

**O PENSAMENTO  
LUSO-GALAICO-BRASILEIRO  
(1850-2000)**

**ACTAS DO I CONGRESSO INTERNACIONAL**

**II**

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

LISBOA

2009

DA EDUCAÇÃO E DA SOCIEDADE: ALGUMAS NOTAS  
PARA A COMPREENSÃO DO ANTROPOCENTRISMO  
EM AMORIM DE CARVALHO

ARTUR MANSO

*Universidade do Minho*

*PRIMEIRAS PALAVRAS*

Amorim de Carvalho (Porto, 1904-Paris, 1976) — poeta, filósofo e ensaísta cuja inteligência e autodidactismo lhe permitiram construir uma obra singular que culminou, em 1970, com a obtenção do grau de Doutor na prestigiada Universidade de Sorbonne, França, com a tese intitulada *De la connaissance en général à la connaissance esthétique*. As principais influências do seu pensamento especulativo foram, num primeiro período, Basílio Teles e, mais tarde, Álvaro Ribeiro e Fidelino de Figueiredo, com quem conviveu regularmente. Em 1947 fundou a revista *Prometeu — Revista Ilustrada de Cultura*, que se manteve activa até 1952. Foi membro da Internationale Gesellschaft für Vergleichende Kulturforschung, Salzburgo, e da Société Européenne de Culture, Veneza. Em Paris, para onde se mudou em 1965, conviveu com os filósofos Mikel Dufrenne, Étienne Souriau e Jean Cassou.

Nesta comunicação proponho-me apresentar, de forma breve, a teoria antropológica por si formulada e fundamentada ao longo dos anos de 1950 em diversos artigos publicados nos jornais lisboetas *Diário de Lisboa* e *Diário Popular*, nos

quais, pese embora se tenha preocupado em seguir as teorias da ciência moderna sobre a origem, o desenvolvimento e o destino do mundo, acaba por admitir que a vida humana poderá manter-se (desta ou de outra forma) para todo o sempre. Ao considerar a «Vida mais real que o Universo» o autor portuense tenta conciliar os dados das teorias evolucionistas com os dados das teorias eternalistas, admitindo um futuro metafísico para a humanidade no qual Deus, enquanto causa não causada, poderá ocupar um lugar preponderante.

Como suporte da organização ideal da sociedade, Amorim propôs os três princípios éticos, fraternidade, igualdade e liberdade, por esta ordem, que a Revolução Francesa institucionalizou num quadro laico e na ordem inversa, à anteriormente popularizada pelo cristianismo. De forma própria, para garantir a necessária universalidade destes princípios, Amorim desenvolve uma teoria das elites na qual a educação ganha um lugar de destaque.

### 1. A IDEIA DE MUNDO

Amorim de Carvalho concebe que a existência da vida humana no mundo que conhecemos e habitamos se pode estender a outras partes do universo que ainda ignoramos. Em seu entender, o inevitável progresso que o homem com as suas descobertas vai traçando, ao contrário das previsões mais pessimistas, não levará ao fim da vida na terra, mas sim à descoberta de outras formas de existência que nos serão válidas quando a vida na terra deixar de ser viável. A terra é um lugar onde o homem tem as condições ideais para viver, mas tal constatação não o impede de acreditar que no futuro a acção humana haverá de descobrir outras formas de vida interplanetária.

Para dar consistência à sua teoria, Amorim escreve um artigo onde contraria as teses do astrónomo James Jeans (1877-1946), divulgador da teoria da relatividade e dos *quanta*, que defendeu que a vida humana na terra é uma espécie de erro, pois as condições que possibilitam a vida humana, com o passar do tempo e fruto da evolução do universo, vão deixar de existir e, conseqüentemente, a espécie humana não

suportará a evolução tal como se prevê que venha a ocorrer. Ora, para o intelectual portuense, a Vida é «mais real do que o Universo, e tem de ser encarada para além das contingências dum dramatismo que será o processo dialéctico da sua realização»<sup>1</sup>. Aqueles que como Jeans acreditam que a evolução da vida na terra dramaticamente haverá de acabar com a espécie humana mostram uma visão estreita, pois, de acordo com a evolução e o progresso conseguido ao longo dos tempos, será limitado pensar que ao fim da vida na terra corresponderá, fatalmente, o fim da humanidade.

Amorim estava convicto de que «desde que a Vida tenha sido um facto interplanetário, pode continuar a ser em diferentes lugares, e a previsão fatídica dará conta apenas de contingências dramáticas dum processo de significação cósmica; além disso, nada nos garante que os homens na Terra ou de outros Mundos não consigam climatizar artificialmente os seus planetas, quando chegar o terrível momento daqui a biliões e biliões de séculos; também nada nos garante que a Vida não conquiste ou invente formas novas de adaptação natural em qualquer lugar do Universo»<sup>2</sup>. Faça-se notar que o nosso autor não pretende contrariar o fatídico destino a que a espécie humana está condenada no planeta terra, apenas se recusa a aceitar que o conhecimento disponível na época sobre o universo e os seus habitantes seja definitivo, uma vez que a sua intuição parece sussurrar-lhe que, a ser verdade, é um desperdício que na vastidão do universo não exista, para além da humana, nenhuma outra forma de vida inteligente. Tal crença é bem evidente quando afirma que «a interplanetariedade da Vida (que os telescópios já parecem confirmar), e a interplanetariedade dos seres humanos, isto é, com pensamento, tão evoluídos ou mais do que nós, que a astrofísica admite com inúmeras probabilidades, dão ainda mais força à ideia de um Universo para a Vida se realizar»<sup>3</sup>.

---

1 Amorim de Carvalho, «Para um novo antropocentrismo», in *Diário de Lisboa*, 22 de Novembro de 1954, p. 1.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 6.

Amorim não se coíbe de fundamentar as suas intuições nos dados das ciências, nomeadamente nas novas descobertas no campo da física: «A curvatura do Espaço conduz à mesma solução racionalizante, julgo, do eterno retorno que é, afinal, a curvatura ou a esfericidade do Tempo. No eterno retorno temporal (à semelhança do eterno retorno espacial), também finito e sem limites não podemos sair dele, sempre tudo voltará ao seu ponto de partida.

