

ANTÓNIO PEDRO PITA

**A Recepção do Marxismo pelos Intelectuais
Portugueses (1930-1941)**

Nº 12

Julho 1989

Oficina do CES
Centro de Estudos Sociais
Coimbra

OFICINA DO CES

Publicação seriada do

Centro de Estudos Sociais

Praça de D. Dinis

Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

Correspondência:

Apartado 3087, 3000 Coimbra

António Pedro Pita *

A Recepção do Marxismo pelos Intelectuais Portugueses (1930-1941)

"Assim como não se julga um indivíduo pela ideia que ele faz de si próprio, não se poderá julgar uma época de transformação pela sua consciência de si"

K. Marx

Em 1930, José Rodrigues Miguéis trava com a direcção da revista Seara Nova uma polémica profundamente significativa. Desencadeada, embora, por um artigo de Castelo Branco Chaves (1930:201-203), a controvérsia transcende a banal oposição de pontos de vista.

Castelo Branco Chaves desenvolvia dois tópicos: a matriz proudhoniana da concepção de Eça e a originalidade de que o futuro grande romancista investia o conceito de revolução. O enunciado está na conferência "O realismo na Arte". Aí, na quarta das Conferências do Casino, podemos ler: "o espírito do tempo é a revolução que anda por baixo de tudo, convulsionando e abalando, sem que nenhuma coisa possa eximir-se a ela. Ela é a alma do século XIX". Trata-se, evidentemente, da recepção quase literal de afirmações de Proudhon: "a Revolução, no ponto a que chegamos, consumada no pensamento, não é senão uma questão de realização" ou "a revolução é uma força contra a qual nenhum outro poder divino ou humano pode prevalecer, cuja natureza reside em fortificar-se e crescer pela própria resistência que encontre" (cit.: 1930:202).

Mas, defende Castelo Branco Chaves, Eça não se limitou a transcrever as teses de Proudhon. A posição — literária, política, social — que, ao longo da obra de romancista, vai definindo resulta de uma recepção pessoal de Proudhon. E é deste ponto de vista que Castelo Branco Chaves a avalia: "a obra de Eça, sendo um instrumento de reforma, não proclama uma substituição de regime com os mesmos homens da mesma espécie, mas sim uma reforma da mentalidade e dos costumes" (1930:202). A revolução não é destrutiva. É regenerativa, à maneira das palavras de Antero: "revolução não quer dizer guerra, mas sim paz; não quer dizer licença, mas sim ordem, ordem verdadeira pela verdadeira liberdade. Longe de apelar para a insurreição,

* Docente de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

pretende preveni-la, torná-la impossível: só os seus inimigos, desesperando-a, a podem obrigar a lançar mãos das armas. Em si, é um verbo de paz porque é o verbo humano por excelência" (1930:202).

Para essa transformação das mentalidades trabalhava, aos olhos de Castelo Branco Chaves, o romancista de O Primo Basílio e O Crime do Padre Amaro. Tratava-se de consumir o "saneamento dos indivíduos" (Ramalho Ortigão) tendo em vista "a saúde da colectividade", de criare expandir a influência das elites sobre a obtusidade das massas para que o movimento regenerativo da revolução, "facto permanente de transformação e melhoramento das sociedades", possa realizar-se.

A resposta de José Rodrigues Miguéis é tardia mas nem por isso menos veemente. A sua estratégia argumentativa assenta, em primeiro lugar, na distinção entre a admiração suscitada — e correspondida — pela obra de Antero (extensível a toda a geração de 70) e a aceitação da "lição actual que pretendem extrair da vida e da obra literária e social desses homens" (1930a:58). E, em segundo lugar, na avaliação de todas as consequências da sua tese central: "o importante, hoje, é adquirirmos a consciência histórica do momento em que vivemos" (1930a:59).

Miguéis sublinha a importância positiva da contradição: "uma civilização é a unidade abstracta que resulta da estreita fusão histórica de elementos contraditórios. E a linha vertebral, dominante, dum evolução totalizada ou perfeita, não consiste na vitória de uma só tendência, mas do resultado de uma interacção dos factores mais opostos" (1930b:87). Desloca por isso mesmo, o eixo da problemática no interior da qual Castelo Branco Chaves desenvolvera a sua argumentação: aqui, o fulcro residia na revelação que, em última instância, toda a revolução era; para Miguéis, o conflito é a figura teórica central, já que "a persuasão pela lógica, pelos argumentos ou pela expressão pura e simples das ideias, não passa de um sonho, embora delicioso" (1930b:87).

Adquirir a consciência histórica do presente, ou, ainda nas suas palavras, corresponder às "novas exigências" do tempo (1930a:59), considerar o presente do ponto de vista da sua intrínseca problematicidade significa, ao mesmo tempo, recusar a ortodoxia dogmatizante que

quer sempre transformar a justeza epocal das suas respostas numa verdade intemporal, e descobrir as novas respostas para as questões inesperadas. Miguéis até adianta um exemplo particularmente significativo ao lembrar (em 1930!) " o exemplo vivo e actual do bolchevismo, agitado numa crise de princípios, em que são justamente os que se dizem portadores do 'espírito' da escola, do leninismo, enfim, os que parecem negá-lo na realidade viva da actuação" (59).

Nessa tomada de consciência vai uma ruptura com (algum) passado, — ou melhor, um exame do passado à luz das exigências do presente — que, embora com ela possa confundir-se, não é uma crise de consciência (Sérgio, 1930:232). O diagnóstico de Sérgio esteve errado. A questão era outra. Miguéis dava-se conta de que, nas condições sociais e políticas portuguesas e mundiais, uma transformação teórica e prática é reclamada por questões historicamente novas. O processo de democratização das sociedades — e, no caso português, também a criação das condições para a democratização — significava a "realização da democracia socialista pelo próprio povo" (1930c:231). É mesmo o sinal identificador dos tempos que correm, a sua exigência mais profunda, o núcleo essencial "do momento que vivemos", e de que é preciso adquirir a consciência histórica. Repare-se nas suas palavras acerca do "que considero a missão essencial do nosso tempo, — o trabalho duro da realização da democracia socialista pelo próprio povo" (231): "Acentuar que o pensamento se transformou num instrumento de acção e que não temos hoje o direito de separar a ideia do método, da técnica que a completa, que a realiza, enfim; que, sem recurso a determinados meios, certos fins ideológicos não passarão jamais do domínio da literatura; que os intelectuais têm o dever de passar das afirmações doutrinárias à acção, dos métodos expositivos, da controvérsia lógica para a dialéctica da organização e para a própria organização; das camarilhas, tertúlias e academias para a atmosfera acre e fértil das massas populares" (231).

Miguéis visava, a transformação dos paradigmas do trabalho dos intelectuais portugueses — e essa transformação dependia do corte com a tradição da Geração de 70. Ou, por outras palavras, assumpção revolucionária da polémica entre Proudhon e Marx.

Este ponto é fundamental. A influência proudhoniana, teórica e política, sobre o movimento

socialista português — pelo menos desde a actividade de Antero — foi, como é sabido, muito profunda. Antero identificou mesmo o socialismo com as concepções proudhonianas e bakuninistas. Por outras palavras, foi difícil a recepção do pensamento de Marx em Portugal. E foi lenta a sua disseminação pelo movimento operário e pelos intelectuais socialistas. Oliveira Pinto, Jaime Batalha Reis, José Frederico Laranjo, Sampaio Bruno, Pires de Lima, Basílio Teles e João de Meneses, apesar das diferentes ópticas por que encaram a importância e a eficácia da obra de Marx, foram sensíveis, todavia, à novidade do texto marxiano.

Apesar disso (e embora a publicação de um resumo de O Capital em 1912 tenha suscitado uma polémica entre Manuel Ribeiro, Emílio Costa e Adolfo Lima durante a qual, em nome de Marx, o anarquismo foi severamente criticado ou, pelo menos, problematizado) só a partir de 1919 é que o movimento socialista incorpora as lições da revolução de Outubro.

Manuel Ribeiro participa na reorganização política e doutrinária do movimento socialista. E se, à superfície de um texto intitulado "Pelo bolchevismo", passeia a imagem desse Outubro vitorioso, não é menos certo que Marx parece não entrar no jogo das suas oposições esquemáticas: "afirmai-vos bolchevistas nas ruas, na praça pública, na casa dos grandes poderosos, diante das autoridades e dos potentados. Dizei que ser bolchevista é ser pelo pobre contra o rico, pela virtude contra o crime, pela democracia contra a aristocracia, pela liberdade contra a opressão, pelo fraco contra o forte. É querer que o trabalho seja recompensado, que a virtude seja honrada, que o parasita seja despojado do que usurpou indignamente; que uns não se banqueteiem, lautamente, e outros morram de fome; que uns habitem em palácios e outros se definham em mansardas. É querer a abolição das castas e dos privilégios; é querer a genuína democracia, o governo do povo pelo povo; é querer a igualdade económica dos homens, como é igual o direito de viver. Levantai-vos camaradas" (Quintela, 1976:95). A genuína democracia é, ainda nas palavras de Manuel Ribeiro, concretizada na "ditadura do proletariado, expressão política de uma nova forma governativa provisória, adoptada como uma solução irremediável a que não pode fugir-se" (96).

Em 1925, José Carlos Rates publica A Rússia dos Sovietes que retoma e corrige alguma

doutrina já exposta em A Ditadura do Proletariado (1920). Se bem que possa ser considerado "o primeiro militante a interrogar-se acerca das propostas teóricas de Karl Marx como ferramenta para o trabalho político" (Margarido, 1975:92), a influência de Rades será, como se sabe, pouco duradoura.

A biografia de Marx publicada em 1930, pela anarco-sindicalista seareiro Emílio Costa, parece revelar, ao mesmo tempo, um razoável desconhecimento da obra do autor de O Capital e uma simplificação excessiva da sua importância. De tal modo que Alfredo Margarido comenta, com lúcida incomodidade: "Quatro anos após a proclamação da ditadura militar e fascista, a porta fechada em Portugal sobre a obra de Marx não por obra e graça da ditadura, mas pela mão firme e pesada de um militante anarco-sindicalista, cuja devoção à causa sempre fora sem limites" (97).

Esta observação mais releva a importância da intervenção de José Rodrigues Miguéis, — que António Sérgio explicitamente qualifica de bolchevista (1930:233). Porque por maiores que sejam — e são grandes — as cautelas argumentativas, as suas considerações desprendem-se de um ponto decisivo: a afirmação de que as ideias têm um exterior irreduzível à ordem da razão especulativa (1). Escreve: "julgo necessário que os intelectuais se deixem penetrar dum espírito novo, dum disciplina social (que nada tem que ver com as disciplinas formais), (...), que eles não tomem por obra da inteligência apenas as palavras nobremente alinhadas sobre o papel, uma vez que o conceito psicológico de inteligência se alargou a todas as formas da actividade humana; que eles tenham, enfim, a coragem de reconhecer que os ideais, as doutrinas, as teorias sociais não podem ser um refúgio da inteligência em conflito com as realidades, mas um poderoso instrumento de acção sobre as mesmas" (1930c:231).

É a ruptura com a aspiração a uma elite intelectual cuja actividade conduzisse o povo aos objectivos da renovação nacional e a sua substituição pelos meios mais adequados à "realização da democracia socialista pelo próprio povo" (231).

Trata-se, em suma, de uma outra relação do intelectual com o povo porque está pressuposta, em rigor, uma outra concepção de povo e de cultura, segundo a qual as ideias da elite não vão para o povo mas antes constituem a sistematização do que espontaneamente o

elemento popular sente e exprime .

Caberá a Bento de Jesus Caraça o desenvolvimento sistemático de alguns destes tópicos.

Todavia, não é conhecida, até agora, pormenorizadamente, a história da formação intelectual de Bento de Jesus Caraça, — sobre o qual ainda não existe estudo completo (2). Os elementos disponíveis não autorizam senão o esboço de algumas hipóteses.

É possível conjecturar, se aceitarmos as suposições de Luis Neves Real, que Caraça tomou conhecimento de Declaração de Independência do Espírito redigida por Romain Rolland em 1919 e subscrita, entre outros, por matemáticos como Hilbert, Einstein e Bertrand Russell (1968:737-740). Luis Dias Amado afirma mesmo que Rolland tinha por Caraça "uma alta consideração e vi em casa de Bento de Jesus Caraça um retrato de Romain Rolland com uma dedicatória muito elogiosa" (1978). Rolland, presidente do Congresso Mundial contra a Guerra (1932), na cidade de Amesterdão, de cuja importância, como vimos, Caraça será em Portugal porta-voz empenhado, constituirá uma referência permanente.

Nele, saudará Caraça "a figura inconfundível que atravessa três décadas da história da Europa empenhado numa luta veemente e em cujos escritos muitos milhares de homens, espalhados por esse mundo, se habituaram a ver a expressão a um tempo límpida e candente dos seus anseios mais íntimos" (1945:287-288).

É possível, também, na linha de uma indicação de José Sebastião e Silva, sugerir uma eventual raiz na escola matemática italiana do edifício conceptual de Caraça. De facto, "duas das ideias directrizes na obra de Caraça — as suas preocupações de historicismo e as suas tentativas de interpretação do desenvolvimento científico pelo método dialéctico — fui depois encontrá-las (esclarece) fundamente radicadas, sob diversas formas, nos meios culturais italianos " (1978:518-519).

É conveniente não esquecer, por último, que a actividade teórica de Caraça não pode desligar-se da sua actividade política. E que esta militância político-cultural remonta aos primeiros anos 30 (cf. Nunes, 1981:723). De facto, define-se deste modo um novo tipo de intelectual — que seja mais adequado ao que Gramsci indicava com estas palavras:" A filosofia de uma época

histórica não é (...) outra coisa senão a história daquela mesma época (...) : história e filosofia são indissociáveis, neste sentido, formam um bloco" (1974:61).

É na noção de cultura que a questão cultural e a questão política organicamente se articulam, — a cultura que constitui, segundo as suas próprias palavras, "o problema central do nosso tempo".

Central, porquê? Em primeiro lugar, no âmbito da cena teórica portuguesa, por seu intermédio e pela demonstração de que história e filosofia são indissociáveis, seria possível designar como crise — ou como seus sintomas — todas as directivas anti-cultura, toda a concepção sobrevalorizadora da individualidade artística e toda a concepção apostólica da cultura. O que, se virmos bem, representa um ataque teórico, respectivamente, ao modernismo futurista, ao modernismo presencista e ao racionalismo seareiro, — ou seja, às correntes de opinião e expressão estética mais influentes.

Mas problema central ainda por uma outra razão. O homem culto, para Bento de Jesus Caraça, define-se segundo três coordenadas: consciencializar a sua posição no universo e na sociedade; reconhecer a dignidade inerente a qualquer indivíduo e colocar como seu fim supremo o aperfeiçoamento interior (1933:51). A cultura implica pois a dialéctica do eu e do nós: o indivíduo não existe para si, desenraizado dos outros e de condições que individualmente o transcendem. Pelo contrário: o homem existe sobre a Terra em resultado da evolução progressiva a que todos os seres vivos estão sujeitos, vida que conservará tanto melhor quanto mais solidárias forem as relações sociais estabelecidas pelos homens entre si (1931:5). A lei que traduza o devir humano poderá formular-se nestes termos: "no seio das sociedades humanas manifestam-se permanentemente dois princípios contrários — o individual e o colectivo — de cuja luta resultará um estado superior dessas mesmas sociedades em que o primeiro — o individual — chegado a um elevado grau de desenvolvimento, se absorverá no segundo" (1933:36). Hoje, toda esta argumentação poderá ser lida de outro modo. Porque, em última instância, os homens também são natureza, as sociedades humanas são percorridas pelo íntimo fascínio de serem, absolutamente, essa unidade dinâmica que a natureza é. Daí que a elevação do indivíduo à

máxima consciência de si signifique a sua absorção — termo de Caraça, como vimos — no colectivo. Tópico recorrente em toda a sua reflexão, a principiar pela concepção de conhecimento: conhecer é um meio de diminuir a estranheza do mundo, é um instrumento de familiaridade, é uma condição de segurança. Mas conhecer, traduz — em rigor — o acto de unir o que estava separado, constituindo deste modo uma unidade mais complexa.

Importa observar mais pormenorizadamente esta concepção de cultura, antes de tentar levá-la ao crivo da reflexão crítica.

A referida relação dialéctica entre o eu e o nós afirma-nos que o indivíduo age e é agido na história. Age — e a história resulta em grande parte desta acção porque não há sentido previamente estabelecido: "não há fatalidade em história. O que acontecerá... é sempre determinado pelo jogo dos elementos em presença" (Caraça, 1936:141). É agido, e a história é noutra parte produto desta acção porque "em cada momento o homem age sobre o meio que o cerca e o meio age sobre ele" (141).

E Caraça acrescenta: "o que sai dessa acção recíproca é o que ela determinar e não o que, em obediência a um obscuro misticismo fatalista, se considera como aquilo que tem de ser. Aquilo que tem de ser não é ainda, e, como tal, pode vir a não ser" (141).

Questão duplamente relevante: por um lado porque defender que não se pode falar em determinação prévia de um sentido da história, equivalia, em 1936, quando estas palavras foram escritas, a polemizar, no interior do campo marxista, com a defesa do determinismo de um Bukharine (por razões adiante referidas) por ele identificado com o próprio materialismo histórico, de tal modo que Gramsci, seu crítico implacável, lhe pôde dedicar estas palavras: "A redução da filosofia da praxis a uma sociologia representou a cristalização da tendência decadente já criticada por Engels (...) e que consiste no reduzir uma concepção do mundo a um formulário mecânico que dá a impressão de ter toda a história no bolso" (1974:179-180).

Mas sublinhar a relação dialéctica entre o eu e o nós é importante por esta outra razão: porque reconhece na acção dos homens a condição indispensável para a realização de transformações históricas, — e designa, num ponto preciso, toda a relevância da questão cultural.

A primeira condição do homem culto, como vimos, era o reconhecimento da sua situação no universo e na sociedade. Mas o que é a sociedade, para Caraça? É um organismo — fala de um "organismo social" (1933:38) —, uma Totalidade rasgada por contradições atenuadas episodicamente quando uma ideia ou um sistema de ideias, interpretando as aspirações gerais, parecem ser a condição de equilíbrio da própria sociedade. Dito de outro modo: cada época produz e faz triunfar a sua própria concepção de interesse geral. Cada época... : bem, os intelectuais de cada época. Porque a eles incumbe sistematizar as ideias que, difusas mas historicamente necessárias, uma determinada época produz. Poderíamos mesmo falar em linguagem mais acentuadamente hegeliana: uma determinada época histórica responsabiliza os seus intelectuais pela explicitação das suas próprias possibilidades. O que indica, por um lado, o inevitável atraso entre a produção e a socialização de novas ideias ("há um retardamento colectivo em relação ao individual", Caraça, 1936:140) e, por outro lado, sugere o equívoco debate entre cultura de elite e cultura popular. Equívoco, é fácil de ver porquê: porque, de certo modo, toda a cultura é de elite, já que é produzida por um grupo restrito de indivíduos que assim alargam o património cultural existente. Mas, porque esse património cultural é a condição primeira de qualquer processo de inovação, podemos também dizer que toda a cultura é popular (142).

Em situações revolucionárias certas ideias são portadoras do desenvolvimento progressivo da história. Mas a sua força social depende de as classes historicamente ascendentes delas se apropriarem, isto é, depende de os indivíduos que as compõem tomarem consciência da posição que ocupam na sociedade e investirem, nas movimentações sociais, o desejo de alargar perspectivas individuais esboçando uma nova ordem social, cumprindo assim uma outra condição do homem culto. Desta perspectiva, a vitória de uma revolução política está, sempre, ligada ao movimento de uma revolução cultural. Poderíamos dizer, hoje: ao processo de uma senso-comunicação (Santos, 1987:55-58), ao longo do qual a elaboração filosófica ou científica se torna preceito moral, indicação política, senso-comum.

Mas a reflexão de Caraça vai mais longe, num sentido que deve ser precisado. É quando, com razoável clareza, sugere a especificidade da crise (sua) contemporânea. Não pretendo

antologiar os termos em que o expressa. Sublinho unicamente que o sentido mais profundo dessa posição me parece ser a permanência nos pressupostos e na lógica de um pensamento teleológico (cf. Hondt, 1979:9-38). Com efeito, tudo parece passar-se, em alguns momentos da reflexão de Caraça, como se, ao cabo de um processo milenar de realizações parciais, os homens (ou, por eles, a História? ; ou, por ela a Natureza?) estivessem em condições de consumir, como sua finalidade, a realização total.

Vejamos, como exemplo, estes dois passos: "Conseguirá a Humanidade, num grande estremecimento de todo o seu imenso corpo, tomar finalmente consciência de si mesma, revelar a si própria a sua alma colectiva, feita do desenvolvimento ao máximo, pela cultura, da personalidade de todos os seus membros?" (1933:48); "A humanidade segue, no seu caminho, uma evolução de sentido certo — a unificação, numa síntese que tem qualquer coisa de grandioso e belo, da potência individual e colectiva, servida por um reforçamento ao máximo da personalidade do homem, reforçamento esse que, por virtude da sua própria realização, permitirá o desaparecimento do antagonismo entre o indivíduo e a colectividade" (1933b:214). Em suma: a Humanidade caminha para a Unidade (cf.:1933b:214).

De este ponto de vista, haveria um fundo hegeliano no marxismo de Caraça, cujo exame resultará na apreensão mais rigorosa do seu historicismo.

O ponto de partida de este historicismo (3) é apresentado com esta clareza: "o homem é definido pelo seu contexto; o contexto mudou, mudou o homem" (1943:186). E a concepção da lógica que preside às transformações não o é menos: é sempre em determinadas situações históricas que os homens traçam o percurso das suas expectativas, objectivos, finalidades.

Mas é igualmente claro que, segundo Caraça, é o possível e não o necessário — talvez devêssemos antes dizer: é o impossível, a utopia, de cada época que define a direcção das tarefas a empreender. Suponho não ser arriscado supor que o marxismo de Caraça deriva, predominantemente, das chamadas Obras de Juventude de Marx — em especial, os Manuscritos de 1844 e o Prefácio à Contribuição para a Crítica da Economia Política.

Seja como for, a análise althusseriana do historicismo ajusta-se, particularmente, à obra de

Caraça: "a interpretação historicista do marxismo pode conduzir a este último efeito: a negação prática da distinção entre a ciência da história (materialismo histórico) e a filosofia marxista (materialismo dialéctico)". E acrescenta: "visto que toda a filosofia é história, a 'filosofia da praxis' não pode ser, como filosofia, senão a filosofia da identidade filosofia-história ou ciência-história" (Althusser, 1970:174-175).

O problema central, em suma, é criar as condições culturais e as condições políticas para o restabelecimento da harmonia entre o homem-individual, o homem genérico e a Natureza. Como vimos, este processo implica um permanente jogo entre a produção de novas ideias e a sua socialização.

Porque, "à opinião frequentemente defendida de que a marcha da civilização e o progresso da cultura são obra exclusiva das elites" Caraça contrapõe "a de que são o produto da acção de todos os homens, a de que há uma corrente, profunda e una, de que todos participam, limitando-se as elites, quando de facto o são, a dar estruturação intelectual ao corpo orgânico de que participam"(1941).

A designação destas funções do intelectual evoca, irresistivelmente, a peculiaridade do filósofo para Gramsci: todos os homens são filósofos mas o filósofo profissional é o que organiza, dá homogeneidade, institui coerência e estabelece lógica aos elementos dispersos do senso comum (Gramsci, 1974:25-58).

E Caraça prossegue: "Vemos as elites, não como causas exclusivas do progresso, mas como obreiros mais ou menos potentes, trabalhando em campos de acção mais ou menos extensos, dum processo de evolução que as condiciona e lhes marca os moldes dentro dos quais a sua acção pode utilmente produzir-se" (1941).

Recorto as palavras anteriores do prefácio a O Homem e o Livro, ao mesmo tempo a apresentação geral da Biblioteca Cosmos. Suponho que devemos encarar este gigantesco esforço enciclopédico como mediação — que efectivamente é — para o alargamento do património cultural através da sua apropriação pelo homem comum. A Biblioteca situa-se numa delicada zona de demarcação: "em cada ramo do conhecimento há o que é do domínio do

especialista (...) e aquilo pelo qual esse ramo entronca na corrente geral das ideias e da civilização"; e "o que se pretende vulgarizar é, precisamente, o que pertence ao domínio geral e aí nada há que não possa ser apreendido pelo comum dos homens" (1941).

Sabemos que Caraça já trabalhava na sua planificação em Setembro de 1939; que o primeiro volume, o já referido O Homem e o Livro (abertura expressiva...) de M. Iline, foi publicado em Junho de 1941; que a capa foi concebida pelo pintor Carlos Botelho; que, de acordo com o plano inicial, depois frustrado, deveria ser colaborada exclusivamente por portugueses; que publicou 114 títulos com uma tiragem média, por título, de 6960 exemplares (4).

Importa mais, todavia, isolar algumas coordenadas que presidem a esta estratégia ideológica. A Biblioteca — "a mais valiosa, barata e completa colecção de divulgação cultural" — engloba sete secções: Ciências e técnicas; Artes e letras; Filosofia e religião; Povos e civilizações; Biografias; Epopeias humanas; Problemas do nosso tempo. E se lançarmos um olhar à temática e à coordenação dos volumes reconheceremos que a transmissão do saber constituído e a re-união das duas culturas são preocupações centrais. A referência aos dez primeiros títulos é esclarecedora:

1. O Homem e o Livro por M. Iline
2. Conceitos fundamentais da matemática — 1 por B. J. Caraça
3. O problema do trigo por Henrique de Barros
4. Pequena história da poesia portuguesa por João de Barros
5. A China antiga e moderna por José de Freitas
6. A vida e a obra de Darwin por Alberto Candeias
7. O cristianismo e a mensagem evangélica pelo P^{re} Alves Correia
8. O problema do cancro (I.P.O.)
9. Actividade dramática de Gil Vicente por Marques Braga
10. Bases da alimentação racional por Ferreira de Mira

Uma análise deste exemplo permite sugerir que estamos perante uma articulação interdisciplinar (não trans-disciplinar) de saberes (não de problemas), destinada a formar,

progressivamente, à maneira de um "puzzle", o desenho completo do saber. E mesmo que esta unidade vá sendo diferida pelo reconhecimento da sua própria utopia é ela — e não a infinitude de um saber concebido como jogo — que põe em movimento o projecto. Mas esta unidade significa mais a possibilidade não-conflitual, inscrita no marxismo de Caraça, do que o resultado de um desenvolvimento necessário da História. Importa sublinhar, em meu entender, que o problema persiste sempre nas suas páginas exactamente como problema.

