

Vicissitudes da questão social no Brasil.

MARIA THEREZA ROSA RIBEIRO
é professora do Departamento de Sociologia Política da Universidade Federal de Pelotas.

Este *paper* – originariamente apresentado no Grupo de Trabalho Pensamento Social no Brasil, no XXIV Encontro da Anpocs, em outubro de 2000, Petrópolis (RJ) – é uma versão resumida da introdução e de alguns capítulos da minha tese de doutorado, *Vicissitudes da Questão Social no Brasil. Liberalismo Versus Positivismo na Passagem do Trabalho Escravo ao Trabalho Livre (1870-1905)*, sob orientação de José Carlos Bruni, defendida na FFLCH da USP. Agradeço os comentários dos integrantes do referido GT, especialmente a Maria Aminda do Nascimento Arruda, Gildo Marçal Brandão, Ricardo Benzaquen de Araújo, Elide Rugai Bastos.

O sentido da reforma social:

Joaquim Nabuco

versus Miguel

Lemos e Raimundo

Teixeira Mendes

(1870-1888)

A

o longo dos anos 70 e 80 do Oitocentos brasileiro, despontavam extensos debates sobre a escravidão e o trabalho livre, nos quais transparecia a crítica aos valores e aos padrões de comportamentos correntes, na sociedade brasileira, lastrados pelas práticas econômicas escravistas. Dessas contendas, procurei avaliar e reconstituir o sentido da reforma social e da modernização brasileira esboçado por Joaquim Nabuco – bacharel, político liberal do Império e militante da causa abolicionista – e pelos positivistas ortodoxos, o médico Miguel Lemos e o engenheiro Raimundo Teixeira Mendes. A reconstrução do *sentido* dos projetos *sociais* para a sociedade brasileira foi possível averiguar através do rastreamento da polêmica travada entre o Apostolado Positivista e Nabuco, divulgada em carta pública, transcrita em jornais da época e em opúsculos publicados pelo Apostolado Positivista intitulados “A Propósito da Agitação Republicana” e “Abolicionismo e Clericalismo” (1888) (1). Esta contenda começou quando, após aprovada a lei abolicionista, Nabuco cumprimentava o Centro Positivista, em discurso anunciado na manifestação popular ocorrida na cidade do Rio de Janeiro, aludindo à atuação relevante daquele centro na formação de uma *opinião pública* favorável à causa abolicionista. Miguel Lemos respondeu-lhe em carta: “Peço-lhe o obséquio de transmitir a todos os que o acompanharam na manifestação ontem meus sinceros agradecimentos. É digne-se V. Exa. aceitar [...] minha gratidão pelos serviços prestados por V. Exa. à nossa pátria, na mais santa, na mais justa e na mais popular de todas as causas” (2). Em setembro de 1888, Nabuco inquiria a posição de Miguel Lemos e Teixeira Mendes diante da “agitação republicana”, acentuada com o aumento de deserções de monarquistas do Partido Conservador, que, dominados pelo temor de arcar com os “prejuízos” em consequência da lei abolicionista de 1888, declaravam-se republicanos e se alistavam nas fileiras do partido democrático.

Consideram-se esses protagonistas como reformadores sociais, pois se depreende de seus textos o senso crítico no trato dos problemas que conduzem ao “retardamento” da nação, diante do desdobramento da sociedade moderna. Essa sensibilidade se associa ao “espírito da época”, que contagiava aqueles que reagiram, segundo Laveleye (1879), “ora sob a forma de protesto contra o mal existente, ora sob aquela forma de planos utópicos de reconstrução social, tornaram-se hoje desde que o homem teve cultura suficiente para sentir as iniquidades sociais” (3).

Tal sensibilidade também se atribui às expectativas pertinentes aos grupos escla-recidos na sociedade brasileira – aliados das benesses do poder institucional e avessos, como os positivistas, às prerrogativas dinásticas e da elite – e interessados em participar, legitimamente, nos debates de assuntos públicos.

Nos textos, obras e publicações de Nabuco e também dos positivistas Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes recolhi o contexto modelado pela percepção e avaliação dos problemas da época em que viviam, os temas constantes em suas críticas ao sistema escravista e ao *status quo* das classes dominantes brasileiras. Delimitando um *campo relacional*, dentro do qual se encontram, segundo Bourdieu, confrontadas diferentes perspectivas, “representações e esquemas intelectuais” (Bourdieu, 1990, p. 158), cujas construções emergem do lugar do agente da fala no mundo social, articulado à sua história. Explícita-se a repercussão que tiveram as representações do social – produzidas e sistematizadas por Nabuco e pelos positivistas ortodoxos –, na sociedade brasileira, ao passo que se apreendem as práticas discursivas posicionadas num espaço de lutas e concorrências para o qual convergem o poder e o saber enraizados na sociedade.

As perspectivas críticas de Nabuco e dos positivistas ao sistema escravista – ao conjunto de ações de grupos sociais dominantes movidos pelos seus interesses econômicos e políticos – marcaram a posição de uma identidade, como diz Guerreiro Ra-

1 R. Teixeira Mendes, “A Propósito da Agitação Republicana. Carta a S.Exmo. o Sr. Dr. Joaquim Nabuco [1 de outubro de 1888]”, in *A Mistificação Democrática e a Regeneração Social*, Rio de Janeiro, Apostolado Positivista do Brasil, 1906, pp. 19-32; idem, “Abolicionismo e Clericalismo. Complemento à carta endereçada a S.Exmo. Sr. Dr. Joaquim Nabuco [1888]”, *ibidem*, pp. 33-69. *Jornal Cidade do Rio*. N. 236, Rio de Janeiro, 20 de setembro de 1888.

2 “Carta de Miguel Lemos a Joaquim Nabuco”, Rio de Janeiro, 1888 [Arquivo de Documentação da Fundação Joaquim Nabuco, Recife].

3 Émile Laveleye, “Le Socialisme Contemporain. Prefácio”, v. 1879, apud Benoît Mallon, *Le Socialisme Intégral*, 1 Parte, 1891, p. 86.

mos (1980, pp. 6-7), “ambivalente com o elemento nacional”, posto que abraçavam a teoria e as idéias liberais e comtianas respectivamente, “negligenciando as condições contextuais típicas do meio em que viviam”, ao aludir à exemplaridade abstrata das idéias, a fim de atingir o escopo de edificar mudanças sociais em conformidade à simetria do mundo moderno.

Dessa forma, observa-se que o pensamento e a representação de cada um dos protagonistas analisados se entrelaçam a um esquema intelectual, que lança mão de idéias e teorias importadas, possibilitando intervir na construção perceptível do mundo social por meio de classificações, divisões e delimitações compreensíveis a lume das categorias que orientam a reflexão sobre o presente, com vistas a figurar a mudança das relações sociais e das regras de sociabilidade. Eles adotaram as concepções e teorias como “paradigma da ação”, conforme Guerreiro Ramos, capaz de produzir “eficácia direta na configuração de comportamentos sociais” na sociedade. O esquema intelectual contribuiu como fonte geradora de uma representação do social, que oferece os significados à necessidade de transformação da sociedade e de entendê-la como processo social.

Considero, porém, que Nabuco e os positivistas ortodoxos relativamente não desviavam sua atenção do meio social em que viviam, haja vista os temas nacionais – escravidão, trabalho livre, liberdade de consciência, eleições livres, educação, imigração, parcelamento do solo, etc. – elevados à importância no embate de idéias e analisados como assuntos da questão social no Brasil. Nisso reside a problemática de percorrer o lugar onde uma maneira de pensar, de sentir e de agir sobre o seu tempo incide no questionamento acerca dos acontecimentos emergentes na sociedade brasileira na segunda metade do século XIX.

Cabe salientar que as discussões sobre “as idéias fora de lugar”, centradas nas fontes teóricas e idéias importadas que marcaram o pensamento brasileiro, impediam os autores Cruz Costa (1956), Dante Moreira Leite (1969), Sérgio Buarque de

Holanda (1994) e Roberto Schwarz (1992) a sustentarem suas teses de que o ideário liberal e positivista, mais especificamente, adotado pela elite nacional e contra-elite (Murilo de Carvalho, 1989) (4), combinou-se, segundo Saly Wellausen (1980), ora ao *bovarismo* presente no “sentimento de inferioridade pela ausência de produção intelectual local”, para explicar a realidade social, ora à justificativa que encobre “uma relação de dominação e dependência, mascarando a própria teoria que se torna, afinal, um mero ‘ornato’, um enfeite” (pp. 21 e 35). A constância desse dilema interpretativo sobre a assimilação das idéias importadas, nos extensos debates acadêmicos, pode tomar distinto rumo se for admitida outra consideração. Nesse caso, os ideários construídos no local nacional originário do autor e criador ganham reconhecimento universal, porque as suas obras, mesmo quando manifestam as reflexões de problemas advindos de processos sociais concretos, representam abstrações que sobrepõem as circunstâncias que geram o acontecimento nos limites visíveis das fronteiras nacionais ou o localismo cultural do lugar onde foram produzidos. Esse entendimento nos coloca em sintonia com o que diz Arantes (1988): “as idéias nunca estão exatamente no lugar, haverá sempre um descompasso entre forma e pressuposto prático, sem o qual não seria possível sequer pensar. Era mais ou menos isso o que os clássicos queriam dizer quando afirmavam que nem tudo era ideológico na famigerada ideologia burguesa” (p. 204; Chauí, 1978, pp. 9-30).