O Espaço estará, essencialmente, para o mundo físico, como o Tempo estará, essencialmente, para a Vida (em sua natureza essencialmente histórica); a curvatura do Espaço e o eterno retorno do Tempo completarão a racionalização de toda a realidade num sistema fechado em sua própria plenitude, não fazendo sentido falar-se nesses dois irracionais: o para lá em relação ao Universo presente, e o antes em relação ao começo do Tempo do Universo.»<sup>4</sup> Desta forma, parece óbvio que o cientismo positivista do autor portuense, ante as incertezas dos dados que os progressos da física faziam supor, serve-se da visão mitologizante do universo para lhe garantir a possibilidade de sucesso. É como se as reflexões aventadas ao longo do tempo pelo discurso mitológico das mais diversas proveniências pudesse, finalmente, ver justificadas as suas conclusões com o recurso aos dados objectivos com que a ciência o vem confrontando. Porque assim lhe parece ser, Amorim contraria as conclusões de Jeans: «O pessimismo de Jeans (considerando a Vida um erro num Universo que lhe é indiferente) parece-me assentar na supremacia do Espaço de que o Tempo será mera dimensão, como quer a moderna teoria relativista.

A minha crença de que a Vida não é um erro, mas a própria razão do Universo, provém da supremacia que concedo ao Tempo, do qual o Espaço é que será uma simples dimensão.»<sup>5</sup>

Para enquadrar melhor as suas reflexões metafísicas relativamente à nova teoria sobre o espaço e o tempo que a relatividade tinha tornado evidentes, Amorim também se ser-

---

<sup>4</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>5</sup> *Idem, ibidem.*

ve da lógica aristotélica e da dedução silogística, afirmando que «transportando-nos desta concretização prática para o domínio metafísico das correlações Espaço-Universo-Físico e Tempo-Vida deduz-se sigolisticamente que o Universo existe em função e em dimensão contingente da Vida. Podemos até admitir um futuro metafísico de Tempo Puro sem Espaço, logo duma Vida pura sem Universo físico, com um campo imensamente aberto às teorias místicas [...]

Estas razões especulativas decorrem do próprio conceito de sistema fechado que se encerra na hiperesfera do espaço universal e no eterno retorno (formas de racionalização), sistema fechado que torna mais logicamente manifesto o postulado da uniformidade da Natureza.»<sup>6</sup>

Desta forma, não repugna a Amorim, como também não repugna a físicos e astrofísicos respeitados, que em Marte possa haver uma espécie de vida parecida com a nossa e, a provar-se tal possibilidade, estará dado um passo decisivo para que se descubram outros lugares no universo onde seja possível a sobrevivência da vida humana.

## 2. A IDEIA DE HOMEM

Amorim de Carvalho considera o mundo como mera parcela da imensidão do espaço interplanetário, tão importante como qualquer outra, o que faz supor que a sua concepção de homem se haverá de reduzir a uma mera parcela da natureza. Mas, de facto, tal não acontece, uma vez que o nosso pensador não defende que a terra seja o centro do universo, pese embora considerar de forma inequívoca que o homem, enquanto ser pensante, em momento algum deixa de ser o seu centro moral. Ou seja, em relação à vida na terra, Amorim também acha necessário recorrer às teorias místicas para melhor entender a humanidade, considerando-a sempre num plano moral do qual não poderá prescindir quer em relação à vida societária, quer em relação à porção do universo que lhe cou-

---

<sup>6</sup> *Idem, ibidem.*

be como casa, isto é, a terra. E esta apreciação é determinante no desenrolar da antropologia de Amorim, uma vez que obriga a submeter toda a acção humana a princípios éticos fundamentais intrinsecamente ligados e de validade universal.

O homem é assim entendido como o fazedor da vida em sociedade e o obreiro do progresso científico. Por isso, seja qual for o destino da terra, cabe a cada um ser capaz de marcar a sua passagem civilizacional por uma atitude que não sobreponha o indivíduo à sociedade, nem distinga aqueles que triunfam de todos os outros que aparentemente têm uma discreta passagem pelo mundo. Daí que, em seu entender, «a Humanidade terrena, mesmo que não se possam descobrir concretamente outras humanidades [...] terá de se comportar, filosoficamente, dentro dum antropocentrismo interplanetário — considerando-se o homem-pensamento (o ser-consciência) como o centro moral do Universo. A ideia desacreditada do antropocentrismo terreno (precisamente porque a terra não é o centro do Universo) reabilita-se nesta interplanetariedade.»<sup>7</sup> Desta forma, Amorim contraria a corrente clássica do antropocentrismo, nomeadamente no que concerne ao entendimento de que no universo a terra ocupa um lugar privilegiado e que entre todos os seres que a povoam, devido à sua capacidade reflexiva e criativa, o homem acaba por ser a verdadeira medida da vida inteligente.

Convém, contudo, referir que a visão interplanetária do universo que Amorim nos propõe considera o homem como o seu centro, mas, agora, como centro exclusivamente moral, pois a possibilidade de haver outros lugares e outros mundos habitados por seres inteligentes diferentes do homem, seja em que circunstância for, não anula a superioridade moral dos homens em relação a todos os outros seres. Amorim acredita que a criação é boa e que os princípios ordenadores da vida na terra não dependem do progresso civilizacional, uma vez que têm um fundo comum que se suporta num ser que, efectivamente, é o responsável por toda a criação: «Como deverão ser encarados pelo homem terreno, mas em função desse cen-

---

<sup>7</sup> *Idem, ibidem.*

tro moral do Universo em que ele está como Vida, os problemas éticos, religiosos e outros que se prendem com a presença e o destino da Vida no Mundo?»<sup>8</sup>

### 3. A IDEIA DE DEUS

Naturalmente, se o homem não pode ser o responsável pela criação, embora dele dependa a sua conservação e o seu progresso, então, apesar do predomínio científico da sua argumentação e a vontade objectiva de querer deduzir os seus argumentos de um discurso racionalmente encadeado, em resposta aos que concluíam que no seu antropocentrismo não há lugar para Deus, responde: «Creio que cabe à vontade na minha tese do 'novo antropocentrismo' a ideia de Deus e mesmo dum Deus pessoal, criador e ordenador.»<sup>9</sup>