A rejeição do finalismo é explicitamente um aspecto recorrente na obra de Bento de Jesus Caraça. Quer nos ensaios mais pessoais quer em notas críticas ou simples recensões. Comentando, nas páginas de O Diabo, uma obra de Vasco de Magalhães-Vilhena, não deixa de observar que, por vezes, "Magalhães-Vilhena deixa-se arrastar pela facilidade que tem de escrever (...) e toma um jeito finalista" (1940:269).

Em 1939, ao apresentar como tese de licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas, a obra Progresso. História Breve de uma ideia, Magalhães-Vilhena era, não no meio intelectual, completamente desconhecido. Ligado ao grupo do jornal Liberdade, pronunciou em 1935 e 1936 duas conferências intituladas A arte e a vida social (eco explícito da obra de Plekhanov) e Aspectos do pensamento grego (a luta pela inteligibilidade).

Um fragmento deste último trabalho, apresentado na Universidade Popular Portuguesa em 14 de Março de 1935, foi publicado no nº 252 de Liberdade. A preocupação central é mostrar como a filosofia e a ciência estão presos às condições sociais em que aparecem. A grande referência teórica, extensa e mudamente citada, é o Prefácio à Contribuição para a Crítica da Economia Política.

Quatro anos volvidos, em Progresso. História Breve de uma ideia, o quadro teórico é sensivelmente diferente. Nas páginas de Sol Nascente, uma crítica subscrita pelas iniciais P.L. (Pinto Loureiro ?) saúda o trabalho feito "com grande mestria, própria de que possui inteiramente um método de trabalho — o novo método das ciências históricas e sociais" (1939:14). A crítica, já referida, de Bento de Jesus Caraça aborda o mesmo ponto: o contexto social é "a única realidade"; e, por isso, metodicamente, por aí deve começar-se: "o autor lança mão dum método

seguro e ele levou-o a uma apreciação justa e frequentemente penetrante dos nossos passos fundamentais que a evolução da ideia de progresso apresenta" (1940:268).

Não é, porém, no recurso ao marxismo que, vistas as coisas mais minuciosamente, reside a novidade da obra de Magalhães Vilhena. Esse ponto de partida, em rigor, não era novo: a "integração do ser humano no quadro empírico, real e concreto, da vida de todos os dias" é o trabalho em curso do novo pensamento e da nova intelectualidade; e Magalhães-Vilhena acrescenta: "partindo do homem finito e sensível, do homem que todos nós sentimos ser, ainda quando ignoramos as largas visões de metafísicos estranhas e singulares, integrado num complexo social, em relação constante com os outros homens e com tudo o que o rodeia e de que faz parte, já em nossos dias e desde há tempo se desenha uma diversa imagem do humano"(1979:28).

O que me parece novo é o aparecimento, no âmbito da mesma problemática marxista, da ideia da existência de leis na sociedade e na história.

No pensamento português, esta transformação ocorre na segunda metade da década de trinta por influência da recuperação de alguns textos que difundiam a dupla tese engelsiana da estrutura dialética da natureza e da essência natural da sociedade humana e da história.

A noção de progresso possibilitava, assim, a penetração no princípio — na própria lei — que organizava o dinamismo do mundo moderno. Poder pensar-se "o mundo em que vivemos sob a espécie do progresso" (79) significava, afinal, que "o ideal progressista se apresenta não já apenas como uma concepção histórica, mas como lei do universo" (125-126).

Não será de estranhar que a seguir Magalhães-Vilhena mergulhe frontalmente numa reflexão epistemológica. Na sua Unidade da Ciência, publicada em 1941, o trânsito para a dialética da natureza está realizado: "a própria passagem do mundo considerado inorgânico para o mundo a que chamam orgânico é uma transição deste tipo, consequência do desenvolvimento das contradições internas inerentes a todos os fenómenos da natureza, luta de elementos contrários, rupturado equilíbrio at a certain definite nodal point e passagem a um tipo qualitativo diverso" (1941:13).

É aos primeiros momentos desse processo que serão consagradas as referências seguintes.

A presença do marxismo nas obras de José Rodrigues Miguéis, Bento de Jesus Caraça e Magalhães-Vilhena deverá, no entanto, situar-se no contexto político-ideológico que é o seu.

O movimento comunista português vive, na década de trinta, uma situação particularmente contraditória. Após a Conferência de 1929, o Partido Comunista Português inscreve no seu programa a luta "a luta pela socialização de todos os meios de produção e de troca, pela transformação da propriedade privada em colectiva" e define os "soviets de operários, camponeses, soldados e marinheiros como único caminho para a realização sucessiva do comunismo integral". É evidente a inspiração da revolução russa. Mas não me parece menos importante sublinhar o entusiasmo com que foi recebida em Portugal a insurreição conselheira italiana. Um texto do jornal Bandeira Vermelha é expressivo: "Proletários, o gesto bravo dos camaradas italianos erguendo-se audaciosamente face a face do poder e reivindicando o direito de posse das fábricas e oficinas é o prelúdio da grande Revolução Social expropriadora, que iniciada na Rússia alastra vertiginosamente para o ocidente europeu. O movimento industrial na Itália é o alicerce em que assenta uma nova estrutura económica, é a base da nova sociedade comunista naquele país. Camaradas, secundemos o esforço do proletariado italiano. Acordemos também para a luta. Unamo-nos como um só homem e façamos a Revolução Social. Viva a Rússia! Viva a Itália! Viva a Revolução Social Universal!" (Quintela, 1967:128).

A perspectiva revolucionária, e a estratégia política que a servia, eram, pois, incompatíveis com o reformismo social-democrata e com as ofensivas republicanas. Caracterizado como inimigo fundamental, o capitalismo deveria ser destruído quaisquer que fossem as soluções políticas por que se apresentasse. E o movimento comunista, que a si próprio se definia por referência ao anti-capitalismo, deveria exercer a sua influência política e moral sobre todos os que se opunham ao capitalismo. Dito por outras palavras: a radicalização (política) fazia conjugar o republicanismo extremista, o marxismo, o reconhecimento do movimento operário e a simpatia pela U.R.S.S.

Ora, a poder extrair-se uma conclusão da polémica entre Rodrigues Miguéis e a Seara Nova

será esta: só será consequente com os próprios princípios, o republicanismo que saiba ultrapassar os seus limites e seja capaz de transformar o pensamento em instrumento da realização da democracia socialista pelo próprio povo (Miguéis, 1930:231). Nem será outro o motivo por que, reafirmando a "solidariedade republicana" (229), Miguéis se afaste das hostes seareiras.

Neste processo de inserção de alguns intelectuais na órbita de influência do Partido Comunista terão desempenhado o papel de fulcrais mediadores personalidades como Henri Barbusse e Romain Rolland. Ou, para ser mais correcto, terá sido o seu percurso que se tornou paradigmático aos olhos dos intelectuais em trânsito para o comunismo.

Publicado originalmente em 1916, o romance Le Feu de Barbusse teve uma assinalável repercussão. Mas duas outras obras circulam, em português, pelos nossos escaparates: Rússia e Elevação. A versão portuguesa de Rússia, publicada em 1931, apareceu numa Biblioteca de Estudos Livres (Edição do Instituto de Estudos Livres — Depósito Académica Editora-Silva Raposo & Cª Lda., Rua Cândido dos Reis, 12, Coimbra). Documento destinado à leitura do grande público — "é um livro claro e simples e, por isso, de fácil assimilação pela gente de pequena cultura" (6) — Rússia é um texto fascinado pelo êxito da Revolução de 1917. Melhor: o que anima estas páginas é o ímpeto prometeico de construção de uma "forma nova de sociedade que o proletariado oriental estabeleceu na terra em 1917" (231).

O romance Elevação é publicado, no ano seguinte, em 1932, por Edições Horizonte. Nesse mesmo ano, Barbusse é um dos promotores do Congresso de Amsterdão contra a Guerra e o Fascismo, na companhia ilustre de Romain Rolland. Do sentido e das conclusões do Congresso, Bento de Jesus Caraça, como vimos, informará os leitores portugueses, em artigo publicado no jornal Liberdade. Aí, tomando como ponto de partida a analogia com a situação de 1914 ("o mundo está (...) governado por homens inferiores, caricaturas de homens e o que eles governam não é uma sociedade humana — é uma caricatura de sociedade. E será assim, enquanto homens novos não tomarem a direcção do mundo para fazer dele uma sociedade de homens livres"), Caraça dedica atenção especial ao papel dos intelectuais que, "salvo um

pequeno número de espíritos livres e independentes — Romain Rolland acima de todos", e tal como sucedeu durante a Primeira Guerra, se apresta para "uma nova renegação do espírito" (1932:210).

Romain Rolland surge, assim, como paradigma do intelectual que, ao mesmo tempo, soube escolher o seu lugar na trincheira e trouxe para a luta o melhor da tradição cultural ocidental. Que soube prosseguir, por modalidades diferentes, o mesmo pensamento e a mesma directriz moral de procura de uma Europa e de uma consciência europeia livre. Romain Rolland superou sucessivamente o período da realização humana na realização estética solitária e o momento individualista da revolta e atinge, nas palavras veladas de Caraça, "uma nova descoberta (...) a sua verdadeira harmonia, a do caminho com os seus pares": é a fase "em que, numa acção de todos os dias, braços mergulhados na ganga que é a realidade de hoje e a promessa de amanhã, procura que uma consciência europeia renovada surja, vestida do manto glorioso de uma luz nova — e os gritos de desespero cedem lugar aos apelos veementes à unidade na construção do futuro" (1945:288).

Por seu lado, para o público da Universidade Popular Portuguesa, Álvaro Salema, segundo a notícia do Liberdade, "pronunciou uma interessantíssima palestra" em que "fez um minucioso exame de Rolland, apreciando o seu valor intelectual e a sua acção, o seu carácter e a sua personalidade, desde a fase puramente humanista até ao momento em que ele alcança uma consciência proletária, salientou a influência de Tolstoi sobre Rolland e recordou o período de combate, durante a guerra, período em que se revelou a falência do idealismo europeu" (Liberdade, 1935).

A adesão ao comunismo e a recepção do marxismo desenvolveu-se, nos primeiros anos trinta, no quadro de um historicismo que não só não repudia mas requer o particular desenvolvimento marxiano. O marxismo era pois entendido como filosofia da praxis. Pressupunha todo o "o passado cultural, a Renascença e a Reforma, a filosofia alemã e a Revolução francesa, o calvinismo e a economia clássica inglesa, o liberalismo laico e o historicismo que está na base de toda a moderna concepção de vida" (Gramsci, 1974:123). Coroava todo este movimento de

reforma intelectual e moral, era filosofia que é também uma política e uma política que é também uma filosofia (cf.:123-124).

Não deixa de ser curioso observar — se for justo generalizar a hipótese de um historicismo marxista claramente exposto nos textos de Caraça e Miguéis — que é, pelo menos, possível sugerir uma "certa originalidade de elaboração portuguesa da política da frente popular" (Nunes, 1981:731). Porque, em Portugal, a elaboração cultural da tese classe contra classe efectua-se sempre sem esquecer que é possível avaliar o poder revolucionário de uma ideia "pelo grau em que ela integra as aspirações gerais, dadas as circunstâncias do momento em que actua" (Caraça, 1933:39). Ou, se preferirmos, é tese central de esta doutrinação comunista que o conflito — punhamos o exemplo da luta de classes — é um momento do caminho "para a unidade do individual e do colectivo" (41).

A formação da frente popular, colocada como exigência a partir do Relatório de Dimitrov ao 7º Congresso da Internacional Comunista em 1935, veio de certo modo ao encontro da elaboração teórica dos intelectuais comunistas portugueses e, talvez, na sequência das necessidades políticas sentidas pelos líderes políticos nacionais, em especial por Bento Gonçalves. À intensificação da luta política corresponde um alargamento do trabalho ideológico. Em jornais como Outro Ritmo (1933), Globo (dirigido por Caraça e Miguéis, 1933), Gládio (1935) esboça-se um ponto de vista doutrinário. No "semanário de literatira e crítica" Gleba, de cuja comissão directiva faz parte Mário Dionísio, cita-se Plekhanov (Plejanov, como aparece escrito).

O caso do jornal Liberdade é diferente. Fundado em 1927, com a colaboração de Manuel Alpedrinha, que foi membro do secretariado do P.C.P. entre 1930 e 1932 (cf. Nunes, 1981:723), o jornal é remodelado em 1935 e reaparece em 17 de Janeiro. Concentremo-nos, por agora, num único ponto: a questão, essencial, das relações entre a infraestrutura e a superestrutura, que fará correr muita tinta polémica, principalmente no âmbito do que foi baptizado por "neo-realismo".

À questão refere-se um artigo subscrito por António Sequeira Zilhão, no qual é traduzido o seguinte passo da carta Engels a Borgius, de 25 de Janeiro de 1894: "O desenvolvimento económico, jurídico, filosófico, literário, artístico, etc, repousa sobre o desenvolvimento

económico. Mas todos eles reagem, conjunta e separadamente, um sobre o outro e sobre a base económica", completado com este: "Não é que a situação económica seja única causa activa, e tudo o mais apenas um efeito passivo, mas sim que se trata duma reciprocidade mútua sobre a base da necessidade económica, que é, em última instância, a que sempre se impõe". Notemos, em primeiro lugar, como no voo de um desvio de tradução pode estar o peso de uma incompreensão radical: onde, no jornal Liberdade, se lê: "não é que a situação económica seja a única causa activa" deverá ler-se: "porque ela é a única activa" (5). A incorrecção, todavia, permite ao autor recuperar, num texto que pretendia ser defensor de um ponto de vista marxista, a interpretação do marxismo realizada, com os resultados anteriormente referidos, pelo seareiro anarquista Emílio Costa em 1930. Em segundo lugar, vejamos os dois momentos da resposta. Francisco Ramos da Costa, depois de verberar o articulista pela aceitação da obra superficial de Emílio Costa, utiliza dois passos de obras de Engels — Introdução do socialismo científico (sic) e Luiz Feuerbach e o fim da filosofia clássica — articulados sobre o pano de fundo que é a síntese do Prefácio à Contribuição para a Crítica da Economia Política e conclui: "a reacção entre a base e a superestrutura manifesta-se, não de uma forma totalizadora, através da qual se chegue a negar a origem económica dessa estrutura, mas em condições determinadas pelo desenvolvimento dialéctico dessa própria base económica" (1935).

O segundo momento da resposta, que é uma iniciativa de maior alcance teórico e político, consiste na tradução de largos excertos de Teoria do materialismo histórico. Manual popular de sociologia marxista de Nicolau Bukharine. Sejamos mais precisos: traduz-se o capítulo III, "Determinismo e indeterminismo". É significativo do modo por que o marxismo era considerado, o privilégio concedido às páginas que discutem "a necessidade e o livre arbítrio". Mas não é menos importante — e conseqüente — a escolha do Manual de Bukharine. Publicado em 1921 e rapidamente traduzido (Alemanha: 1922; E.U.A.: 1925; Inglaterra: 1926; França: 1927) suscitou de imediato um controvérsia fundamental. Lukács denuncia a transformação do método que é a dialéctica em ciência objectiva e positivista, bem como a permanência da reflexão no quadro de um materialismovulgar e uma certa doutrina da previsão; por outras palavras: "em lugar de criticar as

ciências da natureza com o método do materialismo dialéctico, aplica o método dessas ciências — o materialismo vulgar — ao estudo da natureza" (cf.: Bukharine, 1977: 13-14).

António Gramsci considera que a "redução da filosofia da praxis a uma sociologia representou a cristalização da tendência decadente já criticada por Engels (.....) e que consiste em reduzir uma concepção do mundo a um formulário mecânico que dá a impressão de ter toda a história no bolso", para repetir uma formulação já aqui utilizada (1974: 178-180). Ao seu historicismo não passou despercebido, também, a adopção da lei estatística como lei essencial fatalmente operante" (182).

Foi esta obra que a direcção de Liberdade incumbiu de apresentar um dos aspectos fulcrais do marxismo. E por certo que, na concretização das suas preocupações pedagógicas e militantes, se lhe ficou a dever alguma influência ideológica e doutrinária.

Não esqueçamos que, após tentativas, parcelares e frustadas, de fundamentar o comunismo português em um pensamento e não só numa inspiração afectiva, e quando o P.C.P. regista uma subida acentuada dos seus membros, que seriam mais de 400 em 1935 (cf. Pereira, 1982:280) entre os quais deveremos contar um apreciável número de intelectuais, — é razoável pôr a hipótese de que o texto de Bukharine haja desempenhado um papel relevante no apetrechamento ideológico do colectivo e, em geral, do movimento comunista português. De mais, numerosas citações, assinadas com as iniciais M., K. ou K.M., e em grande parte extraídas do Prefácio à Contribuição, eram convergentes com o problema do teórico russo. O que serve, pelo menos, para sugerir a hipótese de que a disseminação do marxismo entre os intelectuais portugueses haja sido mediada em grande parte também pela interpretação de Bukharine, — hipótese não de todo inútil já que a sua presença nas páginas da imprensa portuguesa salvo raras excepções, tem sido sistematicamente passada em silêncio (5).

Em Julho de 1935, Dimitrov defende a necessidade de uma Frente Popular contra o Fascismo. As condições de edição e de debate, em Portugal, vão-se tornando cada vez mais difíceis. É pois altamente problemático que, reduzidas até então, as possibilidades de refinamento teórico através do contacto com os textos fundamentais tenham melhorado. A

formação de uma nova consciência teórica, política e estética continuará a fazer-se pela leitura de revistas — Europe, Clarté, Commune, La Pensée — e de obras (mais ou menos) secundárias, raramente pela de textos de Marx, Engels e Lenine. O esforço de qualquer forma prossegue. E ideologicamente, na prossecução da linha vitoriosa em todo o movimento comunista (com a talvez única excepção da Itália) o eixo problemático desloca-se para a afirmação da novidade teórica do materialismodialéctico.

Numa resposta de Jofre Amaral Nogueira a um artigo de António Sérgio (cf. Pita, 1983) encontramos um episódio particularmente vivo desta afirmação polémica. Sérgio considerava que "quem suponha que as ideias são, reflexos das coisas no nosso cérebro, não pode admitir ao mesmo tempo que as ideias reagem sobre as coisas, não pode conceber uma acção recíproca entre a consciência e o ambiente físico, entre o ser inteligente e o corpo social" E continuava: "Aceitar essa acção recíproca — como faz o chamado "materialismo dialéctico" — é reconhecer a eficácia das ideias e afirmar que elas não são reflexos e negar a doutrina do materialismo. De nada serviria distinguir aqui entre o materialismo "dialéctico" e o "mecanista": só o materialismo mecanista é verdadeiramente materialista e a noção de dialéctica, com efeito, não afirma que a dialéctica é material mas que a materialidade é dialéctica: ora, dizer que o desenvolvimento da realidade se leva a efeito dialecticamente é dizer que a marcha da realidade se pauta por ideias, que a cadeia dos fenómenos reproduz a cadeia dos pensamentos, — e sustentar, por consequência, uma doutrina idealista" (Sérgio, 1937:32).

O ponto nuclear está designado: o pensamento é dialéctico ou é a própria realidade que é dialéctica? A resposta marxista portuguesa considerou o problema do ponto de vista da epistemologia e do ponto de vista da ontologia. Um texto de Alves de Moura intitulado "É a natureza dialéctica?" informa-nos com esta clareza: "não se trata de impor ou aplicar a dialéctica à natureza nem de justificar as transformações sociais pelo que se passa na natureza — o que seria idealismo — mas apenas de verificar que a natureza nos seus fenómenos é dialéctica, quer dizer, que os corpos não estão isolados uns dos outros nem os podemos imaginar isolados, que agem uns sobre os outros — o que é uma atitude materialista". E o artigo prossegue: "não se diz de

maneira nenhuma que a natureza é um exemplo ou ilustração da dialéctica mas que a dialéctica traduz o que realmente se passa na natureza. Vemos, pois, que não é um mal o facto de praticamente todo o conhecimento cair dentro do seu raio de acção, pois isso significa apenas que na realidade não há compartimentos isolados, quer dizer, que a natureza influi sobre as sociedades, as sociedades sobre a natureza, ambas sobre o conhecimento dos homens e o conhecimento dos homens sobre ambos. A própria sociedade emergiu da natureza (tese fundamental do materialismo)" (Moura, 1939).

Este artigo é consagrado à crítica da relutância de Sidney Hook em aceitar a doutrina do Engels da Dialéctica da Natureza. E a sua conclusão — a natureza é dialéctica — incorpora com nitidez as teses fundamentais de Engels. Tanto quanto podemos avaliar, os textos centrais para a sua difusão terão sido uma série de artigos de Henry Lefebvre, intitulada O que é a dialéctica? (6) e o artigo de Estaline intitulado Materialismo dialéctico e materialismo histórico. De facto, este muito célebre e influente escrito foi, entre nós, largamente publicado: em Sol Nascente, durante o ano de 1939, e na revista Síntese em 1940 (7). E a sua importância na urdidura da consistência ideológica do movimento comunista português sairá reforçada se precisarmos que todo o artigo constitui uma particular interpretação da noção-chave de dialéctica, cheia de consequências.

Com efeito, para Lénine, a noção de dialéctica era apresentada nestes termos: "A condição para conhecer todos os processos do universo no seu "automovimento", no seu desenvolvimento espontâneo, na sua vida viva, é conhecê-los como unidade de contrários". Por seu lado, Estaline afirmava: "Segundo o método dialéctico do conhecimento da natureza, os fenómenos da natureza são eternamente moventes e mutáveis, e o desenvolvimento das contradições da natureza é o resultado da acção recíproca das forças contrárias da natureza". Por outras palavras, naquilo que Lénine enuncia como "uma condição para conhecer" os processos do Universo, Estaline faz uma lei do próprio universo, inscrevendo no ser o pressuposto (filosófico) do seu conhecimento". Assim, "a dialéctica instalada no ser transforma-se em princípio de evolução" (Lecourt, 1976:142). Esta mutação, que tem as maiores — e mais graves — consequências políticas parece derivar da retomada, por Estaline, de "algumas frases infelizes de

Engels sobre a 'matéria e o movimento', orientando a filosofia marxista na via de uma ontologia ou metafísica materialista, na qual as teses da filosofia seriam realizadas através da matéria" (Althusser, 1981:54).

Este ponto é capital. Uma vez que está inscrita, no âmago da concepção marxista, a noção de praxis — que era, em epistemologia, a resposta às concepções metafísicas: será o terceiro-termo omni-presente no ensaio de Henry Lefebvre — as relações entre teoria e política estreitam-se.

Ora, na década de trinta, até 1941, o movimento comunista português passa por mutações fundamentais: adapta-se às condições de clandestinidade impostas pelo 28 de Maio de 1926; alarga o número dos seus efectivos — 49 em 1929, 1200 em 1943 (Pereira, 1982:281) — e reforça a sua influência junto da intelectualidade. Finalmente, consegue a estabilidade directiva com a reorganização dos anos 1940-41. Ao mesmo tempo, e por necessidade desse reforço organizativo, preenche o vazio doutrinário dos primeiros anos: e é neste aspecto que a peculiaridade da recepção dos textos de Bukharine e de Estaline, assim como o papel que eles foram chamados a desempenhar no jogo de tensões ideológicas no qual se definiu a identidade do comunismo português, me parece relevante.

A hipótese que proponho desdobra-se pelos seguintes pontos:

a) há uma interpretação historicista do marxismo, detectável em José Rodrigues Miguéis e, principalmente, Bento de Jesus Caraça; é útil recordar que, das nove conferências de Caraça, seis foram escritas e publicadas entre 1931 e 1936: e nelas estão presentes os vários aspectos relevantes da sua reflexão;

b) há uma interpretação cientista do marxismo moldada pelas interpretações de Bukharine e de Estaline, entre nós publicadas, respectivamente, em 1935 e em 1939-40;

c) estas duas interpretações definem a identidade ideológica do marxismo e do comunismo portugueses; mas é a segunda interpretação que se torna dominante; note-se que, nas condições concretas em que se desenvolveu a estratégia discursiva dos marxistas portugueses, a publicação dos artigos de Bukharine e de Estaline ocupa o lugar de uma ida à fonte doutrinária;

d) por isso, e atendendo ao movimento re-fundador operado pela reorganização do PCP em 1940-41, há uma estalinização originária do comunismo português;

e) a supremacia do cientismo, num contexto político sobredeterminado pela unidade anti-fascista, favoreceu as alianças com as diversas sensibilidades republicanas, pois conjugava-se bem com o seu positivismo científico-filosófico;

f) as contradições irreduzíveis entre as várias concepções do marxismo, contidas nos limites de uma unidade política, explodem na viragem de 1951 para 1952, a propósito da arte; a chamada "polémica interna do neo-realismo" é também — embora possa não ser só — o resultado retardado das contradições inerentes à história do marxismo que o marxismo português, talvez sem o saber, incorporou e quis sintetizar.

