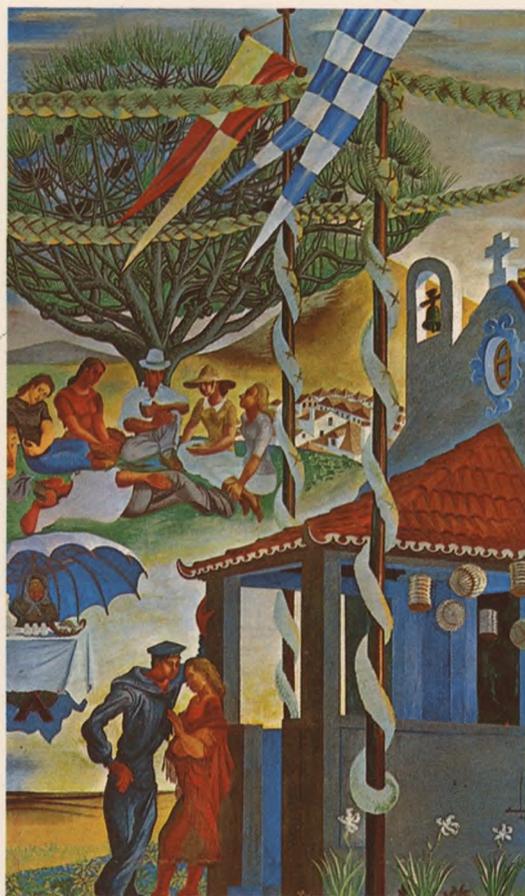


# O SAGRADO E O PROFANO

\*\*\*

HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1987

ALGUMAS NOTAS  
SOBRE O POSITIVISMO RELIGIOSO E SOCIAL \*\*

Todos os movimentos sociais, remetendo-nos para o conjunto das práticas transformadoras dos seus agentes, permitem a evocação de um horizonte teórico específico. No entanto, raramente este nos apresenta o perfil rigoroso de um sistema concluso. Na generalidade, a filosofia desta ou daquela movimentação social apresenta um carácter simbiótico, resultante da polivalência das inspirações e da heterogeneidade dos métodos.

É isto particularmente notório no caso do positivismo religioso e político-social: sendo certo que a força da sua mensagem foi indiscutível, por exemplo, na propagação do espírito republicano em França, no Brasil e em Portugal, não foi menos verdadeiro que variaram os padrões de fidelidade ao espírito da escola. O grau de complexidade recebe, neste caso, um agravo suplementar, dada a circunstância de não ter colhido esta corrente uma interpretação unívoca, por parte dos que se reclamaram como seus continuadores. Assim, a conflitualidade da doutrina positivista, no plano da sua aplicação, irá resultar não apenas da necessidade de a adequar a fins desejados, mas também da dissonância que se fez sentir ao nível interno da sua própria cognição. É disto que iremos tratar.

O programa social do positivismo foi particularizado por Augusto Comte no segundo período do seu labor filosófico, particularmente no seu *Sistema de Política Positiva*. Não é

\* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

\*\* Comunicação apresentada em 7 de Maio de 1986, no 2.º Encontro de Historiadores Portugueses e Soviéticos (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5 a 7 de Maio de 1986).

## *O Sagrado e o Profano*

fácil explicitá-lo em duas palavras. É que, a par de considerações sobre a distribuição e organização dos poderes socio-cráticos, avultam também justificações de natureza ética, que vão ao ponto de se verem articuladas em discurso religioso próprio e sem fissuras. Talvez possamos admitir que o comitismo social teria ganho maior repercussão se continuasse confinado às exaltações do sentimento altruísta, tais como se encontram expostas no *Curso de Filosofia Positiva*. Comte, porém, impressionado por um amor tardio e platónico, instituirá a sua «religião demonstrada», com um dogma, culto e regime próprios, com um calendário específico, com uma hagiografia laica e com indubitáveis reminiscências católicas no seu plano organizativo. A inclusão de preocupações formalmente religiosas no âmbito de um pensamento que parecera privilegiar, até então, a mais estrita objectividade, foi encarada por uns tantos como uma lastimável retrogradação a fases de mentalidade que se julgavam definitivamente ultrapassadas.

