

## A Questão da Laicidade Entre Positivistas Brasileiros

### The Issue of Secularism Among Brazilian Positivists

\*Adalmir Leonidio<sup>1</sup> 

#### Resumo

O artigo propõe que a ideia de laicidade entre positivistas brasileiros foi uma hipótese derrotada ou recusada. Esta recusa se expressa nas irracionalidades do discurso, tanto quanto em seu apoliticismo aparente e na hipervalorização de uma linguagem moralista e sentimental. Sua base empírica mais importante é composta de diferentes textos de positivistas brasileiros entre 1870 e 1920. O tratamento das fontes tem por base a análise de conteúdo, assim como a chamada crítica histórica documental.

**Palavras-chave:** Positivismo. Laicismo. Primeira república. Brasil

#### Abstract

The article proposes that the idea of secularism among Brazilian positivists was a defeated or rejected hypothesis. This refusal is expressed in the irrationalities of the discourse, as well as in its apparent apoliticism and in the overvaluation of a moralistic and sentimental language. Its most important empirical basis is composed of different texts by Brazilian positivists between 1870 and 1920. The treatment of the sources is based on content analysis, as well as the so-called historical documentary criticism.

**Keywords:** Positivism. Secularism. First republic. Brazil

#### Introdução

As discussões sobre Estado laico e laicidade, tão difundidas atualmente na grande imprensa, têm sido reduzidas, mesmo em artigos acadêmicos sobre o tema, à questão política da separação entre Estado e Igreja ou então, no campo da cultura, à chamada secularização do ensino, isto é, ao expurgo dos currículos escolares de qualquer influência religiosa. Mas este é apenas um aspecto do problema, certamente o mais visível. Pretende-se, neste artigo, pensar a laicização da vida no mundo moderno como um processo amplo que, acima de tudo, afirma a supremacia da razão em relação a quaisquer outros atributos para a condução do homem em sociedade. Economicamente, esta supremacia tendeu a confundir-se com questões diretamente

---

1 Universidade de São Paulo, Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz", Departamento de Economia, Administração e Sociologia (ESALQ/USP, Piracicaba, SP, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2291-2567>.

ligadas ao aumento da produção e da produtividade do trabalho. Política e ideologicamente, como se sabe, associou-se às ideias de liberdade e igualdade. Por fim, culturalmente, ela significou um avanço da ciência e do saber científico, crescentemente associado à indústria e ao aumento da produtividade do trabalho.

A primeira metade do século XIX foi um período conturbado da história Europeia, com avanços da revolução burguesa, mas também com significativos recuos. Trata-se daquilo que Arno Meyer chamou de “A força da tradição” (MEYER, 1987). Na França, durante parte significativa do período em que escreveu Auguste Comte, a ideia de liberdade ainda precisava se afirmar. Mas, ao mesmo tempo, a ciência e a indústria eram os astros principais da economia. De quebra, acentuavam-se problemas sociais que colocavam contra a parede a ideia de igualdade. Todos estes problemas vão aparecer na obra de Comte como sinal da necessidade de uma nova doutrina, que buscasse sobretudo harmonizar o imperativo do progresso com as necessidades da ordem.

A fase final das obras de Comte, escritas entre fins da Monarquia de Julho e a Segunda República, é marcada pelo endurecimento da ideia de ordem, com uma particular acentuação das ideias morais e sentimentais. Ora, esse é justamente o período em que o socialismo é impulsionado e acirram-se as contradições de classe, para logo em seguida predominar uma espécie de conciliação, com instauração do sufrágio universal, proclamação do direito ao trabalho e emancipação dos escravos nas colônias. Quando as questões fundamentais do Estado e do ensino laicos foram radicalizadas na França, durante a Terceira República, os positivistas já eram uma minoria sem expressão na vida pública. De fato, só com muita reserva se pode referir ao positivismo de um Ferry ou de um Jaurés (AGULHON, 1991; WINOCK, 2006).

No Brasil, o problema se apresentaria um tanto mais complicado, uma vez que a própria articulação entre ciência e indústria encontrava enormes obstáculos. Além disso, no contexto de uma sociedade egressa da escravidão e com enormes dificuldades de incorporar ex-escravos, as ideias de liberdade e igualdade eram igualmente problemáticas. Em sendo assim, os positivistas brasileiros elaborariam ao seu modo as questões fundamentais da doutrina, tendendo em geral a deixar os seus aspectos laicos de fora. Talvez, por esta razão, é que a ala mais forte tenha sido justamente a chamada ortodoxa, com forçadas acentuações morais e religiosas.

Ora, se nos voltarmos precisamente aos anos iniciais do século XX no Brasil, quando o problema do Estado e do ensino laico foi colocado pela primeira vez, veremos que ele foi protagonizado pelos positivistas de diferentes tendências. E veremos igualmente, a partir das fontes mais importantes do pensamento positivista, um certo recuo, pra não dizer uma derrota do laicismo. Como o tema é longo, nos deteremos aqui apenas em algumas de suas manifestações mais visíveis. Primeiramente, o desprezo pela razão, em nome da crença fantasiosa nos princípios da ciência experimental, uma palavra mágica que encantava a todos. E o mais grave é que este endeusamento da ciência experimental nem mesmo trouxe qualquer resultado prático para o desenvolvimento do país. A ciência propriamente dita não só se encontrava extremamente atrasada, como não encontrava qualquer ligação com a indústria e o trabalho.

Deve-se acentuar que este desprezo pela razão é notável tanto entre ortodoxos, por suas óbvias ligações religiosas, quanto entre os chamados dissidentes, pois tem a ver com uma cultura que deixou sistematicamente de fora, desde o período colonial, os processos de laicização da vida. Não é mero acaso que antes do positivismo tenha predominado entre nós o empirismo sensista e, depois, o ecletismo

espiritualista e não o racionalismo cartesiano, na medida em que este último foi a expressão do ponto de vista de uma burguesia radicalizada que no Brasil nunca chegou a desenvolver-se plenamente. Isto quer dizer que a própria divisão tradicional entre ortodoxos e dissidentes deve ser relativizada aqui.

Outro elemento importante do discurso positivista, onde a dimensão laica fica claramente de fora, é o seu pretensão “apoliticismo”. Não é que o positivismo seja apolítico, mas os positivistas buscam criar esta imagem de si mesmos junto à opinião pública do país, ao mesmo tempo em que cultivam a ideia de que a reforma de que o Brasil necessita é uma reforma intelectual ou moral. Seu desprezo pelo mundo da política e em particular pelas manifestações populares revela sua verdadeira essência: o elitismo, o expurgo das ideias de liberdade e igualdade da esfera pública do país.

Neste aspecto ganha grande importância o debate sobre a instrução popular durante a Primeira República. Quanto à questão da obrigatoriedade do ensino, os positivistas se apresentam bastante divididos. Os ortodoxos são abertamente contrários. Os dissidentes não acham que seja uma questão crucial para o país. Só os germanistas, como Tobias Barreto, dão alguma importância ao problema, mas excluem a questão da gratuidade. Para estes, todo o ensino, em todos os níveis, deveria ser privado. Isto em um país miserável e com milhões de analfabetos. Tudo isso costurado por uma linguagem moralista e, em alguns casos, como entre os ortodoxos, excessivamente afetiva e valorizadora da família.

