

Progresso e Religião

A República no Brasil e em Portugal 1889 • 1910

Amadeu Carvalho Homem
Armando Malheiro da Silva
Artur César Isaia
(Coordenação)



Amadeu Carvalho Homem

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

A CRISE CONTEMPORÂNEA DA NOÇÃO DE DIVINO

A matriz cultural judaico-cristã manteve na Europa a sua hegemonia, com alguns acidentes de percurso, desde os tempos do Imperador Constantino até ao último quartel do século XVIII. O movimento filosófico do Iluminismo enciclopedista questionou-lhe as pretensões de validade eterna, introduzindo nas inteligências o fermento da relatividade e da questionação iconoclasta. O monoteísmo católico, que ofereceu o suporte teológico às monarquias europeias de direito divino, iria sofrer a arremetida crítica do pensamento adverso ao tradicionalismo, o qual encarava como espúria a aliança entre as camadas nobiliárquicas e clericais. As pranchas ilustrativas da *Encyclopédie*, de Diderot e D'Alembert, não sublinhavam cerimoniais sacros ou aristocráticos, mas antes celebravam a utilidade e a dignidade social de ocupações, de tarefas e de profissões que as camadas dirigentes da época tinham como excessivamente triviais e, por isso, indignas de tamanha atenção; as *Rêveries d'un promeneur solitaire*, de Jean-Jacques Rousseau, são o manifesto acabado de uma consciência que, longe de se abismar na adoração da transcendente Divindade, se compraz na identificação telúrica com a Natureza imediata e com o apelo do todo cósmico a que os homens se acham votados; as *Lettres Persannes* e o *Esprit des Lois*, de Montesquieu, aclimatam o fenómeno religioso e a fundamentação valorativa dos comportamentos humanos ao teor de condicionalismos geográficos e consuetudinários intrinsecamente mutáveis, divergindo de toda a pretensão de eternidade normativa; e a surpreendente obra de Voltaire é feita de

ondas de sarcasmo, com que estigmatiza as realidades do clericalismo e da superstição.

Não espanta, pois, que a burguesia revolucionária da deflagração de 1789 tivesse oposto ao catolicismo tradicional um alargado naípe de referências religiosas divergentes, que iam desde a celebração do panteísmo ingénuo, ilustrado pelo culto da árvore e pela exaltação da criatividade da pura Natureza, até à glorificação da saga da Humanidade, inerente ao culto das décadas do calendário republicano, sem esquecer aquela espécie de narcisismo humanitário, sentimental e afectivo, a que se reconduzem as teofilantropias, então amplamente preconizadas.

A filosofia iluminista fez recuar o prestígio da divina revelação e fez avultar, concomitantemente, o protagonismo normativo das simples opiniões humanas. E estas, que até então procuravam validar-se através do sustentáculo e da homologação da Transcendência, passaram a desejar o suporte de uma fundamentação rigorosa, sim, mas insofismavelmente humana. A caução justificativa da vida colectiva foi procurada dentro dos limites da sua expressão imediata. Ao atender-se à inserção dos homens no mundo material, celebrou-se na Natureza, pródiga mãe de todos os recursos, o sustentáculo justificativo que outrora lhe concedera a religião tradicional. Noutras formulações, foi a própria expressão colectiva do humano, ou seja, foi a idealização da própria Humanidade que serviu de base à diversidade das axiologias comportamentais.

De tudo isto se inferia que algumas elites pensantes dos fins do século XVIII e dos inícios do século XIX transferiam para o campo da imanência a sanção outrora reservada à Divindade metafísica.

A par das considerações marcadamente teóricas com que se assinalam os termos desta questão, teremos igualmente de aduzir ponderações de natureza sociológica e política. As revoluções liberais que se produziram no continente europeu, a começar pela Grande Revolução francesa de 1789, foram feitas por aquela burguesia que Charles Morazé, num livro célebre, considerou «conquistadora». O ataque desferido pelos burgueses, ao mesmo tempo que vitimou a nobreza, também tomou como alvo o alto clero.

