

BREVES NOTAS SOBRE UM TEXTO DE AMORIM VIANA

Aparentemente pouco conhecido, nem directa nem indirectamente referenciado nas notícias bio-bibliográficas que sobre a obra de Amorim Viana recentemente se publicaram (*), o Juízo Crítico que antecede o livro de Henrique Moreira, *A Sociedade e a Família* (²) possui o interesse suficiente para que, ao apontá-lo, sobre ele faça algumas brevíssimas considerações.

Se a simples existência de tal escrito era já exigência de referenciação, três factos parecem acrescer essa obrigatoriedade. O primeiro, o pertencer tal «Juízo» à mesma época que viu aparecer o trabalho fundamental do pensador — **Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé**, sendo a data da sua impressão apenas; um ano posterior (1867); o segundo, o apresentar-se tal texto ligado a um livro «*escripto por um mancebo que ainda cursa as aulas*» (³), para usar expressão do próprio Amorim Viana,* o terceiro, nele se encontrarem abordados alguns pontos capitais de um exercício reflexivo que não teme confrontar-se com situações culturais concretas, mas sem abdicar de uma contínua preocupação crítica e fundamentadora.

0) Veja-se tanto a «Nota Prévia» de António Carlos Leal da Silva, na obra de Amorim Viana «*Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*», pp. «25-312, ed. Imprensa Nacional, — Casa da Moeda, Lisboa, 11981, como a «Notícia Bio-Bibliográfica sobre Amorim Viana», em «*Sociologia em Amorim Viana*», do Prof. Victor de Sá, Livros Horizonte, Lisboa, 1982.

(²) MOREIRA, Henrique, «*A Sociedade e a Família*», Tip. de Manoel José Pereira, Porto, 1867.

(³) AMORIM VIANA, Pedro, em «Juízo Crítico», ob. cit. de H. Moreira, p. 13. Todas as referências em itálico pertencem ao mesmo texto; delas será apontada somente a página, mantendo-se a ortografia original.

Independentemente de outros factores, os três pontos considerados, no seu íntimo relacionamento, tornam-se profundamente significativos. De facto, se o professor consagrado, em período que terá sido necessariamente cansativo, arranja disposição e tempo para introduzir os ensaios de um jovem, é a capacidade humana de atenção e respeito pelo trabalho alheio que definitivamente se mostra; e se essa introdução assume o estatuto de «Juízo Crítico», ela por igual responsabiliza crítico e criticado', assim superando diferenças de idade e de posição, num processo que anula qualquer distinção radical

Mas se estes dois aspectos eram já importantes, o terceiro se lhes acrescenta e interliga. Amorim Viana, ao <debruçar-se sobre tal texto, mais do que assumir uma simples postura valorativa, desenvolve um corpo de reflexões próprias susceptíveis de enquadrarem o julgamento posterior, ou de tornarem transparente o seu posicionamento'. Assim, o texto abordado é, também, pre-texto; e aquele que é depois produzido, sendo eminentemente pedagógico, é também o espaço da revelação pessoal — o que impede a ambiguidade de critérios e exige o mais amplo esforço compreensivo.

É a partir de tal atitude que o Juízo Crítico se tornará passível de outro «juízo», igualmente crítico e, se possível..., igualmente denso. Trabalho necessariamente difícil! É que, na concisão das suas vinte e cinco páginas, o pensamento de Amorim Viana desdobra-se em múltiplos temas e planos, e apenas uma analítica alargada, que tivesse em conta tanto a conjuntura portuguesa e europeia da época como os princípios aglutinadores do pensamento de Viana permitiria um tratamento adequado. Não cabe aqui, como é óbvio, qualquer exercício desse tipo, que outros realizarão; mas fixe-se, ainda assim, e desde logo, o ponto que parece nortear todo¹ o discurso do pensador (mesmo quando tal discurso assume um carácter polémico ou mesmo —> sobretudo para o leitor de hoje — estranhamente «conservador»): o Progresso radical do Homem.

De facto, se este Progresso constitui a grande preocupação de Amorim Viana, ele não é aquele Progresso que se alicerça no desenvolvimento ilimitado da Ciência e da Tecnologia, tal como o positivismo sempre criticado tenderia a crer, nem aquele que o socialismo igualitarista visaria realizar, — mas o que resultasse do máximo desenvolvimento das potencialidades humanas enquanto

testemunho das suas virtualidades gnosiológicas e éticas. A esta luz, o Progresso (ou o Bem...) individual e colectivo pode ser entrevisto: é na interligação da abertura à Transcendência, que as formulações religiosas cristãs «ortodoxas» suscitam mas não definem e muito menos esgotam, com o exercício reflexivo mais profundo, que se estabelecem as condições que permitem o advento de tais potencialidades, — e que a dimensão verdadeiramente humana se *realizará*.