Esse caminho de interpretação sobre as “idéias fora de lugar” nos coloca um novo problema que favorece a compreensão da ressonância e recepção dessas idéias no meio social brasileiro, o que significa entender que sua acolhida foi mediada pelos agentes detentores de códigos, linguagem, referências simbólicas, valores e *ethos* de classe que operam como filtro cultural, a selecionar a matéria das obras universais que se afinava a escolhas de estratégias de conhecimento da sociedade.

Isso posto, recorro a uma breve trajetó-

4 Segundo Murilo de Carvalho, o positivismo servia como ideologia, oferecendo suporte ao descontentamento sobretudo dos militares frente à política do governo imperial de valorização da formação de uma elite de bacharéis civis. Após a Guerra do Paraguai acentuam-se as críticas dos militares ao regime monárquico, conduzindo a participação política deles na apresentação de um programa de reformas voltadas à educação, à industrialização, à construção de estradas de ferro, à abolição da escravidão (Carvalho, 1984, p. 150). Nos primeiros anos da República, a concepção positivista incidiu no campo da educação através da ação de Benjamin Constant, ministro da Guerra no Governo Provisório. Na reforma do ensino militar introduziu as disciplinas Biologia, Sociologia e Moral, destinadas à educação científica dos militares (Lemos, 1892, p. 22; Torres, 1943; Barros, 1959; Lins, 1964). Posteriormente, assumindo o Ministério da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, promove a Reforma do Ensino de 1890: “Pelo Decreto n. 981, de 8 de novembro de 1890, que instituiu o currículo do ensino secundário, percebe-se a inspiração comtista através do espírito cientificista do estudo, e mais ainda, pela exata observância da classificação hierárquica das ciências feita por Comte” (Didonet, 1977, p. 43).

ria da vida dos protagonistas deste texto, para situar a aderência deles a um esquema intelectual e suas representações do social dentro do movimento denominado por Sylvio Romero (1906) de “bando de idéias novas”, que marcou a geração dos anos 70 do Oitocentos brasileiro.

No tocante a Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes, segundo seus depoimentos em *O Positivismo no Brasil* (1900), eles tiveram sua iniciação no positivismo ao ingressarem na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, em 1875, com o estudo da *mecânica geral*, que conduzia Miguel Lemos a meditar o sistema do *Curso de Filosofia Positiva*, de Augusto Comte, e a leitura de *Geometria Analítica*, na mesma obra, iniciada por Teixeira Mendes. Um ano depois, porém, foram suspensos pela Congregação em razão da publicação de um artigo contra o diretor da escola, então o Visconde de Rio Branco. Em 1877, Miguel Lemos e R. Teixeira Mendes viajaram para Paris, onde Miguel Lemos estudou Medicina e travou contatos com Pierre Laffitte, convertendo-se ao positivismo religioso. Raimundo Teixeira Mendes retornava ao Brasil, em 1878, para prestar exames na Escola Politécnica, posto que havia encerrado o prazo de dois anos de suspensão da matrícula e dos exames. A difícil situação familiar e financeira de ambos levava-os a aceitar ajuda de amigos e a inscreverem-se em concursos para cargos públicos, a fim de garantir seu sustento. Em 1884, Miguel Lemos foi diretor do Apostolado Positivista e, através de concurso, ocupou o cargo de secretário da Biblioteca Nacional, e Raimundo Teixeira Mendes, em 1885, assumiu o cargo de oficial do Ministério da Agricultura no Rio de Janeiro. Em diversas publicações e debates demonstravam uma postura sectária, rígida e autoritária em defesa dos ensinamentos de Comte, atribuindo aos que dissentiam da doutrina o denominativo de “retrógrados”, por serem “metafísicos” adeptos da corrente filosófica do século XVIII, personificada em Voltaire, autor de *Cândido, o Otimista* (1759), e em Rousseau, *Do Contrato Social* (1762).

Os positivistas ortodoxos criticavam a mentalidade dos intelectuais e políticos do Império, que assimilavam o movimento europeu das escolas literárias contemporâneas, com as cópias dos romances franceses e à imitação dos poetas europeus; na política, os monarquistas citavam a Inglaterra como país modelo do sistema representativo; entre os republicanos, aqueles que se vangloriavam em face da democracia dos Estados Unidos. Na poesia, no entanto, havia compensações na estética dos traços da poesia indianista de Gonçalves Dias em *Timbiras* (1864). Contudo, Miguel Lemos sentenciava à apreciação estética haver o conhecimento do sexto volume do *Curso de Filosofia Positiva* (1842), de Comte, mediante o qual sustentava sua afirmação: “[...] uma das grandes funções da poesia é idealizar o passado, mas isto não quer dizer idealizar tal crença local ou peculiar a este povo ou àquele. A poesia baseia-se na ciência abstrata e, portanto, idealizará não a forma especial deste ou daquele fetichismo [crença e costumes dos índios], mas o fetichismo como fase universal e comum” (Lemos, 1965, p. 133). Ele completava: “[...] neste sentido [...] se deve entender a *incorporação do fetichismo no positivismo*, [a fim de] emprestar a vida e o sentimento às coisas inanimadas ou insensíveis, [...], fazê-las servir à nossa cultura moral e até intelectual [cuja] tradição tem as suas raízes na Europa ocidental” (idem, *ibidem*).

Na literatura, admiravam a poesia épica de Camões – *Os Lusíadas* –, que correspondia à expressão do movimento estético vibrante, representativo de um momento da história portuguesa, com seu acorde “uníssono ao meio”, devido ao “entusiasmo excepcional que se apoderou de Portugal, no tempo dos descobrimentos marítimos” (idem, *ibidem*). Igualmente admiravam a leitura sobre o herói revolucionário francês Danton, e os autores Condorcet, De Maistre, Gambetta, ademais, esta era a literatura recomendada por Augusto Comte.

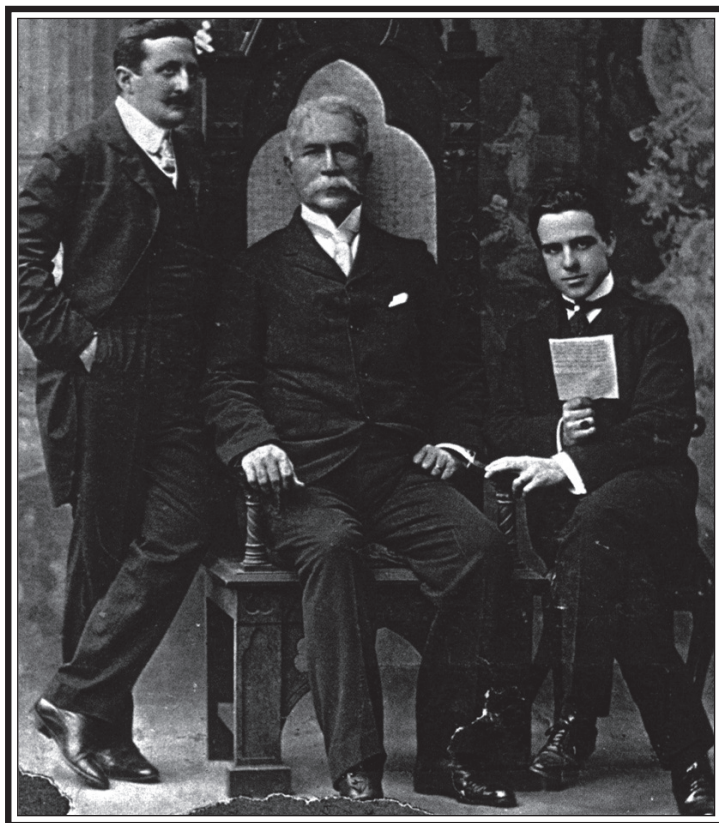
Por sua vez, Nabuco estreou sua vida acadêmica na Faculdade de Direito de São Paulo, em 1866, onde teve início sua ami-

zade com Rui Barbosa, Castro Alves, Rodrigues Alves, Afonso Pena, Campos Salles. Nos anos 70, passa a frequentar a Faculdade de Direito do Recife e acaba formando-se bacharel em Direito. Seu pensamento amadurece, ao definir-se pela causa abolicionista. Nabuco travou contato a distância com o cientificismo em uso nos anos 70, sendo que seu liberalismo político era de corte humanístico. Comenta em *Minha Formação* ([1899] 1947) que teve uma participação ativa na campanha maçônica de 1873, contrária aos bispos e à Igreja, na qual escrevia artigos e publicava folhetos contra a infalibilidade papal e a hierarquia eclesiástica. Ele estava persuadido pelo princípio da plena liberdade religiosa e da laicização da vida coletiva, tendência assimilada por meio da leitura da obra de Lammenais – *As Palavras de um Crente* – na qual se expressava o humanismo cristão liberal-democrático, que admitia a separação do Estado e da Igreja. No ano de 1866, quando lhe despertou o interesse especial de ler sobre a Revolução Francesa, manuseou a produção de Lamartine, Thiers, Mignet, Louis Blanc, Quinet, Mirabeau, Vergniaud e os Girondinos (Nabuco, 1947, pp. 15-6). O estilo narrativo de Ernest Renan – filósofo, historiador, teólogo, aristocrata francês no século XIX – impressionou-o na sua juventude, sobretudo a obra *Vida de Jesus*, por se tratar da exposição da incompatibilidade do liberalismo com o catolicismo. Renan sustentava mediante o neo-hegelianismo em voga na Alemanha – com a publicação da obra *Origem do Cristianismo* de Strauss – a sua idéia de que “Deus se encontra em contínuo estado de formação” (Nabuco, 1985, p. 39). Contudo, Nabuco ponderou que a sedução do pensamento renaniano sobre si fora superficial ante a profunda admiração pelos escritos de Chateaubriand (idem). O republicanismo de Laboulaye disputou-o ao monarquismo de Bagenot, cujo livro *Constituição Inglesa* acabou revelando “a superioridade prática do governo de gabinete inglês sobre o sistema presidencial americano”, retirando de Nabuco o preconceito contra a hereditarie-

dade, o princípio dinástico e a influência aristocrática (Nabuco, 1947, pp. 26-7), o que tornava coerente a sua posição de liberal com fundo aristocrático hereditário, uma vez que descendia de uma família de senhores de engenho em Pernambuco e da quarta geração de políticos de ascendência portuguesa.