É que não era ilusória a interpretação histórica do Antigo Regime como o produto de uma preferencial aliança entre o Trono e o Altar. Por isso, o liberalismo veio a apresentar-se, no seu primeiro desenvolvimento temporal, como um regime servido por cérebros reticentes ao teologismo, quer na sua expressão maioritária, de índole agnóstica, quer na sua versão minoritária, filiável no materialismo ateu.

Por outro lado, não devemos esquecer que os progressos da ciência oitocentista serão realizados de acordo com a distinção entre *fenómenos* e *essências ou númenos*, estabelecida por Emanuel Kant. Para Kant, a elaboração científica (e o conseqüente estabelecimento de leis universais) só se torna possível quando a cogitação interpretativa se aplica ao *fenómeno*, ou seja, se reporta a uma matéria-prima que surge de um modo directo e imediato no plano da consciência. O domínio do *essencial* ou do *numénico*, onde forçosamente se terão de inscrever as manifestações de religiosidade, fica excluído da área científica. Como é sabido, o século XIX atribuiu um prestígio ímpar ao progresso das diversas disciplinas científicas. A própria historicidade, ou seja, a linha evolutiva das diversas gerações humanas, que anteriormente era explicável em função de desígnios providenciais obscuros, veio a ser tida como o objecto de inovadores tratamentos científicos. A filosofia da História, a que Condorcet dera uma fisionomia específica no seu *Quadro sobre os progressos do espírito humano*, irá converter-se numa «física social» da historicidade. O caminho que conduziu a tal resultado foi preparado, num primeiro momento, por um vasto conjunto de autores, dentre os quais deveremos destacar Saint-Simon, Lacroix e Laplace, todos eles decididos a generalizar critérios de rigor e de previsibilidade a domínios anteriormente afectos à reserva de intenções do providencialismo. Ora, suprimindo a Vontade divina do cenário da evolução humana, ficaria esta reduzida ao aleatório do acaso. Esta mutilação da cognoscibilidade não poderia deixar de ser tida como intolerável para o espírito de um século que pretendia realizar a unidade gnosiológica e metodológica de todos os saberes convertíveis em disciplinas científicas. A Ciência, grafada com letra maiúscula, passava a reivindicar um espaço próprio, completamente dife-

renciado daquele que ocupava o «saber do sagrado». Em certos casos, não hesitava em invadir o próprio âmbito da sacralidade, como aconteceu com uma surpreendente proposta de Saint-Simon: este, completamente rendido às dilatadas implicações da lei da gravitação universal, chegou ao ponto de propor que se organizasse um «clero fisicista», cuja missão seria generalizar o princípio newtoniano a todos os domínios da realidade, sem excluir os da própria moral.

Durante uma parte da sua vida, Saint-Simon teve como secretário um colaborador meticuloso e atento, que dava pelo nome de Auguste Comte. Tratava-se de um espírito disciplinado e sistematizador, que frequentara a Academia Politécnica napoleónica e se encontrava preparado para encetar os trabalhos de uma nova Enciclopédia científica. Mas Comte encontrava-se numa posição pessoal especialmente privilegiada para surpreender a linha evolutiva do pensamento científico, uma vez que revelou desde muito cedo especiais dotes de curiosidade, não apenas incidentes sobre os saberes científicos, considerados em si mesmos, mas também sobre as respectivas evoluções históricas. A monumental síntese que Auguste Comte foi capaz de traçar no seu *Curso de Filosofia Positiva* é bem demonstrativa do eclipse teológico oitocentista. Com efeito, a metodologia aí praticada é medularmente agnóstica. Neste vasto tratado, Comte recusou-se a opinar sobre o Divino. Fiel à lição kantiana, considerou que matérias desta natureza eram estranhas, por definição, ao labor científico. Desta maneira, sendo a Divindade um *númeno*, um reduto *essencialista*, não tinha ela de ser afirmada ou negada pelos obreiros da síntese científica. A única atitude espiritual que lhes poderia ser consentida era a da suspensão do juízo. O positivismo comtiano, na parte que se identifica com o *Curso de Filosofia Positiva*, é um exercício de cerrado racionalismo que se cristaliza numa sistemática das ciências feitas — e da «ciência das ciências» ... a fazer. A esta «ciência das ciências» deu Comte a designação de «física social». Os seus seguidores, indo na sua esteira, deram-lhe depois o nome de sociologia. A nova disciplina mantinha-se inteiramente dentro das balizas de uma fenomenologia das agregações ou colectividades humanas, evitando deliberadamente, como