Feita esta advertência prévia, vejam-se alguns aspectos que parecem ser fundamentais no texto em questão.

Desde logo, A. V. faz uma profissão de fé no valor e no primado das «*idéas*» sobre qualquer estrutura formal (seja ela a Língua Portuguesa...) que, de algum modo, pudesse limitar o amplo e rigoroso exercício do pensamento. Tomando como base a oposição da poesia à reflexão (por mais que tal oposição radical possa parecer, hoje, completamente infundada, em termos gerais; e, no caso de A. Viana, estranha) ⁽⁴⁾, é pela opção tomada pelo jovem ensaísta que surgem os primeiros elogios, assim indirectamente louvando uma postura específica de recusa daquilo que genericamente chama de «*sentimentalismo nebuloso*» ⁽⁵⁾, para se entregar a uma actividade passível de ser considerada pela «*critica sensata*» ⁽⁶⁾, — talvez aquela que veja as suas noções encontrarem uma aplicação directa no acontecer quotidiano, a um tempo se constituindo motor, explícito, de reflexão e transformação social, afirmando o vivo sentido operatório.

Ora, se este entendimento da poesia é, claramente, um entendimento restritivo e parcial, independentemente das razões circunstanciais mas concretas que o alimentam, ele radica numa preocupação marcada por incontida vocação transformadora de base ética; por isso, a *língua* não é, em si, um valor imutável, enquanto campo de exercícios que apenas visem o seu refinamento e elegância, — daí

(4) Se não se pode esquecer que se vivia a época, entre nós, da famosa polémica conhecida por «Questão Coimbrã», igualmente se recorda que A. Viana conhecia Schleiermacher (e possivelmente outros pensadores alemães de grupo de «*Athenaeum*») onde o culto da poesia era, na sua radicalidade, a via «metódica» de acesso a um Absoluto tão irrecusável como «interior ao coração do Homem»...

(5) P. 9

(6) id.

tirando quem a empregue efeitos e prestígio: ela é um meio de expressão e configuração de quadros lógicos de organização pessoal e global, por esta dupla vertente assegurando o Progresso que nunca deixa de constituir horizonte do pensamento de Viana. Entretanto, entre as ideias e a linguagem há uma íntima relação: se a ductilidade da linguagem é necessária à expressão de um pensamento rigoroso, só um hábito de pensamento autônomo permitirá (ou exigirá) a constituição de uma linguagem adequada, — e nesta interligação o pensamento se libertará de quadros estereotipados que o meio envolvente determina, para se abrir a novas possibilidades constitutivas, a um tempo novas e universalmente partilháveis»

É ao reconhecer esta confluência de problemas, e depois de ter apontado alguns sinais de transformação no espaço português, oriundos sobretudo do campo do «direito» e da «liberdade política», que A. V. reconhece ser a reflexão de HL Moreira sobre as questões em apreço informada pelo pensamento francês, largamente dominante; e, ao reconhecê-lo, parte o pensador para uma análise das principais atitudes que aí se explicitam, assim alargando (ou restringindo?) o seu campo de reflexão.

Significativamente, um tal exercício (que ocupa a segunda parte do Juízo Crítico), começa com uma passagem exemplar, em termos culturais: «*Quem ler os escriptores francezes do princípio do presente século, encontraLos-ha quasi todos \concordes em lastimarem os efeitos da revolução, a qual destruindo por um lado privilégios odiosos e vexatórios, pãõ deixou por outro nem crenças nem princípios em que a nova sociedade se firmasse*»⁽⁷⁾. Ora, é sobre esta destruição de 'crenças' e 'princípios'¹ que se abre a necessidade de pensar aquilo que possa consentir um equilíbrio social, e seja capaz de obstar ao que uma verificação, superficial embora, pode permitir dizer: «*Há mais que desordem (...); há agitação incessante, permanente guerra e dissolução (...)* //Por toda aparte a corrupção; o esquecimento completo das singelas virtudes de outrora*»⁽⁸⁾,

⁽⁷⁾ p.13.

⁽⁸⁾ p. 14.

Envolvimento aparentemente incontrolável, é dentro dele, e sobre ele, que as hipóteses de solução se levantam; e A. V. aponta aquelas que se constituem como referenciadas, e principais:

«Reanimar o sentimento religioso»; «Inculcar ao vulgo as verdades da economia social»; «Peto estudo dominar as paixões, dirigi-las e encaminhar-las ao bem geral» ⁽⁹⁾;

logo reconhecendo ser a última a que lhe parece ser *«incontestavelmente o segredo do problema social»* ⁽¹⁰⁾, em termos da sua resolução.