NOTAS

- (1) De acordo com a concepção de transformação da filosofia esboçada por Althusser (1981).
- (2) Sobre Bento de Jesus Caraça, consultar a Contribuição para uma bibliografia sobre Bento de Jesus Caraça (1978: 602-605). Alberto Vilaça (1968: 723-735), Luis Neves Real (1968: 736-775), Mário Dionísio (1978: 501-515), J. Sebastião e Silva (1978: 516-523) e António Pedro Pita (1978: 524-532) publicaram ensaios sugestivos ou convergentes com a presente análise, a que devemos acrescentar um pequeno volume de António Sequeira Zilhão (1981), e os vários depoimentos, alguns meramente circunstanciais, dados à estampa na Seara Nova (por Manuel Mendes, Fernando Fonseca, Sebastião e Silva, Joaquim Jacobetty, Abel Manta, Keil do Amaral, José Gomes Ferreira, Sá da Costa, Manuel Rodrigues de Oliveira, Alberto Pedroso e Ruy Luís Gomes) e no Avante! (1978).
- (3) Vamos entender por historicismo para a economia desta reflexão, uma concepção definida pelas seguintes linhas de força: "1) A história humana é mudança, evolução, devir perpétuo. 2) Não existem verdades, ideias ou valores universais e eternos. 3) Cada facto ou processo histórico tem uma individualização absoluta dada a multiplicidade e variedade do humano, ainda que admita o uso do método comparativo. 4) Não existe uma natureza humana imutável. 5) O homem social é um ser histórico. 6) Os fenómenos psicológicos, sociais, culturais, etc, são históricos (...). 7) Todo o juízo vulgar é juízo histórico. 8) Cada época explica-se em uma unidade, tendo em conta antecedentes, ambientes, etc. 9) Uma concepção histórica do mundo substitui as concepções filosóficas ou teológicas do mundo" (Manuel Cruz, 1981: 13-14).
- (4) De acordo com um depoimento de Manuel Rodrigues Oliveira (1968).
- (5) Com a excepção de Mário Dionísio (1982) e de Vasco Magalhães Vilhena (1983), a divulgação desta obra em Portugal não é referida por qualquer dos enunciados do meu conhecimento de obras teoricamente marcantes nesse período.
- Armando Castro (1985: 135-190), ao abordar o período de 1926 a 1937-38 menciona a importância de publicações como Humanidade de Carlos Cal Brandão, O Diabo e Sol Nascente, bem como a impressão, nesta última revista, de artigos de Norbert Guterman, Georges Friedman, Henry Lefebvre e Marcel Prenant (148-157).
- Alexandre Pinheiro Torres (1977: 36-45), ao estudar "alguns acontecimentos e livros que influenciaram o surto do neo-realismo", refere as obras La Crise du Progrès de Georges Friedman, La conscience mystifiée de H. Lefebvre e N. Guterman; os Principes elementaires

de philosophie, Revolution et contre-revolution au XX. siècle e Le Bergsonisme, une mystification philosophique de Georges Politzer; La Jeunesse de Karl Marx e Moses Hess et la gauche hégélienne de Auguste Cornu; Les questions fondamentales du marxisme e Arte e a vida social de Plekhanov. Alexandre Pinheiro Torres anota, ainda, que circulavam, "como textos de rotina" (42), traduções de Lenine ("especialmente o Matérialisme et empiriocriticisme", precisa), Karl Marx e Friedrich Engels, embora aqui, infelizmente, não haja as pormenorizações que seriam preciosas. De passagem, é devida uma observação referente a Georges Politzer: como é sabido, o filósofo pronunciou na Universidade Operária, em 1935 e 1936, algumas lições sobre filosofia e, em especial, filosofia marxista. Morto pelos nazis em 1942, os Princípios Elementares de Filosofia só foram publicados em 1946, — fora, por conseguinte, do período estudado por Alexandre Pinheiro Torres.

Por seu turno, Carlos Reis (1983) cita Nicolau Bukharine mas a propósito de problemas de ordem estético-literária (392-393).

Na redacção definitiva de este trabalho examinaremos as indicações e os pressupostos de outras evocações desse período.

- (6) Genericamente, a matéria de estes artigos pertence a uma primitiva obra de Henry Lefebvre sobre O materialismo dialéctico, datada de 1938.
- (7) Extensas passagens foram publicadas no Sol Nascente em dois números de 1939 (o nº34 e o nº40), subscrita, a primeira, pelo nome de Gabriel Coutinho e a segunda pelas iniciais G.C.. Outros fragmentos saíram na revista Síntese, nºs 6 e 7, em 1940, assinados por José Vasco Salinas, conforme mostrei em outra oportunidade (Pita, 1980:58-59).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis (1970), *Lire Le Capital*, François Maspero, Paris, 150-184.
- ALTHUSSER, Louis (1981), *A transformação da filosofia*, Editorial Estampa, Lisboa.
- AMADO, Luis Dias (1978), Depoimento, *Avante!*, nº 230, 22 de Junho.
- BUKHARINE, Nicolau (1977), *Teoria del materialismo historico*, Siglo veintiuno Editores, Madrid.
- CARAÇA, Bento de Jesus (1931), "As Universidades Populares e a cultura", *Conferências e outros escritos*, Lisboa (1970) 3-10.
- CARAÇA, Bento de Jesus (1932), "A luta contra a guerra", *Conferências*, 209-211.
- CARAÇA, Bento de Jesus (1933 a), "A cultura integral do indivíduo", *Conferências*, 29-58.
- CARAÇA, Bento de Jesus (1933 b), "O único remédio", *Conferências*, 213-215.
- CARAÇA, Bento de Jesus (1936), "A arte e a cultura popular", *Conferências*, 133-149.
- CARAÇA, Bento de Jesus (1940), "'Progresso. História breve de uma ideia' por Magalhães Vilhena", *Conferências*, 267-271.
- CARAÇA, Bento de Jesus (1941), Apresentação da Biblioteca Cosmos, em *O Homem e o Livro* de M. Iline, Biblioteca Cosmos, Lisboa.
- CARAÇA, Bento de Jesus (1943), "Algumas reflexões sobre a Arte", *Conferências*, 179-196.
- CARAÇA, Bento de Jesus (1945), "Romain Rolland", *Conferências*, 287-288.
- CASTRO, Armando (1985), "Para a história do pensamento marxista em Portugal", *O marxismo no limiar do ano 2000*, Editorial Caminho, Lisboa.
- CHAVES, Castelo Branco (1930 a), "O conceito da revolução em Eça de Queirós", *Seara Nova*, nº 205, 20 de Março.

- CHAVES, Castelo Branco (1930 b), "Carta ao Ex.^{mo} Sr. José Miguéis", *Seara Nova*, nº226, 13 de Novembro.
- CRUZ, Manuel (1981), *El historicismo - ciencia social y filosofia*, Montesinos, Barcelona.
- DIONÍSIO, Mário (1978), "Evocação de Bento de Jesus Caraça", *Vértice*, 38 (1978), 501-515.
- DIONÍSIO, Mário (1982), Entrevista, *Expresso - A Revista*, 24 de Abril.
- GRAMSCI, Antonio (1974), *Obras escolhidas - I*, Editorial Estampa, Lisboa.
- HOND, Jacques d' (1979), *Hegel e pensamento moderno*, RES, Porto, 9-38.
- L., P. (1939), Recensão a "Progresso. História breve de uma ideia", *Sol Nascente*, nº39, 15 de Outubro.
- LECOURT, Dominique (1976), *Lyssenko. Histoire réelle d'une "science prolétarienne"*, François Maspero, Paris.
- MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de (1941), *Unidade da Ciência*, Coimbra.
- MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de (1979), *Progresso. História breve de uma ideia* (1939), 2ª ed., Editorial Caminho, Lisboa.
- MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de (1983), "Em torno do idealismo histórico-social de António Sérgio", *Revista de História das Ideias*, 5(1), 167-246.
- MARGARIDO, Alfredo (1975), *A introdução do marxismo em Portugal*, Guimarães e Cª, Editores, Lisboa.
- MIGUÉIS, José Rodrigues (1930 a), "Sobre os fins e a coragem nos meios de actuar" - I, *Seara Nova*, nº 220, 18 de Setembro.
- MIGUÉIS, José Rodrigues (1930 b), "Sobre os fins e a coragem nos meios de actuar" - II, *Seara Nova*, nº 221, 2 de Outubro.
- MIGUÉIS, José Rodrigues (1930 c), "Uma carta", *Seara Nova*, nº 231, 29 de Dezembro.
- MOURA, Alves de (1939), "É a natureza dialéctica?", *Sol Nascente*, nº 41, 15 de Dezembro.
- NUNES, João Arsénio (1981), "Sobre alguns aspectos da evolução política do Partido Comunista Português após a reorganização de 1929 (1931-1933)", *Análise Social*, Vol. XVII (67-68), 1981 - 3ª.-4ª., 715-731.

- PEREIRA, José Pacheco (1981), "Contribuição para a história do Partido Comunista Português na I República (1921-26)", *Análise Social*, vol.XVII (67-68), 695-713.
- PEREIRA, José Pacheco (1982), "Problemas da história do PCP", *O fascismo em Portugal, A Regra do Jogo*, Lisboa, 269-285.
- PITA, António Pedro (1978), "Bento de Jesus Caraça e o problema da cultura", *Vértice* 38, pp.524-532.
- PITA, António Pedro (1980), "A imprensa coimbrã na génese do neo-realismo" - II, *Vértice* 40, 58-59.
- PITA, António Pedro (1983), "Duas faces da razão (Nota sobre a polémica entre António Sérgio e Jofre Amaral nogueira)", *Revista de História das Ideias*, 5(1), 147-165.
- QUINTELA, João G. P. (1976), *Para a história do movimento comunista em Portugal: 1. A construção do Partido* (1º período 1919-1929) Afrontamento, Porto.
- REAL, Luís Neves (1968), "Subsídio para o estudo da acção de Bento de Jesus Caraça no ensino e na investigação matemática em Portugal", *Vértice* 28, 736-775.
- REIS, Carlos (1983), *O Discurso ideológico do neo-realismo português*, Livraria Almedina,Coimbra.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1987), *Um discurso sobre as ciências*, Afrontamento, Porto.
- SÉRGIO, António (1930), "Sobre uma crise de consciência", *Seara Nova* nº 231, 29 de Dezembro.
- SÉRGIO, António (1937), "Tese e antítese nos sonetos de Antero", *Revista de Portugal* 1, Outubro, 16-32.
- SILVA, José Sebastião (1978), "Bento Caraça e o ensino da matemática em Portugal", *Vértice* 38, 516-523.
- TORRES, Alexandre Pinheiro (1977), *O movimento neo-realista em Portugal na sua primeira fase*, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura Portuguesa, Lisboa.
- VILAÇA, Alberto (1968), "Roteiro para algumas ideias fundamentais de Caraça", *Vértice* 28, 723-735.
- ZILHÃO, António Sequeira (1981), *O Prof. Bento de Jesus Caraça — Presença viva do seu pensamento e da exemplaridade da sua acção cultural e cívica*, Ler Editora, Lisboa.

1.1 "O conceito da revolução em Eça de Queirós"
por Castelo Branco Chaves

Seara Nova, nº 205, 20 de Março de 1930

O conceito da revolução em Eça de Queirós

Ao biografar, em 1878, o autor das *Farpas*, Eça de Queirós referiu-se à sua geração, caracterizando-a como essencialmente revolucionária, «reclamando-se exclusivamente da Revolução e para a Revolução» (1). De facto, a geração de 70 foi das raras «elites» revolucionárias que Por-

tugal possuiu e das que mais nobre e persistentemente tentou empreender a reforma da mentalidade e dos costumes nacionais.

Esse espírito «revolucionário» existe no conjunto da sua obra e tanto inspira os *Sonetos* de Antero, como os estudos económicos de Oliveira Martins ou os romances de Eça de Queirós. Anima essas obras um espírito de reforma que continua as goradas tentativas do século XVIII e princípio do XIX para a regeneração pela inteligência e pela cultura, do debilitado organismo português. É nisso que ela é essencialmente revolucionária e revolucionária da melhor espécie,

(1) «Há quasi doze anos apareceu, vinda parte de Coimbra, parte de aqui, parte de acolá, uma extraordinária geração, educada já fora do catolicismo e do romantismo, ou tendo-se emancipado deles, e reclamando-se exclusivamente da Revolução e para a Revolução». — *Notas Contemporâneas*, 2.ª edição, pag. 40.

como Ramalho Ortigão o deixou caracterizado numa brilhante página que é um autêntico protesto contra as nossas desordens eventuais e contra a nossa desordem permanente: « Não é pela mudança de governantes, sejam verdes e vermelhos, sejam azues e brancos, extraídos todos da mesma massa comum de cidadãos de refugio, combalidos e avariados que se transformam as civilizações. É unicamente pela criação, lenta mas definitiva, da influência das « elites » sôbre a obtusidade das massas que tais transformações se realizam. É pelo saneamento dos individuos que se consegue a saúde das colectividades » (1).

Desta mesma espécie o « revolucionarismo » da obra de Eça cujo conceito de Revolução vamos tentar surpreender e definir.

Um dos ensinamentos fundamentais que Eça colheu na obra de P. J. Proudhon foi, sem dúvida, o de Revolução. A sua conferência sôbre o *Realismo na arte* não foi tão levemente inspirada na obra do filósofo como se tem feito acreditar, pois mais do que uma gratuita e dogmática afirmação dos principios de Proudhon há em toda a obra queirosiana o acentuado e característico espirito do que naquela conferência se afirmou.

Nesta espécie de manifesto de escola e de profissão de fé estética que foi a quarta conferência do Casino, Eça enunciou: « O espirito do tempo é a revolução, que anda por baixo de tudo, convulsionando e abalando, sem que nenhuma coisa possa eximir-se a ela. As nossas consciências estão-se formando por ela. Ela é a alma do século XIX » (2), o que se inspira, sem duvida, directamente nos seguintes principios de Proudhon:

« La Révolution, au point ou nous sommes parvenus, consommé dans la pensée, n'est plus qu'une affaire d'exécution » (3) e « ...révolution est une force contre laquelle aucune autre puissance divine, ou humaine ne peut prévaloir, dont la nature est de se fortifier et de grandir par la résistance même qu'elle rencontre. » (4)

Mas não é superficial a afirmação, não se trata de um decalque de Eça; o romancista penetra o sentido vivo e permanente destes conceitos e a Revolução não é para ele o motim, a luta da força, a « balbúrdia sanguinolenta », a expansão jacobina de paixões e de misticismos sociais. A Revolução é para ele o factor dinâmico da evolução das sociedades e do progresso humano e como

tal « um facto permanente » contra o qual é anormal reagir.

Nas *Farças*, por ocasião da sua conferência do Casino (Junho 1871), afirmava Queirós: « Queremos a revolução preparada na região das idéas e da sciência: espalhada pela influência pacifica duma opinião esclarecida: realizada pelas concessões sucessivas dos poderes conservadores; enfim, uma revolução pelo governo tal como ela se faz lentamente e fecundamente na sociedade inglesa. É assim que queremos a revolução. Detestamos o facho tradicional, o sentimental rebate dos sinos; e parece-nos que um tiro penetra o adversário um tanto mais » (1).

Por isso, porque assim pensava, a obra de Eça, sendo um instrumento de reforma, não proclama uma substituição de regime com os mesmos homens ou com homens da mesma espécie, mas sim uma reforma da mentalidade e dos costumes. Não tem um carácter destrutivo mas regenerativo e a revolução que pretende vir operar é daquela espécie a que Antero se referia na sua conferência *Causas da decadência dos povos peninsulares*: « O seu nome, (o do espirito moderno) é Revolução: revolução não quer dizer guerra, mas sim paz: não quer dizer licença, mas sim ordem, ordem verdadeira pela verdadeira liberdade. Longe de apelar para a insurreição, pretende preveni-la, torná-la impossível: só os seus inimigos, desesperando-a, a podem obrigar a lançar mão das armas. Em si, é um verbo da paz porque é o verbo humano por excelência. » (2)

Opõe-se este conceito de « Revolução » aquele que o sector jacobino da geração de 70 professou e; diferente o conceito, diferente consequentemente a aplicação do principio à sociedade portuguesa. Enquanto Antero, Ramalho, Oliveira Martins, Eça de Queirós pretendem uma revolução lenta e fecunda, feita de cima para baixo, Junqueiro, Teófilo Braga acham a sociedade portuguesa madura pronta à revolução, transformando-se mágicamente só pelo poder milagroso das palavras Revolução e Republica, visto que os « grandes principios » « estavam já formulados » (3).

Transformar as mentalidades, cultivando-as, regenerar os caracteres, melhorando-os, eis o fim superiormente revolucionário da obra de Eça e que sempre lhe assistiu, inspirando-o, à realização de toda ela. Em 1878, escrevendo de New-Castle

(1) *Últimas Farças*, 2.^a edição, pag. 176.

(2) António Cabral — *Eça de Queirós*, 1.^a ed., pag. 127 — O relato da conferência inserto neste livro é o mais completo que conheço.

(3) e (4) — P. J. Proudhon — *Idée Générale de La Révolution au XIX siècle*, 1851 — pag. 33 e pag. 5.

(1) *Uma Campanha Alegre*, 1927, 1.^o Vol., pag. 106/7.

(2) *Prosas*, Vol. II, 1926, pag. 139.

(3) « Os grandes principios filosóficos, literários e artísticos estavam já formulados: o que mais se carecia era a sua aplicação às cousas portuguesas. Era uma renovação ao critério, com a qual o espirito se tornava criador. » T. Braga. *As modernas idéas...* Vol. II, 1892, pag. 226.

a Teófilo Braga a propósito do *Primo Basílio*, o romancista definia a posição da sua obra perante a sociedade portuguesa: «Uma sociedade sôbre estas falsas bases, não está na verdade: atacá-las é um dever. E neste ponto o *Primo Basílio* não está inteiramente fora da arte revolucionária, creio. Amaro é um empecilho, mas os Acácios, os Ernestos, os Saavedras, os Basílios são formidáveis empecilhos: são uma bem bonita causa da anarquia no meio da transformação moderna: merecem partilhar com o *Padre Amaro* da bengalada do homem de bem.» (1)

Assim «Revolução» é para êle, como se deduz das suas próprias palavras, o facto permanente de transformação e melhoramento das sociedades (2). Tendo um carácter acentuadamente regenerati-

vo, como já notei, não procedendo por negação nem destruição daquelas «instituições que são de origem eterna», no conceito de Eça a «Revolução» deverá existir como uma contra partida da Tradição e no equilibrio destas duas forças estará a condição vital das sociedades, estará mesmo a condição de tôdas as obras humanas, não se lhe subtraindo a própria Arte: «Nesse equilibrio está a condição própria da ordem — da ordem que na sociedade se reveste do nome de Justiça e na Arte resplandece sob o nome de Beleza.

Sem a Tradição os Estados e porventura as literaturas rolariam na anarquia de um desordenado e estéril individualismo. Sem a Revolução, os Estados incrustar-se iam numa tirania inerte, produzindo, acima de todos os males, o enfraquecimento dos caracteres e as literaturas inevitavelmente cairiam na rotina, produzindo, acima de todos os males, o adormecimento das inteligências.» (1)

CASTELO BRANCO CHAVES.

(1) T. Braga — *Quarenta anos de Vida Literária*, pág. 93.

(2) O mesmo pensamento que Carlyle assim exprimiu: «Toutes choses sont en révolution, en changement, d'heure en heure, ce qui devient plus sensible d'époque en époque: dans ce monde qui appartient au temps, il n'y a, à proprement dire, rien que révolution — *La Révolution Française* — Alcan, 1.º vol., pág. 275.

(1) *Notas Contemporâneas*, 2.ª ed., pág. 196.

Seara Nova, nº 220, 18 de Setembro de 1930

58

SEARA NOVA

Sobre os fins e a coragem nos meios de actuar

I

«É quasi impossível passear, entre os homens, com o archote da Verdade, sem queimar as barbas a alguém.»

LICHTENBERG

Longe de mim a idea de fazer a critica ou a pesagem dos valores duma geração, considerada nela mesma e no seu tempo, ou o intuito de revoltar quem quer que seja contra o prestigio mental de um grupo de homens a cuja coragem de pensar (e de afirmar) alguma coisa devemos, — por muito que pretendam convencer-nos do contrário os prefácios com que têm nascido aparelhados e deformados os inéditos do Eça.

Desde já fica, portanto, assente que não venho discutir Antero ou os seus contemporâneos, nem o mérito pessoal ou literário dos homens da grande geração, nem tampouco censurá-los porque, coitados, não souberam endireitar o mundo, pondo-o à imagem do seu idealismo, — isto é, fazendo o que mesmo os homens de hoje ainda não sabem fazer... As minhas intenções são infinitamente mais modestas e actuais. Aceito os homens como eles foram ou se nos mostram, e como as circunstâncias os forçaram a ser, com erros e virtudes, divergências, incapacidades e apostasias; não como o faria um seu contemporâneo, — mas com os olhos do meu tempo, uma certa noção da perspectiva e um sincero desejo de me libertar das «lições do passado», dos «exemplos da História», dos «mestres do pensamento» quando considerados fora do puro pensamento e outros sofismas, — sobretudo também no intuito de evitar que uma falsa visão do passado influa nefastamente no presente. É tão perigoso erguer o *Desejado* a simbolo da fé e da acção que o presente demanda, como pretender conduzir-nos pelos caminhos da pura especulação ideológica, em nome do immaculado idealismo de Antero de Quental.

Pelo que toca ao Poeta, que um prurido legendário classificou de *Santo*, afirmo categoricamente a minha admiração e o meu respeito pela sua obra literária, pelo seu espirito torturado das mais altas preocupações morais e filosóficas, pela sua acção espiritual, ainda hoje tão viva em todos nós; o seu suicídio é para mim o incidente final da sua luta interior, e o termo dum conflito insanável com os acontecimentos e o tempo: passada a época em que os homens da sua grandeza espiritual morriam

na cruz, ao pensador que fizera da vida inteira um drama de consciência, só restava aquela solução — posta de parte a hipótese impossível de ser fusilado pela Ordem, na rua, com as armas na mão, o que não seria afinal, para a época, senão uma forma de suicídio épico, vistoso, incompatível com o seu pudor mental. Não sou dos que explicam todos os conflitos de consciência pelas doenças do estômago ou as deficiências glandulares. Com bom estômago e outro equilibrio orgânico, os problemas e a luta tomam de certo um outro aspecto, mas na essência não mudam.

Outra coisa é, porém, a *lição actual* que pretendam extrair da vida e da obra literária e social d'esses homens, a preocupação de criar uma tradição baseada nos textos que eles deixaram ou nos actos que praticaram.

Não me submeto facilmente às lições do passado com que certos senhores pretendem às vezes reduzir-nos ao silêncio ou à inacção. O passado que vive em nós como uma fatalidade, por via hereditária, por ambiência natural, temos de aceitá-lo, mas apenas na medida em que não venha opor-se à nossa vontade de progresso. Aliás, a História tem pano para mangas e não é difícil encontrar nela tradições e razões para tôdas as tendências. Os factos históricos devem ser descobertos, ordenados, arquivados e expostos cuidadosamente, com a maior objectividade, como os trastes e a indumentária antiga nas vitrinas dum museu: para que os admiremos, para que nos recreiem e divirtam, e para podermos dizer: «O que eles usavam naquele tempo! Como podiam os cavaleiros respirar naquelas armaduras, e as damas tão espartilhadas!» Mas consintam que arranque o meu colarinho, se me aperta, e não me oponham Camões, nem D. João II, nem o Mestre de Aviz, porque usavam colarinhos, botas, abafos e armaduras que ninguém hoje poderia suportar. O Eça usava um *plastron*! Mas, que diabo, dêem licença que o romancista de hoje ponha uma blusa de *sport*...

No presente somos nós que agimos dele são,

senhores, de certo modo, os vivos, que estão no direito de usar as camisas, os pensamentos e as condutas mais conformes com o tempo de hoje. Eu não me rio das cabeleiras de setecentos, embora ache eminentemente mais lógico o cabelo de agora, cortado à inglesa ou à escovinha; rir me-hia, sim, a valer, se o senhor conde de Penha Garcia, por exemplo, pusesse amanhã bofes de renda ou envergasse um gibão golpeado!

Já me parece bastante, na crise actual, que sejam os adversários da democracia a pôr os problemas politico-sociais dentro do critério histórico e tradicionalista, procurando no passado disciplinas para a vida que brota. O importante, hoje, é *adquirirmos a consciência histórica do momento em que vivemos.*

O espirito, como a vida, não carece de justificação; nem é a tradição que o anima, o inspira, o legitima. Só o legitima a vitalidade, na medida em que é actual, em que se torna capaz de impeller os individuos e as massas para o futuro.

Para se aperfeiçoar, para manter-se ao menos ao mesmo nível espiritual, a democracia tem de repellar a cada instante todos os fantasmas, repudiar tôdas as tradições, mesmo as que se lhe impõem como *suas*, passar além de todo o espirito de tradição ou de igreja, sob pena de paralisar-se. Há em todos os movimentos de massa uma tendência, de que os especuladores se aproveitam hábilmente, a cair no dogmatismo, no exagêro dos textos sagrados, na intolerância, no psitacismo de escola, no farisaico espirito legalista, quando se trata de os justificar historicamente por textos ou «tábuas da lei». Basta lembrar o exemplo vivo e actual do bolxevismo, agitado numa crise de princípios, em que são justamente os que se dizem portadores do «espirito» da escola, do leninismo, enfim, os que parecem negá-lo na realidade viva da actuação. O espirito de tradição é essencialmente fixador, dogmático, rígido, textual; falta-lhe a *souplesse*, a harmonia dos movimentos a cada instante necessários. Demais, na ordem social, politica e religiosa, a tradição exige um corpo de sacerdotes e burocratas cujo interêsse é opôr as tábuas da lei à inovação livre e constante do pensamento.

Mal da democracia quando ela se volta para o passado a pedir-lhe uma razão de ser, como as velhas que se consolam da sua fealdade actual com as histórias do tempo em que eram mocinhas de appetite... Ou a democracia vale pelo que é, pela sua actualidade e sua viabilidade futura, pela força dos seus pensamentos unida à força das circunstâncias, — ou não é nada. Ser, por princípio, democrata ou socialista *porque* Antero o foi e *como* ele o foi, ou abdicar da acção porque o Eça foi um socialista doutrinário, é absurdo e risivel.