já ficou dito, a tomada de posição sobre quaisquer entidades ou supostas realidades transcendentas. Contudo, a famosa lei dos três estados, que Augusto Comte considerava ser a chave compreensiva da evolução social, permitia implicitamente desqualificar a esfera do sagrado. Comte sustentava que a mentalidade das agregações sociais primitivas conferia a nota do maravilhoso e do fictício às tentativas de explicação ou às provisórias racionalizações incidentes sobre ocorrências geradoras de perplexidades. O mundo aparecia, na diversidade das suas manifestações naturais, como o cenário da actuação de forças e virtualidades divinas, atribuindo-se-lhes o potencial gerador da sua existência e peculiaridade. A divinização desta reserva de maravilhoso era o preço que as colectividades humanas pagavam pelo seu difícil e gradual despertar para o esforço de cognição. E o historial deste empenhamento cognitivo, desde o mais remoto passado ao presente mais actual, definia a linha evolutiva da crescente autonomização humana relativamente ao império das explicações imaginárias. À medida que se reforçou a capacidade observadora e demonstrativa da espécie, a explicação teológica foi decaindo. Sucedeu-lhe a explicação metafísica, já bastante mais liberta da grilheta teológica, mas ainda não definitivamente emancipada de um vago espírito de generalização e de ilusão abstractiva. O último termo deste ritmo triádico seria o da mentalidade positiva ou científica, definitivamente liberta dos pressupostos teológicos e metafísicos. Nela vigoraria, em plenitude, o princípio da razão suficiente e a directriz segundo a qual só poderia existir um conhecimento verdadeiramente digno de tal nome se ele fosse susceptível de demonstração. Deste modo, o estado mental teológico foi qualificado, no *Curso de Filosofia Positiva*, como o balbuciar da razão humana nos seus mais recuados tempos. Era, por isso, fácil de concluir que a persistência intelectual do criacionismo teológico como hipótese explicativa, revelava a persistência, nas inteligências actuais, de vestígios pretéritos e anacrónicos.

Caracterizado este primeiro momento da fundamentação teórica do positivismo comtiano, é curial que nos debrucemos sobre o *Sistema de Política Positiva*, obra monumental escrita por Comte numa fase mais

avançada da sua vida. Nela se lançaram os alicerces da «Religião da Humanidade», a qual receberia no *Catecismo Positivista* a sua versão mais condensada e mais próxima das finalidades da vulgarização. Torna-se difícil compreender a lógica íntima desta religião humanitária sem algumas referências a certos episódios biográficos do autor. Tendo passado pela decepção de um casamento falhado, Auguste Comte viria a apaixonar-se, em anos bem maduros, por uma mulher consideravelmente mais nova. Chamava-se Clotilde de Vaux. A ligação afectiva, puramente platónica por vontade expressa de Clotilde, não irá durar muito, por ter sido efémera a vida dessa mulher. Ela irá expirar nos braços do filósofo positivista. Ora, será a vivência deste drama sentimental que obrigará Comte a rever os termos da sua filosofia.