Apesar de possuir uma fortuna crítica enorme, a historiografia do positivismo nunca pôs em questão o problema da laicidade, salvo de forma muito implícita (MARTINS, 2010) ou quando referido à questão do ensino (LINS, 1964; PAIM, 1967)<sup>2</sup>. As fontes a serem trabalhadas aqui são compostas por artigos e livros dos positivistas mais importantes e o método analítico empregado é a análise de conteúdo (LAVILLE, 1999) conjugada com a chamada crítica histórica documental (BLOCH, 1993).

### **A Questão da Laicidade na Formação do Mundo Moderno**

De acordo com o legado iluminista, liberdade significou duas coisas essencialmente: “liberdade em relação a qualquer autoridade ou opressão exteriores” e “liberdade em face de nossas próprias paixões que nos ligam ao mundo exterior”. Mas o cogito de Descartes pressupõe uma autonomia absoluta da razão. Então, ela também significaria uma “ruptura com os laços que existem entre o indivíduo de um lado e o universo e a comunidade humana do outro”. Por sua vez, a igualdade significaria que todos, em condições de nascimento, são igualmente dotados de razão (GOLDMANN, 1967, p. 23-25). Isto é, a razão com que cada um foi dotado ao nascer é o ingrediente fundamental para explicar sua própria autonomia, pois é ela que garante o quanto cada um se basta a si mesmo como unidade ou indivíduo. Em outras palavras, pressupõe-se, de acordo com este legado, que a razão só poderá desenvolver-se plenamente em um ambiente que cultive os valores de liberdade e igualdade.

---

<sup>2</sup> Estes são apenas alguns exemplos. As referências aqui são, de fato, bastante abundantes.

Segundo a concepção moderna do Direito Natural, são destas qualidades inerentes ao homem, considerado como um ser autônomo, independente de todo e qualquer vínculo social ou político, que deve nascer ou derivar os princípios fundamentais da constituição do Estado (e da sociedade). O indivíduo, dotado de autonomia por sua razão natural, é, portanto, o ponto de partida para a organização da vida social e política do mundo moderno (DUMONT, 1993).

Mas apesar dos aspectos comuns a esta visão de mundo burguesa, existem diferenças notáveis entre os países ocidentais, devidas sobretudo à forma particular como evoluiu a burguesia em cada caso. Graças ao rápido e precoce desenvolvimento industrial da Inglaterra, bem como às alianças feitas com a nobreza, a fim de se oporem ao Estado absolutista e seus entraves ao desenvolvimento econômico, a burguesia não teve que se radicalizar. A Revolução Gloriosa não teve episódios de regicídio, como teria mais tarde na França. O pensamento inglês foi por isso muito mais realista, ou empirista, aceitando de forma mais “sossegada” a realidade exterior. “Um compromisso é uma limitação, aceita sob a pressão tanto da realidade exterior quanto dos próprios desejos e esperanças” (GOLDMANN, 1967, p. 27).

Na França, e também na Alemanha, a situação era bem diferente da Inglaterra. Apesar do período da Reação (1789-1815), “o Estado francês é o desenvolvimento orgânico normal do Terceiro Estado” (GOLDMANN, 1967, p. 45). Até o fim do Antigo Regime, apesar de manter seus privilégios, a nobreza encontrava-se em franco declínio, graças ao gradativo e crescente processo de dissolução dos laços de vassalagem, que provocava seu endividamento. Ao contrário, a burguesia, graças sobretudo ao desenvolvimento industrial do Norte da França, encontrava crescente respaldo político junto ao Estado absolutista e seu fortalecimento acabou por se voltar contra os próprios abusos fiscais da Coroa.

Até quase o fim do século XIX, a Alemanha encontrava-se dividida em inúmeros principados soberanos e de tamanho desigual, e, além disso, ou por causa disso, estava extremamente atrasada do ponto de vista econômico. Em 1871, o Estado nacional seria criado de cima para baixo, em parte contra a própria burguesia incipiente. Um bom indicador para compreender os obstáculos que este estado de coisas criava para o desenvolvimento da “vida espiritual nacional” era o fato de que na corte e na Academia de Berlim da segunda metade do século XVIII só se falava o francês. O próprio Leibniz, considerado o primeiro grande filósofo alemão, apesar de falar e escrever perfeitamente sua língua, “estava obrigado a escrever em francês para assegurar às suas obras um público cultivado” (GOLDMANN, 1967, p. 30).

Assim, para o pensamento francês, os problemas do mundo, que são os problemas da ciência, são os problemas a serem resolvidos. Ao contrário, os sistemas filosóficos alemães se voltam para os problemas da moral. Para Descartes, por exemplo, a verdade era o principal e o “bem” apenas um problema secundário. Na literatura esta diferença também pode ser notada, pois enquanto na França tendia a predominar o realismo, preocupado com o que o homem pensa, sente ou faz, na Alemanha, berço do romantismo, a preocupação era com o ideal, com aquilo que deve ser.

Apesar das aparências em contrário e das regressões religiosas e morais do comtismo, as preocupações de Auguste Comte são tipicamente iluministas: o avanço da ciência e da indústria, a liberdade de expressão, mesmo a religiosa, a secularização do ensino e a regeneração social – um legado de seu mestre na Escola

Politécnica de Paris. Depois da paixão doentia por Clotilde de Vaux, certas preocupações tipicamente saint-simonianas tomam conta de sua obra, como a valorização moral e dos sentimentos enquanto atributos importantes para a “regeneração social”. Mas, ainda assim, não se pode dizer que suas preocupações sejam morais. Ao contrário, é nesta fase que ele mais se preocupa com a chamada “incorporação do proletariado na sociedade moderna”.

Em suma, para a burguesia francesa radical, segura de seu próprio futuro, a liberdade dos indivíduos deveria necessariamente realizar por si mesma a harmonia do universo. Por seu lado, a burguesia inglesa já hegemônica podia afirmar “que, se o acordo não era necessário, era no entanto real. E, se não se estivesse certo de seu caráter real a priori, estava-se ao menos certo de sua realidade” (GOLDMANN, 1967, p. 37). Na Alemanha, ao contrário, estando a sociedade liberal e a democracia ainda muito longe, “as forças que se opunham à sua realização eram suficientemente fortes para se poder manter a cabeça fria e ver seus defeitos e suas limitações”, dando à “razão prática” a consciência dos limites contra os quais o homem livre e independente haveria de se chocar, compreendendo a “necessidade de os deixar para trás” (GOLDMANN, 1967, p. 38).

A despeito da visão realista e pragmática dos portugueses, para quem “a experiência é a madre de todas as coisas”, eles compartilhavam uma mentalidade mais própria da Idade Média, segundo a qual a tradição pesava mais do que a invenção, a credulidade mais do que a imaginação, os sentidos mais do que a especulação. Seu realismo tinha mais a ver com as certezas da vida eterna, o que os fazia conformar-se com a vida tal qual aparecia aos sentidos (HOLANDA, 1998).