Não somos culpados de que o tempo tivesse criado novas exigências. Não podemos repetir a cada instante: «Que diria disto o Antero? Que faria o Antero nestas circunstâncias?» etc., etc., pela simples razão de que ele não podia ter visto todos os problemas e os meios actuais de os resolver... O nosso dever é pensar e agir segundo o nosso espirito contemporâneo, de certo modo evoluído do de Antero, mas dirigido e condicionado por uma série de factores específicos da nossa idade.

Eu sei que há muitos individuos que se dizem democratas, porque a democracia *vem de trás*, já cá estava quando eles abriram os olhinhos concupiscentes para as pastagens da vida. São estes democratas (que teriam renegado a democracia se a monarquia florisse ao tempo em que entraram na vida) os mais duros e ferozes conservadores dos princípios, os seus exegetas mais implacáveis. O instinto adverte-os do perigo duma alteração no conceito dos princípios democráticos e, para elles, a salvação está na conservação. É preciso tornar os princípios indiscutíveis, intangíveis, sagrados, pela tradição, ao menos pelo tempo bastante para que a sua digestão se faça. É claro que estes democratas são ainda e sempre preferíveis aos que negam todo o princípio e governam contra tôdas as regras — mas ficam muito abaixo dos que trazem consigo os germes duma renovação, dum progresso constante. São apenas o que a força imperiosa da evolução num certo estádio e a inércia lhes permitem. Vão com a maré, sobem com a onda. São a maioria. Pertencem à massa que forma o pêso morto de todos os regimes. São a força de conservação. Quando não reagem de cima, reagem na sombra, passiva mas tenazmente. São a «casta» do presente, como o teriam sido num passado qualquer.

Mas não é disso que se trata aqui.

O ponto é que a democracia, no que tem de vivo, de evolutivo, de actuante, — de radical ou, se quiserem, mesmo de jacobino, — vem sofrendo certos ataques surdos e disfarçados que algumas vezes se revestem de atitudes irrepreensíveis, mesmo de aceitação ou de concordância com o espirito democrático. Um dia é um senhor que desdenha em nome não sei de quê da fé ingénua e popular dos primeiros tempos da República; depois, outro senhor, das alturas da critica literária e filosófica, intenta desarticular, dissociar dois conceitos íntima e estruturalmente ligados, como os nervos e as fibras musculares: o pensamento e a actuação revolucionária.

É este o caso (finalmente!) do sr. Castelo Branco Chaves, que nas colunas desta mesma revista (n.º 205) analisa «o conceito da Revolução em Eça de Queirós». Ora eu não viria aqui dis-

cuti-lo nesta prosa tardia (1) se o sr. C. B. Chaves, com uma objectividade que só lhe faria honra, nos mostrasse como e até que ponto o Eça foi um « revolucionário »... Mas o tom do artigo, as citações acessórias, certas opiniões discretamente emitidas, a atitude espiritual do seu Autor cujo passado mesmo é já um sintoma, (conquanto eu renda homenagem ao seu carácter, à sua honestidade política, à sua honradez pessoal), — tudo se reduz a uma resultante: negar certos métodos de luta que estão ligados umbilicalmente às ideias, se é lícito associar às ideias a imagem do umbigo. O senhor C. B. C. saíu insensivelmente do terreno da crítica filosófica, literária e histórica para o das apologias políticas e sociais. Ora se, em todo o caso, é sempre a ideia, e outros conceitos igualmente simpáticos, que dominam todas as apologias, campanhas e controvérsias desta revista, a verdade é que nunca a apologia dos princípios nos pôs em conflito com os métodos (ou certos métodos) *necessários*, empregados na sua realização. Ninguém, por exemplo, repudiou o facto da Revolução francesa, para afirmar que os métodos dialéticos, a propaganda ideológica são preferíveis à violência armada, quando os acontecimentos se precipitam. Suponhamos que um democrata, um indivíduo que gozasse dos benefícios legados pela Revolução francesa, se voltava para o passado a repudiá-lo, repudiando os relativos benefícios com que ela nos brindou, porque os actos revolucionários e violentos repugnassem à sua ideologia democrática... Em geral é inteiramente inútil protestar contra o passado. E neste caso, seria até absurdo, cómico e monstruoso, esse protesto. Se o sr. C. B. C. perguntasse aos componentes da SEARA NOVA se eles entendem que a República teria sido possível sem a revolução de 3 a 5 de Outubro de 1910, as respostas divergiriam talvez em aspectos de pormenor, — mas o que alguns não poderiam negar é que se bateram, então e depois, para implantar e salvar a democracia em Portugal. Aí os tem o senhor envoltos na condenação e no fumo do charuto de Ramalho! Todos lhe responderiam que os métodos dialéticos, a propaganda pela persuasão, a discussão libérrima, são em todo o caso preferíveis; mas que antes foi necessário partir as cadeias e os duros moldes que impediam a consciência democrática de se manifestar.

Esse é que é o ponto importante.

Por mim, não receio as contradições de que possam acusar-me. Entre a ideia de furar uma rocha e o meio ou o acto de a furar, vai um

abismo. Ponhamo-nos todos — os idealistas, — em frente da rocha, a pensar que é preciso e útil fazer-lhe um furo, e digam-me se é possível admitir que a rocha, sob o esforço apenas da nossa ideiação, se abrirá de lado a lado, a menos que a ideiação passe a alucinação, se produza um milagre, e nos ponhamos todos a gritar que a rocha se furou pelo mesmo (ou semelhante) processo por que o sol dansou em Fátima! Os meios de actuar, os instrumentos, a acção, são o prolongamento necessário das ideias. Quem aplaude estas e recusa aquelas, ou mente ao seu idealismo por inconsciência e estupidez, ou anda a embalar os outros, a deitar-lhes poeira nos olhos. Se é possível falar da « unidade espiritual da vida », esta não pode ser concebida senão como um elo necessário de continuidade entre um sem-número de fenómenos contraditórios, de acções e reacções, se o querem, como a resultante duma série de forças todas necessárias, mesmo quando opostas entre si. Para isto, porém, torna-se preciso um mínimo de critério objectivo e realista da existência — que não me parece de modo algum incompatível com o mais absoluto idealismo.

Mas repudiar a democracia, porque ela nasceu pela força, — não obstante ser um produto ideológico — seria o mesmo que renegar a vida que a ferros se libertou do seio materno, onde por um acto de amor foi concebida.

Na medida, pois, em que a violência foi reconhecidamente necessária para fazer a Revolução em França, ou a República em Portugal, nenhum idealista, democrata sincero, e adversário da violência sistemática, a pode repudiar ou negar. Por mim, irei mais longe, repetindo a essência do que atrás deixo dito: à luz da crítica histórica, ninguém a pode refutar, na medida em que ela faz parte dum passado irremovível. Não se pense que esta ideia corresponde a uma tendência à passividade perante o *facto consumado*. O facto consumado, enquanto se encontra ao alcance dos nossos meios de luta e em contradição com o nosso idealismo, é um facto refutável e lutável. Muitos factos seculares, consumados, aparentemente inelutáveis, monarquias, impérios, religiões, feitiçarias, privilégios de toda a casta, tombaram no momento em que as circunstâncias, apressadas e agitadas pelo pensamento prolongado em actos (não o « puro » pensamento, a « pura » ideia, a abstracção engarrafada), tornaram possível e urgente a sua queda. Já nesta revista procurei desenvolver a mesma ideia, e não me repugna accentuá-la agora: como homens do nosso tempo, cumpre-nos reagir perante os acontecimentos, procurando pôr os factos de acôrdo com o nosso idealismo; se o nosso idealismo tem ou não raízes no passado, pouco importa. O que dita a nossa

(1) O artigo chegou-me com grande atraso a Bruxelas, surpreendendo-me doente; só agora me é possível organizar as ideias que dele fiquei formando.

conduta são as circunstâncias do presente e as possibilidades do futuro.

De resto, há uma diferença fundamental entre os que fazem dos métodos — da força, da violência, da acção em geral — um fim, e os que fazem deles um meio. Ao primeiro grupo pertencem os bonapartistas. Ao segundo, os que fizeram e conduziram as grandes e verdadeiras revoluções da História. Os idealistas que em nome dos ideais repudiam a acção necessária à sua efectivação, mentem, por inconsciência ou estupidez. Os homens que fazem da violência, da opressão, da força, uma finalidade, sem as pôr ao serviço do progresso, mas para o combater, são loucos ou miseráveis que a História liquida mais cedo ou mais tarde. Para mostrar até que ponto, em geral, esses falsos criadores, do tipo Bonaparte, desconhecem o ritmo do seu tempo, o sentimento do progresso, basta lembrar a famosa *boutade* que Napoleão emitiu em 1803: « A navegação a vapor não tem futuro nenhum! »

Mas o critério de distinção (que urge aliás estabelecer) entre o verdadeiro condutor de povos, o re-

volucionário, o idealista de acção, e o condutor teatral de massas, não é, também, assunto d'este artigo.

O importante, no momento, é saber até que ponto uma interpretação, aparentemente ingénua, doutrinária, inofensiva, do pensamento dum homem ou duma época intenta estabelecer uma norma de conduta — isto é, impelir-nos em nome dos ideais no sentido duma renúncia a certos processos de luta. As ideias não se criam para inibir, mas para estimular a acção, e como inícios de acção. E na hora de conflitos que o mundo atravessa, não é positivamente de secundária importância assentar em quais os meios de que é possível ou legítimo haver recurso para sair da encruzilhada.

O meu desejo seria mostrar que o idealismo da grande geração, condenada a converter-se ou a renunciar com dôr, não pode estar em contradição com os meios de actuar do nosso tempo, cujo substrato ideal é, bem vistas as coisas, o mesmo. Absurdo, sim, é supor que as circunstâncias de hoje suportariam as atitudes d'esse tempo.

JOSÉ MIGUEIS.

1.3 "Sobre os fins e a coragem nos meios de actuar" - II por J.R. Miguéis

Seara Nova, nº 222, 2 de Outubro de 1930

S E A R A N O V A

87

Sôbre os fins e a coragem nos meios de actuar

II

A missão principal do pensamento consiste em prever os actos e os acontecimentos, em conceber os fins e os meios, e em exercer sôbre uns e outros o mais possível de influência.

ALFRED ADLER

¿Que é, no conceito dum Ramalho, uma civilização? Que é a «influência duma elite sôbre a obtusidade das massas»? ¿Que são as massas no ponto de vista da civilização e da cultura? Por uma tendência viciosa de generalização, tendemos a fundir civilização e cultura num conceito só, e tomamos como unidades no tempo e no espaço certos complexos de fenómenos, sob o nome de civilização grega, romana ou norte-americana. ¿Mas quais são os «índices» da civilização grega? Sócrates — ou os democratas puros, que o fazem perecer em nome da Ordem e da razão de Estado? Péricles, o ditador, é para muita gente uma das mais altas expressões da cultura e da civilização dos gregos. Não nos preocupamos de saber se a civilização americana é Ford ou Emerson, Hoover, ou Sinclair, se a inglesa é a rainha Victória ou Shelley, se o hebraísmo é Cristo ou Shylock, se a Alemanha é Kant ou Guilherme II. A simples consideração dêste facto essencialmente contraditório mostra a que ponto é frouro o nosso conceito histórico de civilização, sobretudo quando circunscrito a uma raça ou a uma época.

Precisamente o americanismo é Witman, Emerson e Ford, do mesmo modo que a civilização do nosso tempo consiste na contradição aparente do fraccionismo europeu, da mística revolucionária dos russos e do tecnicismo norte-americano. Uma civilização é a unidade abstracta que resulta da estreita fusão histórica de elementos contraditórios. E a linha vertebral, dominante, duma evolução totalizada ou perfeita, não consiste na vitória de uma só tendência, mas no resultado da inter-acção dos factores mais opostos.

Os verdes e os vermelhos, os brancos e azuis de que um Ramalho, artista mas scéptico, espírito crítico mas fechado na esfera de cristal da literatura, fala com soberano desprêzo, podem integrar num dado momento histórico as aspirações profundas, subterrâneas, duma civilização em conflito com ela mesma. Em certos momentos da história dum povo, a tensão política e social corresponde

a uma tensão moral de ordem tão grave, que só os verdes ou os vermelhos podem abrir-lhe um escape realizando uma brusca mudança de pressão. As grandes expansões civilizadoras nunca se efectuaram sem dor, e pode dizer-se que, sem os vermelhos e os verdes, raramente algum pensamento saiu da atmosfera transcendente da idea para o terreno agitado das transformações sociais. Os políticos, os revolucionários, são os técnicos da ideologia social.

O que leva à falência muitos intelectuais, é a sua falta de coragem, e de serenidade perante os acontecimentos, a sua obstinada crêna na eficácia das ideas agindo como ideas, e não como instituições, — a sua pertinácia em recuar perante os fenómenos, não poucas vezes dolorosos, da fecundação e da gestação social das suas mesmas ideas. A persuasão pela lógica, pelos argumentos ou pela expressão pura e simples das ideas, não passa dum sonho, embora delicioso. Os adversários ideológicos da Democracia, se acabaram por aceitá-la após uma luta porfiada, fizeram-no apenas em obediência racional à lógica do adversário, nunca por via de convicção íntima, da sua affectividade política e social. A clareza das ideas, a força dos argumentos do adversário, podem ter-lhes forçado as portas da razão, — nunca, ou muito raramente, o abstracto affectivo das ideas, que tarde ou cedo reagirá sôbre estas decisivamente. Há uma grande diferença entre os pensamentos que lógica e voluntariamente exprimimos e aquilo para que tendemos espontaneamente. O que há de revelador nos individuos são as suas reacções espontâneas, súbitas, naturais, não as ideas de conduta a que chegaram trabalhosamente. As ideas representam muitas vezes uma reacção da lógica, a razão contra o *eu*. Mas se não passam de pura expressão, isto é, se não entram no domínio das instituições, da aparelhagem da nossa vida, resultam inteiramente ineficazes sob o ponto de vista educativo.

Porlhamos o caso duma sociedade organizada

sobre o capitalismo (ou a propriedade particular), a religião católica, o individualismo liberal, a democracia burguesa que permite e facilita o acesso aos comandos de todos os indivíduos que se convertam à sua moral específica; admitamos que nesta sociedade, como a portuguesa, uma geração excepcional, como a de Antero, surge, prêgando as reformas urgentes que hão de ter por base a reforma do espírito. Nos partidos e fora deles, enquanto se não discutir a forma de governo, as pessoas dos governantes, o regime de propriedade, as vias de acesso ao poderio, a igreja, e mil outros elementos que formam o mosaico duma sociedade em marcha,—todos os homens de mediana consciência estarão de acôrdo sobre a «reforma do espírito». No fundo, muitos destes e a maioria dos outros rir-se hão dos idealistas, dos espirituais. Pouco importa, porém. Todos procurarão conservar-se no terreno do espírito. Escrever-se hão coisas admiráveis em nome de tôdas as incarnações do espírito. A própria imprensa chegará ao cúmulo de elogiar os idealistas—sobretudo em necrológios. Mas sempre, é claro, sob a condição de que todos se mantenham no terreno do espírito! Senão, ai dos idealistas, ai das amenas controvérsias, e dos amáveis louvores! Num dado momento, todos se darão as mãos para esmagar na sombra e no silêncio o idealista perigoso. Ou, porque o homem é falível, tentarão corrompê-lo com emprêgos, sinecuras, honrarias, ou saberão hábilmente chamá-lo à cilada para o pôr em cheque, fazendo dele ministro, deputado, ou coisa assim.

Considere-se o caso da geração de Antero. Êste, ei-lo morto ao fim de muita luta e de mortais desilusões. Oliveira Martins, extenuado, escarnecido, censurado pelos republicanos, por haver cedido a uma excessiva boa-fé, ingenuidade ou inexperiência dos homens. O Eça, endividado, com um reduzido número de leitores, longe do meio que visceralmente repudiava (e esse repúdio, deixemo-nos de eufemismos, é uma traição aos deveres do lutador), acaba no elogio à D. Amélia e na homenagem às graças duma côrte onde se trabalhava pelo engrandecimento do poder real. O Ramalho, depois de haver crivado de sarcasmos e risos a sociedade, a monarquia, o próprio Herculano,—acaba repudiando o novo regime, quere dizer, tomando partido pela monarquia apodrecida, com todos os seus vícios e torpezas, o clericalismo, o poder pessoal do rei, animando, afinal, com o seu talento e o prestígio do seu passado a reacção integralista que, desde a couceirada a Monsanto, havia de encher de inútil e sangrenta perturbação a vida da República em Portugal. Deixemos de parte os menores dessa geração, os que nada significam na história do pensamento portu-

guês. O poder do pessimismo desse tempo é tão forte, que acabará por contagiar mesmo os que, na aparência, haviam tomado um rumo diferente: que faz, por exemplo, um Junqueiro? Génio poético e verbal de rara fecundidade e potência, ao serviço da necessária demolição, quando chegam as horas da construção, perde-se nas névoas duma baça filosofia que se resolve à beira da morte em pessimismo (a convicção de que a monarquia estava à porta) e de que lembro conceitos como êste que as turbas conservadoras (com o *Diário de Notícias* à frente) aplaudiram calorosamente: «A Escola sem Deus é o Universo morto e decapitado!» ¿Querem mais nítido regresso?—Gomes Leal morre, babando-se de crença aos pés da cruz do Catolicismo. Mas há mais. O génio trágico de Fialho (que, pelo tempo, pertence um pouco ainda àquela geração): qual foi, social e politicamente, o seu papel? Pior que o do Ramalho. A sua demolição fôra amarga, epiléptica, plebeia. A sua renúncia, o seu desespero, o seu negativismo ante o novo regime, mais amargos ainda, vasiaos de esperança, não subindo além das mais vulgares considerações políticas, como se a voz da própria monarquia falasse de além-túmulo nos seus panfletos. O próprio Teófilo se afunda, amargo e maledicente, no meio da troça e das raivas de muitos, rodeado por um reduzido grupo de intelectuais de quilate inferior. ¿E quem mais? quem mais? ¿Onde fica a obra social dos homens da grande geração? Onde estão os sinais da sua passagem, se fecharmos à chave as nossas bibliotecas?

¿Que importa na verdade que o Eça tivesse aspirado em Proudhon o seu «revolucionarismo», se havia de fiar de pés estendidos para o fogo ameno, remexendo voluptuosamente em sonho as rendinhas do marquezinho de Blandford? ¿Onde está, sim a revolução do Eça? ¿Onde estão os resultados sociais da sua obra, se exceptuarmos uns scepticismos baratos, umas ironias fáceis, uns snobismos inspirados em Fradique, os lucros dos Lelos, a educação sexual das semi-vingens que andam por bailes promíscuos, umas dessoradas imitações de estilo, e pouco mais?

Considere-se a sociedade portuguesa de hoje, posterior a todos os últimos acontecimentos, e diga-se onde está a diferença íntima, essencial, estrutural, nos homens ou nas coisas, que tenha vindo do Eça e dos seus contemporâneos. ¿Onde estão as diferenças que não provenham da irreverência dos caricaturistas, das campanhas políticas, do exaspero do povo, do sangue derramado, do heroísmo plebeu, da paixão, do misticismo, enfim? Os mesmos poderes sociais nos comandam. Os homens de hoje ainda se curvam às mesmas forças económicas. E, em geral, são idênticas às desse tempo

as tendências da nossa cultura. Os abades corruptos prosperam, proliferam. Os milagres renavam-se e prestigiam-se, sob a sanção eclesiástica. Os Acácios reluzem. A mentira continua arvorada em regra de conduta — na ciência, no jornalismo, na política, em tudo. As conviências duvidosas permanecem. As tranquibérrias dêsse tempo multiplicam-se inconcebivelmente. Os Burnay, os Ulrich, os Alfredo da Silva, os Pereira da Rosa, os Elio do Rego, os monopolistas de facto e de direito refinaram. A C. P., Ali-Baba fabuloso de quarenta directores, a moagem e os seus quarenta maiores... ¿Mas para que tentar um esboço de retrato? ¿para que insistir nesta verdade elementar — tôda a grande geração, na ordem social, não deixou nada, nada? (*) ¿Que fêz a prêgação de todos êles contra a ignorância e o analfabetismo do povo, que são o maior instrumento do nosso atraso, a *ancilla* da reacção? (¿Que poderá produzir, na verdade, a acção isolada de meia dúzia de intellectuais honestos, num meio crasso de ignorância, avêso ao progresso das ideas e das técnicas, anquilozado pela reacção religiosa, política e social, pela fome, pela exploração capitalista, pela especulação de umas centenas de indivíduos que fazem da sua pseudo-cultura as ventosas duma voracidade insaciável?...) ¿Que produziram contra o parasitismo, a rotina e o marasmo da nossa economia? ¿Contra a nossa miserável emigração? ¿Contra os estados de infecção permanente das nossas aglomerações urbanas, das escolas e das oficinas? ¿Contra a aceitação passiva das ideas feitas, das fórmulas e das hierarquias tradicionais? ¿O quê, afinal? A República mesmo, não é obra dêles. Os que chegaram a vê-la, souberam só repudiá-la ou não tiveram a coragem de levá-la às suas legítimas conseqüências. A República foi obra duma ardente fé popular, duma grande rajada retórica e da podridão da monarquia insustentável. E de resto, se exceptuarmos meia dúzia de leis fundamentais e a intervenção de Portugal na guerra (que encaro unicamente como demonstração da vitalidade prodigiosa do novo regime na ordem interna e internacional, e como um desafio ao autoritarismo reaccionário), a vida da República tem sido uma longa luta, surda umas vezes, outras patente, da reacção contra a democracia.

Considerem-se agora os homens da geração presente, os intellectuais que, de Antero para cá, foram os únicos a assumir atitudes e responsabili-

dades perante os acontecimentos. Basta lembrar a situação em que se encontram. ¿Será, então, necessário acreditar que os homens do Espírito ou serão banidos ou estrangulados?

A verdade é que, com raras excepções, êsses homens fizeram dos seus apostolados, das suas lutas, simples exercícos espirituais — duelos, diálogos, controvérsias para raros, prolongados *corps-à-corps* filosóficos e culturais, — possuídos da certeza de que o reduzido número dos seus leitores constituirá *necessariamente* a elite da qual esperam a solução dos problemas portugueses. A multidão, o povo, se preferem, desapareceu quasi que por completo dos seus escritos, — o povo que é o instrumento e deve ser, em democracia, o terreno e o fim das grandes lutas e renovações sociais. A reforma da mentalidade não pode estar na simples especulação de ideas, nos torneios isolados em que os adversários se vão rendendo ou tombando, — mas na condução harmoniosa e total das massas aos objectivos da renovação nacional. É preciso não confundir o homem do povo com o plebeu promovido a pequeno ou a grande burguês. Essa metamorfose realiza-se em geral à custa duma corrupção do que há essencialmente popular na alma dos indivíduos e das massas, e êsse é o perigo maior das democracias liberaes, cujos poderes, cujos comandos se recrutam precisamente nas fileiras de homens pseudo-populares e de aristocratas aderentes. O povo é, socialmente, a única massa plástica, receptiva, capaz de consagrar e vivificar os pensamentos dos intellectuais. É essa ausência da « massa » que constitue a maior fraqueza, senão a impotência ou ineficácia das tentativas dos intellectuais.

Leio no artigo do sr. Castelo-Branco Chaves: « A revolução é para êle (Eça) o factor dinâmico da evolução das sociedades e do progresso humano, um « facto permanente » contra o qual... » etc.

Teríamos então um Eça marxista, preconizando a revolução permanente, uma espécie de precursor de Trotsky? Longe disso. Para Eça a revolução consiste... na evolução. É a transformação automática, mecânica, das coisas. É o progresso social que vai de « su próprio peso », sem que intervenha nele a vontade orientadora e criadora do homem. Para êle a revolução « não é o motim, a luta da fôrça, a « balbúrdia sanguinolenta », a expansão jacobina das paixões e de misticismos sociais ». (*)

(*) Repito, ainda uma vez, que sendo a lição moral e espiritual de Antero das mais belas do nosso passado, o curso da sua vida e o seu fim nos dão que pensar quanto à atitude a assumir perante o meio. Mas não é demasiado insistir nas diferenças de ambiente social de hoje e do seu tempo.

(*) Aceitemos, por comodidade, como exactos todos êsses termos de sentido vago, elástico, que são, no domínio da psicologia individual e colectiva e da filosofia, verdadeiros enigmas — paixão, fôrça, misticismo, etc.,

Que é, pois, a revolução? Simplesmente — o *surge et ambula* intelectualista. Consiste em produzir ensaios e artigos modelares, de estilo apimentado e com recorte elegante, em pronunciar conferências modelares que implicam risonhamente com a moral burguesa, — e em ir para casa, lido o *Figaro* e o *vizent-de-paraitre*, de chinelos, no agasalho confortável dum lar burguês, esperar que o mangerico da revolução cresça cá fora, dê cheiro e floresça... A revolução (como diria o querido e prudente Emílio Costa), — *se a burguesia quizzesse*... Revolução de varinha mágica. Por imposição de mãos, ou arte de toque, ou Espírito Santo de Élite... Ou então, em esperar que o progresso da biologia ou o dos meios de transporte realizem, só por eles, a transformação social. Sabemos hoje que essas formas de progresso entram no progresso social como factores de excitação, de aguçamento dos conflitos sociais, e como

bases duma transformação filosófica. A verdade é que essa nobre geração acreditou demasiado no poder mágico e automático das leis da Sociologia, da Química e da Física, como se, fora do *contrôle* e da vontade do homem (para não falar dos fenómenos que escapam à nossa intervenção) elas pudessem realizar, e só elas, a necessária renovação social.

Foi o que a grande geração não conseguiu fazer. Veja no que deram as tentativas reformistas de Oliveira Martins. O papel dos intelectuais, nas combinações dessa espécie, é ficarem « comidos ». Nem o socialismo, em Portugal, escapou dessa miséria!

