenvolvimento industrial do país (2). Com a sua obra, procura assim conferir solidez «ao Ideal humano, ao Verdadeiro, ao Belo, ao Bom e ao Justo, por meio das leis divinas da organização bio-social; cercar estas instituições, de organismos, embora complexos e numerosos, estreita e indissolúvelmente ligados entre si para formarem um grande todo, um grande ser moral, uma entidade suprema, a Humanidade, que nos ajude, que nos proteja, que nos engrandeça, que nos solidarize e identifique com todas as forças colectivas que a representam, para que elas todas e cada um de nós *per si* resistam e triunfem, acompanhando os processos e a Vida no Universo» (3).

(1) *Ibidem*, p. 204.

(2) Cf. P.-J. Proudhon, *Idée générale de révolution au XIX.<sup>e</sup> siècle*, nouvelle édition, Paris, Librairie Internationale, 1868, pp. 41-42.

(3) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, p. 105.

Também por intermédio da sua presença activa na Assembleia Nacional Constituinte, nas vésperas da aprovação da primeira Constituição da República, em discurso que pronunciou na sessão de 2 de Agosto de 1911, como deputado pelo Funchal, quis «deixar consignado nos anais do Parlamento alguns princípios novos em que hoje assenta o espírito vivificante do direito moderno tal como as ciências positivas tendem a revelá-lo» (1). Na figura regimentar duma «moção de ordem», apresentou a síntese das suas ideias, numa sequência de considerandos, em que sublinhava a necessidade de implementar a nível social toda uma série de «leis de organização» para que os princípios metafísicos da Liberdade, Igualdade e Fraternidade pudessem servir efectivamente a emancipação do povo português, «redimido pela Revolução de 5 de Outubro» (2).

Manuel de Arriaga aposta firmemente no valor da ciência para combater todos os obscurantismos que a aliança entre «o trono e o altar» teimava perpetuar no país. Para erradicar a ignorância e o preconceito, e banir para sempre as desigualdades sociais, o autor assevera que «só há um meio: assentar em bases indestrutíveis, e nelas entronizar para sempre, a soberana única das almas e dos povos — a Ciência, porque só ela nos pode garantir o triunfo da Verdade e da Justiça» (3). Estes constituem os dois agentes que poderão assegurar a felicidade na Terra: a Verdade, pela clarificação que o desenvolvimento das ciências positivas torna possível, faz brilhar com transparência o conhecimento da regularidade dos fenómenos e das situações; a Justiça, sob o triunfo da Verdade, promove uma ordem jurídica nova e o resgate do homem da opressão e da exploração. «Das noções que o homem tiver de si, do seu semelhante, do mundo, das leis do universo, das leis da vida, das leis históricas, da biologia, da sociologia enfim: dependerão os princípios morais e jurídicos por que ele se deixará governar ou se governará a si próprio.» (4)

Porém, para que a sociedade não continue sendo vítima dos improvisos do acaso, das ambições dos poderosos, do oportunismo dos mais hábeis, não se poderá ficar no simples enunciar de princípios programáticos, mas haverá que intervir no terreno social. Para descer do plano das ideias e das intenções, Arriaga propõe então a constituição de «uma cadeia vasta de instituições fundamentais e dos respectivos órgãos complementares, onde a Moral e o Direito, passando por diferentes graduações, se ampliem e fortaleçam; se transfigurem, transpondo as

(1) Manuel de Arriaga, *Da Soberania e seus Respectivos Órgãos sob a Acção Coordenadora do Estado. (Consignação de Princípios)*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1911, p. 3.

(2) *Ibidem*, p. 6.

(3) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, p. 63.

(4) *Ibidem*, p. 66.

fronteiras estreitas das famílias, das comunas, dos estados, da federação dos estados e das nações, até atingirem a sua máxima amplitude e unidade, integrando-se na Natureza e na Humanidade!...» (1).

#### 4.4. Natureza, Ciência e Humanidade

As antigas orientações teológicas e metafísicas defenderam o mais completo isolamento do mundo, nomeadamente, a privação dos bens da natureza e do convívio das pessoas, a favor do encontro solitário com Deus, na interioridade da consciência, onde se encontra gravada a lei moral. Em contraposição, Arriaga sustenta que «o homem só se valoriza, socializando-se, e só se socializa, com os recursos infinitos que lhe fornecem a Natureza, e os diferentes agregados humanos, de que faz parte» (2). É no contacto com a natureza e no convívio social que forma a sua consciência e constrói a sua personalidade, do ponto de vista intelectual e afectivo. A relação com a natureza, no entanto, não representa um apelo romântico a um estilo de vida a-social e privado dos bens físicos que a civilização proporciona, mas faz-se pela mediação das luzes esclarecidas da razão ou das ciências positivas, que desafiam a proibição divina de se apoderar do fruto da árvore da Ciência.

Sem a razão, ou seja, sem o controlo criterioso que o conhecimento científico proporciona, não será possível usufruir dos benefícios inestimáveis que a natureza tem para oferecer. Já em 1866, na dissertação para o concurso da Escola Politécnica, esta perspectiva estava claramente delineada. É certo que, nesse texto, a história aparecia ainda como «a realização do pensamento de Deus pelas mãos fracas do homem» (3) e, no confronto entre as escolas espiritualista de Paul Janet e positivista de Émile Littré, o jovem Arriaga tomava partido «convictamente pela primeira, como a única verdadeira» (4). Todavia, considerava o momento em que «a razão impôs a sua soberania aos poderes da natureza e os obrigou a colaborar nos vastos monumentos da sua civilização» (5), como sendo a terceira grande conquista da humanidade, depois de ter dominado os animais e proclamado a soberania popular. Nesta época, manifesta a preocupação pela organização do saber não com base no olhar impressionista da intuição mas através dum procedimento que

(1) *Ibidem*, p. 106.