Mas esta visão mais acomodada da realidade não se relaciona só com o domínio da Igreja romana. Sabemos que, para além da importância da Igreja à época dos descobrimentos, a dinastia de Avis teve de lidar com a ânsia da nobreza por novos domínios, assim como com a burguesia mercantil sedenta por ouro e especiarias. Por isso, o *habitus* nacional português precisa ser compreendido a partir desta conciliação complicada entre os interesses da nobreza, do clero e da burguesia mercantil, conduzida com muita habilidade por D. João. Em outras palavras, na medida em que não teve necessidade de adquirir um novo modo de pensar e agir, a ascensão da burguesia mercantil foi mais fácil. Os elementos aristocráticos não sofreram séria oposição do elemento burguês, que não precisou se radicalizar, como na França (HOLANDA, 1995).

Assim, o que o português admirava como ideal era uma vida de grande senhor, exclusiva de qualquer esforço, de qualquer preocupação. Ademais, seu propósito não era o de construir uma nova nação, mas o de explorar uma riqueza facilmente adquirida. Deste ponto de vista, a exploração dos trópicos não teria se processado por um empreendimento metódico e racional, “não emanou de uma vontade construtora e enérgica: fez-se antes com desleixo e certo abandono”. Seu “tipo” predominante é o “aventureiro”, para quem o objetivo final, o ponto de chegada assume relevância capital, atribuindo valor às energias e esforços que se dirigem a uma recompensa imediata (HOLANDA, 1995, p. 36-40).

Mas como sabemos, o descobrimento e a colonização do Brasil inserem-se, segundo Caio Prado Jr., nos quadros da expansão mercantil ultramarina, “como uma vasta empresa comercial”, “destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu” (PRADO JUNIOR, 1995, p. 31). Além disso, a existência aqui de abundantes terras férteis e ainda mal desbravadas fez com

que a grande propriedade rural se tornasse a verdadeira unidade de produção. Do que resulta também o uso generalizado do trabalho escravo (HOLANDA, 1995; PRADO JUNIOR, 1995).

Portanto, a despeito de certos elementos de permanência do modo de vida da aristocracia portuguesa, não se trata de um prolongamento do feudalismo. A colonização é um feito do capital comercial. Suas irracionalidades, expressas com eminência no latifúndio escravista, é um resultado da racionalidade do capital mercantil. Este é o imbróglio essencial de nossa formação. Daí Sérgio Buarque de Holanda chamar de “produção de índole semicapitalista” a agricultura praticada no Brasil, ligada, mas ao mesmo tempo apartada, da lógica mercadológica da competição e do avanço da produtividade do trabalho.

Além da ausência de qualquer sentido que se possa atribuir ao avanço das forças produtivas ou à ideia de poupar trabalho, a escravidão e o latifúndio significaram também certo labéu ou mácula que envolvia toda sorte de trabalho manual e mecânico, reverso da medalha de uma sociedade que busca o prestígio e a distinção social como forma de se colocar no mundo. O hábito de viver do trabalho alheio conferiria por certo, ao longo dos anos, uma moral negativa ao trabalho praticado pelos escravos, fosse ele nas lavouras ou nos poucos centros urbanos de que era dotado o país. Além de tornar a técnica nada prática.

Intimamente associada a esta mentalidade está o tipo de família que se constituiu entre nós, no seio da propriedade escravista e agroexportadora. Na família de tipo extenso, além do núcleo composto pelo senhor de terras e sua família podia-se incluir os escravos e toda sorte de agregado, aqui chamado significativamente de morador de favor. Esta família dilatada e suas formas peculiares de relacionamento social é que vão fornecer o modelo de conduta, na vida privada ou pública. Cumpriu assim um papel similar ao da Corte nos países europeus. E é precisamente neste sentido que Sérgio Buarque vai nos falar em uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família, onde as normas familiares se tornam normas gerais de conduta. Com isso, a família fornecia no Brasil a ideia mais normal de poder, de respeitabilidade, de obediência e de coesão social.

Em outras palavras, enquanto a civilização burguesa em ascensão cultivava os valores ligados à autonomia da pessoa, universalidade da lei, cultura desinteressada, remuneração objetiva, ética do trabalho, etc., a “civilização de raízes rurais” aqui construída afirmava o trabalho escravizado, a dependência da pessoa, a exceção à regra, o casuísmo, a cultura interessada, a remuneração e serviços pessoais, etc.

A ascensão dos centros urbanos no século XIX – crescimento de atividades tipicamente citadinas, como as da política, da burocracia e das profissões liberais – não chegou a alterar significativamente este quadro, gestado durante o período colonial. Isto porque as cidades no Brasil se formaram como uma espécie de prolongamento do campo, uma invasão da cidade pelo campo, correlativa à invasão do público pelo privado anteriormente referida. Em outras palavras, dada a posição e importância da família patriarcal rural, toda a vida nas cidades está, de alguma forma, a ela ligada. E com isso transporta para lá também seu teor de vida e sua mentalidade.

Na ausência de um artesanato e de uma indústria, na ausência de uma burguesia urbana que pudesse contrapor com força seus valores à velha classe dos proprietários de terras, a cidade é tragada pela mentalidade da casa-grande. E isso

teria uma consequência nefasta para a formação de nossa vida intelectual, não só em seus efeitos mais visíveis, como ausência de universidades e precariedade da imprensa, mas sobretudo na supremacia que se confere às “qualidades de imaginação e inteligência”, o ideal de vida contemplativa dos antigos, “em prejuízo das manifestações do espírito prático”, ou melhor, das ligações entre pensamento e ação, tão cruciais ao desenvolvimento da ciência e da indústria modernas:

O trabalho mental, que não suja as mãos e não fadiga o corpo, pode constituir, com efeito, ocupação em todos os sentidos digna de antigos senhores de escravos e dos seus herdeiros. Não significa forçosamente, neste caso, amor ao pensamento especulativo, mas amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara [...] Inteligência há de ser ornamento e prenda, não instrumento de conhecimento e ação (HOLANDA, 1995, p. 82-83).

Esta mentalidade explica não só a chamada “febre do bacharelismo” que grassou entre nós na passagem do Império à República, como também o próprio teor de nossas “ideias modernas”. Sendo o trabalho manual pouco edificante, em confronto com as atividades do espírito, a inteligência existe apenas em contraste com o trabalho físico, não como seu complemento. Corresponde, numa sociedade de coloração aristocrática e personalista, à necessidade que sente cada indivíduo de se distinguir dos seus semelhantes (semelhante e em substituição à nobreza de sangue, que nunca tivemos). Durante a República, o título de doutor era uma espécie de substituto do velho título nobiliárquico, amplamente distribuído durante o Segundo Reinado.