É isto que determina a quebra de unidade do campo positivista, após o falecimento do filósofo de Montpellier. Aparecem, a curto prazo, três parcialidades: a versão «reducionista» de Emílio Littré, secundada pela viúva do filósofo e pelo russo Wyruboff, que repudiava, em nome da mais estrita objectividade «científica», as propostas do comitismo religioso; a interpretação globalizante mas moderada de Pierre Laffitte, aceitando, na generalidade, os postulados de um comitismo integral, embora afeiçoando-os a objectivos mais pedagógicos que religiosos; finalmente, como consequência das clivagens ocorridas no grupo laffitteano, a abordagem ciosamente integrista de Audiffrent, Richard Congreve, Sámerie, Miguel Lemos e dos Lagarrigue, insistindo na adopção sem reservas de todos os pontos de vista religiosos e na necessidade de potenciar, através da constituição de uma Igreja Positivista, um vasto movimento proselitico.

Estas diferenças também se fizeram sentir no plano da interpretação política. Como é sabido, o sistema político imaginado por Comte é o da plutocracia morigerada pela sapiência positivista e vazada nos moldes de um Estado autoritário e anti-parlamentar. Foi seu objectivo último integrar o proletariado na sociedade contemporânea. Por isso, tanto Comte como Littré reclamaram o título de «socialistas sistemáticos», deixando para os herdeiros da tradição proletária jacobina o epíteto, de alguma forma menos dignificante, de socialistas «espontâneos», «metafísicos» ou «sentimentais». Para a con-

cretização deste designio, Comte não entendeu necessário atacar a hegemonia económica da burguesia. Aceitou antes o industrialismo tecnocrático da escola saint-simoniana e julgou possível persuadir os «generais da indústria moderna» a fazerem uma gestão socialmente útil da riqueza privada, através da interiorização colectiva dos valores de uma ética altruísta. Podemos dizer que este positivismo político-social se situa na continuidade do movimento da concentração capitalista da França pós-revolucionária e na esteira dos progressos de uma moral imanente.

Nunca esta orientação se elevou à dignidade de doutrina ou filosofia de estado. De resto, tanto Littré como Laffitte se desviaram dela, expressa ou tacitamente. É certo que Littré, em artigos avulsos de jornal publicados imediatamente após a revolução francesa de 1848 e reunidos, mais tarde, no volume *Conservação, revolução e positivismo*, defendeu ainda os pontos fulcrais da política comteana, nomeadamente a centralização do poder, a ditadura sociocrática, a desigualdade natural dos homens e o anti-parlamentarismo. Mas não se fixou definitivamente nestas formulações. Quando Comte cobriu com a sua bênção o golpe de estado de 2 de Dezembro de 1851, através do qual Napoleão III liquidou as esperanças da Segundo República, a posição de Littré foi de discordância discreta. O modo como veio a acompanhar as vicissitudes e dificuldades da Terceira República, converte-o num republicano democrata e «oportunista», muito próximo dos visos de Gambetta. Também Pierre Laffitte, ainda que muito mais sensibilizado pela globalidade do sistema, se resguardou de aparecer como adepto de todas as suas soluções políticas. Preferiu, pelo contrário, atribuir especial importância aos aspectos pedagógicos do positivismo, atitude que, de resto, foi também seguida, entre outros, por Gabino Barreda, no México, por Nystrom, na Suécia, por Cesar de Paepe, na Bélgica, e por Ramalho Ortigão, em Portugal. Aliás, foi esta demarcação de Pierre Laffitte relativamente aos rigores da ortodoxia que esteve na base das cisões ocorridas, entre 1878 e 1884, nas fileiras do positivismo religioso. Os seus adversários também não lhe iriam perdoar as benevolências de julgamento concernentes à política colonial praticada pelo partido de Gambetta: com efeito, Laffitte justificou a expedição tunisina e não se mostrou contrário ao expansionismo francês, na China e na Indochina.

Dissemos há pouco que o positivismo político-social, em todo o seu pormenor, jamais mereceu as honras de ser reconhecido como filosofia de estado. A maior aproximação veri-

fica-se no caso brasileiro, justificando que sobre ele se profiram duas palavras.