Muitos dos sistemas filosóficos do século XIX comportaram a pretensão da exaustividade, assumindo-se como uma espécie de tábua conclusa através da qual se descodificavam todos os aspectos da realidade. Conta-se de Hegel a historieta de ter sido interpelado por um discípulo que lhe fez notar a insuficiência da sua ambiciosa construção mental, no que respeitava à inclusão e interpretação de certos factos. Ao que o filósofo de Iena, impávido, teria respondido: «pois tanto pior para os factos ...» ! Não foi esta a reacção de Auguste Comte, quando reavaliou, à luz da sua história afectiva, a ambição totalizante da sua obra. O *Curso* era um modelo acabado de racionalidade, quer quanto ao seu pendor rigorosamente demonstrativo, quer quanto ao repúdio de temas em que se vislumbraassem quaisquer concessões aos gratuitos jogos de imaginação. Mas a memória de Clotilde permitia discernir um ângulo novo, traduzido na seguinte pergunta: esgotava a racionalidade o fenómeno do humano? Pareceu a Comte que a vocação globalizante do sistema positivista obrigaria a anichar o emotivo e o passional ao lado do secamente racional. Afinal, como a sua própria história pessoal havia demonstrado, o tumulto dos afectos acabava por ser tão objectivamente demonstrável como as equações da pura razão. O pensador positivista descobriu então que a totalidade do humano não dispensava o concurso de fenómenos «de interioridade», de que ele procurara desembaraçar-se na sua carreira filosófica dos primórdios.

Abraçar o mundo *também* com a gramática da emoção, da sentimentalidade, até mesmo da passionalidade, repunha o problema religioso. Mas a reposição deste problema não significava a variação do método. Comte só reconhecia à espécie humana uma dimensão *religiosa* na medida em que a considerava referida ao *todo*, reportada ao conjunto factível das suas forças racionais e emocionais. E era com a integridade dessas forças que se operava a síntese entre o Homem e o Mundo, cumprindo-se assim, no seu grau mais alto e verdadeiro, a missão cognitiva. A manutenção do método implicava que se pudesse descobrir, para a dimensão afectiva do problema humano, um objecto tangível, desprovido de transcendência, a que pudessem votar-se as efusões emotivas e os transportes de passionalidade. Isto significava que o alvo desta espécie de religiosidade teria de ser *imane*nte, ou seja, referencialmente próximo e susceptível de uma visibilidade sem contestação. Auguste Comte encontrou na Humanidade o objecto imane nte que procurava. Mas para que esta Humanidade pudesse ser erigida em objecto religioso de celebração e de adoração, havia que a expurgar de contaminações reprováveis. Que se pretende dizer com isto? Pretende-se dizer que, de uma forma genérica, a Humanidade é apresentada como o conjunto das gerações passadas, presentes e futuras. Porém, torna-se necessário seleccionar, dentro destas, as existências individuais que se devam considerar integrantes do próprio conceito de Humanidade, em função da natureza altruísta dos serviços prestados ao colectivo social. Era, portanto, a partir de uma avaliação dos méritos e serviços ao todo social que se discernia o estatuto de pertença ao Grande Ser sociocrático. A Humanidade, assimilando as suas partes componentes através da valia altruísta, será o eixo de gravitação do dogma, do culto e do regime em que se traduz, especificamente, tal forma de religião laical.

Importa sublinhar que Comte conferiu forma feminina a este novo objecto religioso, projectando nele a figura de Clotilde de Vaux. E a Humanidade ou Grande Ser comportaria, dentro das proporções e limitações do imanentismo, algumas características similares às que as religiões tradicionais atribuíam às Divindades transcendententes. Convencionalmente, o