Mas era inevitável o aparecimento entre nós do raciocínio burguês – a propriedade, o lucro, o progresso, a ciência – uma vez que éramos uma parte importante do comércio mundial. Assim tivemos o liberalismo, como depois o ecletismo, o positivismo, o darwinismo e o monismo. O que seduz aos brasileiros no sistema de Comte, com suas definições irresistíveis e imperativas é justamente sua capacidade de levar à inação, à atonia do espírito. E assim, negando, acabam por aceitar a realidade que se impõe. É altamente significativo neste sentido que um jornal criado por Alberto Penteado e Octaviano Silva no final do Império e intitulado *O culto à ciência* tenha feito entre nós tanto sucesso. “Não existiria, à base dessa confiança no poder milagroso das ideias, um secreto horror à nossa realidade?”, pergunta-se Sérgio Buarque (HOLANDA, 1995, p. 158). Narcotizados “por uma crença obstinada na verdade de seus princípios e pela certeza de que o futuro os julgaria”, os positivistas brasileiros viveram entrincheirados em seus gabinetes, de onde chegaram a aconselhar importantes homens da República, mas pouco fizeram de verdadeiramente positivo, construtivo. De suas ideias científicas não poderiam derivar nenhuma indústria, nenhuma técnica, extremamente atrasadas no país. Eram homens de ideias, não de ação. Seu bizantino amor aos livros parecia-se por isso à obsessão pela carta de bacharel. Formavam “a aristocracia do pensamento brasileiro, a nossa intelligentsia”. E nisso revelam sua “missão nitidamente conservadora e senhorial” (HOLANDA, 1995, p. 160-164).

## A questão da laicidade no positivismo brasileiro

Vê-se, portanto, que na formação brasileira a laicidade não é uma componente estruturante da vida pública do país. Resta ver como a intelectualidade brasileira da virada do século representou as “ideias burguesas”, expurgando delas seu teor laico.

Apesar de haver autores defendendo as ideias de Auguste Comte no Brasil desde os anos cinquenta do século XIX, foi apenas a partir da década de setenta que de fato se multiplicaram os adeptos do positivismo no país. Pode-se dizer que havia neste momento dois centros de propagação das ideias, Recife e Rio de Janeiro. Inicialmente, ao norte e ao sul, todos eram adeptos não muito convictos das ideias de Émile Littré, ligado à ala dita dissidente do comtismo. Só mais tarde é que o Recife vai aderir às ideias de Spencer e Haeckel, com Silvio Romero e Tobias Barreto, enquanto o Rio de Janeiro vai ligar-se às ideias de Pierre Laffitte e fundar o Apostolado Positivista, com Miguel Lemos e Teixeira Mendes à frente.

Este vago littrismo fica relativamente claro em um texto de juventude de Silvio Romero, quando era ainda estudante de direito no Recife. Neste texto de 1870, intitulado “Idealismo e realismo”, fazendo eco na “lei dos três estados” de Comte, ele vai opor o “caráter relativo da ciência” às “ideias absolutas” da fase metafísica. Por “ideias absolutas” ele entende todo a priori da razão cartesiana que não estaria sujeita a testes de realidade. E para deixar tudo ainda mais confuso, Romero vai dizer que neste sentido Comte é um divulgador das ideias de Hegel e que “todo ideal é também relativo” (ROMERO, 2002, p. 41-44).

Em um texto bem mais significativo de 1873, quando Romero estava já no fim do curso de direito, intitulado “Se a economia política é uma ciência”, ele vai fazer uma dura crítica à Faculdade do Recife, afirmando enfaticamente que as “ideias novas”, quer dizer o positivismo, ainda não havia chegado ali. Trata-se na verdade da análise de uma tese de um professor que visava justamente responder se a ciência política era ou não uma ciência, isto é, uma ciência experimental. Aqui, penso valer a pena seguir mais de perto seu raciocínio.

Para ele, a economia seria uma “ciência infecunda”, “porque o seu intento não é uma simples descrição das forças produtoras da sociedade”, mas também lutar “por criar o objeto de que se ocupa: gerar e multiplicar a riqueza” (ROMERO, 2002, p. 28). Isto é, não é uma ciência porque não se resume em descrever e analisar a realidade, mas quer atuar sobre ela. Aqui caberia perguntar: mas a ciência moderna não visa justamente um conhecimento que é ação? Para atuar sobre as coisas com o propósito de transformá-las? Não nas condições brasileiras, com uma economia ainda maciçamente agrária, baseada no trabalho escravo e com um desenvolvimento das forças produtivas tendendo à nulidade.

Mas creio valer a pena seguir mais de perto o argumento do autor. Diz ele: “O economista é um astrônomo que pretende fazer os astros de seu firmamento” (ROMERO, 2002, p. 28). Portanto, para Romero, a riqueza que se multiplica não deve isso a nenhuma ciência. Mesmo que a riqueza tenha uma “lei natural”, pensa ele, conhecê-la em nada mudará a marcha das coisas. A descoberta das leis da astronomia em nada mudou a marcha dos planetas. Ademais, não existe uma riqueza universal, igual em todos os países. “É um daqueles objetos que por seu caráter de mobilidade não se prestam a uma organização certa, matemática. As condições do progresso humano buscam-se hoje em uma outra ordem de ideias” (ROMERO, 2002, p. 30). Além disso, “o preço das coisas e o seu valor estão emaranhados em cem mil circunstâncias, que lhes



dão um caráter todo flutuante de momento a momento”. Fala ainda em “agentes obscuros da vida mercantil” (ROMERO, 2002, p. 32). Em resumo, a economia política é uma atividade de diletantes que só cria embaraços ao progresso humano.

Ora, sabemos que Comte faz objeções similares à política de seu tempo. Mas diz isso com a certeza de que a tarefa urgente seria justamente a de torna-la científica, nunca para despreza-la enquanto uma dimensão da vida prática. Mas caberia perguntar qual seriam então esses agentes do progresso de que o Brasil tanto carecia. Esta questão é fundamental porque, por óbvio que pareça, Silvio Romero não vai dizer o mesmo da sociedade e da sociologia. Por que a riqueza é móvel e não pode ser estudada pela ciência experimental e a sociedade pode? Porque, dado seu ponto de vista conservador, não pode admitir que a transformação e/ou a mudança possa vir da economia. Por isso ela tem que aparecer como pré-científica.

Mas também não vai admitir que a transformação venha da sociedade. E isso vai ficar muito claro quando, em 1888, Romero classifica as comemorações de rua como um “espetáculo deplorável”. Então, é de se perguntar qual o sentido de um dos primeiros textos de Miguel Lemos intitular-se “O nosso ideal político”? Pois no essencial, para além da linguagem ultra moralista e sentimental que não cumpre desprezar e que analisaremos mais a frente, o “ideal” político desta mocidade que se aglutinava em torno da revista *Ideia*, fundada em 1874 por Lemos, resume-se à defesa do positivismo. Há, é claro, para não ser injusto, um vago republicanismo aí esboçado, mas nada que justifique o título (LEMOS, 1877).

Por essa mesma época, primeira metade da década de setenta, Tobias Barreto vai escrever uma série de artigos que depois será reunida em um livro, publicado em 1875 e intitulado *Ensaio e estudos de filosofia e crítica*. O primeiro deles, que é de 1871, é uma crítica ao ecletismo espiritualista de Victor Cousin e a frase de abertura é digna de citação: “É visível o torpor, e poderia dizer – a inanição completa do velho espiritualismo cartesiano-católico” (MENEZES, 1889, p. 5). Quanto ao amálgama entre racionalismo cartesiano e catolicismo não é preciso nada dizer, mas vale a pena chamar a atenção para a associação, já feita por Romero, entre “ideias absolutas” e categorias a priori da razão.