O positivismo brasileiro, descontadas as discordâncias de urna ou outra voz, deu larga guarida à versão ultra-ortodoxa. Interpretaram-na Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, laffiteanos dissidentes, os quais fundaram, no início da década de 80, o *Apostolado Positivista do Brasil*. Esta organização começou por se envolver na polémica do esclavagismo, dando continuidade ao combate abolicionista que já antes tinha sido travado por personalidades de formação positivista, como Francisco Antonio Brandão Júnior e Luís Pereira Barreto. A propaganda manteve-se até à publicação da *lei áurea* abolicionista, datada de 13 de Maio de 1888. Contudo, foi com o triunfo da revolução republicana de Novembro de 1889 que o Brasil conheceu uma acção positivista mais ampla. Constituído o governo, logo nele tomaram assento ministros ligados a essa corrente de pensamento, como Benjamin Constant Botelho de Magalhães e Demétrio Nunes Ribeiro. Os directores do *Apostolado* procuraram influenciá-los para que o novo regime se organizasse de acordo com o modelo ortodoxo comteano. Isto explica as suas preferências por um poder concentrado e ditatorial, despojado de ornatos parlamentares ou de veleidades descentralizadoras. Contrariaram, sem êxito, a convocação da Assembleia Constituinte e desejaram que o parlamento restringisse a sua competência à apreciação e votação dos orçamentos. De um modo geral, estas sugestões não foram tidas em conta. Mas foi sob proposta de Benjamin Constant que se adoptou, para a bandeira nacional, o figurino que tinha sido concebido pelos dirigentes do *Apostolado Positivista* brasileiro, e executado pelo pintor Décio Vilares. O novo estandarte ostentou, a partir de então, a divisa «Ordem e Progresso», sintetizando o sentido geral da sociologia comteana. Depois de ter sido aprovada a Constituição Federal da República, competia aos estados federados a elaboração dos respectivos diplomas administrativos regionais. Nasceu deste condicionalismo a *Carta Gaúcha*, de 14 de Julho de 1891, que dotou o Rio Grande do Sul, pela mão do comteano ortodoxo Júlio Prates de Castilhos, com uma organização política muito próxima daquela que o *Apostolado* tinha defendido' para a generalidade do país. Esta experiência de um poder ditatorial republicano-positivista esteve na base da sublevação federalista que ensanguentou a região gaúcha entre 1893 e 1895.

Pelo que toca a Portugal, nunca as propostas políticas dos nossos positivistas traduziram uma absoluta sujeição a padrões sistemáticos. O positivismo foi para os nossos propa-

gandistas republicanos uma inspiração geral que se aglutinou com muitas outras perspectivas teóricas e se amoldou às necessidades estratégicas do momento. O nosso pensamento democrático não curou de estabelecer subteis diferenças entre as versões do comtismo, os materialismos de Büchner, Moleschott e Vogt, as filosofias de Taine, Strauss e Renan, ou os evolucionismos de Spencer, Darwin e Haeckel, aliás de sentidos tão distintos. De tudo isto resultou aquele conglomerado ideativo e pouco diferenciado, aquela heterogeneidade radical que vamos encontrar em muitos textos de Teófilo Braga, Teixeira Bastos, Alexandre da Conceição, Heliodoro Salgado, Horacio Ferrari ou Correia Barata, entre outros. Certamente que encontramos presentes, nestes e noutros autores, alguns pontos de doutrina que facilmente filiamos no pensamento de Augusto Comte, como o filantropismo humanitário, a positividade científica e a correlativa rejeição de tipos de saber teológico-metafísicos, a crítica ao socialismo dito revolucionário, o pedagogismo enciclopédico, o pacifismo industrialista ou o culto cívico dos grandes homens. O que não vislumbramos é a estreiteza de uma orientação rigidamente sectária, emparedada nos dogmas particularistas de escola ou de igreja. E é em função disto que Vasconcelos Abreu, redigindo com Teófilo Braga a carta gratulatoria com que alguns positivistas distinguiram Littré no seu 78.º aniversário, pôde afirmar, a tal respeito, que sendo embora todos os signatários respeitadores de Comte, nenhum deles lhe seguia inteiramente as opiniões. Também a revista *O Positivismo*, fundada em 1878 por Teófilo Braga e Júlio de Matos, se negou a tomar parte activa, durante o lapso da sua existência, na polémica que singularizou as diversas facções do movimento positivista internacional. Não subsistem dúvidas que, ao nível de uma apreciação geral da doutrina, as simpatias propenderam mais para o littréismo do que para a ortodoxia ou para a ultra-ortodoxia. Concorreram para esta opção, segundo cremos, duas ponderações fundamentais: por um lado, a corrente de Littré encontrava-se em maior consonância substancial e metodológica com o horizonte eclético do cientismo perfilhado pelos nossos positivistas; por outro, a sua postura democrática compaginava-se perfeitamente com os objectivos da propaganda republicana, que via no sufrágio universal e nas tradições do radicalismo liberal o melhor meio de revivência da soberania da nação. Foi precisamente em nome dos direitos do homem e dos grandes princípios da liberdade do pensamento e da soberania popular que Sampaio Bruno, um dos nossos republicanos mais representativos — pouco atreito,