(2) *Ibidem*, p. 10.

(3) Manuel de Arriaga, *Sobre a Unidade da Família debaixo do Ponto de Vista Económico*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1866, p. 43.

(4) *Ibidem*, p. 15.

(5) *Ibidem*, p. 27.

«parte da análise e observação dos factos para as leis que os regulam», acrescentando logo de seguida que «tudo o que não pode manifestar-se por este sistema, não digo que seja desprezado, mas é posto em dúvida» (1).

Esta concepção, que se formou cedo no seu espírito, irá posteriormente ganhar maior expressão à medida que os cânones positivistas forem sendo assumidos. Desta forma, o retorno à natureza que Arriaga preconiza não poderá ser entendido como a passagem do homem dum extrema submissão ao poder de Deus, criador e senhor poderoso de todas as coisas, para o pólo oposto dum relação directa com a natureza bruta, sem ordem nem medida, que o deixaria no mais primitivo estado de vida selvagem. Será a investigação científica que irá ditar uma relação com a natureza com vista à promoção do bem comum e do progresso social. A consciência torna-se consciência de si e, simultaneamente, do outro e do mundo, pela clarividência da ciência e pelos imperativos da justiça. Pela mediação deste novo relacionamento com a natureza o indivíduo ganha então a perspectiva universal da Humanidade e alcança a maior autenticidade na vivência da cidadania.

A relação do homem com a natureza restabelece-se pela vivência esclarecida dos resultados da ciência, ou seja, em consonância com as «leis inalteráveis com que a Natureza preside serenamente às metamorfoses da matéria e da vida» (2). O individualismo egoísta da vida selvagem, que marcou também a vida social da idade média, foi favorável ao desenvolvimento de «fantasmas opressores». A consciência isolada deu origem à criação de diversos deuses, religiões, doutrinas filosóficas, que mantiveram o homem numa relação de permanente conflito com a natureza e as leis da vida em que fora gerado. A inserção social restabelece o acordo com as leis biológicas e a dinâmica da natureza, permitindo desenvolver no mundo e na sociedade uma acção que apenas obedece às leis da solidariedade, que são inerentes à própria vida, ao universo e às sociedades humanas, enquanto se deixam conduzir pela razão e pela justiça.

A natureza é um sistema de forças que interagem, sem se destruírem mutuamente, e em que todos os elementos — «movimento, calor, luz, electricidade, magnetismo e outros poderes ocultos» (3) — operam num equilíbrio unido e solidário. Esta harmonia constitui o modelo para suster o aniquilamento que o homem inflige ao seu próprio semelhante, explorando-o e dizimando-o, num terrível espectáculo sem paralelo, no mundo, entre animais da mesma espécie. A exortação à vida feliz, de igualdade entre os homens, sem privilégios e de total fraternidade,

(1) *Ibidem*, p. 14.

(2) Manuel de Arriaga, *Harmonias Sociais*, p. 21.

(3) *Ibidem*, p. 30.

está na adopção dum estilo de vida em que as leis da natureza regulam também a conduta social. Por esta conciliação com a natureza, o homem eleva-se à dimensão suprema da Humanidade, em que não há distinção, nem de raças nem de classes. Então, a sua acção será como «o Sol que para todos se levanta sem discriminação de grandes e pequenos, que a todos adopta como filhos» (1), habitantes duma mesma cidade onde impera a Verdade, o Amor e a Justiça, conclui Arriaga, manifestando um optimismo sem reservas no futuro da Humanidade.

A consciência moral evolui gradualmente, desde uma situação em que pouco se distingue de qualquer animal, até atingir o pleno desenvolvimento das suas faculdades. Em analogia com a transfiguração intra-uterina, que recapitula as etapas da evolução da espécie, até atingir a forma humana, também ao nível social, o homem envolve-se em círculos cada vez mais alargados, que o elevam, desde a vida em família e no Estado até à vida, segundo a dimensão suprema da Humanidade. Este é um desenvolvimento muito mais lento e complexo do que o biológico, exigindo um longo processo de interiorização, junto das famílias, das escolas e demais instituições de carácter social, que asseguram a integração social dos indivíduos, orientando as consciências pelos ideais «do Verdadeiro, do Bom, do Belo e do Justo, de que depende o seu bem-estar individual e colectivo, a glorificação contínua e perpétua da Humanidade» (2).

A génese social da consciência moral não poderá estar dependente de circunstâncias ocasionais, como conflitos morais, religiosos, políticos, económicos, etc., mas, à semelhança do que acontece com a formação biológica do indivíduo, deverá ser conduzida pelas leis eternas e imutáveis que as luzes da ciência definem, nomeadamente a sociologia, na medida em que elas completam e aperfeiçoam, no plano social, o desenvolvimento orgânico do indivíduo. Com efeito, a formação da consciência moral compreende-se na continuidade do desenvolvimento embrionário da célula que dá origem ao indivíduo. Este, uma vez constituído, desenvolve novas e poderosas faculdades, «como as línguas, a lógica, a moral, o direito, a religião, a metafísica, a Ciência, a arte, e que são os principais factores da consciência humana, da civilização e do progresso» (3). Estas faculdades, que em outros lugares do livro incluem também a matemática, a justiça, a indústria e o comércio, não são de natureza *individual*, como as faculdades biológicas, mas são de natureza *colectiva*. Elas geram-se pela acção das instituições sociais de índole religiosa, moral, civil, económica e política, que se desenvolvem, em níveis diferentes, nos órgãos colectivos da sociedade, que são a família, a comuna, o Estado, a federação de estados

(1) *Ibidem*, p. 32.