O mundo evolui e a ciência progride, mas o mistério da vida e da morte, do início e do fim, continua a escapar a todo o esforço racional e, portanto, face a uma inquietação permanente, é natural que surja o sentimento religioso em cada um a quem compete fundamentar os princípios de uma religião universal, se possível, deduzida à maneira da matemática, tal como Espinosa já tinha feito para a ética: «A religiosidade é, pois, um sentimento-crença em que se pode inserir um pensamento, e este é que vai criar o problema religioso no seu esforço de racionalização, do desconhecido.»<sup>10</sup> Então, como a curiosidade humana é a responsável pelo progresso e como este não tem respondido cabalmente às dúvidas sobre o sentido da vida humana, cabe à religião fornecer, de forma adequada, sugestões e bases de reflexão que levem mais além as conjecturas de cada um: «A ideia do *divino* surge deste esforço de racionalização da origem. De certo modo distingo também entre o sentimento *religiosidade* e a ideia *divina*, pois não me parece impossível uma religiosidade ateísta, estado de

---

<sup>8</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>9</sup> *Idem, «A ideia de Deus no pensamento religioso», in Diário de Lisboa, 8 de Dezembro de 1954, p. 1.*

<sup>10</sup> *Idem, ibidem, p. 13.*



alma impreciso (mas capaz de ser ponto de partida filosófico) por ter quedado no mero sentimento do sagrado e desconhecido com as ideias consubstanciais de imortalidade e providencialismo imanente.»<sup>11</sup> Não restam dúvidas de que para Amorim é necessário pensar a vida de forma racional, sem contudo descuidar as propostas de interpretação do discurso religioso. Em seu entender, esta é uma exigência que se coloca a todos aqueles que desejam saber mais sobre si e sobre tudo aquilo que os rodeia. O mesmo não se passa em relação à superstição e à credence religiosa popular que vivem no temor e no tremor, assente numa ingênua antropomorfização de Deus.

Amorim rejeita a religião popular e procura na mística, na apreensão do vazio de Deus, um suporte válido para o seu antropomorfismo: «É na contenção lúcida da religiosidade (vendo o que há apenas de analógico e de *como se*) nos atributos antropomórficos de Deus, mas sem perder a ideia-conhecimento de Deus que o misticismo tem autenticidade e valor. Os místicos podem criar religiões ou continuá-las, mas têm de as condicionar em termos de racionalização-limite acessíveis às religiosidades humanas equilibradas.»<sup>12</sup>

O exercício do pensamento exige a cada um a capacidade de discernimento e de crítica, exercício que qualquer sistema de religião tradicional acaba por inviabilizar na medida em que impõe as suas crenças com o recurso aos dogmas da fé. Deste ponto de vista a religião oficial, qualquer que ela seja, na opinião de Amorim, é sempre limitadora do exercício crítico do pensamento humano: «Uma religião da Terra, com os seus mitos e ritos, não é mais do que *uma* perspectiva da humanidade terrena, com sua dramática própria, implicada, necessariamente, na religiosidade (de sentido cósmico), e, contingencialmente, nas circunstâncias psicológicas, históricas e sociais (de sentido terreno). Assim, podemos até admitir que, em planetas com circunstâncias diferentes, existem religiosidades sem religiões, isto é, na independência individual do pensamento, interpretando o ser e o existir no mesmo siste-

---

<sup>11</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>12</sup> *Idem, ibidem.*

ma fechado Espaço-Tempo.»<sup>13</sup> O intelectual portuense achava ainda que as diferenças de interpretação propostas pelas diversas religiões, no que concerne ao progresso humano e de acordo com os dados da ciência, «terão de superar as suas circunstâncias, para se encontrarem nesse necessariamente universal e fraterno que se contenha no instinto metafísico que é a religiosidade pura»<sup>14</sup>. Assim, caberia à religião ajudar a unir e a não separar, a complementar e a não fragmentar.

Para justificar o seu antropocentrismo, Amorim trata, então, daquilo que lhe parece ser o essencial da organização da vida humana sob o ponto de vista do funcionamento das sociedades, a saber: a dimensão ética e moral do ser humano. Para tanto, teoriza demoradamente sobre os valores que elege como estruturantes da acção humana.

#### 4. VALORES ESTRUTURANTES DA VIDA HUMANA

##### 4.1. FRATERNIDADE, IGUALDADE E LIBERDADE

Amorim de Carvalho, como valores estruturantes da vida humana, elege a tríade fraternidade-igualdade-liberdade, escolhendo encadeá-los a partir da fraternidade, valor que entendia ligar-se intimamente ao dever e ao seu cumprimento por parte de cada membro da sociedade: «A fraternidade assenta sobretudo no dever, e, assentando sobretudo no dever, não estabelece uma problemática polémica com a sociedade. Pode não ignorar as injustiças político-sociais, mas talvez se manifeste mais ostensiva e bela nos casos, até, destas injustiças.»<sup>15</sup> A fraternidade era assim entendida como uma espécie de dom natural da humanidade.