(*Conclui*)

José MIGUEIS

1.4 "A 'Seara Nova' e o conceito de Revolução"

Seara Nova, nº 224, 30 de Outubro de 1930

SEARA NOVA

115

A "Seara Nova" e o Conceito de Revolução

Caro Camara Reys

Rogamos-lhe o obséquio de fazer publicar no próximo número da *Seara Nova* a nota seguinte:

Surpreendeu-nos o artigo em que o nosso querido amigo e camarada de luta Rodrigues Miguéis (cujo espírito é de ordinário tão penetrante e generoso) aprecia um anterior de Castelo Branco Chaves sobre *O Conceito de Revolução em Eça de Queirós*, ambos na nossa revista, números 220 e 205). Por se tratar de um ponto doutrinário de capitalíssima importância, onde o mais pequeno mal-entendido poderia levar os nossos leitores a uma radical incompreensão das ideias da *Seara Nova*, parece-nos conveniente declarar que o pensamento social e político apresentado por Castelo Branco Chaves no seu artigo sobre Queirós concorda de maneira completa com as concepções da democracia que sempre defendemos na nossa revista,—o que só por um lapso de atenção não foi visto por Rodrigues Miguéis. Assim, por exemplo, subscrevemos sem a menor reserva as seguintes palavras de Quental, que Castelo Branco Chaves reproduziu:

O seu nome (o do espírito moderno) é Revolução: revolução não quer dizer guerra, mas sim paz; não quer dizer licença, mas sim ordem, ordem verdadeira pela verdadeira liberdade. Longe de apelar para a insurreição, pretende preveni-la, torná-la impossível: só os seus inimigos, desesperando-a, a podem obrigar a lançar mão das armas. Em si, é um verbo de paz, porque é o verbo humano por excelência.

Foi sempre uma ideia básica, defendida por todos nós, a da necessidade absoluta de vastos movimentos de opinião pública, de prévios estudos de problemas concretos, de um esforço paciente para *persuadir*, e sempre considerámos a sociedade, nas nossas doutrinas sociais e políticas, não à imagem e semelhança de uma rocha ou de uma coisa (conforme o símile perigoso que Rodrigues Miguéis ali empregou), mas como uma associação de consciências livres, e acessíveis, como tais, à influência salubre das ideias claras. Nem vemos que estes princípios impliquem em si a condenação total de certos métodos inevitáveis de luta, quando determinadas circunstâncias os imponham imperiosamente. Ao repetir agora estas nossas teses, para evitar erros de interpretação, aproveitamos o ensejo para acompanhar Miguéis na homenagem por ele prestada às altas qualidades de carácter, e ainda ao verdadeiro espírito crítico (base da doutrina da democracia) de que Castelo Branco Chaves nos tem dado exemplos incontestáveis.

Paris, 22 de Outubro de 1930.

ANTÓNIO SÉRGIO
JAIME CORTESÃO
RAÚL PROENÇA

1.5 Carta de Castelo Branco Chaves

Seara Nova, nº 226, 13 de Novembro de 1930

148

SEARA NOVA

Carta ao Ex.^{mo} Sr. José Miguéis

em resposta aos seus artigos "Sobre os fins e a coragem nos meios de actuar"

Ex.^{mo} Senhor:

Os seus artigos «Sobre os fins e a coragem nos meios de actuar», suscitados, segundo V. Ex.^a confessa, por uma das minhas nótulas de crítica, duplamente me assombraram. Assombraram-me, em primeiro lugar, porque tendo V. Ex.^a uma inteligência lúcida e possuindo espírito crítico, não compreendeu naquele momento nem o meu artigo, nem a própria doutrina da SEARA NOVA, em nome da qual pretendeu falar, — doutrina, aliás, abundantemente esclarecida por alguns dos seus directores, em muitos artigos publicados desde que a revista se fundou; e assombraram-me, além disso, porque, atribuindo-me cavilosos intuitos de fazer à democracia «ataques surdos e disfarçados», revestidos de «atitudes irrepreensíveis, mesmo de aceitação e concordância», se revelou V. Ex.^a possuidor de um dom de fantasia melodramática que eu absolutamente lhe desconhecia.

Todos nós, aliás, temos momentos em que a fantasia nos obscurece de todo o senso crítico, momentos em que não somos nós próprios e que ninguém deveria ter a crueldade de tomar ou fingir tomar a sério. Não serei eu a fingir estar convencido de que foi o verdadeiro espírito de V. Ex.^a que escreveu aquelas frases aterradoras, nem tam pouco fingirei que as tomo a sério; mas sempre lhe lembrarei, a-pesar disso, que é evidente que não vim para a democracia para a atraiçoar, para a ferir, para a perverter, mas para comungar no seu espírito e para a servir, tanto quanto o meu aperfeiçoamento mo permita. A evocação que V. Ex.^a faz do meu passado espiritual e político em nada justifica a sua pânica alucinação, como em nada me desilustra a mim; e de-certo V. Ex.^a não calcula o tenaz esforço que me tem sido necessário para libertar o meu espírito dos limites que o constriam, o meu pensamento das doutrinas que o transviaram, e para defender o meu cérebro contra aqueles irracionais impulsos a que todos nós estamos sujeitos, e de que V. Ex.^a se deixou vencer quando escreveu os seus artigos.

Se não fôsem, como foram, o explicável resultado de um delírio passageiro ou talvez ainda os restos da doença a que V. Ex.^a alude, os seus artigos manifestariam uma sobrevivência de «espírito

cristão-velho» em democrata tão apurado, tão estreme, espírito êste que o leva, Ex.^{mo} Senhor, a ver no pobre de mim aquela heresia viva que os de sangue puro e limpo descobriam sempre nos cristãos-novos, quando mais não fôsse, senão por serem novos. E a êsse respeito são um documento elucidativo aqueles passos do seu primeiro artigo onde V. Ex.^a, atraído pela sua pena, que revela o que a sua cortesia queria ocultar, parece vir dizer-me que isto de democracia e de pensamento democrático não é para mim. Mas atente, Ex.^{mo} Senhor, como tôdas as presunções são frágeis: a julgar por estes seus artigos, também o não seriam para V. Ex.^a. Mas seria o cúmulo da injustiça julgar V. Ex.^a por estes seus artigos.

Por aqui me pedia o ânimo que ficasse, pois, em boa verdade, só ao pequenino ataque pessoal cumpria responder, porque quanto às ideias e conceitos do seu artigo, não me parece sumamente interessante vir discutirlos, justamente por V. Ex.^a se ter guindado àquelas «alturas da crítica literária e filosófica» em que veio afirmar ter-me visto (e aqui V. Ex.^a há de convir que enganou os seus leitores) e donde tão pouco alcançou. Os seus artigos ficam, e tenho a certeza que, relendo-os num dia de serenidade, V. Ex.^a virá a reconhecer que neles não foi nem justo, nem profundo nem muito dotado, já não digo de espírito crítico, mas de senso comum.

Há porém uma passagem em que me cumpre fazer reparo — é aquela em que V. Ex.^a diz: «*O importante no momento é saber até que ponto uma interpretação aparentemente ingênua (repare V. Ex.^a na sua insinuação), doutrinária, inofensiva do pensamento dum homem ou duma época intenta estabelecer uma norma de conduta—isto é impelir-nos em nome dos ideais no sentido duma renúncia a certos processos de luta*».

Pois se é o importante, se V. Ex.^a toma tanto a peito tirar o caso a limpo, aqui lhe declaro que no meu pequeno estudo intitulado «O Conceito de Revolução em Eça de Queirós» não tinha outro intento, nada mais pretendia, que desenhar (tosca mente, é claro, por ser eu que o fazia) um conceito do nosso romancista, independentemente de qualquer outra intensão e desejo que não fôsse o de surpreender êsse aspecto conceitual da obra queirosiana e não entrando em nada para aí o meu próprio conceito de revolução. Era o de Eça,

Ex.^{mo} Senhor, não era o meu; escrevi um artigo de crítica, não fiz um artigo de fundo.

Se V. Ex.^a me vier demonstrar com melhor crítica (e é bem fácil tê-la mais esclarecida que a minha) e passagens da Obra de Queirós mais convincentes que as que cito, que eu errei e que o conceito de revolução que atribuo a Eça não era o que êle possuía, eu virei imediata e contritamente declarar o meu êrro e agradecer-lhe a lição. De contrário, continuo convicto que tracei no meu escrito êsse conceito do romancista com justeza e verdade, integrando-o no ambiente de ideas que o cercava (foi para isso que fiz as citações accessórias com que V. Ex.^a implicou), e que, justamente porque não fiz trabalho tendencioso, porque falei verdade, porque a não quis deturpar, porque a não pretendi pôr ao serviço de circunstâncias de momento e das minhas opiniões políticas e sociais — por isto, julgo ter servido o espírito democrático, pelo menos tão bem como V. Ex.^a o pretendeu servir nos seus artigos.

E aqui me acóde à memória a crítica com que António Sérgio honrou o meu primeiro livro e onde tão bons ensinamentos me foram dados, entre os quais, permita-me que destaque esta censura que foi uma das melhores lições: «*Por muitos esforços que tivesse feito (e realmente os fêz) para atingir a ponderação completa (tão invulgar nos seus poucos anos) há no final do seu trabalho certa tendência a submeter a crítica a um dogma político determinado — a uma política de carácter estático. É mau processo. A análise há de ser directa, sem nenhuma idea preconcebida...*» (Lusitânia, fasc. 1, pag. 112).

Análise directa, sem idea preconcebida — eis o que nos meus pequenos estudos sobre Eça tentei; se houve falha, a culpa não cabe ao processo que adoptei, mas à minha própria insuficiência.

Quanto ao mais, não creio que o facto de se conhecer qual fôra o conceito de revolução possuído por Queirós, possa vir transformar um revolucionário activo num teórico, num propagandista ideológico e doutrinário; que possa impedir seja lá quem fôr de num caso extremo (e êste é quando a dignidade humana se acha em perigo de sossobrar sob qualquer espécie de tirania), jogar a vida pela liberdade, pela justiça, pela dignidade moral própria. Eça desejava que a Revolução fôsse feita pelo govêrno acompanhado por uma opinião pública esclarecida; é o que todos nós desejamos, quando haja um govêrno e possa haver opinião.

O esclarecimento dessa opinião eis um dos fins que visa a obra de Queirós e eis uma das maneiras por que ela serve a Revolução. Digo *serve*, porque a Revolução ainda está por fazer. Num país vítima de tantas revoluções só uma (a de

Mousinho da Silveira) ainda revolucionou — as outras têm agitado, têm convulsionado mas ainda não revolucionaram, no grande, no nobre sentido da palavra. V. Ex.^a não vê assim; — é que vê de alto de mais e porque o archote que tomou ao Lichtenberg e com o qual, na abertura dos seus artigos, rasga as trévas, lhe incandeou a visão com sua chama e com o fumo lhe cegou o entendimento... e, afinal, sem me queimar as barbas.

Creia-me, Ex.^{mo} Senhor,

De V. Ex.^a Mt.º At. Vnr. e Obg.º
CASTELO BRANCO CHAVES

1.6 "Sociedade e espírito, acção política e sinceridade intelectual"

por António Sérgio

SEARA NOVA, nº 230, 25 de Dezembro de 1930

SEARA NOVA

211

Sociedade e espírito, acção política e sinceridade intelectual



«Os políticos julgam em revoluções políticas, sociais... O que é preciso, antes de tudo, é a revolução do espírito humano.»

IBSEN.

«A Revolução é a própria clucidação das ideas.»

PROUDHON.

A juventude — essa aurora breve, — é por natureza impaciente e fêrvida, um pouco dada à megalomania, grande amadora de soluções teatrais. Às vezes, inconsciente das injustiças que faz, se os acasos da vida ou de um mau encontro a tornam insensível a uma nobre amizade, à beleza insinuante das maneiras cultas, ao aprêço exacto dos valores do espírito. Em todo jovem com sangue na guelra há sempre o germe de um bom demagogo, e foi para uso dos juvenis leitores que se gerou a mística do acto explosivo no cérebro caótico do falecido Sorel. Apesar-disso, a juventude ardorosa é sempre interessante, até quando pretende meter a ridículo aqueles que a trataram com carinho inquieto, com paterno amor...

Tem tôdas as graças da adolescência tórrida a prosa caricatural dêste jovem crítico, que nos está instruindo na SEARA NOVA sôbre o dever social dos «intelectuais». Não sei que alegam em sua defesa os membros restantes da «Intelectualidade». Eu vejo-me forçado a responder por mim, — o que faço, aliás, de *mui mala gana*, porque estou cheinho de ocupações.

O jovem crítico, repetidas vezes, discordou do meu hábito de discutir ideas dirigindo-me directamente aos meus contrários: cumpria (opinava êle) que eu me dirigisse unicamente ao público, que fôsse abstracto e impessoal. Pelo menos (e por isso mesmo) está indicado que o faça agora. E assim vai ser.

Diz êle desta forma:

«A verdade é que, com raras excepções, êsses homens fizeram dos seus apostolados, das suas lutas, simples exercicios espirituais... possuidos da certeza de que o reduzido número dos seus leitores constituirá necessariamente a elite da qual esperam a solução dos problemas portugueses. A multidão, o povo, se preferem, desapareceu quasi por completo dos seus escritos, — o povo que é o instrumento e deve ser, em democracia, o terreno e o fim das grandes lutas e renovações sociais. A reforma da mentalidade não pode estar na simples especulação de ideas... mas na condução harmoniosa e total das massas aos objectivos de renovação nacional... O povo é, socialmente, a única massa plástica, receptiva,

capaz de consagrar e vivificar o pensamento dos intellectuais... ¿Que é, pois [para aqueles homens] a revolução? Simplesmente — *o surge et ambula* intellectualista. Consiste em produzir ensaios e artigos modelares, de estilo apimentado e de recorte elegante, em pronunciar conferências modelares que implicam risonhamente com a moral burguesa, — e em ir para casa, lido o *Figaro* e o *vient-de-paraitre*, de chinelos, no agasalho confortável de um lar burguês, esperar que o mangerico da revolução cresça cá fora, dê cheiro e floresça»...

Limitar-me hei, perante o gracioso da caricatura, a explicar-vos o meu modo de ver, que é o seguinte:

Eu nunca sonhei em actuar com pressa, — demagógica -, milagreira - e instantâneamente, — porque nunca até hoje me supus um Deus. Uma verdadeira Revolução num povo — um acréscimo assegurado de emancipação humana — é trabalho complexo para um constante esforço, que só é possível levar a cabo quando haja gente já educada e numerosos técnicos realizadores. Se eu fôsse um Deus, capaz de efectuar uma Revolução sòzinho (dispensando o auxilio dêsses mesmos técnicos e os dotes realizadores dêsse mesmo povo) seguiria logo o parecer do crítico: atirar-me hia apressadamente à «condução harmoniosa e total das massas» (se elas fôsem tão crentes e tão maviosas que se deixassem conduzir por conduções totais); as massas, conduzidas por mim, pôr-me hiam num trono ou num altar; e eu, sendo um Deus, realizaria o milagre da multiplicação dos pães. Mas como estou certo de não ser um Deus, e que não existe ainda no meu país um escol de competentes em bastante número para substituirem a acção de um divino querer, poderia sómente dizer à massa:

— «Quem te há de salvar serás tu mesma, no dia em que tiveres no teu próprio seio uma elite de virtude e de saber: e não uma elite de dois ou tres, nem de vinte ou trinta, mas de muitos homens bem preparados, de prática orientação e de ideas claras; de camaradas instruídos que trabalhem contigo, e que ajudem os outros na organização sindical, na disciplinação interior, na elu-

S E A R A N O V A

cidade do espírito, na resolução cotidiana dos problemas múltiplos que precisarás de resolver metódicamente, até que seja o trabalho quem empregue o capital, e não o capital quem empregue o trabalho. Dentro d'êste programa que considero nosso (meu e teu), a minha ambição reduz-se a isto: poder auxiliar-te a criar em ti — *em ti*, no ambiente operário — essa boa elite moral e técnica. Dá-me apoio, se acaso poderes, para fundar uma escola de instrução primária, — uma escola primária que seja para ti, para as tuas necessidades e aspirações, e onde se ensine pelos processos novos que tenho preconizado há mais de tres lustros. Mas não te iludas: um bom sistema de instrução primária é coisa difícil de pôr por obra, e que pede a existência de outras cousas várias. Para chamar à existência essas cousas várias me gastei em artigos e em controvérsias, em alfarrábios e em prelecções. Vês? Uma boa escola de instrução primária. Não me proponho oferecer-te mais, porque estou convencido que não sou capaz. Falando-te assim, levo-te talvez a chamar-me fraco, acanhado, timorato, inútil, alma sem fé e sem calor. Pois chama o que queiras. É-me indifferente. Não nutro esperanças de penetrar na História; não tenho o desejo de parecer Herói, Fazedor de Milagres, ou Semi-deus. Tão só pretendo que nunca possas, com motivo justo, dar-me o cognome de Charlatão. Pois mais não seria que um charlatão se te considerasse a ti uma massa plástica, receptiva, mole, e eu fadado por meu só esforço — e sem primeiro me explicar contigo — a dar-te « condução harmoniosa e total ». Não, não tenho fumos de conduzir ninguém. Nunca apelaste para a minha pessoa que eu não acudisse da melhor vontade, a dizer-te aquilo que me parecia justo: mas nunca me impinjo, não te arrasto comigo, não te excito os nervos, não te pego fogo, e não quero ser chefe nem condutor. Tenho por ti o sufficiente respeito para te não considerar uma simples « massa » — receptiva e plástica. O jovem crítico lidou comigo. Como bem sabe, nunca o tratei como « massa plástica », mas sim como um espírito inteligente e livre. Nunca pretendi chefiar o jovem, mas disse-lhe sempre: « sê um autónomo ». Ora, não penso em tratar os jovens do povo de maneira diversa da que usei com êle, bacharel e burguês. Nunca se pode libertar os outros: tem cada um de se libertar a si. O que se pode, é dar a conhecer a cada alma humana o processo da auto-libertação: mas é isso uma obra « intelectualista », feita de trabalho cotidiano, de sérios « exercícios espirituais ». O meu desejo — ó homem do povo! — é que sejas enfim o condutor de ti mesmo, como sempre prèguei aos senhores bacharéis. Pretendi sempre falar-te ao cérebro, que é como quero que me falem a mim;

tenho-te tratado como meu igual. O *meneur* das massas arrebatava as turbas: e um dia (como na Rússia, como na Itália) é tirano delas. Se algumas das centenas de milhares de individuos que teem pretendido conduzir as « massas » (as massas « receptivas », as massas « plásticas ») tivessem desistido do papel de *meneurs* para só se consagrarem ao que eu quero fazer (e a cousas análogas), — as « massas » estariam já talvez libertas. Teriam deixado de ser « massas plásticas » para serem sociedades de seres autónomos. « Massa »: o próprio vocábulo me não agrada, e nunca o empreguei senão em Física. Chamar « massa » aos outros, — é separar-se deles, é armar em « senhor ». Para mim, os outros homens não são nunca « massa »: são gente e almas, — são meus irmãos. Ou êles não são « massa », ou também eu sou; e se o sou, rejeito o papel de matéria plástica nos dedos ambiciosos de qualquer escultor. Trate cada um de se esculpir a si, — de se conduzir a si, — que já tem que fazer. Não quero condução, e muito menos « total ». Só os jesuitas, até hoje, com o seu *perinde ac cadaver*, pensaram em fazer a « condução total ». O povo é « instrumento », nos revela o crítico: eis uma frase que me não seduz. Em boa moral, ninguém é instrumento, ninguém é meio. O ideal do educador é converter a « massa » — a massa receptiva, a massa informe, — em livres consciências, em seres morais: processo contrário ao do demagogo, que quer a « massa » cada vez mais « massa », cada vez mais plástica, cada vez mais turba. Se assim como sou (e tal como penso) eu posso ajudar-te em alguma coisa nos teus esforços de emancipação, — estou pronto a servir-te, ó homem do povo: é isso precisamente o que mais desejo. Mas já te previno: não quero elevar-me sobre os teus ombros, não busco lisonjear-te nas tuas paixões, não mudo de ideias para te agradar. Não tenho dois credos, duas maneiras, duas doutrinas: uma para o burguês, e outra para ti.

« Vê o que se passa na Rússia de hoje. Os verdadeiros revolucionários são ali tratados com tanta fúria como na Itália de Mussolini. Com Mussolini, aliás, se aliou o governo dos Sovietes. O trabalhador russo conhece a fome, mas o trigo da Rússia é mandado à Itália. E porquê? Porque, quando se fêz ali a revolução soviética, não estava ainda bastante avançada aquela profunda revolução do espírito, condição primária de todo Bem. Ainda as almas não eram livres. Por isso, realizou-se a pleno a « condução total ». A mudança de instituições não adianta nada se não fôr precedida da libertação das almas: e não se faz esta pela voz dos tribunos, por aquele manejo passional e abstracto, apressado e cálido, duma « massa plástica e receptiva », segundo a frase do

juvenil censor. A «massa», pelo contrário, só estará capaz da Revolução autêntica — de fazer uma Revolução assegurada e sólida — na medida em que ela, pela educação (na escola, no sindicato, e na própria oficina) deixar de «ser plástica e receptiva» para assumir forma definida e própria, e para se tornar apta a *criar* e a *dar*, em vez de *tomar* e de *receber*».

Eis aí, em breve, o que eu diria às «receptivas massas», se fôsse convidado a discursar às «massas» sobre aquilo que penso do seu próprio bem.

Fazem-se escravos revoltados por meio do processo da «condução total»; um escravo revoltado, porém, não deixa por isso de ser um escravo, desde que vive em escravidão interior; e só se consegue a libertação interior por meio de «exercícios espirituais».

Procura apoiar-se o jovem crítico sobre uma assimilação precipitada e falsa da nossa geração e da geração de Antero. Tôsca assimilação, precipitada e frágil. Se temos, com efeito (e de maneira genérica), uma certa semelhança no ideal visado, a nossa atitude ante o problema prático é de todo diversa da que eles adoptaram. Tenho passado tôda a minha vida a assinalar discordâncias das mais profundas com os homens da geração de 1870, e a isso consagrei, bem pode dizer-se, uma boa parte dos meus *Ensaio*s: e argumentam agora contra mim... com o fracasso da obra deles! Vejamo-los a eles. Uns acabaram abandonando a luta; muitos, desdizendo o que haviam dito. Perante o fracasso, vimo-los renegarem o seu próprio ideal, quando tinham sobretudo que renegar o método; e o jovem conclue:

«Considerem-se agora os homens da geração presente, os intellectuais que, de Antero para cá, foram os únicos a assumir atitudes e responsabilidades perante os acontecimentos. Basta lembrar a situação em que se encontram. ¿Será, então, necessário acreditar que os homens do Espírito ou serão banidos ou estrangulados?»

Limito-me, como sempre, a responder por mim.

Duas cousas, ao que supponho, me aproximam dos homens da geração de Antero, e duas outras me afastam deles. Aproximam-me o interesse pelos problemas da grei, e a inspiração geral com que tento abordá-los; afastam-me, em primeiro lugar, a pequenez evidente dos meus recursos, e depois o facto de que o revolucionarismo deles se mostrou por essência sentimental e abstracto, romântico, passional, milagreiro, vago, ao passo que o meu, pelo contrário, teve sempre o desejo de se manter concreto, essencialmente construtivista e prático. Sigo na mesma orientação geral, se assim quizerem; mas segundo um método que é to-

talmente diverso, e até oposto. Método destituído, confesso, de tôda espécie de teatralidade.

Eles acreditaram, em primeiro lugar, no efeito *directo* e *imedato* da sátira social e da acção política. Eça de Queirós, Guerra Junqueiro, Gomes Leal, Ramalho Ortigão, e logo depois Fialho de Almeida, mostram-se crentes na acção criadora da literatura sarcástica e contundente, da caricatura e do bisturi. Acresce que atacaram, quasi sempre, vícios aparentes e superficiais. Ao mesmo tempo — exceptuando Martins, e em fraca escala, — nunca nos propuseram uma idea concreta; limitaram-se ao abstracto ou ao puro fantástico. Quando o Ramires da *Ilustre Casa* se converte enfim a um pensar idealista, — o autor atira-o para a costa de África. Para fazer o quê? Nunca o soubemos. Eça arremessou-o para o ultramar, porque não fazia a menor idea da obra reformadora que o herói do livro poderia executar na sua própria terra. Socialmente, e pelo que respeita às condições do país, o que êle observou e descreveu nos romances foram tudo aspectos de superficie; aspectos, em suma, de uma roda de gente que não actua nos órgãos vitais da sociedade. Os grandes homens da geração de Antero, ao que se me afigura, não nos deixaram para a *construção* uma idea concreta que se aproveitasse. O que nos não impede, clarissimo está, de admirarmos enormissimamente os valores literários que nos deixaram.

Não foi essa, desde princípio, a linha de trabalho que eu quis seguir. Sempre considerei a acção política — para meu uso próprio — como simples instrumento da acção pedagógica; quanto às letras, nunca esperei delas uma acção *directa*. Os Eças, os Junqueiros, os Gomes Leal, etc., mostraram-se convictos que lançando a sátira melhorariam as almas pelo ardor da sátira — e que assim, sem mais, se realizava o Bem; eu tenho escrito a reclamar *outros* meios (meios concretos, positivos, práticos) de preparar a reforma da nossa gente, e esforço-me por chamar aqueles que me lêem ao estudo concreto do que há a fazer. Eles limitaram-se a irritar os ânimos contra os males presentes da sociedade; eu pedi planos de realização cotidiana, coisas a criar e a construir, vistas e estudadas no seu pormenor, — penetrado da máxima de Augusto Comte que só se destrói o que se substitue. Peço homens, planos, ideas, cousas, capazes realmente de *substituir*. Até hoje, nada de facto se substituiu ainda. *Por falta de ideas* (repito: *por falta de ideas*) substituem-se as coisas por outras iguais. A pergunta de Antero continúa actualíssima: «Mas, ex.^{mo} senhor, será possível viver sem ideas? Essa é que é a grande questão». Eu estou na crença que nos faltam ideas; o ardente moço, pelo contrário, acha que as ideas já são de

mais. E como julga que as tem avondo, sente-se com pressa de «conduzir as massas».