(2) *Ibidem*, p. 37.

(3) *Ibidem*, p. 40.

e de nações, até à unidade suprema da Humanidade, sem a qual nunca se poderá realizar os supremos ideais do Amor, da Verdade e da Justiça.

A humanização do homem em sociedade é um processo que se compreende como expressão da harmonia das leis da natureza que, a todos os níveis do mundo vegetal e animal, desenvolvem uma actividade em função dum destino comum, com base na associação de esforços, divisão do trabalho, mútuo auxílio e solidariedade. Os factores desta transformação são, por um lado, a sociedade, destacando Arriaga a importância da acção social, ou seja, «a ciência e a arte de bem governar os indivíduos e os povos, de ajudar o integral desenvolvimento, conservação e harmonia de todos os órgãos sociais e das respectivas faculdades colectivas que os geram, levando a todos em geral e a cada um em particular a liberdade, a autonomia de que carecem para bem funcionarem, olhando para o bem colectivo como a medicina olha pelo bem individual» (1). A segunda ordem de factores contempla, em primeiro lugar, os recursos infinitos da Terra, avaliados como sendo suficientes para erradicar a miséria do mundo e assegurar o bem-estar de todos os povos, em segundo lugar, as leis da vida, consideradas «os verdadeiros e eternos mandamentos da lei de Deus» (2), que asseguram a integração harmónica de todos os interesses sociais, subordinando-os ao interesse geral do bem comum.

#### 4.5. A acção social: os princípios da mutualidade e da solidariedade e os órgãos da Verdade e da Justiça

No mundo vegetal e dos seres vivos, nenhuma semente, planta ou animal esperam dos demais elementos da mesma natureza que estão em seu redor ajuda para crescerem e se desenvolverem. Pelo contrário, são totalmente autónomos e comandados, na satisfação das suas necessidades, pelo mais completo «egoísmo». Com o homem, passa-se precisamente o contrário: «sem o concurso, a mutualidade e a solidariedade dele com os seus semelhantes, não lhe é permitida uma só das faculdades que constituem o seu ser moral, e quanto maior for o número dos seus semelhantes com quem se ponha em relações, tanto maior será o esplendor da sua consciência, o valor e a integridade da sua pessoa!...» (3).

A solidariedade entre os homens e os povos exprime uma continuidade com a natureza, que encontra no direito a forma de conjugar o interesse individual com o interesse colectivo, isto é, de assegurar o equilíbrio das relações que se estabele-

(1) *Ibidem*, p. 45.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*, p. 60.

cem entre os dois motores do progresso social, o *egoísmo*, que leva à satisfação do seu interesse individual, e o *altruísmo*, que o incita a cooperar na promoção do bem comum. A ausência deste equilíbrio permitiu a sujeição do homem ao longo da história, como escravo, na Antiguidade, servo da gleba, na Idade Média, e como um «miserável assalariado», no período da industrialização. Para organizar a sociedade pelos padrões da justiça e do direito, como expressão da Humanidade, Arriaga enuncia um conjunto de doze leis de organização, como forma de conduzir a política da sociedade futura, segundo um novo espírito e um novo ideal de justiça. Estas leis resumem-se a duas, a saber: a *mutualidade* das relações sociais, que abrange as primeiras sete leis, refere-se à valorização de todos os órgãos sociais, assim como à divisão do trabalho, que permite a troca de serviços; a *solidariedade*, que é especificamente humana e obriga a organizar as relações sociais segundo novos padrões de moral, de direito, com o apoio de novas regras de justiça e com base na reciprocidade de deveres, a fim de assegurar a cada cidadão os bens e serviços que a todos são devidos (1).

Depois de considerar os princípios gerais da sociedade futura, Arriaga dispõe-se a atender aos órgãos que os deverão concretizar por meio da acção social. Começando por enumerar os que dizem respeito às necessidades mais nobres da vida humana (2), destaca de forma especial os que deverão estar ao serviço da verdade, nomeadamente, as ciências positivas e o seu ensino. Só as ciências positivas asseguram a conquista progressiva da verdade, com apoio na evidência dos factos positivos e nas demonstrações científicas, e não a partir da nossa maneira de pensar e sentir. E será por meio da sua difusão às populações que elas se habilitam não só a compreender e dominar o mundo mas, ao mesmo tempo, a promover a unidade da consciência moral e da vida social.

Só a verdade científica faz terminar as «dissidências das opiniões dogmáticas e metafísicas» (3), instaurando a partilha pacificadora dos conhecimentos, à semelhança do que acontece com a matemática, a astronomia, a mecânica, a física, a química e a biologia. Cada um dos resultados que a investigação científica nos diferentes domínios dessas especialidades produz «ficará constituindo um dogma da consciência universal» (4), que deverá ser difundido nos programas de ensino, desde o nível primário, destinado às crianças e ao povo. Apesar de ser uma tarefa difícil, se atendermos à complexidade das matérias em apreço e ao desenvolvimento intelectual das crianças desse nível elementar de escolaridade, a organização

(1) Cf. *ibidem*, pp. 92-94.

(2) Cf. *ibidem*, cap. IX, pp. 113-144.

(3) *Ibidem*, p. 117.

(4) *Ibidem*, p. 118.

dum plano de estudos adequado às capacidades dos seus destinatários deverá merecer o maior empenho.