Se, como acabamos de ver, a fraternidade se lhe apresenta como um dever, já «a igualdade poderá ser um direito porque a igualdade de nascença não se reproduz nem genética

---

<sup>13</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>14</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>15</sup> *Idem, «Fraternidade, Igualdade, Liberdade», in Diário Popular, 22 de Agosto de 1957, p. 1.*

nem educacionalmente nem nas capacidades nem nas realizações»<sup>16</sup>. Ao encarar a igualdade a partir das diversas etapas biossociológicas do desenvolvimento da vida humana, Amorim cedo percebe a dificuldade de considerar como um dever algo que, quer pela genética, quer pela educação, vai marcar e acentuar diferenças entre uns e outros. Nascer neste ou naquele país, mais alto ou mais baixo, com mais ou menos inteligência, saudável ou doente, são factores da acção humana que, de acordo com a forma como se organiza uma dada sociedade, influenciam o lugar e a posição de cada um no seu seio e, em consequência, acabam por relativizar o entendimento generalista que caso a caso se faz sobre a igualdade. Porque realmente assim é, Amorim entende que compete ao direito, enquanto conjunto de normas que rege a vida em sociedade segundo um padrão ideal de justiça, garantir um patamar de igualdade a todos os cidadãos, independentemente das capacidades de realização que venham demonstrando. Enquanto seres humanos todos somos iguais no nascer e no morrer e, por isso, no percurso entre os dois termos da vida, todos se devem equiparar independentemente do maior ou menor sucesso que a sua vida venha a revelar. Mas como de facto este enunciado não passa de um princípio da acção humana raramente concretizado, é imperioso que a igualdade se torne num direito, uma vez que ninguém pode ficar à mercê do mais forte. Como refere Amorim, «da Fraternidade à Igualdade, da Categoria do Dever à Categoria do Direito, da apolémica à polémica, da indiscussão à discussão, do postulado ao problema, está a diferença que vai do homem que pensa mais nos outros do que em si ao homem que pensa simultaneamente em si e nos outros»<sup>17</sup>.

No fim da trilogia o autor portuense coloca a liberdade, por lhe parecer que é o valor fundamental na orientação da acção de cada um. Enquanto a fraternidade se lhe impõe como um dever e a igualdade como um direito, a liberdade exige esforços redobrados para que as escolhas que vão marcar a

---

<sup>16</sup> *Idem, ibidem*, p. 2.

<sup>17</sup> *Idem, ibidem*.

acção quotidiana não venham a interferir com o exercício da liberdade dos outros: «Se, na Fraternidade, o homem pensa mais nos outros do que em si (os outros têm direitos, logo eu devo), e se, na Igualdade, o homem pensa simultaneamente em si e nos outros (eu e os outros temos os mesmos direitos, logo temos recíprocos deveres), na Liberdade ele pensa mais em si do que nos outros (eu tenho direitos, logo os outros têm deveres).»<sup>18</sup>

Desta forma, a fraternidade e, em menor escala, a igualdade apelam a um sentimento altruísta, àquilo que cada indivíduo, de uma ou de outra maneira, reconhece como sendo comum a todos os seres da mesma espécie. A fraternidade e a igualdade apelam à alteridade, a sentir em cada momento a condição do outro como a situação a que cada um poderia estar sujeito se as circunstâncias em que foi vivendo tivessem sido outras. O indivíduo é responsável pelo que vai fazendo na vida, mas não pode ignorar que não é o legítimo proprietário da situação de que beneficia, uma vez que, mudadas as circunstâncias existenciais, os benefícios que lhes são inerentes também se podem alterar.

A liberdade, no entender de Amorim, está mais ligada ao interesse próprio, ao egoísmo: «Este diálogo polemicamente entre o eu e os outros é o diálogo entre o indivíduo e o grupo, entre a pessoa e a sociedade; porque se o homem nasce já membro de uma colectividade, sujeito às obrigações que ela lhe impõe [...] a verdade é que uma constante insubmissão de fundura biológica, o tal suspeito factor psicológico na directa manifestação do eu, estabelece um elemento, se não anti-social pelo menos antessocial. Tem de ir até aí toda a análise intamente da Liberdade.

Filosófica e metafisicamente, creio que todo o ser se auto-determina na ontológica condição de ele ser o que é e não poder deixar de o ser.»<sup>19</sup>

Amorim parece querer deduzir a validade da trilogia fraternidade, igualdade, liberdade dos pressupostos positivistas

---

<sup>18</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>19</sup> *Idem, ibidem.*

que nos apresenta ao longo do seu discurso, mas como resulta da análise da sua argumentação, acaba por nos expor uma visão ontoteleológica da existência, pois, se cada um se autodetermina de acordo com aquilo que obrigatoriamente não pode deixar de ser, então, Amorim está a admitir, mesmo que não seja esse o seu desejo, que pese embora não ser permitido a cada indivíduo nascer desta ou daquela forma, neste ou naquele lugar, esses acontecimentos não se podem tornar inibidores do exercício de uma acção recta que se venha a cumprir em conformidade com os outros. Ou seja, o nosso autor parece concordar que o fundamento da vida é do domínio da metafísica e que esta, pelos seus princípios imutáveis, obriga a que cada indivíduo, no quotidiano da acção humana, não abandone os deveres que lhe são inerentes, para, em consequência, poder reclamar os direitos que lhe são devidos.

Neste plano, efectivamente, a especulação do intelectual portuense é devedora do legado aristotélico e da sua tentativa de estabelecer uma ética formalista extraída de princípios racionais, tomando como máxima o que Aristóteles deixou escrito na *Ética a Nicómaco*, 1140b: «Não poderá haver conhecimento científico, nem perícia, nem sensatez dos princípios de onde se deduzem os conhecimentos científicos.»

#### 4.1.1. Fraternidade

Amorim de Carvalho concebe a fraternidade como algo que faz parte da própria essência do homem, mas que apesar de tudo tem o seu fundamento na igualdade: «se realmente os homens à face das razões científicas, filosóficas e religiosas são todos iguais, para o político e sociólogo, para o pensador e para o teólogo, tanto melhor, porque a Fraternidade agirá na conformidade com uma íntegra justiça natural e de Deus; se não são todos iguais à face daquelas razões que tornam justas as desigualdades político-sociais correspondentes ou consequentes, uma coisa é inegável: onde as desigualdades produzem desvantagens com consciente diminuição de bens materiais ou morais (quantos heróis as aceitam?) resulta o sofrimento; ora, no sofrimento pelo menos todos os homens

são iguais»<sup>20</sup>. De novo, Amorim, explorando mais a ordem do sentir do que a do raciocinar, ante a dificuldade de ver universalizada a igualdade enquanto suporte da fraternidade, deduz que é a liberdade do homem que promove a fraternidade, mesmo que tal só venha a acontecer em situações limite como o sofrimento. Assim, o intelectual portuense acompanha a ética do filósofo alemão Schopenhauer e aponta a compaixão como o limiar da igualdade de todo o comportamento humano: «A Fraternidade pode incutir ideias-sentimentos aos políticos e sociólogos, pode inspirar reformas: à medida, porém, que as leis as codificam, ela vai perdendo, aí, o seu sentido mais afectivo, vai sendo dispensada, como admirável impulso de cada um para dar lugar a uma solidariedade de frio mecanismo legalista.»<sup>21</sup>