## O Sagrado e o Profano

de resto, a aceitar, sequer, o reducionismo littréista — formulou a sua crítica ao comtismo político e ao seu «monstruoso ideal» de plutocracia e de presbiterocraeia. Littré e os seus seguidores encontravam-se, desta maneira, muito mais próximos dos grandes objectivos para que tendia, em Portugal, a propaganda republicana. A presbiterocraeia de que falava Bruno colidia com os desejos de organização de um Estado laico e neutral em matéria religiosa. Isto explica que um Júlio de Matos, um Teófilo Braga e um Teixeira Bastos, cultivando muito embora uma sentimentalidade cívica celebrada em centenários, exposições e congressos, e entronizando, sem propósitos de divinização, a noção de Humanidade, se tenham desviado, explícita ou implicitamente, dos dogmatismos cultuais da religião positiva, tais como foram aceites por alguns dos mais intransigentes testamenteiros de Comte. Assim se compreende, também, que Zeferino Cândido tenha replicado com rudeza a Ramalho Ortigão, nas páginas da revista coimbricense *O Século*, defendendo-se da acusação, expendida nas *Farpas* de Ramalho, de celebrar, acolitado por Manuel Emídio Garcia, as festividades do Grande Ser junto do altar de Madame de Vaux. Toda a sua argumentação vai no sentido de comprovar que a escola de Coimbra preferira Littré e Wyruboff à «dispepsia» laffitteana.

O nosso pensamento tradicionalista e nacionalista também distinguiu a sociocracia comteana com os seus favores, recordando, através da pena de António Sardinha, que Comte fora «um dos mestres da Contra-Revolução» e que a sua mensagem tinha influenciado poderosamente as concepções autoritárias de Charles Maurras. Por seu turno, Alfredo Pimenta foi ainda mais longe, quando defendeu a possibilidade de colocar o positivismo comteano ao serviço do pensamento católico e de o sintetizar com o neo-tomismo. É dentro desta linha que ambos se colocam quando atacam a figura de Teófilo, outrora venerada. Pimenta chega mesmo a considerar o positivismo teofiliano como uma lenda, declarando que o seu pendor littréista o converte num «espírito essencialmente reaccionário, aferrado aos mitos do Livre-Pensamento e da Democracia, da Enciclopédia e da Revolução francesa — incapaz de se emancipar do domínio das Nuvens e dos Manipanos da Democracia».

Concluamos, pois, estas breves notas. Os diversos aproveitamentos que do positivismo puderam fazer-se no plano da organização social, resultaram da maior ou menor sujeição ao seu próprio espírito de sistema. Ora a ruptura de um sistema, permite a *deslocação* da teleologia que lhe é inerente

### *Positivismo Religioso e Social*

nas mais distintas direcções. O positivismo, enquanto inspiração dominante, pôde ser, deste modo, simultaneamente democrático e anti-democrático, religioso (à sua maneira) e laico (à sua feição), nacionalista e trans-naeionalista, centralizador e federalista. O que não deixa de ser irónico para uma construção mental que pretendia alcançar para a sociologia um estatuto de verdade impassível, científica e irredutível.