O joven crítico confunde as cousas, e não se percebe o que êle quer afinal. Por um lado, parece que só crê nos instintos rábidos, nos efeitos benéficos das « reacções espontâneas » (das « súbitas », das « naturais ») e nas « grandes rajadas de retórica » vácuas; que só reconhece eficácia real à acção da « irreverência dos caricaturistas, das campanhas políticas, do exaspêro do povo, do sangue derramado, do misticismo, emfim ». Por outro lado, porém, ataca Fialho pela « demolição amarga, epiléptica, plebeia », e comprova a falência de um Guerra Junqueiro, de um Gomes Leal, de um Teófilo, que se fiaram da irreverência e do desespero, do cego « misticismo » e da rabidez. Se o que presta, ao cabo de contas, são só os resultados da violência mística, — Junqueiro, Teófilo, Gomes Leal, Fialho (e outros demolidores de menor calibre) fizeram aquilo que lhes cumpria fazer, e o resultado da obra devia ser bellissimo. Mas não foi, verifica o crítico. Que quer êle então?

Quanto a mim, continuo a acreditar que se a fórmula « República » não deu entre nós o que se esperava dela, foi porque nos faltaram as ideas claras, os planos minuciosos de reforma prática, a falange de homens de capacidade técnica que soubessem resolver-nos concretamente os grandes problemas nacionais; e o melhor serviço, portanto, que se pode prestar à nação portuguesa, é ajudá-la a criar êsse escol de acção, que saiba *realizar* o que nos é preciso, — aquilo que, por falta de estudo e de conhecimentos sólidos, se não fêz ainda.

E êsse tem sido, por isso mesmo, um escopo essencial da SEARA NOVA. Se nós abandonarmos êsse papel *que é necessário*, — quem é que no país o deverá assumir?

Lamenta o crítico, com generoso ânimo, a situação em que vivemos hoje. Por mim, não lamento nada, e tudo me parece natural e lógico. Ao pôr-me ao serviço do Bem comum, sabia que o que tinha no meu futuro não era o triunfo e a corôa cívica, o aprêço dos cultos e o amor das plebes, nem o respeito, nem a gratidão. São já 20 anos de luta amarga, que não deixam na alma o mais leve amargor: e se tiver a sorte (tão rara entre nós) de não ir um dia para Val-de-Lobos, de me não trair, de me não desviar, — atribui-la hei ao feliz acaso de ter vindo para a liça com ideas claras, e sem megalomanias nem paixões. Sou, aliás, dos menos sacrificados na situação presente, e não é injusto (e até diverte) o querer neste lance trocar comigo; o mesmo não digo de um Raúl Proença, de um Cortesão, tão nobres e calmos nos transe mais rudes, e que sempre viveram no sacrifício, — nas vias angustas do apostolado, nas fráguas ascéticas da abnegação, —

quinhoeiros voluntários dos mais graves perigos, dos da guerra estrangeira aos das lutas cívicas: e agora acusados em prosa faceta de verem o florido mangerico olente « no agasalho confortável de um lar burguês »...

Mas voltando ao ponto. Agir, para mim, consiste em mover o nosso corpo por ideas claras do nosso espírito; ou em modificar as cousas, ou os outros homens, por ideas claras. O mais é esperar, barafustar, esbracejar, gritar, ou levar os outros a barafustar: mas não é agir.

Um ponto há no artigo do jovem a que quero fazer uma referência rápida, porque toca no essencial do que êle nos diz. Logo de início, traz êle à baila « a ditadura de Péricles ». O govêrno de Péricles, todavia, não teve o carácter que lhe attribue. Foi um govêrno pela *persuasão*. Existia uma particularidade na linguagem grega que a mim me parece do melhor sabor: um mesmo vocábulo representava nela, simultaneamente, as ideas de *ser persuadido* e de *obedecer*. Propendo a crer que essa palavra grega é a mais civilizada e de maior beleza, que é a mais humana que se ainda achou. Péricles mandava persuadindo o povo: persuadindo o povo ponto por ponto, falando-lhe ao espírito, cotidianamente. Não hipnotizava pela eloquência « mística », que impulsiona o músculo sem esclarecer o cérebro: senão que convencia por ideas nítidas, pelas melhores razões. Releia-se em Tucídides, no terceiro livro, o discurso de Péricles na cerimónia fúnebre pelos mortos na guerra do Peloponeso. Cita-se comumente êsse discurso célebre como das expressões mais típicas, mais acabadas, do claro racionalismo que inspirou Atenas, como um dos mais puros e dos mais luminosos de todos os « exercícios espirituais ». Se a política persuasiva das ideas claras constitui com efeito um « delicioso sonho » (como o crítico diz), essa mesma delícia realizou-se já: e pelo seu Péricles, precisamente. Pois queremos que o « sonho » se repita um dia, porque o nosso desejo é que a humanidade suba, — e não que retroceda, ou que se mantenha, ao nível inferior da motricidade animal. Não desistimos do « delicioso sonho » de que a « massa » um dia deixará de ser « massa »; pelo contrário: quiséramos que a « massa » já não fôsse « massa », por estar convertida em vibrações de luz. Nós-outros vivemos no « delicioso sonho », e não queremos dêle excluir ninguém. Todos chamados, eleitos todos: preferimos sonhar êsse sonho nobre a explorar a ignorância do nosso irmão; preferimos a tentativa de dar vista aos cegos (embora com o risco de ela ser quimérica) a deixá-los cegos para os « conduzir ». « Conduzir » um homem sem lhe explicar para onde (sem lhe dar ideas, sem dizer razões) é tratar êsse homem com o maior desprêzo. Ataca o crítico a

«moral burguesa»: pois tratar a «massa» como pura «massa», «receptiva» e «plástica»; achar que esclarecê-la é uma perda de tempo, um «sonho delicioso», uma ridicularia; desejar que a «massa» seja sempre «massa», e para sempre exclusiva do viver do espírito,—isso, bem considerado, é o vício mais grave do pensar «burguês».

O que prova ao crítico (uma vez ainda) a necessidade que temos todos de bons «exercícios espirituais» e do uso cotidiano da oração de Sócrates, a qual se resumia em pedir aos deuses a única dádiva da *beleza interior*. Porque na raiz, com efeito, da actual divergência entre nós e o crítico, existe um problema que se apresenta assim:

¿Será possível (como a alguns parece) fazer obra sólida e assegurada para melhoria da sociedade, sacrificando ao desejo da acção externa a liberdade interior das consciências, a pura sinceridade intelectual? ¿Será possível uma sociedade nova, sem um número suficiente de mentalidades novas? Pode-se reformar efectivamente, fazendo-o só *pelo exterior*? Nós-outros supomos que não; cremos que a reforma do ser interior é necessária à da sociedade, e que são verdadeiras, em grande parte, estas palavras de Jesus Cristo: «buscai o reino de Deus e a sua justiça» (isto é: buscai a reforma do espiritual) «e tôdas as outras vos serão acrescentadas». Ao que nos parece, a divergência entre nós e o crítico assenta numa base que tem semelhança à que está subjacente ao antagonismo entre os bolxevistas e os anarquistas, ou anarco-sindicalistas,—ou, por outra forma, entre Marx e Proudhon. Moralmente, corresponde à daqueles a situação do crítico; a nossa situação, pelo contrário, corresponde à dos últimos.

ANTÓNIO SÉRGIO

NOTA. De um artigo de Gaston Leval reproduzido na *Batalha*, de 8 de Novembro, recortamos o seguinte período:

«Temos que dizer aos trabalhadores, valendo-nos das revelações documentadas nos próprios órgãos comunistas e que Panait Istrati reproduz em *Rússia al desnudo*, que na Rússia se dispõe para viver, segundo o dito popular, de «as dimensões de um ataúde»; que, aproximadamente trinta milhões de seres carecem de trabalho; que as condições alimentícias da classe operária são espantosas; que há milhões de homens e de mulheres que trabalham ao dia por uma ração de alimentos ignóbeis; que a maior parte das mulheres devem prostituir-se na oficina, no campo, na mina, na fábrica, no escritório, no teatro, nas dependências do Ministério da Instrução Pública e da sua burocracia, seus inspectores e directores de escola. Tudo isto para poderem trabalhar. O que Panait Istrati cita a este respeito é tremendo.»

Perante isto, os nossos camaradas de *A Batalha* devem ter a opinião que nós temos acerca dos resultados da «condução total». E a mesma, certamente, acerca dos «exercícios espirituais», condenados pelo jovem crítico, pois que no mesmo número do periódico, em artigo de fundo, terceira coluna, se lê o seguinte: «Noutros tem

pos realizava-se *acção doutrinária e educativa*... Hoje, para se destruir o que levou anos a conseguir, bastam a intriga e a calúnia». É o processo em que caem, infalivelmente, todos os que em vez de libertar consciências, para que elas depois se conduzam a si, se apressam a «conduzir as massas plásticas».

1.7 Uma carta de J.R. Miguéis

Seara Nova, nº 231, 29 de Dezembro de 1930**U M A C A R T A**

Meu querido Câmara Reis

Necessitarei de lhe dizer que não é sem comoção que vou traçar estas linhas? E que, ao escrever-lhe esta carta, tenho presentes no meu espírito, como parte integrante d'ele, a grata e calorosa recordação dum convívio para mim tão útil, os traços indeléveis duma lição constante de sacrifício, de elevação moral, de dignidade mental? Tudo isto vai implícito na minha vida interior de cada instante e se, até hoje, não dei provas públicas suficientes dos laços afectivos e espirituais que me ligam a este grupo generoso da SEARA NOVA, é porque entendo que os leitores não têm que ser chamados a apreciar os motivos íntimos das nossas condutas, cuja explicação é do domínio das me-

mórias e das biografias. Mas não posso escrever-lhe esta carta, sem estabelecer a premissa da minha estima, da minha admiração e do reconhecimento que devo aos homens da SEARA NOVA. Por divergentes que pareçam e se tornem as nossas opiniões, após uma longa e obscura fermentação interior de alguns anos, — nenhum dos pensamentos que torturadamente exprimo aqui pode encerrar uma quebra da consideração que sob todos os pontos de vista lhes tributo. E dada esta explicação, pessoal mas necessária, entro no assunto.

Aqueles dos meus amigos a quem mais frequentemente eu tenho comunicado, há alguns anos, uma certa parte dos meus pensamentos, conhecem a direcção, cada dia mais nítida e pronunciada,

das minhas opiniões. Para eles e para quem tenha sabido ler nos meus artigos, não é novidade a evolução, ou melhor, a *definição* que se vinha operando no meu espírito, e que não pode ter escapado aos nossos três amigos de Paris. Entre eles, particularmente Jaime Cortesão e António Sérgio (aquele já por ocasião da sua vinda a Bruxelas, onde passámos juntos tôdas as horas que as minhas ocupações me deixavam livres) estavam ao corrente da direcção, agora bem definida, das minhas ideas. De facto, ao passar por Paris de regresso a Portugal, em Agosto do ano corrente, tive ocasião de exprimir àqueles meus dois Amigos a parte dos meus pensamentos em que se cifra a divergência fundamental dos nossos pontos de vista em democracia. De resto, não há muito que um outro director da SEARA mostrou particularmente achar-se ao corrente do meu modo de ver... Já nesse momento trazia esboçada a série dos meus artigos « Sobre os fins e a coragem nos meios de actuar », e foi por falta de tempo e por me encontrar doente, que não lhes expus em pormenor a minha discordância em relação ao artigo de Castello Branco Chaves. Lastimei que o estado de saúde de Raúl Proença o tivesse forçado a ausentar-se de Paris, impedindo-me de me avistar com ele: talvez que, já então, se houvesse fixado discreta e resolutamente a minha posição, e que tivéssemos poupado aos nossos leitores o espectáculo, quanto a mim prematuro, pôsto que humano, duma divergência que vai do critério dos métodos aos próprios princípios, e que terá de ser exposta duma forma insuficiente. Estimaria, pois, e por motivos bem compreensíveis, não ter provocado nesta altura a nota correctiva, embora tão serena e amigável, daqueles meus queridos Amigos. Mas, perante o facto, assumo com inteira serenidade a atitude que me convém.

A verdade é que se, por um lado, dada a minha solidariedade republicana com aqueles meus três Amigos, o meu silêncio podia parecer estranho a muitos, e me era insuportável a ponto de o julgar um crime contra a minha consciência e os meus deveres sociais, — por outro, admitira ingenuamente que a expressão moderada, puramente doutrinária e crítica dos meus pensamentos (susceptíveis de ulterior desenvolvimento e definição em lugar próprio) em nada ofenderia a harmonia reinante no seio da SEARA NOVA graças às operações de acôrdo que a elasticidade dos princípios consente. Até um certo ponto, enfim, a SEARA NOVA parecia-me uma tribuna de discussão, tão livre quanto possível, dos princípios e métodos democráticos. Aliás, julguei sempre os leitores desta revista aptos e preparados a assimilar o conteúdo duma controvérsia, dum artigo, sem que fôsse preciso recorrer a métodos didácticos pri-

mários ou a notas explicativas. A clareza, meu querido Amigo, não deve estar só no escritor, mas também no espírito do leitor. É preciso que este aprenda a penetrar pelo seu esforço próprio o sentido dum ensaio, escrito infelizmente muitas vezes sob a acção de forças muito imperiosas, que são uma escola de subtilidade, sem esperar que lhe metam a papa na bôca, sob a forma de teoremas de geometria ou de regras de sintaxe... A arte de pensar, Amigo, como tôdas as artes, ensina-se *fazendo pensar*, e não fazendo ingerir pensamentos perfeitos, acabados como jóias... As ideas não são claras só porque e quando as exprimimos claras, mas quando são claramente compreendidas e assimiladas pelo leitor; doutro modo (isto é, se o não julgamos capaz de tanto, após uma longa lição de alguns anos de doutrina e crítica), que conceito acanhado, restritivo, faríamos da sua inteligência (*)?

É sempre, julgo eu, mais produtivo sugerir, provocar, excitar os pensamentos, do que depositá-los feitos na consciência do leitor. Não lhe parece que a leitura, para ser fértil, deve mobilizar todos os recursos e forças de compreensão do leitor, em vez de fazer dele um receptor passivo de pensamentos, de argumentos, de ideas feitas? A nobreza do pensamento está na angústia, na indagação, na crítica íntima, que a leitura deve provocar. O leitor não pode ser um companheiro passivo que vai de braço dado com o escritor ouvindo a sua lição; deve ser, ao contrário, um colaborador, uma caixa de ressonância, de amplificação dos pensamentos do escritor, um instrumento vivo de actividade mental. A clareza e a simpleza excessiva dum ensaio paralizam, adormentam o leitor, reduzem a sua actividade mental, convidam-no ao comodismo, ao passivismo intelectual... Mas isto são considerações parasitárias à volta da idea, expressa na *Nota*, do perigo de « uma radical incompreensão » das ideas do grupo por parte dos leitores. Por mim, creio que nove anos de luta continuada, de lição constante, deviam ter criado no espírito daqueles nossos amigos um pouco mais de confiança na intelligência dos leitores... A menos que eles partam da premissa da impermeabilidade mental destes, ou que nos seus próprios espíritos não reine a crença na eficácia dos seus métodos doutrinários, o que seria lamentável para todos nós, — não vejo onde esteja o perigo duma incompreensão radical. Suponho que ninguém pensará em me atribuir a intenção de iludir a boa-fé dos leitores.

(*) É claro que, entre isto e o obscurismo sistemático e verbal dum Leonardo Coimbra, vai uma grande distância. Não se trata de profetismo, de simbolismo, de apocaliptismo, que supõem no leitor um estado de transe, de hiperpsiquismo, de iluminação, mas de um esforço puro e simples de actividade interpretadora.

res, dando-lhes gato por lebre... A verdade, meu Amigo, é que sou eu afinal quem deposita mais confiança na consciência ou inteligência dos leitores da SEARA, por julgá-la acessível—mesmo às ideias obscuras...

A alguns amigos de Lisboa transmiti as minhas apreensões sobre o efeito que produziriam aqueles meus artigos de comentário ao artigo de C. B. Chaves; sabem esses meus Amigos (Câmara Reys, David Ferreira, Manuel Mendes, Mário de Castro e outros,) a que tratos dolorosos eu tinha de submeter certas ideias para poder exprimi-las sem ferir susceptibilidades, sem abusar da hospitalidade da revista, e sem ter de sujeitar-me a forçadas restrições. Para esses meus Amigos era, pois, familiar o meu receio relativo à estranheza que os meus pontos de vista e a forma torturada, talvez obscura e difusa de os exprimir, poderiam provocar nos directores e leitores da revista. Nunca, porém, confundi *estranheza* com errada interpretação ou confusão. Não se imagine pois que usei de artifício para deixar aos directores da revista a iniciativa de marcar uma divergência que leva, necessariamente, à minha saída do grupo SEARA NOVA. Assumo a inteira responsabilidade pessoal deste facto, sem mesmo aceitar, como adiante direi, a paternal indicação que me é feita naquela passagem da *Nota* em que se me atribui um «lapso de atenção». Tornou-se uso, entre alguns discípulos e colaboradores da revista, e a meu ver muito mau uso, o falar dos problemas de consciência, das torturas, crises e batalhas interiores que estão na raiz do pensamento, a título de justificação ou de explicação das condutas e das doutrinas, como se o leitor devesse ser, além de leitor, um confidente do escritor, e penetrar, como tal, no domínio dos seus problemas subjectivos. Entendo que isso constitui um vício da nossa literatura política e social, proveniente dos acanhados horizontes literários nacionais, que sufocam as livres expansões do espírito criador, impedindo que o homem de ideias dispa de tempos a tempos a toga tribunicia ou desça da cátedra magistral para se abandonar às doces ocupações estéticas. Uma vez por falta de talento artístico (que não tem que ver com a arte de bem escrever—pode-se escrever muito bem, pensando mal ou na mais absoluta ausência do sentido estético), mas quasi sempre por falta de público literário adequado, os jovens escritores são forçados a fundir nos seus ensaios a doutrina, a dialéctica, com os vãos subjectivos e líricos, do seu pensamento. Parece-me isso errado—na medida em que as confissões pertencem ao domínio das memórias, autobiografias e da correspondência epistolar. Em certos casos, os temas doutrinários e sociais são

susceptíveis de uma modelação vantajosamente literária e uma tintura de subjectivismo torna-os mais acessíveis a um público comodista. Mas daí a considerar necessária a intervenção dos nossos problemas pessoais de consciência num debate de ideias, vai um abismo. Esta ideia determinou-me a procurar expor o mais impessoalmente possível determinados pensamentos, sem fazer a sua, ou minha história, que, repito, não deve ter nenhum interesse para o leitor. Parece-me que isso não foi visto em toda a extensão pelos signatários da *Nota*, os quais julgaram perceber, através do meu silêncio subjectivo (isto é, na ausência de considerações subjectivas) uma angústia de discípulo desorientado, prestes a mergulhar numa heresia inconsciente, e quiseram estender-me a tábua generosa de salvação, a passagem de regresso ao lar. Isso só os engrandece moralmente no meu conceito. Simplesmente nos meus artigos, nem sequer a medo se traçava o diário duma consciência em luta... O escritor está decerto presente em tudo o que escreve (refiro-me em particular ao escritor de ideias, ao doutrinário, ao panfletário); mas não deve nunca atravessar-se com a sua crítica interior, a sua auto-perseguição, no caminho que vai dos seus pensamentos à inteligência do leitor. Dar ao leitor o fruto das vitórias da razão, ou o próprio movimento de formação das ideias, sem dar as batalhas da personalidade em luta; ser, em suma, objectivo o mais subjectivamente possível, isto é, com o máximo esforço da sua personalidade... Naqueles meus artigos, nem mesmo implícito se encontrava um grito de angústia subjectiva. Não houve em mim as torturas da heresia, nem a febre do discípulo que martiriza as ideias para as pôr de acôrdo com a sua personalidade.

Este é para mim o ponto essencial e procurei esclarecê-lo imediatamente. A verdade é que, embora suficientemente informados da direcção das minhas ideias, pela transparência dos meus artigos e pelas conversas a que acima faço referência, os directores da SEARA NOVA quiseram admitir que era em nome da *sua* ideologia que eu comentava desfavoravelmente o artigo de C. B. Chaves, e (como corolário lógico) que eu precisava de ser paternalmente admoestado sobre o meu «erro de doutrina», atribuído assim benévola e a um «lapso de atenção». É certo que estes lapsos de atenção caracterizam a debilidade mental, a imbecilidade, a estupidez... Mas em todo o caso essa era a única fórmula que me permitiria abjurar publicamente do meu erro para me reconformar com as doutrinas da SEARA. Isto força-me a declarar penosamente que, desde o primeiro momento, eu vi no artigo de C. B. Chaves o pensamento político e social da SEARA

NOVA em acção; é elle, Castello Branco Chaves, que leva às suas legítimas e, quanto a mim, perigosas consequências, na crítica, na doutrina, na formação da consciência democrática, a attitude espiritual da SEARA NOVA. Sou eu, com effeito, o transviado, — também o sei há muito. Elle é o ortodoxo, eu o herético ou renegado. Não pretendi fazer-me passar por seareiro fervoroso e fiel: pelo contrário, exprimi bem conscientemente certos pontos de vista pessoais; mas achei desnecessário acentuá-lo, do mesmo modo que, com uma grande nobreza de intelligência e de maneira literária, o sr. Castello Branco Chaves nunca veio às columnas da SEARA NOVA bater sonoramente a mão no peito e proclamar a sua fidelidade ao espirito do grupo.

¿Que quis com os meus artigos?—marcar o sentido em que, a meu ver, deve encaminhar-se a acção política e social dos intellectuais democratas do nosso tempo, por opposição, em grande parte, aos métodos da grande geração (cujá liquidação social apreciei resumidamente), e aos da SEARA NOVA no presente. Definir uma divergência fundamental antes de, chegado o momento oportuno, me destacar do grupo SEARA NOVA e ir ao encontro do que considero a missão essencial do nosso tempo, — o trabalho duro da realisação da democracia socialista pelo próprio povo... Acentuar que o pensamento se transformou num instrumento de acção e que não temos hoje o direito de separar a idea do método, da técnica que a completa, que a realiza, enfim; que, sem recurso a determinados meios, certos fins ideológicos não passarão jamais do domínio da literatura; que os intellectuais têm o dever de passar das afirmações doutrinaes à acção, dos métodos expositivos, da controvérsia lógica, para a dialéctica da organização e para a própria organização; das camarilhas, tertúlias e academias para a atmosfera acre e fértil das massas populares. Por muitos motivos não tenho que entrar aqui em desenvolvimentos. Acrescentarei que julgo necessário que os intellectuais se deixem penetrar dum espirito novo, duma disciplina social (que nada tem que ver com as disciplinas formais), duma intenção de servir que não exclui uma grande liberdade mental, uma vasta e útil acção crítica, e um profundo sentimento humano de justiça social; que elles não tomem por obra da intelligência apenas as palavras nobremente alinhadas sobre o papel, uma vez que o conceito psicológico de intelligência se alargou a todas as formas da actividade humana; que elles tenham, enfim, a coragem de reconhecer que os ideaes, as doutrinas, as teorias sociais não podem ser um refúgio da intelligência em conflito com as realidades, mas um poderoso instrumento de acção sobre as mesmas. Longe de mim a idea de tentar aqui a expressão definitiva e completa de quaisquer

pensamentos; não faço mais do que indicar resumidamente às pessoas bem intencionadas o sentido em que o meu espirito trabalha. Passarei portanto sobre todas as críticas da forma. De resto, até de certos leitores menos assíduos da revista recebi o testemunho de que a essência dos meus pensamentos e a sua contradicção com as directrices da SEARA NOVA haviam sido apreendidas.

Nunca foi minha intenção, portanto, fazer, sob a responsabilidade da SEARA NOVA, a propaganda de quaisquer princípios, nem criar adeptos para qualquer doutrina, embora alguns amigos me houvessem saudado por alguns modos de ver expressos nesta revista. Quis sim reflectir e chamar à reflexão sobre certos aspectos das doutrinas democráticas quem a tal estivesse disposto.

Uma vez, pelo menos, fui convidado a assumir, com o Mário de Castro, um lugar de direcção da revista. Este convite tinha por fim patentear à gente nova que acompanha a SEARA, o interesse que lhe votam e a esperanza que nela fundam os directores do grupo. Recusei, à parte outras razões, precisamente por perceber a orientação particular das minhas ideas e a necessidade de guardar perante o grupo uma relativa liberdade de movimentos. Não teria talvez então podido exprimir claramente essa orientação e a sua meta; mas quis escrupulosamente evitar que uma divergência futura, no scio mesmo da direcção, acarretasse prejuizos moraes a um grupo moralmente unido. (*) Entrei obscuramente na SEARA NOVA e desejaria poder sair num silêncio modesto, sem profissões de fé aparatosas, sem punhadas no peito, sem testamentos cheios de expressões desgarradoras...

Ficaram agora os leitores da SEARA NOVA bem claramente instruídos sobre o nosso dissentimento. A solidariedade mais do que justa que a revista deve a Castello Branco Chaves, põe-me na obrigação de apressar a minha partida, evitando a continuação do mal-entendido. Já não pedirei por isso à SEARA NOVA a hospitalidade para o meu terceiro e último artigo da série; seria desairoso, não lhe parece? continuar a chamar ao meu herético altar os fieis dum outro culto...

Disponha desta carta para os fins que entender e creia-me seu admirador e amigo muito grato

Bruxelas, 18 de Novembro de 1930.

José MIGUEIS

(*) A unidade moral do grupo *Seara Nova* não me inibe de apreender as *nuances* do pensamento e as profundas diferenças de forma dos homens que o compõem; assim, certas observações que me permito fazer nesta carta, não comprehendem necessariamente o grupo, mas certos aspectos individuais da sua actividade. É muito cedo para uma apreciação global e individual dos homens da *Seara Nova*.