Perante a impossibilidade de as outras alternativas assumirem qualquer viabilidade (quer pelas determinações que a prática comporta quer pela própria insegurança com que os seus mentores as encaram), o «estudo» surge como um exercício eminentemente valorável, a um tempo forma de controle individual e de desenvolvimento colectivo, em implicação recíproca; mas, reconhecido este facto, A. V. aponta ainda as duas vias que podem estruturar tal percurso: ou a «socialista», a qual estabelece *«a força dominante fora da sociedade»* ⁽¹¹⁾, ou a que *«opera pelo conselho e pela insinuação»* ⁽¹²⁾. E, acrescenta, falando desta: *«É melhorando o indivíduo que pretende reformar a sociedade. Compõe-se de escritores, que pela índole das suas obras, tocam as raízes da filosofia; e de filósofos de profissão»* ⁽¹³⁾*

Escusado questionar qual a via que A. V. privilegia: necessariamente a segunda, na qual se integra e que permite o exercício da liberdade individual. Mas, ao reconhecer qual a sua base de apoio (pelo menos: teórico), um problema não deixa de se levantar: o idealismo (ou o idealismo-prático) do pensador tem raízes ancestrais no ocidente, numa matriz que a Platão remonta em termos mais imediatos, ou reconhecidos; aí a disposição reflexiva regerá tanto o conhecimento como a acção, e passará do primeiro à segunda em implicação directa. Simplesmente, tal

⁽⁹⁾ pp. 14-15.

⁽¹⁰⁾ p. 15.

⁽¹¹⁾ p. 16.

⁽¹²⁾ p. 16.

⁽¹³⁾ p. 16.

processo desencadeia problemas óbvios internos à própria Filosofia; e se A. V. reconhece os caminhos que por tal disciplina passam, logo se confronta com as duas vertentes em que o complexo problema se desdobra, ou com as duas vias limite do exercício reflexivo: «a que voa até ao trono do Altíssimo» (14), e a que «circunscreve-se ao estudo do coração humano» (15), ou: a Metafísica e a Psicologia... — de novo agudizando uma questão quase insolúvel. É que, se a primeira integrava a primeira hipótese recusada, a segunda é sempre uma via aleatória, mesmo que A. Viana tente ultrapassar esse carácter, debruçando-se criticamente sobre as posições francesas, mas sem que o 'impasse' daí resultante se possa fazer desaparecer*

De facto, se os pensadores franceses (ou alguns pensadores franceses) optam pela Psicologia, é à Família que vão buscar o alicerce do comportamento global, dela esperando (numa estrutura burguesa) o sustentáculo social, ou dobrando tal esperança com um princípio tomado por indeclinável: o «sentimento materno» é visto como «táboa de salvação», núcleo sobre o qual a reorganização da sociedade se fará. Mas, aqui, A.V. toma posição, afirmando radicalmente: «a família .não passa incólume através dos tempos, e a condição da mulher modifica-se com o gráo da civilização dos povos» (16); e, por isso, inverte a situação, assim se abrindo a novas exigências fundamentadoras: «Não é pois a família que define a lei do progresso, antes é a lei do progresso que determina o carácter da família; e não devemos tomar como typo a família de uma época particular, mas formarmos nós mesmos o modelo em vista do fim ao qual descobrirmos que tem de se encaminhar a sociedade (17).

Atingido este ponto, estamos de novo, por indirecto caminho, no campo da Metafísica: a determinação do 'fim' a atingir corresponde a uma concepção que, se não se reclama definidamente da teleologia, não deixa de implicar considerações de tal ordem. E a circularidade de todo o processo reacende-se, — pela procura de estruturas capazes de fundamentarem quer o tipo de sociedade

(14) p. 16

(15) p. 16.

(16) p. 17.

(17) P. 18.

ideal, quer a atitude humana que as explicita, — mesmo que A. V* não exponha directamente tal questão,

É neste contexto que entre a nostalgia de antigas dignidades e virtudes (num processo que já Hesíodo testemunhava...) e a abertura ao futuro, o percurso reflexivo tem de se desenvolver; e se a família contemporânea não lhe pode (também ela) servir de exemplo, e se a mulher é, de facto, elemento fundamental na educação e transformação social, só (e aqui voltamos à 'lei do progresso') uma ideia nítida e regrante dos fins a atingir, partilhável e aceite, poderia conduzir ao renascimento desejado. Ideia, que, curiosamente, deve partir do homem, porque, como diz: «*A mulher completa-se toda como esposa e mãe. O homem, se carece d'etla, para conforto e alento, precisa por vezes de fugir á sua influencia para dar vigor ao pensamento, quer quando medita como philosopho, quer quando decreta como legislador*»⁽¹⁸⁾. E se esta atitude de A. V. é significativa, é ainda uma específica concepção de família oitocentista que se desdobra, na subalternização intelectual de um dos cônjuges, ou na distinção absoluta de tarefas que o lar determina. A função da mulher é a educação dos filhos, a transmissão dos valores durante a infância, a criação de quadros afectivos envolventes; ao homem, o pensar, o legislar; — e, por ambos, nas suas estáveis funções naturais, a 'lei do progresso'¹ tornar-se-á viável.