A sedução das idéias européias exercida sobre Nabuco e demais intelectuais e políticos de sua época aderiu, como dizia Nabuco, ao sentimento brasileiro, que o identificava com um passado cuja origem européia comum era embebida na transmissão do seu legado cultural. Assim, a universalidade do pensamento de Nabuco completava-se com a assimilação de leituras em outras áreas de conhecimento. Em filosofia lera Spinoza, Hegel, Kant; em história, Taine e Ranke; em ciência, Spencer e Darwin; em poesia, Vitor Hugo e Henrique Heine; e dominava, paralelamente, os escritores políticos e de direito público, entre outros Burke, Tocqueville, De Maistre e Olivier (Bello, 1935, p. 81).

Joaquim Nabuco, em foto na Academia Brasileira de Letras



Manifestava certo desdém às coisas e autores nacionais, quando afirmou: “No meio do luxo dos teatros, da moda, da política, somos sempre *squatters*, como se estivessemos ainda derrubando a mata virgem” (Nabuco, 1947, p. 40). A sua inspiração, o seu estilo e maneira de pensar resultavam do estudo, da imitação, da cultura européia, marcando a presença de uma preocupação estética e subjetiva com a interpretação histórica do país. Durante o período de sua ação política abolicionista, as circunstâncias sociais brasileiras foram decisivas para a manifestação de seu entusiasmo no engajamento da causa abolicionista. A sua posição era, porém, bastante diferente da dos seus companheiros; muito mais intelectual que a de qualquer um deles.

O Partido Liberal lançou sua candidatura a deputado pelo Recife em 1878 e, nessa campanha, ele preconizou a secularização dos cemitérios, o direito dos acatólicos à eleição, a emancipação dos escravos, pleiteou a eleição livre e direta, a instrução obrigatória e a liberdade de consciência.

O ANTILIBERALISMO DOS POSITIVISTAS ORTODOXOS

Apesar de todo respeito que o Apostolado tinha por Nabuco, quanto à atuação à frente na luta abolicionista, seus membros não arrefeciam a discordância e a crítica à sua postura política em defesa do papel da monarquia e do clero católico, na causa favorável ao fim da “escravidão moderna”, surpreendidos por se tratar de um “liberal e livre-pensador” (5). Miguel Lemos e Teixeira Mendes enfatizavam que tanto a monarquia quanto o clero corroboraram com o escravismo através de procedimentos idênticos aos praticados pelos senhores de escravos, sobretudo porque não constituíram uma corrente de opinião pública contrária à escravidão. E ainda consideravam que só um governo republicano romperia com o estado da sociedade dominado pela monarquia, cujo poder era exercido

através da difusão “teológica” e da anexação territorial por via da “guerra”. Segundo o cânone positivista o regime republicano efetivaria a “consagração da política à sistematização da *vida industrial*, baseando-se em motivos humanos, esclarecidos pela ciência” (Teixeira Mendes [1888], 1906) e não mais na teologia.

A visão centralista do poder, concebida pelos positivistas, feria a idéia democrática que empreendia a ampliação de representação popular atinente à soberania política. No caso brasileiro, contudo, ambas as perspectivas procuravam um modelo substitutivo à fragilidade dos partidos políticos do Império, o Conservador e o Liberal, visto que não possuíam uma força de mobilização efetiva na sociedade. Segundo Teixeira Mendes e Miguel Lemos, eram partidos de elite comprometidos estritamente com a manutenção do escravismo e do monopólio da terra, atuando no sentido da privação da maioria da população à liberdade do trabalho e à instrução pública. O objetivo partidário consignava-se à conquista do poder e, assim alcançado, a conservá-lo a qualquer custo.

As idéias de “ditadura republicana” e de resolução da “questão social” foram o divisor de águas entre os positivistas ortodoxos e os republicanos democráticos do Manifesto de 70. Essa fórmula se combinava à repulsão do Apostolado “às lutas partidárias”, que, segundo Miguel Lemos, “dividem grande parte dos nossos concidadãos, sistematicamente afastados da política militante” (Lemos, 1886, pp. 31-2), pois elas se apoiavam nas “respostas numéricas de um eleitorado limitadíssimo e grandemente interessado no *status quo* escravagista” (idem). O que eles pediam era que D. Pedro II instituísse a *ditadura republicana*, “apoiando-se no povo, com a eliminação política d(os) [...] escravista(s), isto é, com a supressão do parlamentarismo”. Diziam: “proceda assim o chefe de Estado e a agitação atual ficará inofensiva, e a indenização não se fará em hipótese alguma” (Teixeira Mendes [1888], 1906). O conceito de “ditadura republicana” ajustava-se à interpretação de Émile Antoine

5 Trata-se da crítica ao discurso de Nabuco publicada pelo *Diário Oficial* em outubro de 1888.

(1893) sobre os acontecimentos revolucionários franceses que, de acordo com o cânone comtiano, demandavam a “ação” exercida por “um homem político superior sobre a marcha da sociedade, no meio da qual vive [...] para modificar, segundo o interesse público, os homens e as instituições, para realizar nas circunstâncias difíceis as medidas extraordinárias comandadas para a salvação do Estado e da nação” (6).

A postura jacobina dos positivistas ortodoxos suscitava a idéia de que a República assentaria-se sob o regime “sociocrático” gerado pela pressão da opinião pública com a preponderância do “bem público” (M. Lemos, R. Teixeira Mendes, 1888, p. 23). Nesse regime, diziam, não há espaço para o predomínio dos direitos individuais e dos interesses privados, visto que “só se reconhecem deveres de todos para com todos; deveres que são definidos pelas relações em que cada homem está com o grande organismo que faz a parte” (idem). A “sociocracia” referia-se ao império da opinião pública formulada por uma doutrina que transmite os fundamentos normativos de sistematização da vida coletiva, especialmente destinada à principal força da opinião pública, a classe trabalhadora. No regime social positivo comtista, o domínio da sociabilidade se estabelece sob a direção da “classe de filósofos” que, com o apoio e a sanção dos trabalhadores, aconselha e instrui os mesmos, impedindo-os de adotar atitudes individualistas e egoístas, incompatíveis com a finalidade do bem público (Comte, 1879, Tomo I, p. 138).

Munido dessa convicção comtista, Miguel Lemos repudiava a idéia democrática de soberania popular de Rousseau, que consistia em proclamar em nome das massas a tomada de decisão a respeito da existência prática de toda a comunidade. Isso deixava aos *cidadãos* um poder especial para apreciação dos interesses coletivos através do sufrágio universal, dos julgamentos dos tribunais, etc., ao passo que, para os positivistas, a existência coletiva era conseqüência da evolução histórica e não da *vontade do povo* (Teixeira Mendes [1888], 1906).

Com esses procedimentos, substituíam a concepção democrática e liberal de poder pela existência da bipartição governante de um “poder espiritual” e de um “poder temporal” sobre a sociedade. A organização política ideal de Comte modelava as funções ampliadas do Poder Executivo, restringindo as do Poder Legislativo à dotação orçamentária. Para exemplificar a repercussão da divisa comtista na vida política corrente na sociedade brasileira, Hélió Trindade (1990), estabelecendo um paralelo entre a Constituição rio-grandense de 1891 e a divulgada pelo Apostolado Positivista, durante as sessões da Assembleia Constituinte de 1890, pondera que as “diferenças entre o modelo de Augusto Comte e o de Júlio de Castilhos [...] emanam mais da prática política que do regime e do texto constitucional, parece [no entanto] legítimo aplicar a essa experiência [de governo] o conceito de ‘ditadura republicana’” (Trindade, 1990, p. 94). Para o autor, os desacertos entre os dois modelos estão presentes na concepção das relações entre o poder temporal e o espiritual e na idéia atinente às atribuições do Estado. “Comte”, comenta Trindade, “considera que a regeneração espiritual e moral devia preceder a organização política, [ao passo que] para o voluntarismo castilhista, a renovação espiritual será o resultado da transformação política. [...] Comte recusava a identidade entre o Estado e função sacerdotal, industrial e educadora, enquanto no regime castilhista estas três funções tendem a confundir-se sob a tutela do Estado” (idem, p. 98).