Desta forma, o desenrolar do pensamento de Amorim torna-se paradoxal, já que deseja suportar a antropologia nas leis das ciências da natureza, mas acaba por concluir que o legalismo imposto pelos cânones do direito positivamente deduzido em que as sociedades ocidentais fazem repousar as condutas dos cidadãos para os tratar a todos como iguais é um desiderato que não se cumpre, tal como a constante repetição das injustiças o demonstram. Ante esta evidência, ao nosso autor nada mais resta do que concluir que as leis perenes da acção humana devem escapar ao legalismo e impor-se como normas universais a partir da vivência quotidiana de cada um: «a beleza enorme da Fraternidade está precisamente nesta brutalidade para os economistas e sociólogos, nesta efectiva *justiça reparadora* que é uma espécie de recriação na criação. Única correcção, única emenda possível dum mundo em que à dor [...] dos males que pesam sobre todos [...] se junta dor dos males sociais tão diferentemente distribuídos. Assim, alheia à discussão da justiça natural contida na lei da oferta e da procura, a Fraternidade ocorre tanto onde essa justiça falta, nos casos em que as aptidões são esmagadas e a lei da oferta e da procura é contrariada por favores e pro-

---

<sup>20</sup> *Idem*, «A Fraternidade», in *Diário Popular*, 10 de Outubro de 1957, p. 1.

<sup>21</sup> *Idem*, *ibidem*, pp. 1 e 6.

tecções [...] como onde a *justiça* já não importa nos casos em que se trata apenas de acorrer à dor igual para todos e em que todos são irmãos.»<sup>22</sup>

Definitivamente, no nosso autor, o igualitarismo socialista ou comunista, assente apenas no exercício da boa vontade de cada um, num poder central firme e nos factos mensuráveis da natureza, não pode, só por si, dar uma resposta cabal ao que a vida humana tem de mais essencial. Do ponto de vista da organização sócio-económica do Estado e atendendo às particularidades da vida de cada um, é na metafísica do cristianismo que Amorim encontra os pilares da igualdade social que procura. Entendendo que o igualitarismo pregado pelo cristianismo pouco ou nada tem que ver com o socialismo enquanto teoria da sociedade, Amorim de Carvalho critica as propostas de Colson e de outros que se moviam na mesma linha de pensamento, colocando, da sua parte, a justiça acima da caridade, ou da fraternidade que considerava ser o mesmo. Ao proceder desta forma, mesmo sem o querer, Amorim retira definitivamente a sua análise em torno dos vectores essenciais da existência humana do mero critério sócio-económico, lembrando que «os que seguiram Jesus não o seguiram na esperança de uma revolução social para a felicidade na terra, mas na crença do fim próximo do Mundo, com a esperança no reino do Céu»<sup>23</sup>. E tal convicção leva-o a concluir que «a tantas vezes discutida comunidade dos bens entre primeiros cristãos não tinha nenhum alcance de socialismo comunista. Significava uma renúncia terrena, a abdição pessoal das coisas secundárias que se depunham no seio dum grupo religioso [...] onde entravam os que sofriam.»<sup>24</sup> Desta forma, então, Amorim entende que, quanto ao tratamento dispensado à fraternidade, cristianismo e socialismo não se podem confundir, uma vez que o socialismo pretende socializar a fraternidade que em si mesma é espontânea e pessoal, concluindo que o pensamento fraterno de Jesus é «o mais estranho a qualquer regime pura-

---

<sup>22</sup> *Idem, ibidem*, p. 6.

<sup>23</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>24</sup> *Idem, ibidem*.

mente socialista ou não»<sup>25</sup>. Torna-se assim evidente que para Amorim só o contexto bíblico e a metafísica que o alimenta é que podem justificar a fraternidade na sua verdadeira extensão e real alcance, a partir da sua «ímpolémica fora de dúvidas e discursos [...] indiscutivelmente todos os homens são iguais no sofrimento. Um grandioso humanismo dolorista, eis o que é a Fraternidade com Deus ou sem Deus.»<sup>26</sup> O nosso autor, contudo, numa visão restritiva, subsume a inexorabilidade da vida ao peso da dor e do sofrimento, sem explorar a dimensão da esperança e outros conceitos que o cristianismo nos propõe para superar estas contingências existenciais. Em última análise, a sua concepção trágica da vida parece impedir qualquer possibilidade de felicidade terrena, na medida em que a sociedade dos homens assenta num conjunto arbitrário de regras e leis cuja universalidade se esgota quando as condições sociais mudam.

#### 4.1.2. Igualdade

A igualdade ao longo da história da humanidade tem sido, quanto aos princípios éticos da acção humana, aquele que mais se relaciona com o exercício da actividade política e consequente organização da vida em sociedade. A igualdade é a luz tênue que vai iluminando os diversos estádios da história da humanidade. Amorim encara este conceito sem fugir às polémicas que o rodeiam e começa por esclarecer que «cada homem contém em si uma antinomia que resulta duma oposição de orientações vitais dessa origem mesogenésica, radicada [...] na luta pela sobrevivência, pela fixação, criadora da técnica, do progresso, da civilização e da cultura [...] cada indivíduo tem em si uma desigualdade interna»<sup>27</sup>.