A grande maioria da população, que não prossegue estudos de grau médio e superior, não poderá ignorar as conquistas das ciências nos seus vários domínios, ou seja, das «verdades que constituem o património da consciência moderna» (1). Por isso Arriaga defende que «a instrução primária deve conter em si a essência, a substância da instrução média e superior ou específica, como uma pequena semente contém igualmente em si os esplendores duma rosa, ou o vulto esbelto e majestoso duma araucária!» (2). É imperativo que todos sejam iniciados nos conhecimentos mínimos, para que cada um possa «saber quem é, onde está, que leis o prendem ao mundo e aos seus semelhantes, que direitos e deveres lhe assistem como membro duma sociedade constituída e como representante da Humanidade» (3). As bases da sociedade do futuro assentam nas conquistas das ciências positivas, que progridem de verdade em verdade. Daí a necessidade de assegurar os meios para as transmitir às novas gerações, «fundando escolas, dotando-as com tudo quanto lhes seja preciso para verificação das Verdades, laboratórios, observatórios, bibliotecas e museus» (4), e utilizando também o novo potencial humano que «empresta asas à ideia», isto é, a imprensa.

Como complemento indissociável da verdade está a justiça, constituindo ambas «como duas asas robustas e de voo audacioso, que hão-de levantar o espírito humano do atoleiro de contradições, de mentiras e de misérias, em que tem estado até agora submergido!...» (5). A justiça social é a pedra angular da nova sociedade e representa a vitória do bem e da verdade sobre o mal e a mentira. Ela permite situar, na Terra, todos os anseios e ideais que as religiões reveladas remeteram para o reino dos céus. Ela substitui o império da Graça divina pelo direito e procura realizar com obras e por meio de instituições o que as religiões apresentam como promessas vãs e impõem como preceitos abstractos. Encontra-se, por isso, «substancialmente ligada a todas as corporações sociais, a todos os órgãos complementares da Humanidade, a todos os actos da nossa vida individual e colectiva» (6). Para não ficar no plano das boas intenções, impõe uma política social em várias frentes, nomeadamente, ao nível da protecção da velhice, como forma da sociedade retribuir aos idosos os serviços que eles lhe prestaram, de creches, asilos, misericórdias, albergues, hospitais, manicómios e outras instituições

(1) *Ibidem*, p. 120.

(2) *Ibidem*, p. 119.

(3) *Ibidem*.

(4) *Ibidem*, p. 120.

(5) *Ibidem*, p. 123; cf. p. 142.

(6) *Ibidem*, p. 138.

de beneficência. Simultaneamente, propõe medidas para acabar de vez com a fome, a sede, o frio e a miséria social do corpo e do espírito, de modo a transformar a escola, o celeiro, a fonte, a biblioteca, entre outras instituições, em propriedades ao serviço da colectividade (1).

Outro conjunto de «órgãos complementares da Humanidade» contempla aspectos de natureza bio-social. Merecem particular relevo os órgãos de produção que permitem pôr a natureza ao serviço da Humanidade. A visão optimista da natureza leva a considerá-la como «um manancial inexaurível de elementos e de recursos, mais que suficientes, para removermos todas as dificuldades da vida» (2). Desta forma, combate energicamente a concepção economicista de Malthus, que via o ritmo de crescimento da população nos termos duma proporção que os recursos naturais da Terra não comportavam. Arriaga faz eco das críticas dos que consideravam esta teoria destinada a desencorajar os pobres a reproduzirem-se e sublinha o desmentido que a dinâmica social, o desenvolvimento das ciências, das indústrias e do comércio lhe trouxeram.

O problema da escassez de recursos não está na natureza, considerada inesgotável, nem na tecnologia moderna, que os produz até em excesso, mas na falta duma organização social segundo as leis universais da vida. «O que é preciso, quanto antes realizar, é uma nova jurisprudência, uma nova moral, segundo o espírito das leis da organização biológico-social, donde derive inevitável e logicamente um novo Direito e uma nova Justiça.» (3) Desta forma, faz apelo não apenas a uma exploração das terras e dos mares, segundo linhas de orientação científica e industrial mas também ao debate destes problemas a nível internacional, «em congressos universais, onde estes graves assuntos se discutam com a intervenção de todos» (4).

Ainda dentro da enumeração dos organismos necessários a fazer face às necessidades bio-sociais do homem, chama a atenção para a necessidade de investir na indústria e no comércio, de acordo com padrões que deverão informar uma sociedade justa, e sublinha ainda a importância de implementar um vasto sistema de transportes e de redes viárias para, à semelhança do sistema vascular do nosso organismo, facilitar as relações entre os homens e a circulação de bens e serviços entre as populações de todo o mundo. Como formas de promover a aproximação entre as pessoas e os países, Manuel de Arriaga menciona ainda a necessidade de explorar os novos canais de comunicação, como o correio, o telé-

(1) Cf. *ibidem*, pp. 130-136.

(2) *Ibidem*, p. 145.

(3) *Ibidem*, p. 151.

(4) *Ibidem*, p. 155.

grafo e o telefone, meios capazes de agilizar a circulação das concepções filosóficas e artísticas, do pensamento económico e social, envolvendo os países e os continentes numa rede comum, à semelhança do que faz o sistema nervoso no organismo dos seres vivos. Os progressos que a ciência e a técnica têm logrado alcançar neste campo serão decisivos para instaurar «um poder espiritual, moral, cosmopolita e político [...] que há-de derrubar todas as barreiras, eliminar todas as distâncias, extirpar todos os privilégios, e, com estes, extinguir todos os ódios» (1).