A noção comtiana de progresso, como a marcha linear de desenvolvimento humano determinado por leis naturais que submetem os indivíduos ao coletivo e as inexoráveis relações sociais estabelecidas para manutenção da ordem, associa-se a retirar dos indivíduos a possibilidade de estabelecer as regras do Contrato. Essa tarefa é exercida por uma “classe especial de filósofos” que, detendo o “poder espiritual” através do “saber” da doutrina, emite conselhos aos governantes e setores populares na sociedade.

Aqui, a questão comtiana da relação

6 Émile Antoine, *La Théorie Positive de la Revolution Française*. *Revue Occidentale*, 1893, p. 98, apud Claude Nicolet, 1982, p. 241.

poder e saber apresenta-se mediante atribuições daquele que transmite a regra e de quem faz uso da regra para orientar o seu agir em sociedade, a fim da realização do “bem comum”. Compreende-se que a noção comtiana de *poder e saber* impõe limites à liberdade dos indivíduos, enquanto delimita o espaço em que a reciprocidade coletiva possibilita a emergência da solidariedade contratual entre os homens. Dessa forma, na perspectiva comtiana, a “solidariedade contratual” substituiu o contrato jurídico que resulta da luta dos direitos individuais imprescritíveis, patenteando a subordinação dos direitos aos deveres como garantia do direito de existir de uma coletividade.

Segundo Donzelot (1994, p. 93) – que analisa a repercussão do acontecimento revolucionário de 1848, em Paris, nos estudos sociológicos e jurídicos da Escola de Durkheim, Duguít, Haurion, Bourgeois a partir da III República Francesa (1871) –, a “teoria da solidariedade” tratou de um regime que, visando ao *bem público*, assumiu a responsabilidade política de corrigir as inconveniências da complexidade da vida moderna e industrial, assim como as tentativas fracassadas da instauração de uma ordem democrática por meio do sufrágio universal. Sob a égide do *social*, a preponderância dos deveres sobre os direitos implica uma moral absorvente do direito e se confunde com a política. A noção de solidariedade não obedece a um contrato jurídico; conforme Donzelot, ela oferece ao Estado como objeto a vida civil e, como tarefa, a formulação dos deveres morais que deve administrar a vida de cada um.

Nesse sentido, considera-se que a propagada “obediência” e a supremacia dos deveres dos indivíduos para com o todo tratam, de acordo com o emblema comtiano, da maneira conciliadora pela qual a sociedade faz justiça perante a evidente desigualdade social. Os positivistas ortodoxos afastam-se do que condenam como “abstração” – o postulado da igualdade perante a lei –, da Declaração dos Direitos Humanos de 1789. Eles invocam a mudança da concepção do direito individual para a idéia de regulamentação das relações sociais,

hipotecando à justiça o termo de equidade das partes no cumprimento de deveres. Atribuem à opinião pública um caráter de autoridade moral, que encobre a competência do poder civil e dos direitos individuais, ao favorecer as relações entre patrões e trabalhadores movidas pelo interesse de “utilidade social”. Essa interpretação se ajusta à avaliação de Ivan Lins (1958, p. 390) – no artigo “Auguste Comte e a Socialização do Direito” – de que a mudança da noção de direito traz consigo o referencial da relatividade dos direitos individuais, uma vez que estes são embebidos pelos sociais, “até mesmo aquele que, à primeira vista, parece ser o mais caracteristicamente individual e absoluto – o da propriedade”.

Utilizando as lições de Auguste Comte, o Apostolado tornava conhecidos os vários tópicos de sua obra atinentes à questão da escravidão. Mostravam a distinção estabelecida entre escravidão antiga, admitida num estado “normal”, justificado na evolução do espírito humano, e a escravidão moderna restabelecida no Ocidente, após os grandes descobrimentos marítimos do século XV. Lançaram um abolicionismo sistematizado no estudo da ciência e da filosofia da história, contrapondo-se tanto aos argumentos dos que legitimavam a escravidão no país, como à ação dos abolicionistas mais radicais.

Desde a elaboração dos projetos abolicionistas do senador Dantas, de 1885 e 1886, Miguel Lemos considerava plausível a transformação gradual do trabalho e “ilusório” o pretendido direito de indenização pecuniária dos senhores de escravos. A indenização seria a libertação dos descendentes dos africanos trasladados para o país e a incorporação dos que nasceram livres, a partir da Lei de 28 de setembro de 1871, pois “as gerações escravas que restam, dentro de poucos anos estarão extintas” (Lemos, 1965, p. 178). Essa era a indenização que não ofendia o *status quo* e se assemelhava ao que Comte dizia: “[...] para expiar o crime que depois de três séculos maculou, indireta ou diretamente, o conjunto do Ocidente, é necessário, após as indenizações convenientes, entregar o

arquipélago americano [as Antilhas] aos descendentes livres dos africanos transplantados” (Comte, 1879, Tomo IV, cap. 5, pp. 519-21).

A condição de liberdade dos homens era indispensável à existência da nação, por isso elogiavam a iniciativa do líder negro, Toussaint-Louverture, que empreendeu uma ação revolucionária no Haiti em 1793, reunindo uma força considerável: quatro mil negros armados e disciplinados, dispostos a combater a escravidão colonial com todo o entusiasmo, sob a emblemática republicana de liberdade e igualdade (7). Nesse caso, o direito de insurreição representava “um recurso extremo, indispensável a toda a sociedade, a fim de não sucumbir à tirania que resultou de uma submissão absoluta [...]” (Comte, 1879, Tomo I, pp. 135-6). Isto é, a rebelião salvaguardou o direito de existir de uma coletividade que, na transição de uma fase para outra, inaugurava uma nova etapa do seu desenvolvimento histórico.

No Brasil, contudo, para os positivistas, a libertação dos homens não proviria nem da sublevação da massa dos escravos, nem da filantropia dos escravistas comprometidos com seus interesses privados e de produção. A solução do problema social não adviria tão-somente com a emancipação dos escravos, mas da “incorporação dos escravos à sociedade”. Era imprescindível a “força dos princípios morais”, diziam Miguel Lemos e Teixeira Mendes, incidindo eficazmente nas relações humanas, ao transformar os sentimentos, e, por conseguinte, o percurso da ação. A força da doutrina, supunham, a existência da formação de convicções comuns entre governantes e governados, tendo como escopo imprimilas no proletariado. O princípio positivista da necessidade de existência coletiva, na modernidade, coincidia com a constatação de que nenhum homem pode ser propriedade de outrem:

“o produtor do capital humano, de modo algum, poderá confundir-se com o produto de seu trabalho. Isto é, de sua ação real e útil sobre o mundo exterior. Cumpre, por-

tanto, afastar as considerações sofisticadas do egoísmo depravado que erige as medidas a tomar em ataques à propriedade: semelhante propriedade não existe. Como dissemos, trata-se da incorporação do produtor à sociedade moderna: no Brasil, o produtor é escravo, importa libertá-lo previamente: tais são os verdadeiros termos do problema. Pode haver divergências nas resoluções a adotar para atingir semelhante desideratum: em caso algum, porém, deverá prevalecer a consideração da ruína possível de um punhado de escravocratas” (Teixeira Mendes, 1880, pp. 34-5).

Sob outro aspecto, os positivistas observavam a condição subjetiva inerente ao escravo, cuja índole submissa e veneradora apenas o qualificava como agente propulsor da sua libertação, quando mergulhado numa submissão despótica. Miguel Lemos (1883) confirmava o relativismo comtista sobre as raças, dizendo: “O africano é, naturalmente, venerador, por isso mesmo, submete-se; não é o medo, nem o interesse que o mantém na escravidão; é o amor para com os senhores que ele reputa seu superior”. Completava essa idéia, atribuindo ao caráter da “raça negra”, a razão da “superioridade moral da raça africana, denominada a raça afetiva”. Idêntica qualidade potencializava os escravos a constituir-se em trabalhadores agrícolas livres: “[...] com uma disciplina menos severa do que a dos exércitos de terra e de mar. Desde que, nesses estabelecimentos, eles encontrassem a doçura de uma civilização cujos amargores até hoje só têm provado” (Lemos, 1884, pp. 60-1) (8).

Os positivistas ortodoxos abraçavam o postulado comtiano sobre as raças para se diferenciarem das correntes científicas do século XIX – darwinismo social, haeckelismo, monismo, spencerismo etc. – e do utilitarismo econômico, as quais pretendiam reduzir o desenvolvimento da espécie humana à lei da seleção natural, procurando explicar o comportamento humano e a convivência social por meio das leis de hereditariedade e de adaptação como as causas impulsionadoras da cultura (Collichio,

7 Miguel Lemos (org.), *Abolition de l'Esclavage Africain. Toussaint-Louverture. La Convention (séance du 4 de février 1794)*, Rio de Janeiro, Apostolado Positivista do Brasil, 13 de maio de 1909.

8 Miguel Lemos, “A Incorporação do Proletariado Escravo e o Recente Projeto do Governo [1883]”, in *O Positivismo e a Escravidão Moderna*, Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1884.