De uma forma geral, Amorim acha que é imprescindível haver uma igualdade de base que garanta a todos as mesmas possibilidades de acesso e fruição dos bens essenciais no pro-

---

<sup>25</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>26</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>27</sup> *Idem, «A igualdade», in Diário Popular, 17 de Abril de 1958, p. 6.*



cesso de desenvolvimento humano. Contudo, em termos do ordenamento político da sociedade, escolhe o ideário platónico e defende sem qualquer hesitação que a governação dos povos compete apenas às elites que têm a obrigação de se regenerarem com o auxílio de uma educação adequada que as prepare para o exercício do poder. Em seu entender «a hominidade que as elites explicitamente representam contém-se, embora potencial, em todos os outros homens normais e daí o poder educativo das elites sobre as massas através da ciência, da moral, da arte, da filosofia e das religiões, mas sempre as duas tendências — massa e elite — serão activamente opostas por definição, e é com este sentido de acção predominante desigual que os homens nascem com suas liberdades naturais de ser, isto é: cada um com o poder exercer-se do seu ser total»<sup>28</sup>. Amorim justifica o limite do exercício político, que, em sua opinião, seria interdito às massas, com a desigualdade original que as cartas oficiais dos direitos humanos teimaram em não consagrar: «Tudo isto quer dizer que, conforme está expresso na Declaração dos Direitos de 1789, os homens nascem livres mas, contrariamente à mesma Declaração, nascem desiguais na diferença de naturais capacidades.»<sup>29</sup>

O intelectual portuense considera, então, que há uma clara antinomia, uma efectiva irreductibilidade, entre o indivíduo e a sociedade. A igualdade é um direito natural dos indivíduos enquanto entes concretos de uma dada sociedade. Contudo, do ponto de vista do poder que deve reger as sociedades, essa igualdade não se deve alimentar, pois Amorim entende que o bom exercício do poder não depende apenas do querer de cada um, mas da maior ou menor capacidade que cada indivíduo, caso a caso, demonstre para o seu exercício. O intelectual portuense parece acreditar que é preciso aprender a governar e só aqueles entre as elites que tiverem tido uma educação conveniente podem disputar os lugares de mando. Inevitavelmente, a educação conveniente deveria ser facultada apenas às elites que se perpetuariam no exercício do poder. Amorim, tal como Platão, não era sensível a uma

---

<sup>28</sup> *Idem, ibidem*, p. 9.

<sup>29</sup> *Idem, ibidem*.

selecção dos melhores fora das elites. Em seu entender mesmo os indivíduos que se revelassem mais capazes no seio das massas veriam impedida a sua ascensão, quer por falta de uma educação conveniente, quer pela particularidade da sua condição social. Em sentido inverso, as elites tinham o dever e a obrigação de manterem a qualidade da educação ao longo das gerações, uma vez que por condição competia-lhes, quer o desejassem ou não, exercer o poder: «A Liberdade natural (o total poder exercer-se do ser natural de cada um) decresce, pois, na sua legitimidade político-social (liberdade positiva), das elites desinteressadas (minoría) para as massas interessadas (maioría), considerando-se as palavras 'desinteressadas' e 'interessadas' na relação directa com o egoísmo anti-social. Os homens nascem desiguais nessa relação. Cumpre às elites anular ou atenuar pela cultura as desigualdades inferiores — do ponto de vista das próprias elites.»<sup>30</sup>

Esta maneira de encarar a fraternidade, como é óbvio, acaba por ter uma importância capital na apreciação que Amorim faz da liberdade, já que passa a entendê-la no plano meramente individual, como absoluta e impolémica, enquanto que no plano social e político, na medida em que condiciona a vida dos outros, impunha-se-lhe que fosse limitada. Os limites externos ser-lhe-iam, então, impostos pela elite que estivesse a administrar o governo de uma dada sociedade: «Socialmente (e, portanto, politicamente) é preciso ter o direito de ser livre.

A liberdade, fundada na desigualdade natural (fora do conceito fraternalista da igualdade perante a dor), torna-se, pois, um conceito eminentemente aristocrático.»<sup>31</sup>

#### 4.1.3. Liberdade

Para Amorim não resta qualquer dúvida de que «os homens nascem livres para os seus *interesses*, mas como a condição social do dever lhes é posta no *valor* social das suas

---

<sup>30</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>31</sup> *Idem, ibidem.*

existências, o poder possibilitado pelo dever traduz-se por Direito [...]. É preciso ter o direito de ser livre, e como este direito, portanto, se garante e amplia pelo seu valor social, pela sua relação com a categoria social do Dever, a Liberdade (que é sempre um direito de) torna-se [...] um conceito eminentemente aristocrático.»<sup>32</sup>

Na análise que faz da liberdade o nosso autor cai de novo numa antinomia, pois, por um lado, como acabamos de ver, entende que a liberdade, pelo simples facto de a vida societária ter uma base contratual, deve ser protegida pelo direito, mas logo à frente defende-a como valor inalienável que radica apenas e só na própria condição de ser humano: «a liberdade é a condição do ser; só é destruída com o próprio ser.

A sociedade não resulta de um contrato [...] mas da própria condição hominal dos indivíduos.»<sup>33</sup>

Após estabelecer este postulado, que não pode ter o seu fundamento senão em princípios metafísicos, Amorim volta ao discurso positivo, ao direito enquanto norma da vida social, para justificar a diferença de uns e de outros. Assim, juntando hereditariedade e direito, conclui que compete à minoria das elites esclarecidas organizar a vida em sociedade e promover o seu bom governo: «A minha tese conduz, pois, a uma aristodemocracia, no sentido de uma distinção que *se faz*, que *se realiza*, que *se constitui* da liberdade civil (com menos imperiosos deveres) para a liberdade ôntica (com mais imperiosos deveres), mas não deixa de conter uma ampla, amplíssima (e até fraternalista) concepção do indivíduo, não só nessa valorização aristocratizante, de que ele é possível, pelas aptidões naturais e pelo aperfeiçoamento cultural que lhe dão mais direitos com mais deveres concomitantes (minorias esclarecidas), mas ainda nos direitos fundamentais [...] situados precisamente, lá onde o indivíduo é na sua mais individual expressão; no seu direito privado com a sua liberdade civil.»<sup>34</sup> É verdade que Amorim, desta forma, pugna para que

---

<sup>32</sup> Idem, «Liberdades civis e liberdades políticas», in *Diário Popular*, 29 de Maio de 1958, p. 1.

<sup>33</sup> Idem, *ibidem*, p. 15.