1.8 "Sobre uma crise de consciência"

por António Sérgio

53

Seara Nova, nº 231, 29 de Dezembro de 1930

232

SEARA NOVA

Sobre uma crise de consciência

« Reurons en nous-mêmes, consultons la Vérité intérieure. Mais prenons bien garde de ne pas confondre ses réponses avec les inspirations secrètes de notre imagination corrompue ».

MALEBRANCHE

A carta de Rodrigues Miguéis sugere-me umas breves explicações. Ei-las aqui:

1.^a Se julgámos necessário lembrar aos leitores da SEARA NOVA que a doutrina da nossa revista não estava em antagonismo com quaisquer afirmações de Castelo Branco Chaves, foi simplesmente por três razões. Primeira: pela inexplicável atitude de agressividade e de azedume tomada por Rodrigues Miguéis contra um camarada da SEARA que nada fizera para merecer tal fúria. Segunda: pelo tom magoante, desprezativo e chocarreiro com que ele tratou ideas e pessoas que deviam merecer-lhe o maior respeito. Terceira (e mais importante): porque Rodrigues Miguéis, ao atacar Castelo Branco Chaves, se exprimiu de maneira tal que parecia falar em nome da SEARA, — em nome de todos nós. Com efeito no primeiro artigo de Miguéis (p. 60 da SEARA, a partir da linha 15) lemos o seguinte: « Ora se, em todo o caso, é sempre a idea, e outros conceitos igualmente simpáticos, que domina tôdas as apologias, campanhas e controvérsias desta revista, a verdade é que », etc. E logo depois: « Se o sr. Castelo Branco Chaves preguntasse aos componentes da Seara Nova... todos lhe responderiam que », etc. Por frases dêste teor, poderia parecer que o ataque se fazia em nome de todos nós. Ora, não devendo ser assim, ninguém no mundo poderá contestar que fôsse, não sômente o nosso direito, mas até imperiosa obrigação moral, tirar aos leitores a convicção errada de que o ataque a C. B. Chaves era feito por todos nós, devidamente representados pela pessoa de Rodrigues Miguéis.

2.^a Depois de parecer falar em nome de todos nós na discussão contra C. B. Chaves, vem agora dizer-nos Rodrigues Miguéis:

« A verdade é que, embora suficientemente informados da direcção das minhas ideas, pela transparência dos meus artigos e pelas conversas a que acima faço referência, os directores da SEARA NOVA quiseram admitir que era em nome da sua ideologia que eu comentava desfavoravelmente o artigo de C. B. Chaves, e (como corolário lógico) que eu precisava de ser paternalmente admoestado sobre o meu « erro de doutrina », atribuído assim benévola-

a um lapso de atenção... Isto força-me a declarar penosamente que, desde o primeiro momento, eu vi no artigo de C. B. Chaves o pensamento politico e social da SEARA NOVA em acção... Sou eu, com efeito, o transviado, — tambem o sei há muito ».

Ora, se quisemos admitir, com efeito, que era em nome da nossa ideologia que Rodrigues Miguéis no seu artigo comentava com desfavor o seu camarada, — foi porque Rodrigues Miguéis muito expressamente falou ali em nome de todos nós. Diz-nos agora, porém, que sabia que era ele o « transviado », e que Castelo Branco Chaves exprimia a doutrina da SEARA NOVA: pois, apesar disso, falou em nome de todos nós, e atacou-o azedamente...

3.^a Eis aí, quanto a mim, os dois erros de forma do seu artigo. Reconhecemos-lhe todo o direito de exprimir nas colunas da SEARA NOVA as suas divergências com a SEARA NOVA. Mas é inexplicável que o fizesse como quem falava pela própria SEARA e da maneira agressiva como quis, fazê-lo, — ora violento, ora burlusco, ora caricatural, — começando por proclamar a intenção terrífica de « queimar as barbas » aos companheiros. Nem nós, nem as nossas barbas, lhe quisemos nunca senão bem, — e muito bem, e com muita amizade. ¿ Era pois de nós que ele divergia, como claramente confessa agora? Dirigisse-se então às nossas pessoas, — nitidamente, directamente, lealmente, — sem fazer uso do artifício estranho, mefistofélico e maquiavélico, de parecer atacar outrem em nosso nome, quando na verdade nos atacava a nós. Dirigisse-se a nós — seriamente, francamente, — naqueles termos respeitosos e amigos com que sempre nós o tratámos a ele. Tenho tido conversações de ideas — muito respeitosas e muito a sério, — com espíritos de primeira grandeza, muito superiores ao de Rodrigues Miguéis. Não se diminuía se nos falasse a sério. Segundo confessa nesta sua carta, era pois a nós — tão amigos seus, — que se dirigiam afinal os ataques ácidos, as acusações, as insinuações, que pareciam dirigir-se unicamente a Castelo Branco Chaves. Porquê a Castelo Branco Chaves? Neste caso, uma cabeça de turco era bem inútil.

4.^a Argumenta Rodrigues Miguéis com que eu já tinha conhecimento das suas divergências com a SEARA NOVA, por uma palestra que ocorreu em Paris. Necessito de aludir, também eu, a essa palestra, porque foi nela que se manifestou a incompatibilidade fundamental, — que não é aqui uma incompatibilidade de ideias, mas de atitude e de orientação.

Manifestou Rodrigues Miguéis um certo pendor para o bolxevismo. Eu opus, por meu lado, as minhas discordâncias com tal sistema, pois não admito restrições à liberdade de consciência. ¿E que verifiquei em Rodrigues Miguéis? Que ele não tinha fé nesse sistema como num ideal a realizar, mas que achava necessário, hoje em dia, mostrar-se um homem bolxevista para conseguir interessar realmente as «massas» e arrastar os operários para a acção política. E foi aqui que eu protestei; porque aqui (neste sacrifício da verdade interior às conveniências externas da acção política) é que para nós reside a divergência básica. Foi muito menos uma doutrina que a atitude mental de Rodrigues Miguéis o que o incompatibilizou com a SEARA NOVA. Porque muito acima da acção política pomos nós a veracidade crítica, a plena sinceridade da inteligência, o Deus *em Espírito e em Verdade* da conversação com a Samaritana; e o que mais define a SEARA NOVA não é o conjunto das suas teses, mas a sua atitude espiritual. Divergências de teses pode haver entre nós; mas não as deve haver de veracidade, de disciplina crítica, de ordenação intrínseca. Antes de tudo a SEARA NOVA é uma espécie de religião do intelecto, religião de pura espiritualidade, de constante aperfeiçoamento interior.

À vista disto, tudo se explica. O caso de Rodrigues Miguéis é conhecidíssimo em psicologia. O nobre moço, neste momento, passa por uma crise de orientação moral: e fabrica agora doutrinas vagas, explicações confusas, teorias complexas, que justifiquem *a posteriori* ao seu próprio espírito o que a pura consciência lhe não quer admitir. Por isso ele, que era tão claro, não escreve agora senão confusões. As mais fundas lutas de consciência não são as do dever com a paixão: são as lutas do dever verdadeiro com tudo aquilo que a «imaginação corruta» nos quer apresentar como um dever. Esse descontentamento consigo próprio demonstra as possibilidades valiosíssimas com que pode contar o seu anelo moral. Cumprilhe sair engrandecido e forte dessa luta amarga por que passa agora. Mas o verdadeiro processo não é o que emprega. O verdadeiro é outro, muito mais heróico. Temos confiança que lá chegará.

1.9 Despedida de J.R. Miguéis
por Câmara Reys

Seara Nova, nº 231, 29 de Dezembro de 1930

SEARA NOVA

233

JOSE MIGUEIS

A saída de José Miguéis, da SEARA NOVA, sendo uma perda de muito valor, pela sua inteligência, pelo seu carácter e pela sua cultura, tem, para quasi todas as pessoas do nosso grupo, uma significação sentimental, de enternecida mágua, que não interessa directamente ao público, mesmo aos leitores tão amigos e tão fiéis da nossa Revista. Há, no entanto, uma palavra de agradecimento e de justiça, que eu me julgo no grato dever de pronunciar, e que em nada diminua a absoluta concordância, de Mário de Azevedo Gomes e minha — para só falarmos dos directores actualmente em Lisboa — com a nota enviada de Paris por António Sérgio, Jaime Cortesão e Raúl Proença, e publicada no n.º 221.

José Miguéis, durante cerca de oito anos, foi um dos camaradas mais dedicados e mais úteis, procurando, de cara alegre e ânimo modesto, as tarefas mais materiais e mais árduas, com um mixto admirável de dedicação consciente e espontaneidade afectiva. Sem elle — e mais dois ou três grandes amigos — as oficinas da SEARA não seriam hoje uma realidade, porque não haveria a coragem de pedir, repetidas vezes, a outras pessoas, uma confiança abonadora, sem o constrangimento duma hesitação, duma arrogância, dum ar protector ou dum compromisso. José Miguéis parte, perguntando-me se estou zangado com elle. Era escusado dizer-lhe que não. Sinto ainda mais viva e alvoroçada a minha amizade de irmão mais velho. E, sejam quais forem os caminhos contrários por onde nos leve a nossa acção política e social, os nossos braços nunca poderão erguer-se senão para o mesmo abraço de sempre, fraternal, efusivo, agradecido pelo muito que lhe ficamos devendo.

CAMARA REYS

2.1 Apresentação da Biblioteca Cosmos, publicada no primeiro volume, O Homem e o Livro de M. Iline (Lisboa, 1941) por Bento de Jesus Caraça

COM O Homem e o Livro, do engenheiro M. Iline, inicia-se hoje a publicação da Biblioteca Cosmos. Não será talvez descabido dar ao leitor, juntamente com este primeiro volume, as razões e directrizes desta empresa.

¿A que vem a Biblioteca Cosmos?

Podemos resumir nestas poucas palavras os seus intuitos—dar ao maior número o máximo possível de cultura geral, tornar acessível a todos aquilo que as condições materiais de vida e as necessidades profissionais da especialização tornam sempre difícil, e por vezes mesmo impossível, adquirir—uma visão geral do mundo, mundo físico e mundo social, da sua construção, da sua vida e dos seus problemas.

Quando falamos em tornar acessível, entendemo-lo de duas maneiras—pelo preço dos volumes, o qual será tão baixo quanto possível, e pela forma de tratar os problemas, que será simples, concisa, em linguagem ao alcance de todos.

Procurará realizar-se a síntese destas duas exigências—simplicidade máxima na forma de exprimir, rigor máximo na forma de expôr. Obra de vulgarização, procurará sê-lo no sentido alto do termo—aquela vulgarização que não abaixa nem deturpa, que traz ao nível do homem comum o património cultural comum.

Tal directiva procede duma determinada maneira de encarar a civilização, no seu estado presente e no seu desenvolvimento através dos tempos.

A opinião, freqüentemente defendida, de que a marcha da civilização e o progresso da cultura são obra exclusiva das élites, contrapomos a de que são o produto da acção de todos os homens, a de que há uma corrente, profunda e una, de que todos participam, limitando-se as élites, quando de facto o são, a dar estruturação intelectual ao corpo orgânico de que participam. Vemos as élites, não como causas exclusivas do progresso, mas como obreiros mais ou menos potentes, trabalhando em campos de acção mais ou menos extensos, dum processo de evolução que as condiciona e lhes marca os moldes dentro dos quais a sua acção pode útilmente produzir-se.

Daqui resulta o considerar-se a cultura como não devendo ser monopólio de classe ou grupo, o julgar-se que o homem-comum, como participante da obra única, tem o direito a que a cultura seja posta ao seu alcance.

Mas a questão não se limita a este simples aspecto do direito à cultura; ela põe-se, também, no campo da possibilidade. ¿É possível pôr ao alcance de todos a cultura geral? ¿não existem porventura, no conjunto das ideias fundamentais da estruturação intelectual, domínios não-acessíveis, ou só acessíveis a iniciados? ¿Não é verdade que, como se vê afirmar com frequência, vulgarizar é sempre abaixar?

Entendamo-nos. Em cada ramo do conhecimento há o que é do domínio do especialista e o que é do domínio geral, aquilo que só uma vida inteira de trabalho consegue apreender (quando o consegue) e aquilo pelo qual esse ramo entronca na corrente geral das ideias e da civilização.

Para darmos um exemplo tirado duma ciência que nos é familiar, diremos que o conhecimento da moderna teoria da integração, da teoria das matrizes ou da das estruturas é com o matemático-técnico; que o conhecimento das ideias mestras da Análise Infinitesimal e sua filiação na história da Física e da Filosofia é com o matemático-homem-comum, como com o tipógrafo, o médico ou o agricultor. Do mesmo modo, a maneira de abrir a terra, de semear e colher é com o agricultor-técnico, ao passo que o significado da agricultura e dos seus problemas na vida social é com o agricultor-homem-comum como com o médico, o matemático e o tipógrafo.

O que se pretende vulgarizar é, precisamente, o que pertence ao domínio geral e aí não há nada que não possa ser apreendido pelo comum dos homens. É a eles que é dirigida esta Biblioteca. É pensando neles, e nos diferentes graus de cultura geral e profissional que possam ter, que se procura a síntese do máximo de rigor com o máximo de simplicidade. É pensando neles, nos seus direitos e nas suas possibilidades, que nos propomos vulgarizar sem deturpar nem abaixar.

Um outro pensamento nos guia ainda. Seja qual fôr

o resultado imediato da convulsão que o mundo presentemente atravessa, uma coisa é certa—que, uma vez passado o período agudo dessa convulsão (e parece que vamos entrar nele) há-de ser necessário recorrer a todas as energias do homem para fazer a reconstrução da sociedade. Quando acabar a tarefa dos homens que descem das nuvens a despejar explosivos, começará outra tarefa—a dos homens que pacientemente, consciencemente, procurarão organizar-se de modo tal que não seja mais possível a obra destruidora daqueles. Então, com o estabelecimento de novas relações e novas estruturas, o homem achar-se-á no centro da sociedade numa posição diferente, com outros direitos, outras responsabilidades. É toda uma vida nova a construir, dominada por um humanismo novo.

Essa tarefa grandiosa exige uma tensão ao máximo das capacidades e das energias, um apetrechamento intelectual sem o qual não se pode ser, em nada, um bom obreiro. A primeira condição para que isso seja possível é que o homem tenha confiança em si próprio, no seu poder de trabalhar, construir e organizar; que, olhando para trás e fazendo o balanço das coisas adquiridas, possa, do exame desses resultados, colher elementos que lhe permitam entrar com ardor novo na tarefa nova.

Há, em suma, que dar ao homem uma visão optimista de si próprio; o homem desiludido e pessimista é um ser inerte, sujeito a todas as renúncias, a todas as derrotas — e derrotas só existem aquelas que se aceitam.

Quando acima falamos num humanismo novo, entendemos como um dos seus constituintes essenciais este elemento de valorização — que o homem, sentindo que a cultura é de todos, participe, por ela, no conjunto de valores colectivos que há-de levar à criação da Cidade Nova.

A Biblioteca Cosmos pretende ser uma pequena pedra desse edifício luminoso que está por construir.

Lisboa, Maio de 1941.

Beulefesus Soares.

Liberdade, 24 de Março de 1935

A MENSAGEM HELÉNICA

Qual a contribuição para a evolução do pensamento humano e o lugar que nela ocupam a filosofia e a ciência helénicas?

Há muito já que quando na história o aparecimento do povo grego teve lugar, outras civilizações, remotas de séculos, se vinham elaborando, tinham atingido um alto nível de desenvolvimento, modificado e, com o andar dos tempos, para sempre haviam ruído. De pé permanecia ainda, apesar de tudo, o fio conductor, o comum espírito que, aproximando-as, a todas havia animado. Nêle se iria enxertar, a quando da sua aparição, o pensamento grego. Não apenas para o continuar a dentro da mesma linha evolutiva, antes, bem pelo contrário, para lhe imprimir uma nova orientação, uma atitude diferente e peculiar de encarar a realidade que ante a humanidade surge.

A filosofia bem como a ciência é sempre o fruto espiritual do seu tempo. Reflexo da própria orgânica da sociedade em que nasceu, determinada pelo grau de desenvolvimento das forças productivas (mude a base económica, mudem as relações de produção, mudar-se-ão as superestruturas), para que bem a possamos compreender preciso é enquadrá-la no conjunto social de que não é mais que um aspecto, integrá-la no movimento de ideias

que perlece e estudar a superior orientação que a dirige.

Nascidas em condições sociais diferentes, a ciência e a filosofia gregas, seriam de igual modo necessariamente diferentes das suas manifestações na época antecedente. E mais: por motivo do florescimento das cidades comerciais jónicas e com o seu consequente progresso técnico das forças productivas (para que a ciência possa existir necessário se torna que estas atinjam antes de tudo um determinado grau do seu desenvolvimento, porisso mesmo que o que determina o seu conteúdo é a estrutura económica da sociedade), só com os gregos a ciência é verdadeiramente iniciada. Ao alargamento dos conhecimentos por motivo dos progressos da navegação e do comércio (percorrendo em diversos sentidos os mares Negro e Mediterrâneo para a satisfação das suas necessidades comerciais, os gregos, povo essencialmente marítimo e mercantil, entravam em contacto com novas terras de usos, costumes e concepções religiosas diferentes, ao intercâmbio de mercadorias; acrescia o intelectual — as relações intelectuais têm quasi sempre por base as relações comerciais —, ampliavam-se, em suma, os seus horizontes); ao considerável desenvolvimento da indústria fabril e da técnica (suscitado pelo progresso da navegação comercial); às grandes transformações sociais e económicas que então se produziram (é por esta altura que têm lugar a «ascensão das classes populares e o alvorecer das instituições democráticas», que se realiza o desenvolvimento da agricultura e da economia mercantil, o aparecimento do capital comercial, que se começa formando a economia escravagista, isto é, baseada na escravidão) devem ir buscar os fundamentos materiais condicionadores do aparecimento e elaboração da ciência e da filosofia helénicas.

Agindo sobre a Natureza para a satisfação das suas condições materiais de existência os homens são envolvidos, independentemente da sua vontade em determinadas relações de produção. A estas relações, que constituem a infra-estrutura económica da sociedade, sobre a qual se erguem as super-estruturas ideológicas sociais, políticas, artísticas, filosóficas, científicas e religiosas, corresponde um determinado nível de desenvolvimento das forças productivas. Porém, através do processo do seu desenvolvimento, no momento em que, seguido o curso da sua evolução, o «tempo dialéctico», pela superação das transformações graduais que lhe são próprias, é excedido, essa concordância entre as relações de produção e as forças productivas deixa de se dar, produz-se a rotura do equilíbrio existente entre os diversos elementos constitutivos da estrutura económica e as contradições entre a base e as super-estruturas tornam-se um facto. Transformada a base material, «modifica-se mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal super-estrutura» que sobre ela repousava.

Que concluir disto? A base económica determina as formas ideológicas. Transmutada aquela, estas modificar-se-ão necessariamente. Nas cidades gregas da Ásia Menor, nos fins do VII século antes de

Cristo, essa transmutação produziu-se. Os valores espirituais até aí aceites perdiam consequentemente o seu significado. Uma nova orientação nos domínios do pensamento, de harmonia com as novas necessidades económicas e por estas condicionada, deveria surgir. E assim sucedeu com efeito.

Tomando como ponto de partida os resultados a que anteriormente se havia chegado (cada geração que nasce não só se ergue sobre os dejetos da anterior como tem os seus problemas próprios a resolver), não se limitando somente a ampliá-los em extensão pelo acréscimo de novos conhecimentos, antes, muito ao invés, por uma radical mudança de atitude, passando do conhecimento empírico, simples constatação dos fenómenos, para a actividade racional do espírito, universalista e objectiva, procurando tudo conhecer para tudo compreender, erguendo-se indutivamente do particular ao geral, do sensível ao inteligível, o génio grego, com a sua entrada no âmbito da história, inicia uma era nova no mundo. Podem os materiais de que inicialmente se serviu provir de conhecimentos adquiridos já por povos que o haviam precedido, nem porisso a originalidade do pensamento grego, filosófico, artístico, religioso ou científico, deixará de insosfismavelmente prevalecer. É que importam menos os elementos que uma vez unidos dão origem a uma dada concepção de filosofia ou de ciência, que o estado de espírito que os integra num sistema de relações inteligíveis.

O que caracteriza em paralelo com o pensamento oriental que o precedeu, o pensamento grego, o que constituiu precisamente o traço primordial e inconfundível da sua individualidade mental, ali em confronto com o pensar medieval, é a liberdade que se lhe acutiu, e acima de tudo, a confiança no poder criador, da Razão humana, a Ansjá, insatisfeita sempre, de superar as formas atingidas, o justo equilíbrio entre o pensamento e a realidade, a tendência universalista, desinteressada e livre das actividades intelectuais, o «sentimento profundo de que só o homem livre é digno do nome e da dignidade de homem», a «elevada consciência dos deveres sociais».

O ideal de vida helénico, moldado do desejo conciente, e porisso sincero, da criação da beleza física e espiritual da sociedade, visava, como seu próprio fim, à exaltação da actividade e à valorização da personalidade humanas; aspirava, como fulcro supremo, ao esforço de elevação moral, e resumia-se na subordinação das múltiplas realidades a este escôpo supremo.

A vida grega era assim um ideal constante de beleza, uma fonte perene de criação vivaz e aformoseamento dos espíritos, de dignificação salutar e nobre,

Transfigurando a realidade, o génio grego criou a ciência; «configurando plasticamente as necessárias abstrações do pensamento discursivo», traduziu «a realidade em termos de Beleza» (1).

Não será esta precisamente a suprema e eterna mensagem da Grécia antiga?

MAGALHÃES VILHENA

(1) Newton de Macedo, «Introdução à Filosofia», p. 109

4.1 "Tese e antítese nos sonetos de Antero"
por António Sérgio

Revista de Portugal, 1, Outubro de 1937

TESE E ANTÍTESE NOS SONETOS
DE ANTERO

Uma das impressões que me parece imporem-se quando se lê Antero, é a da presença de uma dualidade : de *tese* e *antítese*, por assim dizer. Dualidade na pessoa do próprio Quental, em primeiro lugar ; em segundo, uma certa tendência a exprimir os problemas — sejam êles quais forem — consoante as faces complementares e opostas por que podem apresentar-se aos nossos olhos.

Tive já ocasião de acentuar algures que se topam na alma do nosso poeta, *de forma aguda e sobrelevante*, duas pessoas de oposta índole, a que chamei a «luminosa» e a «nocturna». Caracteriza-se a primeira pela aspiração racionalista do filósofo ; caracteriza-se a segunda pelo temperamento mórbido do homem. Se fôr para a luminosa que nos voltarmos, — veremos alguém que se concentra e libra na embriaguez clara do entendimento, no tónico amor da claridade do sol, no auto-domínio, na consciência plena ; alguém que se eleva e que se norteia pelo anseio viril de estruturação interna, de vigor diáfano do pensamento, de arquitectura sólida do carácter. É um vôo másculo, um hino à luz ; é o Antero apóstolo e reformador social. Se escutarmos, pelo contrário, o Antero nocturno, — ouviremos a elegia das tristezas lúgubres, do sonho, da noite, da submersão, da morte, do lento suicídio do ser mental, da dissolução e perda da actividade do espírito nos subterrâneos túrbidos do inconsciente... É esta, em suma, a embriaguez obscura da sensibilidade mórbida. Poder-se-ia dizer, por um símile literário, que o Antero nocturno é para o claro e lúcido o que aquela personagem vestida de negro, na *Nuit de Décembre*, para o poeta francês :

*Un étranger vêtu de noir
Qui me ressemblait comme un frère...*

Neste ponto, perguntar-me-ão talvez: ; mas as duas personagens de natureza oposta — a luminosa e a nocturna — não existem afinal em todos nós?

Claro que existem. Em cada indivíduo (ao que me quere parecer) existe tudo que pode haver nos homens. É questão de fase; é questão de tempo; é questão de grau. Um pendor num homem assumiu relêvo, influência, vulto, ao passo que noutro, pelo contrário, nem se chega a ver; ou em ambos, num dado momento, revelou-se enérgico: mas um superou-o, e outro não; ou em um prolongou-se, e em outro não. Todos teremos, por consequência, a face luminosa e a nocturna. Há muita gente que é, de-facto, acessível à embriaguez clara do espírito clássico (harmonia que se fêz num romantismo prévio), sendo acessível (e mais ainda) à embriaguez obscura do romantismo. Em cada um de nós, sem dúvida alguma, há a face luminosa e a nocturna. Simplesmente, na imensa maioria dos seres humanos é pouco desenvolvida qualquer das duas; e nos outros, é uma das faces que se mostra em relêvo, e uma só. Pois bem: aquilo que caracteriza a personalidade de Antero é que êle apresenta na sua obra — defrontando-se nela como de barra a barra — as *duas facêtas complementares no máximo possível de intensidade*. É dêle o soneto, que intitulou *Mais Luz*:

*Amem a noite os magros crapulosos,
E os que sonham com virgens impossíveis,
E os que se inclinam, mudos e impassíveis,
A borda dos abismos silenciosos...*

*Tu, lua, com teus raios vaporosos,
Cobre-os, tapa-os e torna-os insensíveis,
Tanto aos vícios cruéis e inextinguíveis,
Como aos longos cuidados dolorosos!*

*Eu amarei a santa madrugada,
E o meio-dia, em vida refervendo,
E a tarde rumorosa e repousada.*

*Viva e trabalhe em plena luz: depois
Seja-me dado ainda ver, morrendo,
O claro sol, amigo dos heróis!*

É dêle êste soneto ; e dêle, outrossim, aquêlê canto ao sol — símbolo da luz da intelligência clara — do primeiro livro das *Odes Modernas* :

*por isso é que me alegras,
ó luz, o coração ;
por isso vos estimo,
tu, sol, e tu, razão.*

Pois bem : o mesmíssimo Antero dêsses versos escreveu o *Hino da Manhã*, — a mais tenebrosa, talvez, das maldições que se arrojaram à luz do dia ; sendo de notar que nela o escritor se não fica em dizer que não ama a luz, que não *pode* amá-la : senão que declara enfáticamente : « não quero amar-te » :

*A meus olhos és baça e lutuosa,
e amarga ao coração, ó luz do dia,
como tocha esquecida que alumia
vagamente uma cripta monstruosa...*

*Surges em vão, e em vão, por tôda a parte
me envolves, me penetras, com amor...
Causas-me espanto a mim, causas-me horror,
e não te posso amar — não quero amar-te!*

O impulso nocturno é tão forte aqui que decide apresentar-se como um querer consciente, como idea clara ; e essa poesia, por isso mesmo, é o mais nocturna que se pode ser. Mas também, por outro lado, a série de poesias das *Odes Modernas* são o mais luminosas que se pode ser. E não se julgue possivel separar duas épocas — a face da treva, e a face da luz — na evolução inteira da sua alma. Não : as duas atitudes, os dois Anteros, acompanham-se sempre de principio a fim. A última obra que publicou em prosa — as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* — é um hino à luz : mas não falta lá, pelo menos, um esboço de justificação do amor à treva. Dois anos depois, o enfêrmo matava-se. Nem o enfêrmo eliminou o filósofo, nem o filósofo remiu nunca o enfêrmo. (Assim digo,

porque me sinto levado a conjecturar que foi o enfêrmo o que se matou).