1988, p. 17; Schwarcz, 1993). Eles se opunham à *teoria das raças*, ao deprender do evolucionismo darwinista uma teoria genealógica das causas e conseqüências do comportamento e convivência humana, precocemente identificada por Comte no *Cours de Philosophie Positive* (1830-42) como metafísicas. Para os positivistas ortodoxos, a lei dos *Três Estados* de Comte era a explicação unívoca e irrefutável para constatar as formas de “desenvolvimento e de conservação” da história humana,

“a única lei que domina a seqüência da evolução [...] todos os fenômenos [encontram-se] sujeitos a leis naturais invariáveis, cuja descoberta precisa e cuja redução ao menor número possível constituem o objetivo de todos os nossos esforços [...] em nossas explicações positivas, [...] não temos de modo algum a pretensão de expor as causas geradoras dos fenômenos, posto

que [...] pretendemos somente analisar com exatidão as circunstâncias de sua produção e vinculá-las umas às outras, mediante relações normais de sucessão e de similitude” (Comte, 1983, p. 7).

Segundo Manuel Bomfim – em *A América Latina: Males de Origem* (1905) – a lei da pressão seletiva das espécies aplicada à sociedade privilegiava a convicção distorcida das relações humanas – proveniente de que uma suposta superioridade das elites e das raças justificaria o extermínio dos inaptos, isto é, dos fracos, dos doentes e das presumíveis raças inferiores – que coincide com medidas de controle da reprodução humana e de eugenia. Esse darwinismo social caudatário do cientificismo no final do século XIX representou uma fonte teórica cujo pressuposto explicativo das desigualdades entre os povos salientava as diferenças dos caracteres biológicos (Bomfim,

**Os positivistas
Miguel Lemos
e Teixeira
Mendes**



1993, p. 249). Os seguidores de Comte distinguiam-se da corrente do darwinismo social, emitindo o paradoxo do desenvolvimento diferenciado das raças anunciado por ele, posto que o relativismo da demonstração comtiana fronteava com o universalismo da lei invariável do progresso para todas as civilizações:

“se os povos acham-se atualmente em situações diversas é porque as suas progressões respectivas não tiveram a mesma velocidade. Para tal retardamento concorreram causas múltiplas que os políticos ocidentais têm o dever de não ignorar e remover, esforçando-se por acelerar a marcha espontânea das diversas civilizações, por uma intervenção científica e honesta” (Lemos, 1881, p. 5) (9).

A “intervenção científica” tratava da aplicação da regra universal, formulada pela doutrina positiva, a qual tributa à reciprocidade dos grupos humanos o caminho para a humanidade atingir o mesmo patamar de desenvolvimento. Seguindo esta visão, os positivistas ortodoxos se preocupavam em transmitir as idéias comtianas na tentativa de formação de uma opinião pública nacional, favorável à industrialização e à inclusão da massa de trabalhadores, embora ainda na condição de escravos, com o advento da transformação do trabalho no Brasil passariam a ser os trabalhadores livres e assalariados.

A idéia de transformação do trabalho importava necessariamente a incorporação do ex-escravo ou descendente à sociedade. O sentido da abolição da escravatura, anunciada pelos positivistas, imprimiu-se num projeto reformador, cuja representação instituída erigia o escravo e os senhores à posição de trabalhadores livres e capitalistas respectivamente, após a preparação do “estado mental e moral” de ambos. Tal projeto elaborado em 1880 propunha as bases de reconstrução de relações sociais incluindo os trabalhadores livres na sociedade moderna, a fim de visar ao “bem-estar coletivo”, mediante a: supressão dos castigos corporais e de legislação penal; deter-

minação da jornada de trabalho diário, designando o sétimo dia ao descanso; “criação de escolas de instrução primária, mantidas nos centros agrícolas às expensas dos grandes proprietários rurais; dedução de uma parte dos lucros para o estabelecimento de um salário razoável” (Teixeira Mendes; Aníbal Falcão; Teixeira de Souza, 1880, p. 36).

O esboço das bases de reorganização do trabalho contemplava o intento de impedir a expulsão dos escravos libertos do mercado de trabalho em formação. Seu caráter social inibia e se contrapunha à tendência dos preconceitos raciais e de classe, que se expressava na crença de que a massa de homens acostumados à escravidão permaneceria recalcitrante ao trabalho, mesmo na condição de trabalhadores livres. Tal objetivo das bases do projeto social conjecturava o caráter racista das elites políticas, a exemplo do pronunciamento do presidente do Conselho de Ministros, Sinimbú, em sessão de 10 de janeiro de 1878, no qual transparecia a opinião do adiamento da introdução do trabalho livre nas lavouras e a defesa da substituição de mão-de-obra escrava por imigrantes *coolies*, “conquanto estes”, advertia o presidente do Conselho, “submetidos ao mando, não se admittissem com os mesmos direitos que os homens brancos”. Dizia Sinimbú: “Digamos a verdade, sejamos sinceros. A educação e o exemplo que recebemos de nossos antepassados, assim como o hábito que temos de mandar em escravos, nos tornaram bem difícil a direção de trabalhadores livres e no gozo dos mesmos direitos que nós” (10).

A reorganização da sociedade passava pela transmissão “das opiniões e dos hábitos” formulados pela filosofia positiva, tendo em vista a resolução do problema social que comportava mais do que a prosperidade material de existência. A inclusão dos descendentes de escravos, na sociedade moderna, significava sua transformação em trabalhador livre com direito a desenvolver a vida em família e de assegurar a subsistência pelo seu próprio trabalho, o direito aos benefícios da instrução científica com base na filosofia positiva.

9 Idem, *Imigração Chinesa. Mensagem a S. Exa. o Embaixador do Celeste Império junto aos Governos de França e Inglaterra*. Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1881.

10 João Cansação Sinimbú, *Anais do parlamento Brasileiro. Câmara de Deputados. Primeiro ano da 17ª Legislatura, sessão de 10 de janeiro de 1878*. Tomo I, p. 404, apud Miguel Lemos, *A Imigração Chinesa*, op. cit.

JOAQUIM NABUCO *VERSUS* MIGUEL LEMOS E TEIXEIRA MENDES

Nabuco dissociava a defesa do regime monárquico da sua luta abolicionista, porém, após a aprovação da lei de 13 de maio de 1888, fazia-se imprescindível fortalecer a autoridade do chefe de Estado, para que, imediatamente, fosse implementado em solo nacional o conjunto de medidas do plano de reforma da reorganização social opostas à manutenção da sociedade tradicional. Dessa forma, ele observava:

“Se o abolicionismo no dia seguinte ao seu triunfo dispersou-se, e logo depois, uma parte dele aliou-se à grande propriedade contra a dinastia que ele tinha induzido ao sacrifício, é que o espírito que mais profundamente o agitou e revolveu foi o espírito revolucionário que a sociedade abalada tinha deixado escapar pela primeira fenda dos seus alicerces” (Nabuco, 1947, p. 179).

Da plena aceitação da ação dinástica, colocando fim à escravidão, Nabuco afirma sua posição fidedigna à monarquia e se distancia do seu partido, para dar apoio ao ministério conservador de João Alfredo. Numa carta de Nabuco endereçada a José Mariano, militante pernambucano da causa abolicionista, ele anunciava seu desligamento partidário, sua defesa à “monarquia abolicionista” e a descrença na possibilidade de implementação de um projeto de reforma social.

“Combato João Alfredo no terreno dos bancos hipotecários como o sustentei no da abolição pelos mesmos motivos. Estou longe, porém, de o querer derribar de qualquer forma, juntando-me com os reacionários escravistas. [...] Eu hoje luto por idéias e não por partidos. Nas idéias sou intransigente, quanto aos partidos não me presto mais a galvanizá-los. Estão mortos e bem mortos. Para fazer coisa nova é preciso novos instrumentos. Os que vieram da escravidão são cabos de chicotes e pedaços

de tronco, que não servem para a reorganização do país” (Carta de J. Nabuco a José Mariano. Rio, 23 de julho de 1888, Arquivo de Documentação da Fundação Joaquim Nabuco, Recife).

A reforma social apregoada por Nabuco fazia-se consolidada com a incorporação do ex-escravo na atividade agrícola como trabalhador livre, com o parcelamento da terra, imigração espontânea, educação do trabalhador, formação de uma opinião pública, todos estes elementos eram indispensáveis para dar continuidade ao processo de transformação social iniciado com a abolição da escravidão. Desde os últimos anos do Império, esse projeto se mostrava indefinido pelo governo, e uma vez vencido, tornara-se Nabuco, diz Freyre (1959), “um corpo estranho, dentro do meio político brasileiro, pela sua sensibilidade a uma ‘questão social’, então quase de todo desprezada pelos principais homens públicos do país: inclusive pelo veemente Ruy Barbosa [liberal de tendência nitidamente burguês-industrialista]” (Freyre, 1959, p. 278).

A questão social foi tomada, por Nabuco, no ensaio *O Abolicionismo* (1883) e nos discursos *Campanha Abolicionista no Recife* (1884a), como o caminho que orientava a extirpar as raízes da escravidão na sociedade brasileira. Entendia-a, dessa forma, porque estava vinculado a um tipo de liberalismo independente da visão utilitarista, que atravessava os interesses do escravismo, num quadro de considerações teóricas que abrangia possibilidades efetivas de mudança da produção econômica com a livre iniciativa e a criação de uma previdência social. Ele apresenta uma visão socializada da ocupação do território pela população e da distribuição da riqueza, assegurando emprego e assistência ao trabalhador sob garantias do Estado. Surpreendia, com seu projeto reformador, as forças do passado que corroboravam com o “retardamento” da nação na entrada da sociedade moderna.