Pois que ao espiritualismo de Cousin, ao qual vai subtrair-se muito significativamente o substantivo “ecletismo”, Barreto vai associar a psicologia, ou “ciência da alma”, que neste momento estava em nascimento. E o fará precisamente para mostrar que não é possível uma “ciência da alma”, e assim desqualificar o ecletismo como metafísico, que era quase um xingamento entre positivistas de todas as estirpes. E aqui ele é bem mais litreista que os demais, pois vai ater-se à questão do método científico. Em outras palavras, os “fatos subjetivos”, os fenômenos psíquicos ou “fatos do espírito” são impossíveis de conhecer pelo método indutivo, o único aceito pela ciência da época, porque em face do “eu” o homem nunca pode ser um autêntico observador. Por isso, o cogito cartesiano seria uma “fórmula vazia”, mero “jogo de palavras” sem importância em face da ciência (MENEZES, 1889, p. 6).

Todo esse desprezo pela razão tem por base, obviamente, o apego dogmático à tal “lei dos três estados” de Comte. Mas sua explicação só se torna possível tendo por referência o igual desprezo conservador pelo “espírito crítico” do Iluminismo. Luís Pereira Barreto, médico paulista e litreista, como os demais em sua primeira fase, argumenta que “neste momento”, 1874, o Brasil saiu “oficialmente” de sua fase teológica e que a fase metafísica inaugurada é o “reinado da crítica e da argumentação sem fim”, da diversidade de opiniões, o que seria em si uma coisa deplorável, obviamente. E que o

“espírito crítico, hasteando como sistema normal a bandeira da demolição e implantando no nosso seio os germes da dissolução”, estaria mergulhando o Brasil numa crise muito pior do que a da fase teológica (BARRETO, 1874, p. LXI-LXXIV).

Só mais tarde, no fim da década de setenta, alguma crítica sobre a famigerada “lei” será esboçada entre os chamados “dissidentes” do comtismo. Silvio Romero, por exemplo, num livro de 1876, mas só publicado em 1878, *A filosofia no Brasil*, manifesta-se contra ela, por considerá-la uma catilinária nervosa contra os adversários, no que tem certa razão, como assinalamos anteriormente. Assim, Pereira Barreto teria chamado Darwin e Haeckel de metafísicos, enquanto Pierre Laffitte teria feito a mesma acusação contra Émile Littré. Mas Romero acaba por acusar o médico paulista do mesmo defeito capital, uma vez que, segundo ele, o positivismo defendido por Pereira Barreto também recorre a hipóteses não comprovadas, como a de Laplace sobre a formação de nosso sistema solar (ROMERO, 1878). O que seria um grande pecado. Afinal, a prova experimental deveria sempre ter a última palavra, de acordo com o credo da nova ciência empiricista. Mas poderíamos perguntar então, se a pergunta não soasse quase inútil, onde está a prova experimental do darwinismo social de Romero.

Neste sentido que estamos apontando, não se pode dizer tenha havido grande mudança no pensamento de Pereira Barreto após sua conversão ao laffittismo. O seu livro *Soluções positivas da política brasileira*, que é de 1880, traz um dos mais extensos e calorosos debates entre positivistas e darwinistas da época. O quiproquó iniciou-se com um artigo intitulado “Positivismo”, publicado no jornal *A Província de S. Paulo* pelo reverendo Nash Morton, que, em nome do darwinismo, acusa o positivismo do mesmo defeito capital de que todos parecem vítima: o de ser metafísico, fundado em ideias a priori (BARRETO, 2007).

A resposta de Pereira Barreto foi rápida e veio a lume dois dias depois nas páginas do mesmo jornal, sob o título “O Sr. G. Nash Morton e o positivismo”. Para Pereira Barreto, e esta seria a opinião dos positivistas em geral, o darwinismo ainda seria uma hipótese sem comprovação experimental e, por isso, metafísica, no que obviamente não estava errado para o estágio da teoria evolucionista da época.

Mas o artifício retórico nenhum valor teria sem que ele entrasse diretamente no mérito da questão. Então, eis que Pereira Barreto acrescenta “aos três grandes métodos das ciências inferiores”, isto é, “a observação, a experimentação e a comparação”, o “método histórico” de Comte. Assim, se o darwinismo trazia “tantos e tão belos trabalhos” no terreno da biologia, seria de uma “esterilidade desesperadora” no “domínio social” (BARRETO, 2007, p. 76). E assim nosso intrépido positivista julga ter resolvido o magno problema da incapacidade ou da impossibilidade experimental de uma “ciência da sociedade”. Basicamente espichou o critério de cientificidade de todo saber que pretende de algum modo atingir a verdade das coisas. O que não seria também o mérito dele, pois que a “grande sacada” seria de Comte.

Mas o darwinismo oficial, obviamente, também não se deu por vencido nesta batalha retórica para ver quem tem razão. Afinal, ter razão em um meio social em que ela nada vale em si, mas cujo status atribuído é enorme, não é pouca coisa. A resposta veio sob o título de “O darwinismo e o sr. Barreto” e, como não estava assinada, pode ser de Silvio Romero ou até mesmo do próprio reverendo, ou outro darwinista ofendido em seus “brios intelectuais”. Já não podendo dizer muita coisa em auxílio da base experimental do darwinismo, o artigo lança mão também de um artifício retórico, pois se Pereira Barreto negava a hipótese do darwinismo, era porque aceitava a do

criacionismo. Teria de escolher entre as duas pontas do dilema. E para “provar” que o darwinismo teria tanta autoridade quanto o positivismo em matéria de “ciência social”, dividiu a biologia em dois ramos principais, a fisiologia, que se baseia exclusivamente no método experimental, e a morfologia, que segue o método histórico genético (evolução) de Comte (BARRETO, 2007, p. 92-94).

A polêmica prosseguiu ainda por inúmeras páginas. Mas como a esta altura já é óbvio o seu silogismo, não creio valer a pena alongá-la mais. O que já foi dito é suficiente para concluir que o desprezo da metafísica tão zelosamente cultivado entre nós não quer dizer necessariamente cultivo da ciência experimental. Em seu *A filosofia no Brasil*, Silvio Romero só tem lugar para dois livros de ciência propriamente dita. Um deles é *O fim da criação*, do Visconde do Rio Grande, um livro sobre geologia, mas não de geologia, onde o autor faz apologia da teoria obscurantista segundo a qual o planeta vai inchando ao longo das idades geológicas, uma impostura científica que mais tarde teria seus adeptos, como o geofísico Otto Hilgenberg, o australiano Warren Carey e o inglês Hugh Owen (PRACONTAL, 2004; ROMERO, 1878).

Outro livro é a tese do médico Domingos Guedes Cabral, *As funções do cérebro* (CABRAL, 1876), reprovada no exame da Faculdade de Medicina da Bahia, mas ainda assim publicada. O livro foi uma resposta ao eclético Domingos de Magalhães e seu *A alma e o cérebro*. Como o anterior, não se trata de um estudo empírico, uma pesquisa, mas um apanhado de trabalhos já existentes sobre o cérebro. Sobre isso Silvio Romero foi taxativo: “Não canso de assinalar este defeito capital de nossos livros de ciência; não passam de compilações... Nós outros não temos experimentadores” (ROMERO, 1878, p. 119)<sup>3</sup>. Além disso, Romero diz que nem como compilação o livro tem valor, uma vez que as teorias compiladas careciam de comprovação empírica. Os próprios autores citados reconheciam o total desconhecimento do cérebro no século XIX.