Arriaga reserva ainda alguma atenção para o papel da arte e a importância da educação estética, como órgãos complementares duma acção social ao serviço da Humanidade. Não uma arte impregnada do carácter sobrenatural que a Igreja a envolveu ao longo dos séculos, mas liberta desta atmosfera e cultivada «como a uma força social, e, como tal, um factor poderoso de progresso» (2). Pela função social que poderá desempenhar, a arte deverá ser cultivada nas escolas, academias, conservatórios, museus, etc., a fim de que todos possam encontrar nela «atractivos, estímulos, ensinamentos e refúgio, nas suas horas de ócio, de meditação, de tristeza e de estudo» (3).

Estas são, em termos gerais, as bases duma organização social na sua expressão mais elevada e completa, isto é, constituída na perspectiva universal da Humanidade, numa permanente atenção à «unidade e solidariedade das forças e energias cósmicas e das forças e energias sociais, na solução do problema de cada um de nós, como representante da Humanidade, que [...] exige a equivalência do egoísmo e do altruísmo, do Direito e do Dever, do indivíduo e de todos os agregados políticos que representam as forças vivas da Humanidade» (4). Sobressai desta análise a complexidade do problema social, o qual não poderá ser encarado nem numa perspectiva apenas religiosa nem também numa dimensão puramente política ou económica. Todas estas dimensões envolvem a vida social e, na medida em que forem integradas pelas ciências positivas, poderão inspirar a ordenação duma sociedade justa que promova «uma revisão geral das leis, dos usos e dos costumes, no sentido da máxima liberdade, igualdade e fraternidade dos indivíduos e dos Povos, princípios em que assentam hoje o Direito e a Justiça sociais» (5). Preconiza-se, em suma, uma mudança de atitude na condução política da vida social, pela sua subordinação às leis e aos princípios que governam a Natureza e a Vida. Continuando de alguma forma ligado ao optimismo platónico da república ideal, Manuel de Arriaga alimenta firmemente a convicção de que a consciên-

(1) *Ibidem*, p. 167.

(2) *Ibidem*, p. 126.

(3) *Ibidem*, p. 129.

(4) *Ibidem*, p. 174.

(5) *Ibidem*, p. 180.

cia moral do homem, ao tomar a perspectiva da Humanidade, conduzirá a organização social segundo um novo quadro de regras jurídicas e de exigências de justiça.

#### 4.6. Propriedade privada e colectiva

Como corolários desta concepção, sobressaem algumas posições importantes, nomeadamente, sobre o direito de propriedade, na futura sociedade marcada pelo mutualismo e a solidariedade social. Apesar de admitir a propriedade colectiva «da fonte, do celeiro e da escola», Arriaga considera a propriedade privada um direito dos que trabalham, devendo a sua extensão variar em função das aptidões e qualidades de cada um. Trata-se dum elemento essencial da vida, comparável à seiva que alimenta as árvores e ao sangue que corre nos corpos, e que se manifesta logo nos primeiros comportamentos das crianças, quando, instintivamente, tendem a fazer seu, isto é, apreendem e a levam à boca, tudo o que as suas pequenas mãos conseguem agarrar.

Todavia, o regime de propriedade, tal como vigorou durante o feudalismo e foi depois entendido pelo capitalismo, constitui um abuso e uma exploração inaceitáveis, segundo o espírito do novo direito. A Revolução Francesa pôs termo ao regime de propriedade de alguns, mantido à custa da sujeição completa dos servos da gleba, mas deu origem a um regime de propriedade não menos explorador, o capitalista, que se manteve à custa dos baixos salários. Porque foi incapaz de estabelecer, ao nível social, as instituições que pudessem garantir a execução efectiva do que os Direitos do Homem enunciavam, permitiu que a propriedade continuasse a ser uma extorsão inqualificável ou um «roubo», no dizer rude e radical de Proudhon.

A propriedade, enquanto proporciona riqueza e bem-estar, integra-se nos princípios da mutualidade, solidariedade e igualdade social, que norteiam a nova ordem moral e jurídica: «a propriedade é tão sagrada como a própria vida humana, como a liberdade, a igualdade e a fraternidade, em que se baseiam os Direitos do Homem» (1). A propriedade privada legitima-se por ser fruto dum trabalho individual, sem fraudes nem espoliações, constituindo um direito tão essencial como a liberdade, que é condição de todas as leis. Por isso é considerada como sendo imprescindível e inalienável, devendo mesmo ser assegurada a sua transmissão hereditária aos descendentes. Há, no entanto, múltiplas necessidades de ordem espiritual, biológica e social, que são comuns a todos os membros duma colectivi-

(1) *Ibidem*, p. 204.

dade, pelo que a sua satisfação deverá ser assegurada por instituições, cuja propriedade seja considerada colectiva. Integra-se nesta categoria todo um conjunto de bens e serviços que, para além de incluir a fonte, o celeiro e a escola, que já referimos antes, contempla também «o templo, a biblioteca, o tribunal, as praças, as ruas, os caminhos, os rios, as costas, os portos, os canais, as vias férreas, as vias telegráficas, as vias telefónicas, as fortalezas de terra e mar, e tantas outras» <sup>(1)</sup> que ninguém pensa dizer que lhe pertencem ou prescindir da sua utilização.