<sup>34</sup> Idem, *ibidem*.

as massas, pela educação e pelo esforço das elites, se venham a tornar mais esclarecidas, mas jamais admite que o homem comum possa tomar o lugar da elite. Ao tempo, o intelectual portuense defende os governos aristocratizantes e condena os governos populares mais ou menos totalitaristas, aos quais não reconhece as devidas capacidades de comando social: «O que no comunismo desaparece ou quase desaparece, no individualismo político da democracia total, ou *totalitarista*, sujeita-se à própria instabilidade do político como aconteceu na Grécia antiga.»<sup>35</sup>

Não resta qualquer dúvida de que Amorim considera que a extensão igualitária dos direitos políticos a todos os cidadãos conduz a uma diminuição dos méritos e das capacidades daqueles que venham a ocupar os cargos públicos de maior responsabilidade. O nosso autor defende o direito prescritivo ligado à organização social romana e condena o direito natural ligado à organização social grega por lhe parecer que, ao não exteriorizar os princípios universais comuns à totalidade da vida em sociedade, torna a sua organização mais frágil: «Sustentando as Liberdades fundamentais para todos na *ius civile* (onde os homens são menos desiguais), garante o indivíduo; sustentando as liberdades políticas (onde os homens são menos iguais) pelos direitos de as ter (os quais crescem para as elites esclarecidas, para os *chamados*, no sentido vocacional que lhe dá Sauer), continuo a garantir o indivíduo no reconhecimento do seu valor e do seu poder de se valorizar.»<sup>36</sup>

Apesar de todo o esforço da análise anteriormente encetada, Amorim de Carvalho reconhece que a problemática em torno dos conceitos base da acção humana ainda carecem de uma justificação sobre o reconhecimento das elites e a quem cabe nomeá-las. Para esclarecer estas dúvidas, propôs-se, então, responder às seguintes questões: *Como se autentica a elite? Que ou quem a há-de indicar?*<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>36</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>37</sup> Cf. *idem, ibidem.*

## 5. AS ELITES COMO GUARDIÃS DOS VALORES

Os valores atrás analisados são, então, referências essenciais para a totalidade da acção humana e a comandar a estrutura social enquanto local da prática quotidiana destes e de outros valores estavam, segundo Amorim, as elites. São estas que tornam os povos mais fortes e os conduzem pelo caminho do sucesso: «Há o problema político, há o problema social, há o problema económico, há o problema religioso, etc., a que os escóis ou elites não podem ficar indiferentes, e todos estes problemas contêm as suas ideias altas e válidas. Mas há o problema que condiciona todos aqueles, e aqueles, por certas condições dilemáticas, ou se tornam ideias menores ou se integram numa Ideia Maior — que o é para a conjuntura definidora da época que vivemos.»<sup>38</sup> Assim, a ideia maior torna-se agregadora da vontade colectiva dos povos, mas só as elites ou os escóis estão em condições de a universalizar. Atendendo que o erro é condição natural do ser humano, Amorim desculpa o mau uso do poder por parte das elites. A sociedade humana organiza-se segundo o princípio da possibilidade e não segundo a idealidade, é uma sociedade de homens e não de santos e por isso o erro e a má acção sempre que advenha do poder exercido pelas elites sobre as massas, no entendimento do nosso autor, deve ser tolerado: «A Ideia Maior, que serviu de actuação em certa época, pode ter sido apenas suposta, um equívoco ou uma fraude; e isto pode acontecer, parece-me, em todos os domínios da fenomenologia humana [...] porque a formação da Ideia Maior, não adivinhada por santos, nem sempre deduzida por génios, e frequentemente *torcida* pelos interesses egoísticos excessivamente pessoais.»<sup>39</sup>

Só uma exigente e criteriosa formação das autênticas elites pode evitar o egoísmo e a proliferação de falsas elites, uma vez que aqueles que nascem no seio das elites têm a obrigação de se prepararem para tomar em mãos o destino do seu

---

<sup>38</sup> *Idem*, «As elites e a 'ideia maior'», in *Diário de Lisboa*, 2 de Maio de 1959, p. 2.

<sup>39</sup> *Idem*, *ibidem*.

povo, devendo ser educados, tal como Platão desejava, para o exercício do poder. É a educação que coloca aqueles que por direito próprio herdaram a missão de mandar na senda do bom uso do poder. No entender de Amorim, as elites «hão-de formar-se por uma clarividente educação; e como esta formação das elites, em cada país, constitui um problema — e grande problema — resulta de tudo isto que a formação duma autêntica Ideia Maior, que às elites cabe definir e doutrinar para um pensamento, uma acção e uma condução»<sup>40</sup>. Como exemplo deste procedimento, entre o povo português, Amorim encontra a época dos Descobrimentos, que, em sua opinião, só deu bons resultados porque um escol minoritário soube impor uma determinada ideia junto das massas que acabaram por aceitar aquilo que lhes era pedido e corresponder às expectativas nelas depositadas. Note-se que mesmo na época áurea dos Descobrimentos, nem todos aqueles que pertenciam às elites partilhavam a mesma opinião e se empenhavam com o mesmo entusiasmo na realização de tal desiderato.

Desta forma, em Amorim de Carvalho a educação ganha uma importância decisiva quanto à formação das elites e à responsabilidade que as mesmas têm de conduzir um povo para o sucesso. Ao contrário do que era habitual nos meios intelectuais portugueses da altura, o autor portuense concede um papel determinante à universidade na formação das elites e dos escóis. Esta posição é da maior importância, pois, como sabemos, Amorim pertence ao grupo dos autodidactas que o mundo universitário raramente acolhe com agrado, o que não o impede de defender que compete à universidade, pese embora toda a polémica em torno da sua verdadeira vocação (de ensinar ou de formar profissionais qualificados, de formar escóis ou transmitir cultura), formar as elites, ressaltando, contudo, que para a boa realização desta tarefa, à secular instituição se deveriam juntar outras estruturas da sociedade que comportassem elementos provenientes das elites, às quais, devido à posição social relevante, também compete ajudar a preparar o escol que haverá de orientar as massas.