Acreditava que, antes da propaganda imigrantista, ensinasse a imigração espontânea ou voluntária, poderia se desdobrar

um momento da educação do escravo, preparando-o para atividades cooperativas no mundo do trabalho. A transição do regime de trabalho escravo para o livre abarcaria o preenchimento de condições para medrar a indústria no Brasil ao

“melhorar a sorte dos servos de gleba; repartir com eles a terra que cultivam na forma desse nobre testamento da Condessa de Rio Novo; suspender a venda e a compra de homens; abolir os castigos corporais e a perseguição privada; fazer nascer a família respeitada apesar da sua condição, honrada em sua pobreza” (Nabuco, 1883, pp. 212-3).

De forma similar o projeto de reforma dos positivistas ortodoxos contemplava esses mesmos elementos constituintes de uma nova sociedade, acrescentando o estabelecimento da jornada de trabalho; do direito ao descanso e ao salário. No que toca à medida de “melhorar a sorte dos servos de gleba [...]”, também defendida por Teixeira Mendes et al. (1880), foi motivo da discordância de Miguel Lemos, pois ela sugeria a transformação do escravo em servo de gleba, nos moldes operados nos primeiros séculos da Idade Média. A crítica de Lemos a esse respeito já havia sido divulgada, por ocasião da publicação do opúsculo *Escravidão no Brasil*, precedida de um artigo sobre a agricultura e colonização no Maranhão de autoria de F. A. Brandão Junior, escrito em Bruxelas, em 1865. Lemos dizia, respaldado no parecer de Pierre Laffitte: “na situação contemporânea tornaria ilusória semelhante transformação, e a nova servidão apenas teria conseguido mudar o nome à verdadeira condição do escravo que continuaria no mesmo estado, ou antes, mais exposto à cobiça e à brutalidade dos senhores” (Lemos, 1884, pp. 8-9).

No ensaio *A Escravidão* (1870), Nabuco argumentava que não havia indenização para a emancipação, porém, para a escravatura, que era a posse “legal” do escravo: “a indenização”, dizia, “não passaria do desconto em moeda que o Estado faria de cada firma com que garantiu os contratos

de compra e venda da carne humana” (Nabuco, 1988, p. 64). Utilizando argumentos jusnaturalistas de Locke, Rousseau, Montesquieu, religiosos e da escola inglesa, na figura emblemática de Lord Brougham, declarava que os senhores somente possuíam a garantia da lei auspiciada pelo Estado, a qual lhes permitia realizar a transação comercial de escravos, para viabilizar o sistema de produção agrícola-mercantil; não havia nisso, conforme Nabuco, nenhum direito sobre o escravo. O direito à escravidão inexistia, ao passo que não havia o direito à espoliação da liberdade de outrem. Nesse ensaio, estabelece a diferença da escravidão antiga em relação à escravidão colonial, ao se contrapor ao jurista Teófilo de Freitas, autor da *Consolidação da Leis Civis* (1855), e ao criticar o uso do Direito Romano pelos legisladores, na ausência do Código Negro para operar como legislação da escravatura (Ribeiro, 1999, pp. 124-8).

Contudo, um dos contemporâneos de Nabuco, Graça Aranha (1923), relatou que um traço conservador naquele abolicionista fazia parte de seu “instinto político” e da “razão” sempre presente mesmo na suas ações mais radicais, por exemplo, no projeto de lei apresentado em 1880, no qual apregoava a abolição para 1890, com indenização para “estranha” propriedade de escravos, apesar de todo o seu ardor abolicionista justificado na necessidade política e na exigência da civilização (Graça Aranha, 1923, p. 36). Com a aprovação da lei de 13 de maio de 1888, Nabuco considerou impropriedade pleitear a indenização da desapropriação escrava em face do “movimento triunfante”, que contava com a alforria de grande parte dos escravos pelos senhores e a fuga em massa dos escravos, sobretudo, em razão de a lei consagrar “o princípio de que a escravidão era uma propriedade anômala que o legislador marcava sem ônus para o Estado o prazo de duração que queria” (Nabuco, 1947, p. 104).

Na interpretação de Nabuco sobre o sistema social brasileiro se fazem perceber algumas contribuições socialistas, admitidas por ele como “utopias generosas”, que

“concorrem sempre para realizar algum bem” (Nabuco, 1884b, p. 1). Assim é que Nabuco, no ensaio *A Nacionalização do Solo* (1884b), referiu-se a Henry George, socialista e economista norte-americano de origem irlandesa, cuja celebridade na América e Europa se deve à sua obra *Progresso e Pobreza* escrita em 1879. A leitura dessa obra levou Nabuco a acolher com cautela uma idéia importante para a reformulação do sistema de produção nacional. Ele aceitava a premissa do autor de que a causa da pobreza se encontrava na monopolização do solo, nas mãos de alguns proprietários:

“Uma vez descoberta essa relação entre miséria e a atual distribuição da terra, não era difícil encontrar o remédio radical e específico. Este não podia ser outro senão abolir o direito de propriedade privada sobre o solo e tornar todo o território de uma nação domínio inalienável do Estado. É isto o que se chama ‘nacionalização do solo’. [...] A sua idéia, a ‘idéia nova’, pela qual ele está combatendo com tanto talento, é assim a *nacionalização do solo* sem indenização aos atuais proprietários” (Nabuco, 1884b, pp. 5-7).

Valendo-se da *nacionalização do solo* proposta por Henry George, Nabuco esboçou uma comparação dos efeitos desse modelo sobre a Grã-Bretanha e o Brasil. Ele dissentia do fundamento que não assegurava à propriedade individual o direito inalienável, e a nacionalização com ou sem indenização aos proprietários de terra em países como a Grã-Bretanha seria catastrófica. Segundo Nabuco, esse tipo de nacionalização inibiria toda as forças do progresso econômico e político apoiadas no domínio privado do solo e da indústria. Ele se contrapunha a George, trazendo o exemplo da lei agrária inglesa de 1883, que atrelava ao solo irlandês os antigos rendeiros e, em consequência dessa lei, manifestava a preocupação reformista de Gladstone, membro do partido liberal inglês, com o andamento da reforma social, destinada a “melhorar a sorte dos operários, de pro-

porcionar-lhes bem-estar, de dar à pobreza habitações dignas de entes humanos, de desenvolver enfim uma legislação humana e humanitária que dê alguma satisfação real a isso que se chama por ironia a soberania do povo” (Nabuco, 1884a, p. 33). No caso brasileiro, Nabuco aderiu a esse sentido de reforma, apelando ao Estado a formulação de uma lei agrária que instituisse o imposto territorial a fim de estabelecer no solo nacional o regime de pequena propriedade (idem, p. 48). Acrescentando a fórmula de Henry George, a qual uma vez “ensaiada em países novos, com grande área de terras virgens ou públicas, e experimentada com bons resultados” pode “ser seriamente considerada como um progresso e não um retrocesso da civilização” (Nabuco, 1884b, p. 10)

Seguindo outro modelo de *nacionalização do solo*, ele se inclinou à tendência democratizante da divisão da propriedade “entre as diversas classes e interesses que representam a nação” (idem, p. 11). Dessa forma, para Nabuco, o respeito do *direito adquirido* e a crítica à concepção que reserva ao Estado o poder sobre a propriedade particular configuram-se na garantia inabalável do domínio privado do solo e das indústrias. O reconhecimento do direito à propriedade faz-se desde que atinja um maior número de proprietários, os quais atribuem, como enfatiza Nabuco, um significado à propriedade proveniente de sua responsabilidade para com ela. Os proprietários, “imbuídos do caráter do dever”, afastam o temor dos poucos proprietários de que aquele direito seja quebrado (idem, pp. 11-2). Destoava, portanto, da concepção nitidamente liberal e individualista que não retém a normativa do direito equitativo.

Provido da mesma consciência da época dos reformadores sociais, Nabuco atribuiu ao uso e ao direito à propriedade um caráter social e moralista, que operava regulando as relações econômicas e políticas na sociedade. Esse pensamento tangenciava o programa da *democracia rural* que valorizava a ligação da economia política, da livre iniciativa e do associativismo, elaborado por André Rebouças (1883), secretá-

rio da Sociedade Central de Imigração, em defesa da reforma agrária mediante a criação de um crédito agrícola, da vinda de imigrantes e colonos europeus, da assistência aos emancipados com a concessão de terras e educação dos libertos (Hall, 1976). Segundo Carvalho (1998), o traço distintivo do pensamento de Rebouças em relação ao de Nabuco mostrava a adesão daquele à experiência do sistema de colonização *americanista* (*Yankees*) e à organização da sociedade civil norte-americana; ao passo que, para Nabuco, aderiria ao modelo político inglês da monarquia parlamentar e à prática política da sociedade inglesa e da francesa (pp. 163-4; pp. 195-201).