E é, assim, que ao pensamento da noção de Progresso se volta, como noção determinante de todo o exercício reflexivo: não< ao Progresso entendido como resultante apenas do desenvolvimento científico e tecnológico, mas ao que resultaria de um harmónico desenvolvimento humano na dupla vertente espiritual e material, a partir de um pensamento capaz de se abrir à Transcendência (por virtualidades tão profundas como misteriosas), através do próprio exercício racional assumido como meio privilegiado e peculiar de actuação humana. Por isso, as críticas a todas as posturas 'unidimensionais', sejam elas as positivistas ou genericamente socializantes; por isso, a persistência da afirmação do primado dos valores éticos, quaisquer que sejam os problemas que a sua fundamentação encontre; mas, também por isso a dificuldade de constituir um método (?) que permita conciliar tais posicionamentos

⁽¹⁸⁾ p. 23.

com uma atitude intervencionista directa e circunstancial, dirigida sobre o contingente, onde a visão globalizante pode perder-se no tratamento de problemáticas avulso, — sem embargo da atenção que, quase necessariamente, sobre estas sempre dirigiu, numa preocupação que um projecto mais amplo envolveria.

Por tudo isto, ainda, a atitude crítica em relação aos ensaios de Henrique Moreira, ao assumir um aspecto mais directo na terceira parte do texto, não deixa de apresentar aspectos algo surpreendentes, — ou somente consentâneos com as dificuldades entrevistas. Assim, e depois de apontar algumas (ir)resoluções discutíveis, e tendo em conta as influências que o jovem ensaísta sofrera de Cousin, numa via que considerava menos operatória, escreve: «*Era por tanto á noção metaphijsica d'esse fim base dos nossos deveres sociaes que Cousin se devia socorrer para enraizar o seu systema com firmeza. Por não ter vigor de se elevar a essa noção, a sua influencia não ficou marcada n\ a sciencia; foi apenas um capricho passageiro da moda*»⁽¹⁹⁾; mas imediatamente aduz: «*Porém se a França não pôde na actualidade aspirar em phitosophia á gloria dos tempos em que a nobilitavam um Descartes e um Malebranches; noutro ramo dos conhecimentos humanos, — a história, — possui um Thierry (...); e o auctor, limitando-se a encarar o problema por esse aspecto, lograva duas vantagens: // Collocava-se no mais fructuoso terreno económico(...). // Apreciava á sua verdadeira luz as diversas escotas socialistas (...)*»⁽²⁰⁾.

Se tal conselho pode ser dado, é a oposição Metafísica/História que irrompe como proposta metódica, não já de fundamentação radical, mas, à falta desta, de possível compreensão, base para um trabalho cujo interesse não estava em causa; e se isto era uma limitação' (e, contudo, onde os Mestres que permitissem outra via?), à impossibilidade da Metafísica alicerçar um tal voo, fica a História, e a História económica, por aí se deixando ver as transformações globais, e por ela sendo possível questionar até as «*utopias socialistas, sem importância quando pretendem construir, mas de um valor real como symptoma de uma revolução: inevitável*»⁽²¹⁾.

(19) p. 27.

(20) pp 27-28.

(21) p. 30.

As dificuldades estavam, assim, indirectamente levantadas. Dificuldades ou, de algum modo, aquilo que se pode considerar mesmo como um desenvolvimento aporético do pensamento do filósofo; e este só pode ser solucionado no interior de um racionalismo escatológico que o deísmo (ou teísmo?, ou panteísmo?) ⁽²²⁾ alimentasse de Esperança. De facto, a Virtude teologal' está presente dobrando-se com um 'imperativo categórico' de nebulosos contornos: «A lei do progresso obriga-nos a crer que seremos cada vez mais perfeitos», tinha escrito ⁽²³⁾; mas acrescentará, numa dinâmica de eternidade: «O homem nunca deixará de sofrer porque é finito; mas sofrerá cada vez menos e gozará cada vez mais porque é perfectível e imortal» ⁽²⁴⁾. E se *este* pensamento o anima, reflexão e ética seguem lado a lado; talvez por isso, o Juízo Crítico termina, sintomaticamente, com um cumprimento de enfática afirmação: «*Porque mais que tudo a obra do Snr. Moreira é um livro útil um livro moral Ê um título de que se deve ensuberbecer*» ⁽²⁵⁾.

Diogo Alcoforado

⁽²²⁾ v. António Carlos Leal da Silva, texto cit., pp. IX-X.

⁽²³⁾ AMORIM VIANA, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, ed. cit, p. 295.

⁽²⁴⁾ id., id.

⁽²⁵⁾ p. 34.