Em um balanço sobre a nossa literatura de fim de século, Silvio Romero chegou à triste constatação de que a parte científica era exígua. Em astronomia, alguns trabalhos técnicos de Cruls e do Barão de Tefé. Cita ainda cinco nomes da medicina, da história e da geografia. Em linguística destaca o nome de João Ribeiro e em seguida só fala da etnografia por sete páginas. Nada mais. Nenhum trabalho científico que merecesse destaque naquele fim de monarquia (ROMERO, 2002). Aliás, segundo o médico Joaquim Duarte Murtinho, que conviveu com D. Pedro II, o monarca também tinha a mania da ciência, intrometendo-se em assuntos que não conhecia e decidindo sobre ingresso de professores nas faculdades do país. Numa síntese do espírito científico da época, Murtinho disse: “Sua Majestade em todos os seus atos parece dizer: a Ciência sou eu” (MOTOYAMA, 2004, p. 170).

Em suma, a apologia retórica da ciência experimental não significou apenas desprezo pela razão, mas igualmente desprezo pela própria cultura científica. E isso pela razão óbvia de que uma ciência desligada da indústria é quase impossível. O que explica, de quebra, a posição icônica de um D. Pedro II, astro da ciência oficial, membro emérito da Royal Society de Bruxelas, mas atolado até o pescoço na produção escravista. Uma ciência das coisas móveis é coisa impossível, como dizia Silvio Romero. Disso já sabemos desde Aristóteles. Mas uma ciência em um mundo imóvel é coisa ainda mais inverossímil.

<sup>3</sup> Apesar do exagero da expressão de Silvio Romero, Pedro Nava parece reiterar o mesmo ponto de vista, ao falar do início da ciência médica entre nós (NAVA, 2003).

Contudo, para nossos intrépidos homens de ciência, o problema não estava na imobilidade ou na mobilidade das coisas, mas na falta de ciência, como se queixava Silvio Romero. Isso explica o desprezo geral pela política e pelos políticos, todos corruptos e ineptos, como o próprio D. Pedro II, assim como por toda forma de ação pública com conotação política. Parecem aqui retomar a velha imagem romântica do mundo político como uma coisa suja, indigna de homens tão ilustres. Em suma, se a mudança não viria pela economia, também não viria pela política. Só a ciência poderia nos salvar. O tema é o mais extenso que se pode extrair dos livros e palestras de diferentes positivistas por todo o Brasil. Isso por si só é um indicador da importância do tema. Mas também é um critério de corte para nossa análise, que pretende apresentar resultados preliminares de pesquisa.

A primeira referência neste sentido é o texto já citado de Miguel Lemos, futuro chefe do Apostolado do Brasil. É curioso e altamente significativo notar que “O nosso ideal político” pouco ou nada contenha de efetivamente político. Não se trata de uma defesa calorosa da República ou críticas contundentes da monarquia já decrépita. Afinal, este foi o ano do Manifesto Republicano dos liberais dissidentes. Menos ainda da agonizante escravidão, à qual todos pareciam agarrar-se como a um bote furado. “O nosso ideal político” é o positivismo.

Mas este desprezo pela política aparece de diferentes formas. Em relação ao grupo liderado por Silvio Romero e Tobias Barreto, ele aparece sob a forma de uma contraposição entre norte e sul, o norte representando a república das letras e o sul o império da política inepta e corrupta. Em um artigo intitulado “O império e sua Corte” (1875), Barreto vai descrever a capital do país como “o resumo, a condensação sombria de toda a sorte de males que nos afligem” (MENEZES, 1889, p. 162). Silvio Romero, por sua vez, endossa a posição do amigo, ao dizer que apesar de sua importância intelectual para a nova geração, ele não é dos “autores badalados na capital” e nem mesmo escreveu para jornais como Diário do Rio e Jornal do Comércio. Nem sequer teria peregrinado alguma vez à meca tropical (ROMERO, 1878, p. 140).

Em seu já citado balanço de fim de século da literatura brasileira, Silvio Romero vai mais uma vez deixar claro seu desinteresse pela política, pela democracia e as lutas populares. Salvo as ideias científicas e a literatura, nada mais parecia ter importância para ele, nem mesmo, como dito, a recente libertação dos escravos (ROMERO, 2002, p. 206).

Com o advento da república, seu desinteresse pela política só parece ter aumentado. Em um texto de 1891, deplora o estado da nação em termos de “disciplina intelectual e moral” e a falta de consciência do povo em termos de “seu alto destino a realizar” (ROMERO, 2002, p. 359). Mas ele não está sozinho em sua megalomania intelectual. De modo semelhante, Luís Pereira Barreto, em seus dois livros já citados, vai insurgir-se contra as reformas políticas de seu tempo e deplorar o estado intelectual e moral da nação. Em uma de suas inúmeras críticas aos liberais, ele vai atacar os mais importantes princípios democráticos, esquecendo-se que mesmo entre positivistas franceses, como Jules Ferry, “democracia e laicidade são termos idênticos” (JAURÉS, 1904) e expressões de uma certa “cultura republicana” (BORNE, 2015):

Se o direito de exame, a liberdade de consciência, a soberania popular, são dogmas definitivos e não puros instrumentos de transição, como explicar-se que, desde a quase um século, a política,

verdadeira lanterna mágica, faz desfilar a nossos olhos um exército de retóricos, de lunáticos e de saltimbancos, que vêm todos falar, votar e esgotar-nos a paciência? (BARRETO, 1874, p. XII).

Mais uma vez estamos aqui diante do respeito incondicional à famigerada “lei dos três estados” de Comte, particularmente a aversão à fase metafísica, crítica, anárquica ou dissolvente. E é curioso notar, neste sentido, como Tobias Barreto dá pacificamente as mãos ao maior inimigo das ideias alemãs no Brasil. Em um artigo intitulado “Socialismo em literatura” (BARRETO, 1874), o outrora poeta romântico, admirador do republicano radical Victor Hugo, manifesta seu mais profundo horror “à ideia de uma liquidação social”. Como fiel darwinista que era, para ele, “o socialismo é a luta contra a luta pela existência” e a Internacional a mais pura “organização da loucura”. Em contrapartida, defende a criação de uma “Internacional Literária”, centro de propagação de uma “liquidação literária”, de um expurgo das más ideias espalhadas por todo o Brasil. A sede dessa Internacional seria a Alemanha e seu papel seria passar em revista o pensamento de países como o Brasil. Uma revolução das ideias e não uma revolução política era o que o Brasil precisava (MENEZES, 1889, p. 113-119).