transcendentalismo religioso postula como notas caracterizadoras do Ser Supremo a eternidade, a onisciência e a onipotência. O Grande Ser sociocrático comtiano não reproduz exactamente tais propriedades, mas adequa-as ao quadro de maior contingência em que se move. Na ordem do tempo, a Humanidade não é certamente eterna, tanto mais que se lhe assinala um começo; porém, sendo formada por sucessivas e encadeadas gerações, ela move-se nas balizas de uma dilatada temporalidade, cujo perecimento ou fim se furta ou resiste à nossa capacidade de previsão. Não é também onisciente a Humanidade, quando avaliada no plano da aquisição de conceitos e noções; mas a revisão da sua dilatada história mental colectiva permite-nos divisar um colossal e nunca sustido alargamento de campo, desde o da exiguidade dos conhecimentos com que sobreviviam as comunidades primitivas, ao das complexas concepções ou teorizações ao serviço das sociedades contemporâneas. Não poderá igualmente sustentar-se que seja onipotente a Humanidade, nem que a Natureza lhe esteja definitivamente sujeita; porém, também aqui a história das técnicas e das tecnologias nos informa sobre a surpreendente marcha progressiva dos instrumentos de subordinação das forças naturais, sempre em processo de aperfeiçoamento e em aprofundamento de eficácia ao longo do ciclo das gerações humanas. Ficariam assim comprovadas as virtualidades de duração, de gnose e de dinamismo potencial que conferiam ao Grande Ser a legitimidade para que lhe fosse atribuível um altar de adoração mundana. Mas, mais do que de qualquer outra razão, esta reverência resultaria da circunstância insofismável de resultar a sobrevivência da espécie humana de uma solidariedade geracional e inter-geracional. A Humanidade deve estritamente a tal mutualidade de serviços as condições básicas da sua existência e do seu incremento perfectível.

Já ficou dito que a integração de cada um na «existência geral» da Humanidade se encontra dependente do serviço altruísta. Daí que a divisa positivista «viver para os outros» seja a directriz fundamental da ética societária. A interdependência das sociedades humanas e a divisão social do trabalho impõem partilhas mútuas de préstimos, sem os quais estaria com-

prometido o próprio exercício da sobrevivência colectiva. Destacam-se, porém, dentro desta especialização, em que assenta a mutualidade de serviços e funções, umas tantas personalidades excepcionais, verdadeiramente merecedoras da qualificação de Grandes Homens. A teoria positivista dos Grandes Homens espalha-se por considerações atinentes à filosofia da história e à axiologia do filantropismo. O positivismo comtiano não apresenta o Grande Homem como um demiurgo, ou sequer como um inovador, de ínsita originalidade. Nega-lhe o estatuto de herói messiânico, ou de criador *ex nihilo* de uma ordem existente apenas em função da sua actividade ou da aplicação dos seus talentos. Como a linha geral da evolução se encontra plasmada no próprio dinamismo social, a tarefa do Grande Homem traduzir-se-ia em discernir para si e em tornar evidente para os outros a lógica e o sentido do porvir. O Grande Homem não inventa; apenas descobre. E tal descoberta dimana do conhecimento de uma legalidade endógena à marcha do social. Ora, tal como essa marcha nos revela a progressão e o ritmo cognitivos, avançando da ilusão de abordagens provisórias à verdade terminal das explicações definitivas, assim também o Grande Homem servirá a espécie a que pertence com o manancial das aquisições e dos valores que em cada época singularizam o grau máximo de adequação ao futuro. Tais personalidades tornam-se, por isso, merecedoras de especiais venerações e homenagens, traduzidas sob a forma de um peculiar culto cívico-religioso.

Foi Thomas Huxley quem definiu a religiosidade positivista como «um catolicismo sem cristianismo». Que pretendia ele dizer com isto? Sublinhava que o positivismo tentara adequar às suas temáticas a armadura católica da propagação e do cerimonial, isentando-se, como não poderia deixar de ser, da substância doutrinal cristã. Foi uma apreciação certa, se pensarmos que a igreja positivista obedece a similares processos de hierarquização sacerdotal, que os ritos previstos ao longo do ciclo da vida pessoal reproduzem os que o catolicismo havia instaurado e que o calendário positivista não deixava de ser uma réplica do calendário católico, assentando apenas a sua especificidade na substituição das biografias dos santos por evocações

dos Grandes Homens. Esta espécie de santificação cívica corresponde ao reconhecimento, no plano da imanência e da filantropia social imediata, devotado pelo catolicismo tradicional aos servidores da Transcendência.