Em relação ao tema da reforma agrária, os positivistas ortodoxos, em uma nota denominada *A Grande Propriedade* (1888) (11), polemizavam com o monarquista e conservador Alfredo D'Escragnole Taunay, defensor do programa de imigração européia e integrante ativo da Sociedade Central de Imigração, criada no Rio de Janeiro em 1883, com existência até 1891. Nessa publicação discordavam da solução apontada para o problema social nacional, via a implementação de um programa imigrante acompanhado pela introdução do regime de pequena propriedade. Novamente, com base no cânone comtiano, atribuíam à fase moderna da sociedade industrial a tendência à “concentração da riqueza”, não cabendo a fragmentação da propriedade; por outro lado, consideravam que o parcelamento do solo propiciaria o surgimento de uma “pequena burguesia” aliada aos interesses das “classes ricas”. Para Miguel Lemos (1880), o governo brasileiro podia lançar-se a uma política imigrante conduzido pelas exigências da reorganização do trabalho nacional, desde que se movesse a realizar duas considerações: a primeira correspondia a incorporar à sociedade os descendentes de escravos, nascidos a partir da lei de 28 de setembro de 1871, na situação de trabalhadores livres; a segunda era relativa ao critério estabelecido para a escolha da nacionalidade dos imigrantes. Lemos mencionou que tal critério compreendia a conservação do “caráter sociológico-

co”, que respeita a analogia entre povos, conforme a formação social e cultural (12). Miguel Lemos e Teixeira Mendes também opunham as teses sustentadas por Pereira Barreto – no livro *Soluções Positivas da Política Brasileira* (1880) –, o qual reunia artigos publicados no jornal *Província de São Paulo* (Beiguelman, 1976, p. 160). Barreto defendia a iniciativa do governo imperial de propiciar um movimento de imigração européia, atendendo às necessidades da lavoura cafeeira e da criação de política de estímulo à produção do pequeno agricultor. Miguel Lemos denunciava a adesão de Barreto à corrente litterrista do positivismo ao postular a *teoria das raças*, comentando: “Em vez de tratarmos de imigrações impossíveis e de grandes naturalizações, seria melhor que procurássemos assimilar os nossos negros e, de trabalhadores escravos, transformar seus descendentes em trabalhadores livres” (M. Lemos [1880], 1965, p. 150). Para ele, o problema proletário resolvia-se com a assimilação dos negros que representavam – como produtor nacional – um “elemento modificador” da tradição portuguesa com suas raízes no velho continente. A despeito dessas cláusulas sustentadas pelos positivistas ortodoxos durante os debates com os integrantes da Sociedade Central da Imigração, os republicanos rio-grandenses positivistas Júlio de Castilhos e Demétrio Ribeiro apoiaram a imigração espontânea e aderiram ao fim imediato da escravidão na província, desde o Congresso republicano de 1884, no qual foram votadas as bases do programa dos candidatos republicanos. Os congressistas decidiram que, em relação à abolição da escravidão, cada província, recebendo plenos poderes por meio de uma disposição de lei geral, poderia operar sobre esse assunto (Rosa, 1928, pp. 73-4).

CONCLUSÃO

Nabuco, ao arquitetar a análise crítica do sistema social brasileiro, encerrou uma gama de doutrinas cujas vertentes se ins-

11 Miguel Lemos, *A Liberdade Espiritual e a Organização do Trabalho* [1888], Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1902, p. 39.

12 Idem, “O Positivismo no Brasil” [extrato da *Revue Occidentale*, números de maio de 1880 e janeiro de 1881], in *O Apostolado Positivista no Brasil*, Primeira Circular Anual, Rio de Janeiro, Igreja Positivista no Brasil, 1881.

creveram no espírito humanitário, no liberalismo-democrático (13) e no socialismo de cunho reformista em voga na Inglaterra e França. Essa perspectiva não se identifica com a existência de uma lei inexorável que conduz a humanidade para um destino necessário através da luta de classes; ao contrário, na crítica ao sistema busca encaminhar um plano de *reformas sociais*. O significado destas estava na sentença política que atravessava o “espírito inglês” aristocrático na segunda metade do século XIX: *só se destrói o que se substitui*, ou seja,

“Uma destas [regras] será conservar do existente tudo o que não seja obstáculo inconveniente ao melhoramento indispensável; outra, que o melhoramento justifique – e para justificar não basta só compensar – o sacrifício da tradição, ou mesmo do preconceito que o embarga; outra regra é respeitar o inútil que tenha o cunho de uma época, só demolir o prejudicial; outra, substituir tanto quanto possível provisoriamente, deixando ao tempo a incumbência de experimentar o novo material ou a nova forma, para consagrá-lo ou rejeitá-lo; uma última, esta rara e extrema, será reformar no sentido originário da instituição, o mais antigo, procurando o traçado primitivo. Dessas regras resulta o dever de demolir com o mesmo amor cuidado com que outras épocas edificaram. Nenhum explosivo é legítimo, porque a ação não pode ser de antemão conhecida; é preciso demolir a nível e compasso, retirando pedra por pedra, como foram colocadas” (Nabuco, 1947, p. 101).

Para Nabuco, o método empreendido para cimentar o conjunto de medidas da reforma social gravita em compreender a influência do meio e da história na gênese da necessidade de mudança na sociedade, sem contar previamente com qualquer determinismo doutrinário. Nisso reside sua crítica ao dogmatismo positivista que inibe a imaginação e a liberdade individual, visto que a divisa comtiana sustenta a necessidade de reformas pautada na defesa da “sacrossanta humanidade” cujo desenvolvimento é demonstrado na existência de

verossimilhança dos fenômenos nas fases evolutivas da sociedade. Para Nabuco, a reorganização da vida social advinha da expressão da liberdade individual voltada à constituição dos direitos-deveres e liberdade, o que concede a criação de um espaço social hierárquico aliado à vida civil e política dos homens.

Os positivistas pensam a liberdade individual, porém, subjugada ao todo social constituído mediante regras da doutrina e obediente ao desenvolvimento da história humana, que é linear e descontínuo. Em contraste com Nabuco, o indivíduo, para os positivistas, é capaz de seguir a moral do altruísmo por ser o agente que coloca em prática as regras da solidariedade e da disciplina moral.

A construção da reforma social implicou, para esses autores, o “fazer social” explanado por Nabuco como obra do homem sensibilizado pelos valores, problemas e a maneira de ser da sociedade em que vive, movendo a sua interpretação à luz do legado cultural europeu no estabelecimento de escolhas e estratégias. Para os positivistas ortodoxos, “fazer social” está traçado pela determinação histórica transcrita na regra, cabendo um espaço restrito para as escolhas individuais em consequência da ampliação do espaço social engendrado com as novas práticas de solidariedade sobrepostas aos indivíduos. Ambos atribuem idêntico sentido ao projeto de reforma social, ao considerar que a supressão da escravidão no Brasil incidia na resolução do problema da “incorporação do proletariado à sociedade moderna”. O pressuposto prático de Nabuco – “só se destrói o que se substitui” – presente intuitivamente no seu agir é assimilado pelos positivistas sob a insígnia comtiana: *conservar melhorando*. Porém, a distinção da forma dogmática e autoritária positivista em relação à forma liberal marcada pela tendência democrática da ação de Nabuco os separava. Mesmo quando Nabuco, em 1888, levantou sua defesa à monarquia abolicionista e reivindicou que ela instituisse a reforma social à revelia dos partidos, haja vista, naquele momento, a deserção dos monarquistas em

13 Nogueira (1984) sustenta a tese de que, na primeira fase (1879-88) da atuação partidária no jogo político do Império, Nabuco se voltou para transformar a proposta da ala dissidente do Partido Liberal em hegemônica. Esse novo liberalismo de viés democrático congregava uma elite intelectual emergente formada pelos acadêmicos da Faculdade de Direito de São Paulo – Castro Alves, Nabuco, Rui Barbosa, Rodrigues Alves, Afonso Pena, Campos Salles – que assumia ativamente uma renovada corrente de opinião pública, comprometida com a defesa de uma cidadania ampliada, o sufrágio universal, partidos fortes e representativos. A estratégia dessa elite incidiu na elaboração programática da intervenção nos acontecimentos que culminaram na abolição da escravidão e na República. Contudo, o autor afirma que o desfecho antidemocrático e conciliador das causas abolicionistas e republicanas confirmaria a maior “desventura do liberalismo renovado” (p. 82).

direção ao partido republicano.