Em suma, o desprezo pela razão e pela política não é um problema dos ortodoxos, excessivamente preocupados com os delírios religiosos de Comte. Ao contrário, no campo político eles até foram os mais consequentes. Estiveram à frente da construção da República, defenderam a incorporação dos ex-escravos na ordem competitiva que se acreditava criar, manifestaram-se sempre contra a vacinação obrigatória, foram os mais incansáveis críticos das reformas do ensino levadas à cabo pelos diferentes governos ao longo da Primeira República, defenderam o casamento civil e a secularização dos cemitérios, foram contra o serviço militar obrigatório e contra as nomeações para o serviço público. Resta ver, todavia, de que maneira se posicionaram perante temas tão candentes da vida pública brasileira.

Como parte de sua estratégia política, era comum os positivistas do Apostolado, sobretudo por meio de seus chefes Miguel Lemos e Teixeira Mendes, escreverem cartas a políticos influentes, em momentos decisivos de implantação de determinados programas e reformas. Foi assim com o casamento civil. Em 1884, havia dois projetos que tratavam do tema, um do ministro do Interior Francisco Antunes Maciel e outro do senador Escragnoille Taunay. Em uma carta de 11 de maio do mesmo ano, dirigida ao ministro do Império, Lafayette Rodrigues Pereira, Miguel Lemos, após uma brevíssima nota contra a escravidão, busca influenciá-lo em relação à posição que deveria tomar sobre os projetos.

Começa chamando a atenção para as dificuldades que teria em “quebrar os tropeços que o parlamentarismo opõe a qualquer ação governamental”, exigindo por isso uma posição mais enérgica em relação ao problema. Em seguida diz acreditar que o governo teria enorme dificuldade em fazer passar o casamento civil “sem concessões” e que por isso seria seu papel reduzi-las ao mínimo possível. Por isso mesmo é que considerava o projeto do senador superior ao do próprio governo, na medida em que “formula a obrigatoriedade do casamento civil sem estabelecer distinções e tem a grande vantagem de deixar ao poder executivo a tarefa de elaborar o respectivo regulamento”, sem, portanto, interferências possíveis do Parlamento (LEMOS, 1887, p. 8).

Mas uma concessão da qual ele próprio não abre mão é a da continuidade da influência da Igreja sobre a família. Apela, neste sentido, ao bom senso dos católicos para que a celebração do casamento religioso só se faça depois do casamento civil. Além disso, faz questão de deixar clara na carta ao ministro a importância da Igreja na formação da família brasileira. Assim, sob a tutela simultânea do Estado e da Igreja é que se deve pensar os valores familiares e a organização da sociedade. Portanto, a célula fundamental da sociedade não são indivíduos livres e iguais, com direitos garantidos pelo Estado, mas famílias tuteladas pelo Estado e a Igreja como garantia da ordem:

Desde então compreende-se que a sorte da família não pode ser indiferente à Pátria e à Igreja, e que tanto uma como outra só devem sancionar, isto é, só devem aprovar as famílias que satisfizerem ao conjunto de condições reputadas em cada época e em cada lugar imprescindíveis para a digna formação do cidadão e do homem religioso. Tal é o fim normal das instituições pátrias e dos sacramentos eclesiásticos que se referem à família, sancionando os laços fundamentais desta e garantindo a sua estabilidade [...] (LEMOS, 1887, p. 9).

Em uma segunda edição da mesma carta, publicada em 1887 pelo Centro Positivista, Miguel Lemos faz uma série de advertências aos seus leitores. Primeiro, faz questão de deixar claro que não defende o casamento civil com o fim de favorecer a imigração, pois era contra a assimilação de todo “elemento estranho” ao desenvolvimento da pátria. Depois, enfatiza que para ele o casamento civil não é um contrato, mas apenas a sanção social, civil ou religiosa, de um “fato natural”. Dizendo isso, não perde a oportunidade de fazer uma crítica ao contratualismo de Rousseau e de ressaltar a vitória dos positivistas com a aprovação do projeto do conselheiro Maciel, onde a “assimilação do casamento a um contrato deixou de ser sustentada”. Em seguida, manifesta-se favoravelmente à posição da Igreja em relação à indissolubilidade do casamento. E neste ponto mais uma vez faz questão de deixar claro seu anticontratualismo: “No ponto de vista positivista, as instituições só têm uma razão de ser: o bem social; e no modo por que as concebemos não nos preocupamos absolutamente com pretendidos direitos individuais”. Por fim, como fica óbvio, deixa bem claro os limites de seu anticlericalismo: “nos móveis a que obedecemos defendendo estas e outras reformas congêneres, não entra nenhum sentimento de ódio contra o catolicismo” (LEMOS, 1887, p. 3-5).

Mas assim como o casamento civil em 1885, a abolição veio em 1888, assim como a proclamação da República em 1889. Nada disso, obviamente, deveu-se às cartas de Miguel. O casamento civil, por ironia, deveu-se em grande parte ao lobby político da imigração. A abolição, apesar da enorme importância do movimento abolicionista, veio assinar o atestado de óbito da escravidão, que obviamente nem mesmo teria sido assinado, se ficasse ao sabor das elites. Por fim, a República veio sob a forma de um golpe militar, mais um para nossa coleção que vem da dissolução da Constituinte em 1824 e, como sabemos, não parou por aí.

Mas com a República proclamada – ponha-se todos os acentos possíveis nesta palavra – os positivistas logo entraram em cena com sua estratégia lobista nem sempre bem-sucedida. Nas palavras de Lemos, “proclamada a República, cumpre organizá-la”. E enquanto elaboravam nos bastidores do Apostolado um “programa político” mais

consistente, cumpria apresentar uma lista de “indicações mais urgentes”, e entre elas: a ditadura republicana em vigor deveria se tornar vitalícia; abolido o parlamentarismo, o governo deveria elaborar uma nova Constituição para o país. A nova Carta outorgada deveria combinar “o princípio da ditadura republicana com a mais ampla liberdade espiritual”. A primeira se caracterizaria pela união dos dois poderes principais, o executivo e o legislativo, assim como pela transmissão do poder a um sucessor “livremente escolhido pelo Ditador”. A segunda “pela separação da Igreja do Estado, supressão do ensino oficial e subsequente liberdade completa de profissões, extintos todos os privilégios inerentes aos diplomas” (LEMOS, 1889, p. 1-4).

Todos que conhecem um pouco da história do Brasil sabem bem o que significou a febre do bacharelismo ou o status atribuído a um diploma superior, fosse de medicina, direito ou engenharia. Além, obviamente, do poder político que envolvia o título de doutor. E o programa do Apostolado pode até soar um estranho anarquismo, mas ser contra a obrigatoriedade do ensino e a fiscalização das profissões pelo Estado em um país com mais de 90% de analfabetos e corroído por doenças é na verdade uma leviandade dos ortodoxos.