Mas não foram apenas estes os caminhos pisados pela época contemporânea, no seu labor de demarcação da crença religiosa hegemónica. O criacionismo bíblico era fixista por definição. De acordo com o relato do *Génesis*, a Divindade fizera sair do nada as espécies, tão completas e íntegras como a deusa Atena saíra, inteira e armada, da cabeça de Zeus. O fixismo criacionista da Bíblia inseria-se na longa tradição dicotómica que opunha a inércia, a passividade e a infecundidade da matéria ao dinamismo, à actividade e à fecundidade do espírito. Esta abordagem fez larga fortuna ao longo da história da cultura ocidental. Temo-la representada na distinção introduzida por Platão entre os domínios do sensível e do inteligível; também a encontramos nas teorias de Plotino e, através dele, na caracterização do real e do intelectual feita pelos Padres da Igreja; ecoa igualmente na discriminação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, inerente ao pensamento filosófico de Descartes. Mas o fixismo bíblico iria ser posto em causa nos finais do século XVIII e sobretudo no decurso do século XIX. Dois autores concorrerão poderosamente para um outro tipo de abordagem: Lamarck e Darwin. O primeiro, fundador do transformismo, chamará a atenção para a variabilidade das morfologias animais decorrentes de endógenos mecanismos de adaptação ao meio ambiente. A sua *Filosofia Zoológica* (1809) faz avultar a transformação das espécies pelo meio e também chama a atenção para a hereditariedade dos caracteres adquiridos. Desta maneira, entrava em crise a noção de uma criatividade divina aplicada à génese de seres vivos que, de acordo com a narração bíblica, se revelariam imunes a quaisquer exigências de conformação aos diversos *habitats*. Foi Darwin, através da sua famosa obra *A Origem das Espécies* (1859), quem levou muito mais longe o ataque ao fixismo criacionista da Bíblia. A interpretação darwinista não se limitava a sublinhar, como a de Lamarck, que a «organização material» dos corpos animais se encontrava dependente de mecanismo de adaptabilidade ao meio natural e de

códigos de transmissão hereditária. O mérito de Darwin consistiu em ter provado que as diversas espécies dependem estritamente umas das outras, através de uma cadeia de filiações que atesta o princípio da sua mútua dependência genética. Os elos dessas cadeias que unificam as espécies e as diversificam em ramos familiares seriam construídos, por via puramente natural, através dos mecanismos de selecção natural e sexual, necessariamente resultantes da concorrência vital estabelecida entre tais espécies. Seria, em suma, a luta pela vida, a batalha implacável pela existência, que estaria na base do processo de diversificação dos seres vivos.

O trabalho de Darwin, fundando o evolucionismo e rematando as intuições menos sistemáticas de Lamarck, marcaria o ponto de partida de dois rumos explicativos fundamentais, um dos quais revelando maiores preocupações de análise pura e o outro desenvolvendo metodologias preferenciais de observação e de experimentação. Darwin, que levantou com a publicação da *Origem das Espécies* um clamor polémico extremamente vigoroso, começou por não atribuir à obra um significado materialista. Tentou sustentar que a questão do divino não se imiscuía no seu trabalho, o qual concretizaria uma simples abordagem científica. O evolucionismo filosófico de Herbert Spencer revelou um idêntico propósito de ressaltar a autonomia do campo teológico. Para Spencer, a exploração científica da realidade aplica-se ao domínio das coisas cognoscíveis. Mas esse domínio é plástico e de fronteiras moventes. Ao contrário de certas versões de cientificismo estreito e redutor, Spencer sustentará que os avanços científicos possuem o efeito duplo de fazer crescer a área do que se conhece e de amplificar continuamente o território do que fica por conhecer. As suas opiniões são por isso bem distintas das de um Vogt ou de um Moleschott, que remetiam a Divindade para a bolsa das coisas que *ainda* se ignoram mas que *futuramente* se explicarão em moldes científicos. De acordo com esta orientação, o Divino era a nomenclatura e o resultado da ignorância do homem. A sua justificação encontrava-se, portanto, na insipiência do próprio saber. Mas como se acreditava no continuado progresso das ciências, daqui resultava a ideia de uma progressiva contracção ontológica desse mesmo Divino.