Arriaga não defende que a administração desses bens colectivos seja uma competência do Estado, mas parece antes inclinar-se a favor da sua gestão privada. Incumbe ao Estado providenciar o seu «arrendamento a indivíduos e a corporações que os queiram explorar, para, com o seu rendimento, fazer face às despesas colectivas» <sup>(2)</sup>. Por esta via, arrecada receitas suficientes para substituir a prática do «imposto espoliador, vexatório e iníquo» <sup>(3)</sup>. Cada cidadão terá certamente de concorrer para as despesas públicas do Estado, mas o meio de cumprir esta obrigação não será a colecta de impostos, mas antes a alienação voluntária dos lucros que caberiam a cada um por via do arrendamento do património colectivo. A propriedade colectiva liberta o cidadão do estigma de ser considerado, face ao Estado, uma simples unidade da matéria colectável do fisco. Mas, ao mesmo tempo, garante a manutenção das instituições, como bibliotecas, museus, laboratórios, parques, jardins, etc., que nenhum particular por muito rico que fosse jamais conseguiria manter.

Conjugando a função social da propriedade colectiva com o direito inalienável da propriedade privada que cada cidadão adquire pelo fruto do seu trabalho, «desaparece a necessidade revolucionária e usurpadora da distribuição das actuais riquezas pelos que delas estão espoliados, como a muitos comunistas, socialistas e anarquistas parecia imprescindível e justo!» <sup>(4)</sup>. O novo direito, com base na igualdade e solidariedade entre os homens, regulamenta as relações sociais nas suas justas proporções, assegurando a cada um o fruto do seu trabalho e a todos os cidadãos o usufruto dos benefícios que a civilização pode proporcionar. Os direitos do homem, nomeadamente ao fruto do seu trabalho, são inalienáveis e intocáveis, conforme assim enuncia de forma lapidar: «Acima do trabalho está quem o produz, isto é, o trabalhador, seja ele manual ou espiritual, operário nas oficinas, no gabinete de estudo; maneje ele uma enxada ou uma pena, uma forja ou um livro. Muito abaixo dele deve estar quem o explora!...» <sup>(5)</sup>

<sup>(1)</sup> *Ibidem*, pp. 207-208.

<sup>(2)</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>(3)</sup> *Ibidem*.

<sup>(4)</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>(5)</sup> *Ibidem*, p. 151.

Arriaga demarca-se de todas as estratégias que procuravam instaurar uma nova ordem social com base na luta de classes, como as que no tempo opunham o proletariado à burguesia capitalista: «temo-nos sempre mantido fora destas lutas de classes, cheias de paixões e de ódios seculares, para, na região mais alta, mais luminosa e serena da Ciência e do Direito Moderno, cooperarmos, com a palavra e o exemplo, no complexo e difícil problema do destino humano» (1). Opõe-se assim às concepções defendidas pelos teóricos da revolução socialista, como Proudhon, Engels, Marx e Bakounine, tomando posição a favor dum ideal de socialismo que pretende retomar o sentido mais genuíno da palavra, ou seja, que o situa para além «dos moldes estreitos das teorias económicas, das lutas violentas de classes entre patrões e operários, entre burguesia capitalista e as massas trabalhadoras, desvalidas da acção social, entre o terceiro e o quarto estado, já hoje em fecunda preparação do seu definitivo advento, sob a égide da Verdade, do Direito e da Justiça» (2).

Na perspectiva utopista do Dr. Manuel de Arriaga, as assimetrias sociais entre os homens só se ultrapassam com uma mudança de mentalidade que se deixe imbuir da nova visão que a ciência e o direito proporcionam, ou seja, duma consciência moral que se deixe conduzir pelas luzes da Verdade e pela equidade e os imperativos da Justiça. Simultaneamente, preconiza a abertura à cooperação internacional das nações, para resolver diferendos, conciliar interesses, cooperar na investigação, por meio de congressos, onde periodicamente os mais sábios entre os cientistas e governantes de todos os países possam debater as formas de edificar a nova ordem social e política. Esta visa a resolução dos problemas sociais, não pela força, mas por meio da «federação universal de todos os Povos» e da arbitragem internacional, «à semelhança do que já começou a fazer-se, improficuamente, com o Tribunal de Haia» (3).

#### 4.7. A religião

Um outro aspecto que ganha algum relevo na obra de Manuel de Arriaga é a sua concepção de religião e o seu posicionamento face à Igreja. A acção social, no pensamento reformador de Arriaga representa a alavanca que poderá levantar a nova sociedade, segundo as luzes da ciência e as exigências duma moral da solidariedade entre os homens. Mas a perspectiva da Igreja, ao subordinar a acção

(1) *Ibidem*, p. 204.

(2) *Ibidem*, p. 189.

(3) Cf. *ibidem*, pp. 241-248.

social à moral religiosa ou à consciência individual, acabou por desviá-la dos homens e dirigi-la para Deus: «vemos imposta às multidões, como norma de proceder, o altruísmo ou o sacrifício do interesse individual ao interesse colectivo, para serviço e glória de Deus!...» (1). Desenvolve-se, nesta base, a crença num Deus implacável e dominador — «Senhor dos exércitos» —, irreconciliável com os deuses pagãos, que não oprimiam o povo crente e favoreciam a ligação aos prazeres da vida.

Por outro lado ainda, a Igreja agudizou esta distorção, ao afirmar-se como única intérprete da vontade de Deus e elo de ligação entre o Céu e a Terra. Os fiéis eram incentivados à oração e à prática de doações à Igreja, para cativar em seu favor a vontade daquele que tudo pode, mesmo alterar as leis eternas que regem a ordem natural das coisas. Para Arriaga, era urgente sustentar esta exploração do povo crente e ignorante das luzes da verdade da ciência e «promover a sua gradual substituição pela civilização actual que não carece do credo, do seu poder espiritual, da sua poderosa organização hierárquica, para triunfar em todas as almas sinceras, em todos os corações bem formados» (2). Arriaga acusa a Igreja católica de ter distorcido a mensagem de Jesus Cristo, que prometeu saciar os pobres e deserdados, com fome e sede de justiça. Opõe-se à exploração do povo, em nome da religião, mas também do trono, do capital, da indústria e demais instituições que têm feito reverter em proveito próprio, no mais impiedoso egoísmo, «o sentimento inapagável da religiosidade que existe inerente no fundo de todas as consciências e que só tem de mudar de objectivo e de processo; mas que jamais se extinguirá da natureza humana e do próprio Universo» (3).