---

<sup>40</sup> *Idem, ibidem.*

Amorim percebe que a universidade, devido à sua forma de funcionar, pré-requisitos exigidos, financiamento, etc., não acolhe todos aqueles que devem por direito próprio integrar o escol da nação. Era por isso que, enquanto decisor da ideologia e do rumo que uma determinada sociedade deve seguir, o escol deveria ser composto pelos universitários mais eminentes, aos quais se deveriam juntar os autodidactas e todos aqueles que, já tendo frequentado a universidade e obtido o respectivo certificado, em paralelo à sua actividade profissional, desenvolvessem um pensamento original: «O autodidactismo criador é aquele valor pessoal nato que vem até fora da Universidade por sua própria natureza convivente, e pelo qual se estabelece invisível ou desprevenida uma articulação entre um sector organizado — o universitário — e um sector mais vasto, polimórfico, sem organização, mas ambos afirmativos da cultura nacional.»<sup>41</sup> Desta forma, Amorim assume claramente que «há um prestígio de saber oficial mas também há um prestígio de saber criador e mesmo revolucionário que vai até envolver aquele; e como o primeiro se funda oficialmente num saber impessoal, e como o segundo proclama a pessoa independente, e como, no íntimo de todos os homens, há, pelo menos, a presunção da personalidade — é por aí, também, que a Universidade penetra na Universidade.»<sup>42</sup>

#### PARA TERMINAR

Pese embora algumas contradições no seu discurso a que não é alheia uma tentativa de progredir por uma via simultaneamente metafísica e positivista para a elucidação de conceitos demasiado complexos como os de homem, Deus, mundo, fraternidade, igualdade e liberdade, cabe reconhecer o elevado valor intelectual do conjunto das questões aqui debatidas por Amorim de Carvalho.

---

<sup>41</sup> *Idem*, «Universidade e escol», in *Diário de Notícias*, 9 de Julho de 1959, p. 15.

<sup>42</sup> *Idem*, *ibidem*.

A concepção antropológica que nos propõe, pese embora se queira basear em factos explicativos do mundo e da vida meramente mensuráveis, nos quais, aliás, pensa poder fazer assentar a ideia de uma vida inteligente, paralela à vida humana, noutros locais do universo, acaba por desembocar na admissibilidade de uma causa não causada como princípio motor de tudo o que existe. Amorim parece ter adoptado o realismo quanto ao conhecimento e a metafísica quanto ao ser.

A ética que o nosso autor perfilha não se interessa pela descrição dos costumes como o fazia a escola sociológica mais ligada ao positivismo, assumindo-a quase em exclusivo sob o ponto de vista normativo e quanto às prescrições éticas não o interessa a conformidade das mesmas com a lei, mas sim a sua relação com o ser e aquilo que o fundamenta. Desta forma opõe-se ao utilitarismo e ao relativismo, não concordando com Bentham, que defendia o princípio da utilidade como a base da ética, nem com J. S. Mill, que achava que um princípio ético se deveria universalizar quando fosse o preferido do maior número de indivíduos. Ainda, quanto à ética, ao defender que o fundamento da moral reside na pessoa humana, Amorim rejeita de forma clara o empirismo.

Quanto à organização do Estado, o nosso autor mostra-se adepto dos governos aristocráticos nos quais uma pequena minoria mantém o privilégio de governar a maioria e, pese embora ter defendido a obrigação das elites fornecerem mais educação e cultura às massas, contribuindo desta forma para o seu esclarecimento e elevação moral, opôs-se sempre à ascensão das massas aos cargos de mando e de decisão. Amorim está de acordo com aqueles que defendem que para a organização social se manter estável é preciso haver cedências de ambos os lados: da parte da maioria, o reconhecimento daqueles que os governam assente na longa preparação para o exercício do poder e a simultânea desculpa para aqueles que, tendo essa origem, eventualmente procedam a um mau governo; da parte da minoria, a obrigação de se manter disponível para a governação de todos e a simultânea educação das gerações mais novas para o bom exercício dessas tarefas, disponibilizando para as massas mais cultura e mais educação; da parte de ambos, o reconhecimento de que cabe às elites mandar e ao povo obedecer, independentemente da falta de qua-



lidade pontual daqueles que governarem e da excepcionalidade, também pontual, daqueles que, provindo das massas, se revelarem mais competentes e capazes para o exercício do poder.

Amorim realça o poder da educação superior na formação das elites e, ao contrário de muitos outros intelectuais que puderam beneficiar do ensino universitário e nele obtiveram as melhores classificações, nunca desdenha da importância desta vetusta instituição na selecção dos escóis. Para complementar a educação superior, propõe que o trabalho da universidade aproveite e estimule uma sã cooperação entre académicos e autodidactas e como modo de incentivar esse desiderato, apela à cooperação constante e à partilha comum de espaços como congressos, revistas culturais, tertúlias, fóruns de discussão ou debates na imprensa.

#### BIBLIOGRAFIA DE AMORIM DE CARVALHO

- «A vida interplanetária», in *Diário de Lisboa*, 5 de Novembro de 1954, pp. 1 e 3.
- «Para um novo antropocentrismo», in *Diário de Lisboa*, 22 de Novembro de 1954, pp. 1 e 6.
- «A ideia de Deus no pensamento religioso», in *Diário de Lisboa*, 8 de Dezembro de 1954, pp. 1 e 13.
- «Fraternidade, Igualdade, Liberdade», in *Diário Popular*, 22 de Agosto de 1957, pp. 1-2.
- «A Fraternidade», in *Diário Popular*, 10 de Outubro de 1957, pp. 1 e 6.
- «A Igualdade», in *Diário Popular*, 17 de Abril de 1958, pp. 6 e 9.
- «Liberdades civis e liberdades políticas», in *Diário Popular*, 29 de Maio de 1958, pp. 1 e 15.
- «As elites e a 'ideia maior'», in *Diário de Lisboa*, 2 de Maio de 1959, p. 2.
- «Universidade e escola», in *Diário de Notícias*, 9 de Julho de 1959, pp. 13 e 15.
- «A organização da cultura nacional», in *Diário de Notícias*, 10 de Setembro de 1959, pp. 7-8.