No limite mais extremo, a Divindade sumir-se-ia quando o sábio pudesse desfazer o último dos enigmas do mundo e da vida.

Muito diferente é a concepção de Spencer. Para ele, a actividade cognitiva da ciência jamais esgotará o infinito reservatório do que permanece desconhecido. Mais: a Ciência, longe de fazer decrescer o âmbito do que permanece inexplicado, aumenta-o incessantemente. A cada resposta vitoriosa, a cada demonstração consistente, agrega-se uma nova galáxia de problemas por resolver. Ora, é precisamente neste Incognoscível que Spencer filia a ideia de Divino. Tal ideia jamais sofrerá infirmação ou colapso precisamente porque o Incognoscível é não apenas inexaurível como permanentemente expansível.

Houve, porém, quem tivesse feito uma leitura cerradamente materialista e ateísta do evolucionismo de Darwin. Referimo-nos ao naturalista e filósofo alemão Ernst Haeckel, professor de biologia na Universidade de Iena. Um dos domínios de investigação a que Haeckel se devotou foi o do estudo comparado dos embriões. As suas sucessivas observações encaminharam-no para a formulação da famosa «lei da recapitulação abreviada», a qual foi promovida pelos mais intransigentes materialistas no argumento capital, demonstrativo da filiação natural das formas de vida. Por isso, a hipótese da recapitulação abreviada foi apresentada como a «lei biogenética fundamental». Haeckel sustentou que os embriões pertencentes a um determinado grupo taxonómico não alcançavam uma maturação completa sem que passassem, no processo do seu desenvolvimento, por estádios evolutivos que apresentavam semelhanças transitórias referentes aos embriões dos seres vivos menos evoluídos do grupo correspondente. Esta síntese recapitulativa biológica, através da qual se estabelecia um nexu indestrutível entre a ontogenia e a filogenia, seria, para o biologismo materialista, a prova definitiva da unidade evolutiva da «natureza material». Assim, o único espaço que poderia conceder-se à ideia de Divino era a de se poder falar num «Deus intra-cósmico panteísta», ficando irrecuperavelmente comprometida a ideia de um criacionismo transcendente.

Foram estes os caminhos trilhados pela crise da ideia de Deus desde o período final do século XVIII ao dealbar do século XX. As vanguardas culturais e políticas que receberam esta herança, sobretudo as que, no plano europeu e português, reivindicaram o património do republicanismo e do socialismo, combinaram em graus diferentes os ingredientes desta mundividência. No entanto, não andaremos longe da verdade se dissermos que tais vanguardas reflectiram dramaticamente o impacto que o desenvolvimento das metodologias científicas não deixou de trazer a uma ideia de Divino que até então não tinha sido seriamente questionada pelos depositários do saber hegemónico. O desafio à visão tradicional do criacionismo transcendente foi assumindo feições harmonizáveis com o desenvolvimento dos métodos, das técnicas e das aquisições do conhecimento científico. E se, num primeiro momento, a alternativa ao criacionismo teológico é encontrada num tímido e vago panteísmo, de colorações poéticas e pagãs, em fases mais adiantadas a questionação irá encontrar outras vias explicitantes. O positivismo, abdicando do cerrado racionalismo em que se constituía inicialmente, nem por isso deixou de interpelar severamente o teologismo da Tradição. A sua religião da Humanidade é já uma poderosa catapulta de demolição, ao opor à *fê* da crença católica a *demonstração* dos catecúmenos humanitaristas e ao contrapor ao apelo do *Transcendente* a moeda de troca de um quase imediato *Imanente*. Contudo, será o cientificismo sistemático, inerente às disciplinas biológicas, — nos momentos emblemáticos que lhes foram trazidos por Lamarck, Darwin e Haeckel — , que oferecerá ao materialismo ateu abundantes argumentos anti-criacionistas. A segunda metade do século XIX gerou os abundantes materiais de demolição que muitos dos republicanos e dos socialistas europeus não deixariam de invocar reiteradamente, não apenas no decurso da segunda metade de Oitocentos , mas igualmente na primeira metade do século seguinte. Dificilmente poderemos alcançar uma visão correcta das raízes do agnosticismo e do ateísmo do nosso tempo sem que nos reportemos a estes fundamentais (e fundamentantes) prolegómenos.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