A crítica demolidora que Arriaga dirige à Igreja não significa a negação do valor que representa a religião no conspecto da vida social. As suas censuras não atingem os sentimentos religiosos que marcam indelevelmente a vida de cada um, mas incidem no que o autor designa o seu poder discricionário de se constituir como única autoridade para interpretar a fé, conceder o perdão dos pecados, ministrar os sacramentos, bem como o seu discurso dogmático e intolerante sobre, por exemplo, a divindade de Cristo, a infalibilidade do Papa, a sua atitude hostil com relação ao «mundo» e à «carne», considerados inimigos do homem, a descon-

(1) *Ibidem*, p. 97.

(2) *Ibidem*, p. 222.

(3) *Ibidem*, p. 233. Em *Cantos Sagrados*, livro de poemas reeditado recentemente pela Associação dos Antigos Alunos do Liceu da Horta, o poeta, no soneto «O que eu vi», diz encontrar Deus, ao contemplar e ao interpretar a Natureza. Em «Avé Creator!», invoca o seu «nome augusto», não na frieza e escuridão dos templos, mas à luz do dia, «sob o tecto azul do Templo Eterno». No poema «Aos Católicos», faz profissão de fé na ciência ao mesmo tempo que declara o seu amor a Deus e à Humanidade, e toma Jesus Cristo «por meu escudo, /Por meu amparo e guia!».

fiança nos progressos do conhecimento científico, que contribuiu para pôr o homem em desarmonia com as leis gerais da natureza e criar um clima opressivo, que Arriaga designou de «estado patológico das almas» (1).

O triunfo das verdades da ciência provocou o crescente descrédito das concepções que a Igreja difundia, o que explica o afastamento das pessoas dos templos, um sintoma claro que anuncia a sua supressão, no futuro. Porém, Arriaga não preconiza uma atitude hostil para com a Igreja, cuja reacção permanente ao progresso dos conhecimentos é um sintoma óbvio do declínio do velho mundo, face ao emergir de novas luzes, «as verdades científicas, que brilham como astros com luz própria e que já não está hoje no poder humano reduzir, e muito menos apagar» (2). Afirma mesmo não nutrir sentimentos «de ódio ou de paixão sectária contra a Igreja Romana» (3). Apesar de reconhecer na sua história um percurso de abusos e de exploração das consciências, diz pertencer «ao número daqueles que vêem na Igreja Católica uma instituição que, à parte o seu lado político e ganancioso — preparou as almas para um ideal de amor que mais tarde há-de fazer a felicidade do género humano, quando descer do Céu à Terra; à Terra onde ele foi concebido, à Terra a que por direito próprio pertence e a que está indissolivelmente vinculado» (4) e que o novo direito fará triunfar.

Ao mesmo tempo, confessa a sua admiração pelos elevados ideais da mensagem cristã e recorda alguns registos notáveis do Antigo Testamento e o testemunho da piedade e do altruísmo de grandes figuras da cristandade. Diz mesmo alimentar «profundo respeito e sincera admiração» pela imponência dos seus monumentos e das suas majestosas catedrais, que deverão ser preservadas para que «sirvam de exemplo aos futuros e novos crentes, de quanto pode a alma popular quando dirigida e posta ao serviço dum Ideal magnânimo e piedoso como foi o de Jesus, prometendo em nome de Deus seu pai que haviam de ser bem-aventurados na Terra os mansos de coração, os simples e todos os que tinham fome e sede de Justiça» (5).

Todavia, não se poderá extrair destes seus sentimentos uma tentativa de votar ao esquecimento as fortes críticas que lhe dirigiu. A Igreja, pela voz do Papa, opõe-se e condena as conquistas da civilização moderna, por isso não vê qualquer viabilidade na proposta que Proudhon lhe dirigiu, em *A Justiça na Revolução e na Igreja*, para que reconverte as suas doutrinas antiquadas, no campo político, económico e moral, às novas concepções. Porque esta reconversão é impensável, a

(1) *Ibidem*, p. 271.

(2) *Ibidem*, p. 280.

(3) *Ibidem*, p. 281.

(4) *Ibidem*, p. 282.

(5) *Ibidem*, p. 224.

Igreja «tem fatalmente de ser eliminada das instituições vigentes, pelo próprio instinto e necessidade de conservação destas» (1). O poder político não deverá continuar a exercer a protecção que lhe tem dispensado, advogando assim a completa separação entre a Igreja e o Estado e a mais completa liberdade de consciência e de cultos, à semelhança do que se passa na República dos Estados Unidos da América (2).