Contudo, os limites da aproximação do pensamento, da ação e da representação figurados nos aportes de Joaquim Nabuco e dos positivistas ortodoxos desvanecem-se na crítica à sociedade tradicional e à abolição da escravidão que não se completaria sem a implementação do projeto de reformas sociais. Embora a antinomia de duas posições de intervenção na sociedade – uma propagadora da livre iniciativa e da liberdade individual, outra apregoando uma ação centralista e coercitiva sobre o indivíduo em favor da coletividade –, desde o início e com o decorrer da ação abolicionista, eles deparavam-se com a existência de um conservadorismo refratário peculiar à elite brasileira. Isso os colocava numa situação oposta à de “negligenciar os condicionantes nacionais” em favor da mera adesão a teorias e a idéias importadas, como afirma Guerreiro Ramos. É possível compreender o movimento de categorias e conceitos através da leitura de seus textos e de suas ações abolicionistas, iluminando as perspectivas pragmáticas de Nabuco, de Miguel Lemos e Raimundo

Teixeira Mendes, na emergência de suas críticas ao *status quo* da elite brasileira. Nessas críticas, eles confrontavam o transplante de idéias liberais clássicas com o sistema de produção agrícola-mercantil escravista, demonstrando a ausência de apropriação adequada das idéias de liberdade e de direito civil numa sociedade permeada em todos os seus poros pelo costume escravista. Por fim, a similaridade de suas percepções e avaliações dos problemas da sociedade brasileira coincide com os paradoxos tanto do pensamento liberal de Nabuco, quanto do pensamento dos positivistas ortodoxos atuantes ora nas constatações, ora nas interpretações da sociedade. Tais paradoxos apresentam a mesma importância ao sentido estratégico da *questão social* voltado à modernização brasileira. Na segunda metade do Oitocentos, os protagonistas deste texto sublinhavam a importância da resolução da questão social identificada ao conjunto de medidas que possibilitariam à sociedade resgatar a difícil realização dos direitos civis, através da extensão dos direitos sociais a toda a sociedade brasileira.

BIBLIOGRAFIA

- ARANTES, Paulo. “Manias e Campanhas de um Benemérito”, in *Novos Estudos Cebrap*, nº 22, São Paulo, outubro de 1988, pp. 199-204.
- BARROS, Roque Spencer. “O Positivismo no Império”, in Adolpho Crippa (org.). *As Idéias Filosóficas no Brasil*. São Paulo, Convívio, 1978.
- _____. *A Ilustração Brasileira e a Idéia de Universidade*. 1ª edição 1956. São Paulo, Convívio/Edusp, 1987.
- BEIGUELMAN, Paula. *Formação Política do Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira, 1976.
- BELLO, José M. “Joaquim Nabuco”, in *Inteligência do Brasil*. São Paulo, Nacional, 1935.
- BOEIRA, Nelson. “Rio Grande de Augusto Comte”, in Décio Freitas e José H. Dacanal (orgs.). *RS: Cultura e Ideologia*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1980.
- BOMFIM, Manuel. *A América Latina: Males de Origem*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand, 1989.
- _____. *Coisa Ditas*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- BRUNI, José Carlos. *Poder e Ordem Social na Obra de Auguste Comte*. Tese de Doutorado em Filosofia. São Paulo, FFLCH-Universidade de São Paulo, 1984.
- CANDIDO, Antonio. *O Método Crítico de Sívio Romero*. São Paulo, Edusp, 1988.

- CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem: a Elite Política Imperial*. Brasília/Edunb, Rio de Janeiro/Campus, 1984.
- _____. "A Ortodoxia Positivista no Brasil, um Bolchevismo de Classe Média", in *Revista do Brasil*, ano 4, n. 8, 1989, pp. 50-6.
- CARVALHO, Maria Alice Resende de. *O Quinto Século. André Rebouças e a Construção do Brasil*. Rio de Janeiro, Revan/Iuperj-Ucam, 1998.
- CHAUÍ, Marilena; FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. *Ideologia e Mobilização Popular*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, Cedec, 1978.
- COLLICHIO, Therezinha F. *Miranda Azevedo e o Darwinismo no Brasil*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1988.
- COMTE, Auguste. *Curso de Filosofia Positiva*. [1830-1842]. Trad. J. A. Giannotti e M. Lemos. São Paulo, Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Système de Politique Positive*. [1851-1854]. Paris, Librairie Scientifique-Industrielle de L. Mathias, 1879, 4 Tomos (esta edição é conforme a de 1851).
- _____. *Apelo aos Conservadores*. [1855]. Trad. Miguel Lemos. Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1899.
- COSTA, João Cruz. *Contribuição à História das Idéias no Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1956a.
- _____. *O Positivismo na República*. São Paulo, Nacional, 1956.
- DIDONET, Zilah. *O Positivismo e a Constituição Rio-grandense de 14 de Julho de 1891*. Santa Maria/RS, Imprensa Universitária/UFSM, 1977.
- DONZELOT, Jacques. *L'Invention du Social. Essai sur le Déclin des Passion Politiques*. Paris, Éditions du Seuil, 1994.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro à Sociedade de Classes*. Rio de Janeiro, Centro Educacional de Pesquisas Educacionais, Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos, MEC, 1964.
- FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. Tomo I. Rio de Janeiro, José Olympio, 1959.
- GRAÇA ARANHA, José P. *Machado de Assis e Joaquim Nabuco*. São Paulo, Monteiro Lobato & Co. Editores, 1923.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. *A Inteligência Brasileira na Década de 1930 à Luz da Perspectiva de 1980*. Los Angeles, 1980 (mimeo.).
- HALL, Michael. "Reformadores de Classe Média no Império Brasileiro: a Sociedade Central de Imigração", in *Revista de História*, n. 105, São Paulo, 1976.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1994.
- LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro. História de uma Ideologia*. São Paulo, Pioneira, 1969.
- LEMOS, Miguel. "Apostolado Positivista no Brasil. Primeira Circular Anual", in *O Positivismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1900.
- _____. *Cartas de Miguel Lemos a Raimundo Teixeira Mendes*. Rio de Janeiro, Templo da Humanidade, 1965.
- LINS, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1964.
- _____. "Auguste Comte e a Socialização do Direito", in *Separata da Revista de História*, n. 36, São Paulo, 1958.
- MALLON, Benoît. *Le Socialisme Intégral*. Parte I. 2ª edição, Paris, Félix Alcan Librairie-Éditeur & Librairie de la Revue Socialiste, 1891.
- NABUCO, Joaquim. *A Escravidão*. [1870]. Recife, Fundaj, Massangana, 1988a.
- _____. *O Abolicionismo*. [1883]. Petrópolis, Vozes, 1988b.
- _____. *Campanha Abolicionista no Recife. Eleições de 1884*. [1884a]. Recife, Fundaj, Massangana, 1888c.
- _____. *Nacionalização do Solo*. Apreciação da propaganda para abolição do monopólio territorial na Inglaterra. Rio de Janeiro, A. J. Lamoureux & Co., 1884b.
- _____. *Minha Fé*. [1893]. Trad. Aínda B. Do Val. Introdução de Claude-Henri Frêches. Prefácio de Nilo Pereira. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 1985.
- _____. *Um Estadista do Império*. [1896]. São Paulo, Nacional/Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936.

- _____. *Minha Formação*. [1899] São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 1947 (Coleção Obras Completas).
- NASCIMENTO, José Leonardo do. *História das Idéias, Concepções Políticas do Brasil de 1870 a 1930*. São Paulo, Departamento de Economia/Unesp, Araraquara, 1993 (mimeo.).
- NICOLET, Claude. *L'Idée Republicaine en France (1789-1924)*. Paris, Gallimard, 1982.
- NOGUEIRA, Marco Aurélio. *As Desventuras do Liberalismo. Joaquim Nabuco, a Monarquia e a República*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- PINTO, Céli. *Positivismo: Projeto Alternativo*. Porto Alegre, LP&M, 1986.
- REBOUÇAS, André. *Agricultura Nacional: Estudos Econômicos. Propaganda Abolicionista e Democracia (Setembro de 1874 a Setembro de 1883)*. Recife, Fundaj, Massangana, 1988.
- RIBEIRO, Maria Thereza Rosa. *Vicissitudes da Questão Social no Brasil. Liberalismo versus Positivismo na Passagem do Trabalho Escravo ao Trabalho Livre (1870-1905)*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-Universidade de São Paulo, 1999.
- _____. "As Fontes Literário-políticas na Obra de Pensamento de Joaquim Nabuco", in Rildo Cosson (org.), *As Vozes das Letras*. Pelotas, PPGL, Editora de UFPEL, Fapergs, 2000.
- ROMERO, Sylvio. "Discurso pronunciado aos 18 de dezembro de 1906, por ocasião da recepção do dr. Euclides da Cunha", in *Revista da Academia Brasileira de Letras*, Ano III, n. 9, julho de 1910.
- ROSA, Othelo. *Júlio de Castilhos e Escritos Políticos*. Porto Alegre, Globo, 1928.
- ROUSSEAU, J. J. *Do Contrato Social*. Petrópolis, Vozes, 1996.
- SCHWARCZ, Lilia M. *O Espetáculo das Raças. Cientistas, Instituições e Questões Raciais no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao Vencedor as Batatas*. São Paulo, Duas Cidades, 1992.
- TORRES, João Camilo. *O Positivismo no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1943.
- TRINDADE, Héglio. "O Jacobinismo Castilhistas e a Ditadura Positivista no Rio Grande do Sul", in *Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 14, Porto Alegre, Edurgs, 1990.
- VERISSIMO, José. "O Positivismo no Brasil", in *Estudos de Literatura Brasileira. 1ª Série 1895-1898*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1976.
- _____. "O Sr. Joaquim Nabuco. A Propósito de seu Livro *Minha Formação*", in *Estudos de Literatura Brasileira. 3ª série*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1977.
- _____. "A Obra Literária de Joaquim Nabuco", in *Estudos de Literatura Brasileira. 7ª série*. Belo Horizonte/Itatiaia, São Paulo/Edusp, 1979.
- WELLAUSE, Saly da Silva. *O Positivismo na Propaganda Republicana: uma Análise do Jornal "A República" (1870-74)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH-Universidade de São Paulo, 1980.
-