No que se refere ao primeiro problema, o argumento dos ortodoxos é que se trata de “uma ingerência despótica do poder civil em domínio que não lhe compete, ferindo as atribuições mais sagradas das mais e dos pais”. Em outras palavras, o ensino das primeiras letras deveria ficar a cargo das famílias, mais especificamente das mães (LEMOS, 1890, p. 1). No segundo caso, também se trata de uma ingerência indevida do “poder temporal” no “poder espiritual” (MENDES, 1907). Isto é, para os ortodoxos, tanto o ensino quanto o exercício das profissões pertenciam ao poder espiritual, que naturalmente deveria ser monopólio dos positivistas. Daí se vê que o lobby da separação entre Igreja e Estado, ou entre poder espiritual e poder temporal, vai bem além do problema da construção de um Estado laico entre os ortodoxos. E é só por isso que são contra a vacinação obrigatória e o internamento compulsório dos alienados mentais<sup>4</sup> No que obviamente tinham razão. Mas, como se vê, não se trata de uma defesa dos direitos individuais frente ao despotismo do Estado, mas sim de uma mera petição de princípio da ortodoxia comteana, que jurava respeito absoluta à separação dos dois poderes.

Além disso, havia um importante elemento moral em seu discurso, porque a mera formação médica ou jurídica não fornecia aos médicos e juristas a “competência espiritual” para dirimir conflitos tão cruciais da sociedade brasileira. Pois que médicos e juristas sem a direção moral dada pelo positivismo serão facilmente, por um lado, vítimas da “cobiça, da ambição, do ódio, da inveja [...]”. Teixeira Mendes cita o caso da mulher de um comendador, bastante badalado na imprensa carioca, que passou a administrar os bens do marido depois que ele foi considerado incapaz pela justiça. Mas, por outro lado, eles também seriam presas fáceis da ambição material e política, usando seus cargos para enriquecerem e conquistarem posições políticas. O que não é de se estranhar em um contexto em que o exercício estrito da profissão oferecia escassos meios de sobrevivência. Mas também não é para justificar, na medida em que conhecemos bem até onde foram estas promíscuas relações entre exercício da profissão e poder político na Primeira República, mormente entre juízes e policiais.

---

<sup>4</sup> É bom lembrar que a luta pela vacinação obrigatória foi o melhor momento de nossa ciência experimental no início do século XX (CUKIERMAN, 2007).

Mendes chega a vaticinar o desaparecimento das duas profissões, na medida em que a doutrina positivista avançasse no país e com isso cada um se tornasse seu próprio médico e seu próprio advogado, “sob os conselhos de um sacerdócio destituído de qualquer poder temporal, inclusive a riqueza”. Em suma, os ortodoxos, livres de toda excrecência do mundo material, estariam aptos, e só eles, para conduzirem a sociedade rumo à ordem e ao progresso tão almejados pelo país (MENDES, 1907, p. 11-13).

Mas, para um tal fim, Teixeira Mendes acreditava que além do monopólio espiritual dos positivistas, seria igualmente importante “substituir toda organização militar pela simples polícia”. Isso explica suas posições contrárias ao serviço militar obrigatório. Mas não explica o que uma coisa tem a ver com outra. Ademais, pode parecer por demais progressista para uma posição oficial do Apostolado, ainda que se acredite como alguns autores em seu “bolchevismo de classe média” (CARVALHO, 2005). Mas sem querer bancar o advogado dos positivistas e salvar as aparências, a ideia parece estar de acordo com a crença na possibilidade da “paz universal”, graças ao predomínio do “amor universal” que se estabelecerá assim que a “religião da humanidade” for, não substituindo o catolicismo, mas conquistando os corações e as mentes dos sem religião. Afinal, para que serviria o Exército num mundo dominado pela fraternidade? (MENDES, 1915, p. 2-3)

## Conclusão

Em suma, o ativismo político dos ortodoxos é tudo, menos republicano. E nisso, como busquei mostrar, não estavam sozinhos. Não defendiam os valores do individualismo moderno, sobretudo os de igualdade e liberdade. Antes, reivindicavam o predomínio, como princípio organizativo da sociedade, de valores ligados à família tradicional, à religião, à moral e aos “bons costumes”. Nunca se colocavam, sem imensas tergiversações, a favor da escola laica, pública e gratuita. E mesmo o trabalho livre e assalariado, a condição primordial para o avanço de qualquer indústria moderna, não o defendiam senão por meio da retórica saint-simoniana da “incorporação do proletariado na sociedade moderna” e da “comunhão nacional em prol do progresso”. Como dizia Roberto Schwarz, em matéria de racionalidade, os papéis achavam-se meio baralhados: “a ciência era fantasia e moral, o obscurantismo era realismo e responsabilidade, a técnica não era prática etc.” (SCHWARZ, 1981).

## Referências

- AGULHON, Maurice. *1848: o aprendizado da República*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- BARRETO, Luís Pereira. *As três filosofias*. Rio de Janeiro: Typ Laemmert, 1874. v. 1.
- BARRETO, Luís Pereira. *Soluções positivas da política brasileira*. São Paulo: Escala, 2007.
- BLOCH, Marc. *Introdução à história*. Lisboa: Europa-América, 1993.
- BORNE, Dominique. Les principes républicains. *Cahiers Français*, [s. l.], n. 336, 2015.
- CABRAL, Domingos Guedes. *Funções do cérebro*. Salvador: Imprensa Imperial, 1876.
- CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.



- CUKIERMAN, Henrique. *Yes, nós temos Pasteur*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007.
- DUMONT, Louis. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JAURÈS, Jean. *République, démocratie et laïcité*. Paris: [s. n.], 1904.
- LAVILLE, Christian. *A construção do saber*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- LEMOS, Miguel. *A obrigatoriedade do ensino*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista, 1890.
- LEMOS, Miguel. *Ao povo e ao governo da República*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista, 1889.
- LEMOS, Miguel. *O projeto de casamento civil*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista, 1887.
- LEMOS, Miguel. *Pequenos ensaios positivistas*. Rio de Janeiro: Brown & Evaristo, 1877.
- LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- MARTINS, Gabriela Pereira. *O positivismo: uma linguagem dos sentimentos*. 2010. 88 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2010.
- MENDES, Raimundo Teixeira. *A atual agitação militarista pelo serviço militar obrigatório e a regeneração humana*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista, 1915.
- MENDES, Raimundo Teixeira. *O despotismo médico-jurista e a regeneração social*. Rio de Janeiro: Igreja Positivista, 1907.
- MENEZES, Tobias Barreto de. *Ensaio e estudos de philosophia e critica*. Recife: José Nogueira de Souza, 1889.
- MEYER, Arno. *A força da tradição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- MOTOYAMA, Shozo (org.). *Prelúdio para uma história*. São Paulo: Edusp, 2004.
- NAVA, Pedro. *Capítulos da história da medicina no Brasil*. Londrina: Eduel, 2003.
- PAIM, Antonio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1967.
- PRACONTAL, Michel de. *A impostura científica em dez lições*. São Paulo: EDUNESP, 2004.
- PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- ROMERO, Silvio. *A filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Typ. Deutsche Zeitung, 1878.
- ROMERO, Silvio. *Estudos de literatura contemporânea*. Aracaju: UFSE, 2002.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1981.
- WINOCK, Michel. *As vozes da liberdade*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.

\*Minicurrículo do Autor:

**Adalmir Leonidio**. Livre Docência em História Ambiental do Brasil pela Universidade de São Paulo (2010). Professor do Departamento de Economia, Administração e Sociologia da Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz", Universidade de São Paulo. Pesquisa financiada pela FAPESP (Processo nº 2019/09647-3). E-mail: leonidio@usp.br.