208

- ARNAUD, Pierre, *La pensée d'Auguste Comte*, Bordas, [Paris], 1969.
- BASTIDE, Georges, *Les grands thèmes moraux de la Civilisation Occidentale* Paris, Bordas, 1958.
- BOUTROUX, Émile, *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Paris, Ernest Flammarion, Éditeur, 1925.
- BRAGA, Teófilo, *Traços geraes de philosophia positiva comprovados pelas descobertas scientificas modernas*, Lisboa, Nova Livraria Internacional, 1877.
- BÜCHNER, Louis, *Force et Matière. Études populaires d'histoire et de philosophie naturelles*, Paris, C. Reinwald, Libraire-Éditeur, Leipzig, Théodore Thomas, Libraire Éditeur, 1869 (Troisième édition revue et augmentée d'après la neuvième édition allemande).
- BÜCHNER, Luiz, *O Homem segundo a Ciencia. O seu passado, o seu presente e o seu futuro ou d'onde vimos? quem somos? para onde vamos?*, vertido para portuguez segundo a tradução franceza de Letourneau por Alfredo Pimenta, Porto, Livraria Chardron, 1912.
- CAULLERY, Maurice, *Les étapes de la Biologie*, Paris, PUF, 1942.
- COMTE, Auguste, *Catéchisme positiviste*, in «Oeuvres d'Auguste Comte», Tomo XI, Éditions Anthropos, Paris, 1970.
- COMTE, Auguste, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, in «Oeuvres d'Auguste Comte», Tomo X, Éditions Anthropos, Paris, 1970.
- COMTE, Auguste, *Traité philosophique d'astronomie populaire. Discours préliminaire sur l'esprit positif*, ibidem, Tomo XI.
- DAMPIER, W. C., *Historia de la Ciencia*, Madrid, Editorial Tecnos, 1972.
- HAECKEL, Ernest, *Anthropogénie ou histoire de l'évolution humaine*, (Traduit de l'allemand sur la deuxième édition par le Dr. Ch. Letourneau), Paris, C. Reinwald et C.^{ie}, Libraires-Éditeurs, 1877.
- HAECKEL, Ernest, *Origem do Homem*, Porto, 1908.
- HAECKEL, Ernesto, *Religião e Evolução*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, Editores, 1908. Tradução de Domingos Ramos.
- HILLER, Horst B., *Espacio. Tiempo. Materia. Infinito. Contribución a una historia del pensamiento científico-natural*, Madrid, Editorial Gredos, 1968.
- LAMARCK, *Philosophie Zoologique*, Paris, Librairie C. Reinwald, Schleicher Frères, Éditeurs, [1907?].
- LANGE, F. A., *Histoire du matérialisme et critique de son importance a notre époque*, Paris, Chez C. Reinwald et C.^{ie}, Libraires Éditeurs, 1878 (especialmente o Tomo II).
- MEYER, Hermann J., *La tecnificación del mundo*, Madrid, Editorial Gredos, 1966.
- ROSTAND, Jean, *Esquisse d'une histoire de la Biologie*, Sait-Amand (Cher), Ed. Gallimard, 1978.
- SPENCER, Herbert, *Creación y Evolución*, Valencia, F. Sempere Y C.^a, Editores, s. d.
- SPENCER, Herbert, *Les premiers principes*, Paris, Librairie Germer Baillière et C.^{ie}, s. d.