A religião não poderá desviar o homem da realização dum ideal de vida que é inteiramente terreno e que o fará assumir a vida em harmonia com os ritmos imutáveis da Natureza e a perspectiva geral da Humanidade. Aí reside a verdadeira e única religião, que a obra poética do autor exalta com elevação, como sendo «o princípio, o meio e o fim de todo o existente, a fonte da vida no Universo, o Sol ideal das almas, a Beleza Eterna, a Perfeição Suprema, que os Povos, as mulheres, as crianças, os simples, os crentes adoram, como nós, no fundo do seu coração, há infinitos séculos, sob o doce nome de Deus» (3). Trata-se pois duma concepção religiosa orientada para a promoção da justiça social, centrada exclusivamente na dignidade de todos os homens e na prática do bem, em harmonia com as leis da natureza, que a ciência ajuda a conhecer cada vez melhor. Esta é, em suma, uma religião, sem cultos nem dogmas, e que substitui a crença em um Deus pessoal e transcendente, pela Beleza ideal, a Perfeição suprema, que, na imanência da harmonia da natureza, permite reconciliar o homem com o mundo e com os outros homens.

\*

O pendor humanístico do pensamento de Manuel de Arriaga está dominado pelo idealismo utópico de compreender o agir humano numa ligação directa ao conhecimento científico da verdade, dentro, por conseguinte, dum quadro de referências em que a filosofia positivista marca claramente posição. A ideia de Humanidade dá corpo a um pensamento que se purificou da contaminação teológica e metafísica e se deixou conduzir decididamente pelos recursos da ciência e a normatividade do direito. O estudo científico dos fenómenos naturais e da vida completa-se pela sociologia, que explica como a vida social liberta o homem dos mais primários sentimentos de egoísmo e o abre aos mais elevados sentimentos de altruísmo. O investimento na ciência rasga o único caminho possível da verdade, que permite o domínio seguro das leis imutáveis que governam a natureza e a

(1) *Ibidem*, p. 285.

(2) Cf. *ibidem*, pp. 286-287.

(3) *Ibidem*, pp. 332-333.

vida e, simultaneamente, os elementos para a construção dum novo direito, segundo os princípios da solidariedade e os ideais de justiça, que deverão regulamentar as instituições duma sociedade igualitária e livre. Esta orientação afasta definitivamente a evasão religiosa e a especulação metafísica, responsáveis por uma concepção depreciativa do próprio homem, que o mantinha em conflito permanente com o mundo. Em contrapartida, permite situar no interior do mundo a realização plena da sua felicidade, harmonizando a sua conduta, individual e social, com as leis que governam o organismo biológico.

A valorização concedida à igualdade de todos os cidadãos e à regulamentação da justiça, conforme os princípios de solidariedade e de mutualidade, não esconde a forte inspiração que Arriaga teria colhido de Proudhon, para quem a ideia de mutualismo se encontra no centro do seu pensamento reformador. Para o pensador francês, a mutualidade representa um princípio universal que se encontra pressuposto e se aplica «a todas as relações humanas e em todas as circunstâncias da vida» (1). Com a mesma intensidade com que se apresenta intimamente associado às ideias de reciprocidade, troca e justiça, ele opõe-se a quaisquer formas de autoridade, comunitarismo e caridade, que tendem a subordinar o cidadão aos desígnios da sociedade e do Estado. A sociedade mutualista constitui «um sistema de equilíbrios entre forças livres, no qual é assegurado a cada um usufruir dos mesmos direitos com a condição de cumprir os mesmos deveres, de obter as mesmas vantagens em troca dos mesmos serviços» (2), dentro dum sistema social igualitário e liberal, sem hierarquias nem desigualdades. O Estado compreende-se como a união livre de indivíduos todos iguais, pelo que é inconcebível existir na sociedade «outro tipo de prerrogativa a não ser a liberdade, outro tipo de supremacia senão a do Direito» (3). As relações sociais têm exclusivamente por base a justiça na troca de serviços, de produtos, de seguros, de crédito, de caução, etc., pelo que todas as instituições mutualistas asseguram a liberdade de iniciativa do cidadão e a garantia de obter, quer um preço justo para os seus produtos e serviços quer, reciprocamente, da parte dos demais concidadãos, a garantia da qualidade dos produtos de que carecem.

Da ideia que o homem faz de si mesmo depende a organização futura da sociedade, que afirma em primeiro plano os princípios da liberdade e da solidariedade entre os homens. Esta concepção não depende apenas dum sentimento íntimo, susceptível de ser clarificado por via da reflexão. Pelo contrário, pressupõe

(1) P.-J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, int. e notas de Maxime Leroy, Paris, Librairie des Sciences Politiques et Sociales Marcel Rivière, 1924, p. 128.

(2) *Ibidem*, p. 124.

(3) *Ibidem*, p. 125.

uma firme convicção nas virtuosidades do conhecimento científico e da ideia-chave de que a consciência moral do homem se constitui na dependência do convívio social, que lhe proporciona toda uma gama complexa de convicções e de conhecimentos, que se foi acumulando ao longo dos séculos, por exclusiva iniciativa da própria sociedade. Cada indivíduo, pela inserção na vida social, beneficia assim dum capital de valores e de conhecimentos científicos que o integram num horizonte comum, partilhado por toda a Humanidade.

Por este meio, ultrapassa as limitações da sua natureza física e participa num ideal colectivo que a projecta para além das suas fronteiras individuais. A relação de continuidade que existe entre as potencialidades do seu cérebro e do seu espírito faz destacar a estreita solidariedade entre os fenómenos orgânicos, psíquicos, económicos e sociais, e, ao mesmo tempo, sublinha a importância da solidariedade com os seus semelhantes para afirmar no mundo um desígnio colectivo. A construção dos conhecimentos, pelas luzes transparentes das ciências, e a regulamentação das instituições sociais, pela força clarividente do direito, são, para Manuel de Arriaga, os dois guias do percurso que permitirão operar a reforma do país, a reparação das injustiças e a libertação dos oprimidos, vítimas da aliança que se estabeleceu entre a religião e a política.