Há no todo da sua obra escrita, por consequência, o que é pròpriamente do pensar do filósofo e o que é sobretudo da enfermidade do homem. Cumpre não esquecer, no entanto, que as próprias poesias do Antero obscuro as faz êle entrar como fase lógica no ritmo antitético de um Proudhon e de um Hegel (e mais próximo talvez de um Proudhon que de um Hegel, porque a tese-e-antítese, no pensar do poeta, é menos superada que conservada, faltando-lhe portanto o carácter dinâmico — pròpriamente *dialéctico* — que a contradição ostenta no método hegeliano, mas não em Proudhon).

Êsse ritmo filosófico de tese-e-antítese — de « não-e-sim » — vemo-lo expresso no soneto *Logos*, de que eis aqui o problema: Andamos em busca da razão das coisas, mas só imperfeitamente nos sucede achá-la. Resignamo-nos, por isso, a que o irracional domine? — Não, não nos resignamos; partimos do pressuposto da inteligibilidade do mundo. Procura e investiga a razão no objecto aquêle que primeiro a encontrou em si: *Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvée*, se permitem que atribuamos à Inteligibilidade e à Razão os dizeres que Pascal atribuiu a Deus. Em nós próprios — no nosso ser moral — a aplicação aos dados da sensibilidade não se nos impõe como condição prévia para o emprêgo efectivo da razão (falando agora à maneira kantista); no mundo dos objectos, sem embargo, muitas vezes buscamos a razão, e a razão se cala; desistimos da razão, e vem ela atenta... « Falo-te, calas; calo, e vens atento », diz Antero ao *Logos* no soneto *Logos*. O êxito parcial — mas patente e nítido — da razão imperfeita que é a razão humana, faz supor o êxito de uma Razão absoluta, de que participa a nossa. O irracional será, como consequência disto, só relativo: um momento na marcha da razão que avança, um obstáculo *interno* na actividade do Espírito, para que o avanço se dê — não, evidentemente, só do espírito empírico de cada um de nós, mas do Espírito absoluto que êle supõe e exige. E que é o Espírito? — Um ser, um estado, uma substância, uma coisa? — Não. Não é um ser, mas um acto; não um

estado, uma faculdade, uma coisa — mas sim um processo construtor e uno :

*Tu, que eu não vejo, e estás ao pé de mim
e, o que é mais, dentro em mim — que me rodeias
com um nimbo de affectos e de ideas,
que são o meu princípio, meio e fim...*

*Que estranho ser és tu (se és ser) que assim
me arrebatas contigo e me passeias
em regiões inominadas, cheias
de encanto e de pavor... de não e sim...*

*És um reflexo apenas da minha alma,
e em vez de te encarar com forte calma
sobressalto-me ao ver-te, e tremo, e exoro-te...*

*Falo-te, calas... calo, e vens atento...
és um pai, um irmão, e é tormento
ter-te a meu lado... és um tirano, e adoro-te!*

Não-e-sim ; tese-e-antítese : tais são as « regiões em que passeia » o Logos — Razão absoluta que está, « dentro em mim », concêntrica portanto com a consciência do homem, imanente a ela. Os Sonetos ministram-nos, repetidas vezes, a apresentação de uma tese e da respectiva antítese. Sucede até que uma poesia de Antero recebeu êsse título de *Tese e Antítese*. Começemos nós por examiná-la a ela, por ser a que se apresenta por mais clara forma como sendo uma expressão de tese e antítese, e até no título.

Que problema nos dá ? — O problema ético do reformador social. Êsse problema, podemos enunciar-lo do seguinte modo : é razoável procurar o bem através de caminhos por onde se faz o mal ? Ou então : o fim da justiça justifica os meios ? De outro modo ainda : é lógico defender um ideal de justiça recorrendo à luta material com os homens ?... Tem cada um de nós o seu ideal de justiça. Pois bem : pode o idealista combater por êle fora do domínio das ideas mesmas ?...

A tese, aqui, responderá que não, condenando tôda a espécie

de recurso à fôrça. É o próprio ditame das palavras do Cristo ; é a prêgação de um Tolstoi ; é a realização de um Ghandi : « tu, pensamento, não és fogo, és luz ». « Embainha essa espada », disse o Cristo a S. Pedro.

O mesmo Cristo, porém, expulsou um dia os vendilhões do templo, com violento ademane. É que os problemas morais são por vezes complexos, extremamente subtis : e por isso mesmo apareceu a casuística de que muitos abusam. « Tu, pensamento, não és fogo, és luz », diz aqui a tese : não é lícito combater pela justiça social fora do domínio da propaganda das ideas ; a arma do verdadeiro apóstolo é tão só a arma da persuasão. A antítese, pelo contrário, afirmará que sim, que o combate é lícito.

Antero, querendo considerar estes dois caminhos, não pode apresentá-los simultâneamente : uma das respostas tem de expor-se antes, e a outra depois. Seria imprudente o inferir de aí que é a última doutrina a que êle próprio adopta, por isso que o exame da sua obra em prosa nos não deixa tirar uma conclusão simplista. Hesitemos em tomar aqueles dois sonetos como defesa de uma idea com rejeição da oposta ; vejamos nêles, prudentissimamente, a exhibição poética da tese-e-antítese, não superada, mas conservada, à maneira de um Proudhon e não de um Hegel — e falha, portanto, de solução dialéctica.

Razões poderosas, como se sabe, nos levam a condenar o emprêgo da fôrça para atingir qualquer género de bem social. Reside uma delas em que os meios da violência, pela attitude interior de quem desce a êles, são um mal em si. O estado de consciência de quem usa a fôrça é já por si mesmo uma coisa má. Servindo-nos da violência contra um mal externo, começamos por introduzir uma maldade em nós. Um regime de justiça e de verdadeira ordem não é, não pode se um equilibrio *mecânico* da sociedade, independente do espírito dos que a compõem, da bondade intrínseca de cada um dos homens. Tôda excelência social verdadeira pressupõe o respeito da dignidade da *pessoa*, isto é, do individuo capaz de elevar-se ao Espírito, à universalidade, à vontade-geral, à consideração do Todo.

Não se nega com isto que a estrutura política, o regime económico, as instituições sociais, condicionem a possibilidade de

uma ordem ética. Bem ao contrário: e mil vezes o poeta defendeu tal critério, como precursor do socialismo, que o foi entre nós; o capitalismo é incompatível com o proceder equânime; mas nunca se pense, sem embargo disso, que uma transformação mecânica do regime económico, operada pelos meios do canhão e do obuz, baste para determinar uma sociedade justa. Com efeito — aduzirá a tese — a recta sociedade que nós desejamos implica sentimentos de fraternidade entre os homens: e a violência, postergando os sentimentos de fraternidade e de amor, destrói uma condição de convivência justa. Quem quer construir uma sociedade fraterna, começando pelo uso de qualquer violência, é como quem pensa edificar uma casa destruindo os materiais que lhe servirão de alicerce — quer dizer, os únicos apropriados para os seus caboucos. E dizendo isto, não ataco nem defendo nenhuma idea: explico uma face do pensar do poeta: Neste momento, desenvolvo a tese da poesia de Antero: a de que « tu, pensamento, não és fogo, és luz »:

*Já não sei o que vale a nova idea,
Quando a vejo nas ruas desgrenhada,
Torva no aspecto, à luz da barricada,
Como bacante após lúbrica ceia.*

*Sanguinolento o olhar se lhe incendeia
Respira fumo e fogo, embriagada:
A deusa de alma vasta e sossegada
Ei-la presa das fúrias de Medea!*

*Um século irritado e truculento
Chama à epilepsia pensamento,
Verbo ao estampido de pelouro e obuz...*

*Mas a idea é um mundo inalterável,
Num cristalino céu, que vive estável...
Tu, pensamento, não és fogo, és luz!*

Eis a tese. Sobre isto, porém, as dúvidas da *antítese* vão brotar. « Compreende-se » — poderá dizer-se — « compreende-se o que alguém denominou um *clerc*: o puro sacerdote da religião da

Idea, que não sai do campo das ideas puras, que é o seu próprio ». Porém... ; se lhe fecham tal campo? ; Se o obrigam a ocultar essa luz da idea, a qual não é fogo, mas só pura luz?

Eis-nos impelidos para o terreno da antítese. Reparem (dir-nos-á a antítese) que nos não é possível contemplar a luta como simples espectadores de um céu distante. Não: vivemos na terra: eis-nos na arena, ou pisamos o palco. Somos nós actores. Cada um dos homes — queira ou não queira — sofre os embates e as contusões da refrega. E depois — acaso o pensamento que não seja fogo é talvez impróprio para mover as almas; é talvez inapto para vencer o mal. Os que se opõem ao idealista (que só ergue um facho) ; como actuam eles? — Opõem à luz a inércia do hábito; opõem-lhe o argumento de que « não é possível»; opõem-lhe a vaidade e o deleite próximo; opõem-lhe a estupidez; e o furor que cega; opõem-lhe ainda — o que é mal pior — a inércia intelectual que se recusa a ouvir, que se esquiva a receber as afirmações do Espírito. E como quer que a inércia seja sempre assomada, resistindo às ideas com efervescência e fúria, — surge-nos o problema do outro Antero: ; que deverá fazer o servidor da idea quando sopram ventos para apagar a luz? « Le silence est la plus grande persécution: jamais les saints ne se sont tus », sentença aqui o religioso Pascal; « il est vrai qu'il faut vocation, mais ce n'est pas des arrêts du Conseil qu'il faut apprendre si l'on est appelé, c'est de la nécessité de parler... il faut crier d'autant plus haut qu'on veut étouffer la parole plus violemment... » ; Que caminho lhe resta, ao apóstolo da paz, se lhe não deixam acender o seu farol pacífico, e demonstrar a idea?... Cairemos na antítese?... Dis assim Antero: « A missão do revolucionário é uma obra de paz, de reflexão, quasi de ciência... Revolução não quer dizer guerra, mas sim paz; não quer dizer licença, mas sim ordem, ordem verdadeira pela verdadeira liberdade. Longe de apelar para a insurreição, pretende preveni-la, torná-la impossível: só os seus inimigos, desesperando-a, a podem obrigar a lançar mão das armas. Em si é um verbo de paz, porque é o verbo humano por excelência ».

Tal afirma o poeta, falando agora em seu próprio nome; e se é a antítese o que vem no remate daqueles dois sonetos da

Tese e Antítese, talvez seja isso por motivos de arte, e não porque resida na afirmação da antítese o pensamento preferido pelo autor da poesia, a sua definitiva conclusão moral:

*Num céu intemerato e cristalino
pode habitar talvez um Deus distante,
vendo passar, em sonho cambiante,
o Ser, como espectáculo divino.*

*Mas o homem, na terra onde o destino
o lançou, vive e agita-se incessante;
enche o ar da terra o seu pulmão possante...
cã da terra blasfema ou ergue um hino...*

*A idea encarna em peitos que palpitam:
O seu pulsar são chamas que crepitam,
paixões ardentes como vivos sóis!*

*Combatei, pois, na terra árida e bruta,
tê que a revolva o remoínhar da luta,
tê que a fecunde o sangue dos heróis!*

Como se vê, uma tese e uma antítese no domínio da ética, uma tese e uma antítese na actuação social, apresentadas ao leitor como tese e antítese — eis o que se encontra nesses poucos versos. E passemos a outros.

Examinem-se, por exemplo, dois pares de sonetos de inspiração metafísica, distantes um do outro pela posição no livro, e que podemos não notar que são tese e antítese, se nos não lembrarmos de os relacionar entre si: o *Espiritualismo* e a *Redenção*.

¿ Que problema, o dessas duas poesias ?

Um grande problema: o da consciência. Podemos formulá-lo do seguinte modo: ¿ que função tem a consciência no evoluir do Cosmos? Este problema, sendo capital na discussão filosófica, não podia deixar de atrair Antero, em quaisquer circunstâncias da sua vida; mas é possível que a leitura de Hartmann — o autor da *Filosofia do Inconsciente* — retivesse nêle a atenção do poeta: ¿ Que pesa a consciência, que faz ela no mundo ?

Para certos cientistas, como todos sabem, a consciência não passa de um epifenómeno, palavra que denota um fenómeno acessório, cuja presença (ou cuja ausência) não tem influxo de qualquer espécie no fenómeno principal que se considera. Segundo Maudsley, Clifford, Huxley, Hodgson e outros cientistas da mesma escola, sucede assim à consciência do homem, em relação aos fenómenos do sistema nervoso. A consciência, para eles, é tão incapaz de qualquer reacção sobre o organismo físico correspondente como a nossa sombra, por exemplo, sobre os nossos passos, quando caminhamos pela estrada fora. A consciência seria — poderemos dizer — comparável aos faróis de um carro automóvel, que iluminam a estrada por onde segue o carro, sem interferirem de maneira alguma no funcionamento do seu motor. Para tais cientistas, a história inteira da humanidade, se não houvesse de facto consciência no homem, teria sido aquilo que realmente foi. Certos autómatos inconscientes, iguais aos corpos dos nossos avós, haveriam feito o que eles fizeram; outros autómatos inconscientes, iguais aos corpos das nossas pessoas, fariam tudo aquilo que nós fazemos. Uns corpos humanos inconscientes haveriam construído as naus portuguesas, outros corpos humanos inconscientes as teriam levado até a Índia... Tal é a doutrina do epifenomenismo. Ao que nos parece, só quem a siga no absoluto rigor pode chamar-se com direito «materialista», e não é de facto materialista quem quer que admita a acção recíproca da consciência humana e do mundo físico.

Não é indispensável, claro está, chegarmos à extremidade de tal concepção (pelo que toca à vida da humanidade) para supormos que a existência do consciente — do sentir, do juízo, da representação, da idea — não é necessária à existência do mundo, de um universo material e até orgânico, com os seus planetas e as suas florestas, as suas montanhas e os seus mares, as suas cavernas e os seus vulcões. A Deus chamou Hartmann o «Inconsciente», e tal foi a idea que exprimiu Antero num soneto intitulado com esse mesmo vocábulo, e que termina assim:

*« — Quem és (lhe perguntei com grande abalo)
Fantasma a quem odeio e a quem amo? »*

— *Teus irmãos (respondeu), os vãos humanos,
Chamam-me Deus há mais de dez mil anos...
Mas eu, por mim, não sei como me chamo* »...

« Não sei como me chamo » significa: « não tenho consciência do meu próprio ser ; sou Deus sem saber o que sou ». Presidiria, por consequência, à vida, um intellecto orgânico que não é consciente: e neste caso não seria a consciência uma energia básica e originária no mundo, nada teria com o que nêle é fonte, com as suas causas e a sua raiz. Outro poeta, Sully-Prudhomme, exprimiu esta idea também num soneto, de que eis aqui os três versos finais:

*Étrange vérité, pénible à concevoir,
Gênante pour le cœur comme pour la cervelle,
Que l'Univers, le tout, soit Dieu sans le savoir !*

De passo, notemos que a antítese não é só de ideas, mas de sentimentos: « fantasma a quem odeio e a quem amo », diz até Antero. Ora, chegados a êste ponto, reparemos nisto: se a consciência é um acidente inútil na marcha que segue êste nosso mundo, e de maneira alguma um factor necessário, que valor, em suma, poderá ser o do espiritalismo? O espiritalismo? não poderá passar — se é aquilo a verdade — de um vago protesto da existência real contra a funda cegueira a que está condenada; não mais será que um anseio vácuo, um anseio que um sôpro poderá matar. Se a consciência, no mundo, não é qualquer coisa fundamental, — torna-se admissível que acabará um dia, e que só passa a existir, de futuro, a treva primitiva conglobada, a noite sem fim do inconsciente. Inconsciente tudo: o Deus-Universo, ou o Universo e Deus. Eis a idea menos poética, se nos não iludimos, de tôdas as ideas de tal natureza. Será ela susceptível de expressão poética? (Digo *poética*, de verdadeira poesia: não digo um trabalho de metrificacão e de rima; digo de poesia, e não dessa coisa decepcionante e tôla, sem tom nem som, a que se dá o nome de « poesia didáctica »). Será essa tese, materialista e torva, capaz de assumir uma expressão poética? Antero de Quental demonstrou que sim, no díptico de sonetos do quarto ciclo a que deu o título de *Espiritalismo*:

TESE E ANTÍTESE NOS SONETOS DE ANTERO

27

*Como um vento de morte e de ruína,
a dúvida soprou sobre o Universo.
Fêz-se noite de súbito, imerso
o mundo em densa e álgida neblina.*

*Nem astro já reluz, nem ave trina,
nem flor sorri no seu aéreo berço.
Um veneno subtil, vago, disperso,
empeçonhou a criação divina.*

*E no meio da noite monstruosa,
do silêncio glacial, que paira e estende
o seu sudário, donde a morte pende,*

*só uma flor humilde, misteriosa,
como um vago profesto da existência
desabrocha no fundo da Consciência.*

*Dorme entre os gelos, flor imaculada!
Luta, pedindo um último clarão,
aos sóis que ruem pela imensidão,
arrastando uma auróola apagada.*

*Em vão! Do abismo a boca escancarada
Chama por ti na gélida amplidão...
Sobe do poço eterno, em turbilhão,
a treva primitiva conglobada...*

*Tu morrerás também. Um ai supremo,
na noite universal que envolve o mundo,
há-de ecoar, e teu perfume extremo*

*no vácuo eterno se esvaírá disperso,
como o alento final de um moribundo,
como o último suspiro do Universo.*

São numerosos, ao que suponho, aqueles que não sentem a poesia de ideas, e em cuja opinião o poeta de ideas não pode atingir a verdadeira poesia. Tais indivíduos, como é de prever, nunca se resignam a aceitar a hipótese de que é a sua sensibilidade que não tem alcance; nunca eles admitem que falte uma

corda — ou várias cordas — na emotividade artística de que são dotados. Para eles, se não sentem poesia na poesia de ideas; — é que poesia de ideas não a pode haver. Não me espantaria, por conseguinte, de que alguém não achasse a menor poesia nesses dois sonetos que trasladei. Eu acho-os poéticos; a-pesar-de claros. Creio que a poesia, considerada em si, não é incompatível com a clareza da idea, como tanta gente se obstina em crer, — e diria que o racionalista fervoroso e poético é que é o verdadeiro racionalista. Por isso Antero escreveu algures: « A idea poética sai tanto mais abundante e livre quanto mais clara e lógica é a idea filosófica. E digam lá que a crítica é inimiga da inspiração! » Quanto a nós, é absurdo opor inspiração e crítica: porque a crítica, ao cabo de contas, é um momento no processo da inspiração artística, é uma face dêle, faz parte dêle. Num Antero, a clareza e coerência da idea filosófica era factor favorável à inspiração poética (o que não quer dizer que o seja em outros). Para os grandes espíritos, as divisões do espírito não são reais (inspiração e crítica, emotividade e intellecto, etc., etc.): eles sentem no íntimo do seu próprio ser a unidade profunda e espiritual.

Mas venhamos à idea daqueles sonetos. Que dizem eles ?

*Como um vento de morte e de ruína
a Dúvida soprou sobre o Universo...*

Que dúvida? — A dúvida do espírito quanto a si mesmo; a dúvida, em suma, quanto à razão de ser do espiritualismo. A favor do espiritualismo, todavia, há um facto positivo, incontestável (e não há que distinguir, para êste novo caso, entre espiritualismo e idealismo). Qual facto? — O próprio facto da consciência. « Os factos da consciência são pois, não só factos positivos, mas os factos positivos culminantes », escreveu Antero num dos seus trabalhos, a *Filosofia da Natureza dos Naturalistas*. É o próprio facto da consciência que aí protesta contra a dúvida:

*Só uma flor humilde, misteriosa,
como um vago protesto da existência,
desabrocha no fundo da consciência...*

Mas reparemos na natureza de tal protesto. Vago? Misterioso? Humilde?... É a tese: a tese de que o protesto da consciência é vago. Mas, se bem repararmos nesse protesto, — protesto que é vago no entender da tese — não veremos nêle uma raiz da *antítese*? Com efeito, se existe consciência nesta trama do mundo, ela há-de ter uma função no mundo, — um laço, um esteio, uma razão de ser no Universo. O próprio princípio de razão suficiente (que serve de base à ciência mecânica que reduz a consciência a um epifenómeno, e que ela portanto não poderá negar) exige uma razão suficiente para o facto de existir a consciência. Se ela existe, há-de ter um papel. No entanto, o poeta (que nos quiere apresentar uma concepção filosófica, e não defender uma determinada doutrina) logo nos mostra no seu segundo soneto o quadro da morte da consciência. É a tese (de índole materialista) do carácter superficial da consciência. É a *antítese*? Que alegará a *antítese*? — O seguinte: se um facto psicológico (como dizeis) aparece agregado a um fisiológico, é que êste último, em si, algo terá de psicológico, — e o físico será, por generalização legítima, a maneira como o psíquico se revela ao psíquico. Os factos conscientes, para vós, são os factos reais e indubitáveis. Os fenómenos cerebrais (por outras palavras) são uma espécie de desenhos hipotéticos de experiências psíquicas e conscientes, experiências que concebemos realizadas por um espectador imaginário. O espectador do funcionamento de um cérebro só pode conceber a operação real imaginando outros factos subjectivos, mais fundamentais e de raiz, com outras leis psicológicas, de que os movimentos visíveis daquele cérebro seriam apenas a figuração. O que é em mim uma experiência interna aparece aos outros como operação mecânica. Eu sinto, eu tenho ideas, eu busco exprimi-las: e no entanto, o que em mim vós vêdes são só movimentos. Psíquico, físico: qual das duas coisas é que é o sinal, e qual das duas, pelo contrário, será a coisa significada? O sinal — dirá a *antítese* — é o movimento, o facto físico: por isso que tudo, no movimento, não passa de aspecto formal e externo, redutível a um género de relações que só são expressões de relações mais fundas, inacessíveis aos meios de um observador. O mental, pelo contrário, é que é a coisa significada, — porque o meu prazer, ou o meu

desagrado, ou a idea que eu tenho, são de-certo aquilo que para mim êles são. O movimento físico, em resumo, é que é o abstracto ; o movimento físico é que é o simbólico. Simbólico de quê? — Do movimento psíquico e mental. É como um modo de representação simbólica, que parece corresponder a uma coisa qualquer que se assemelha àquilo que a consciência sente quando esta se reduz ao que existe nela de mais rudimentar e de mais pobre. Ouçamos um pouco a prosa de Antero, antes de o ouvirmos em sonetos da *antítese*. Abramos a *Filosofia da Natureza dos Naturalistas* e as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* :

« O dinamismo psíquico será pois a base do dinamismo mecânico... Eterno, immoto, absorvente, um mesmo tipo de perfeição e plenitude, só diversamente entrevisto — sonho, pressentimento, idea pura, — é o centro comum de atracção de tôdas as ideas dispersas, de todos os movimentos do universo. A cadeia universal de existências, na sua prodigiosa espiral de espirais, aparece-nos como a ascensão dos seres à liberdade, na qual descobrimos a causa final de tudo... A evolução não é apenas uma complicação crescente de forças elementares: é um alargamento de ideas, isto é, de existência verdadeira. E se o ideal supremo, que a tudo atrai, para que tudo gravita, é razão, vontade pura, plena liberdade, a evolução só será perfeitamente compreendida definindo-se como a espiritualização gradual e sistemática do universo... O espírito humano sente agora palpitar nas cousas o que quer que é análogo à sua própria essência... Se a conclusão final das ciências tem de ser, como creio, o mecanismo universal, a conclusão final do pensamento metafísico tem por seu lado de ser o universal idealismo. Mas já hoje se começa a compreender que entre estes dois termos não há contradição essencial e que esta *tese* e *antítese* é redutível a uma *síntese*, que satisfaça plenamente, tanto a ciência como a especulação. »

Isto se nos apresenta na sua prosa. Na poesia, porém, deu êle expressão às duas ideas opostas, o que não quer dizer de maneira alguma que tivesse jámais aderido à primeira. Vimos há pouco a expressão da *tese* ; vejamos agora a expressão da *antítese*, doutrina preferida pelo seu pensar. É o díptico de sonetos da *Redenção* :

*Vozes do mar, das árvores, do vento !
Quando às vezes, num sonho doloroso,
Me embala o vosso canto poderoso,
Eu julgo igual ao meu vosso tormento...*

TESE E ANTÍTESE NOS SONETOS DE ANTERO

31

*Verbo crepuscular e íntimo alento ;
das cousas mudas ; salmo misterioso ;
não serás tu, queixume vaporoso,
o suspiro do mundo e o seu lamento ?*

*Um espírito habita a imensidade ;
Uma ânsia cruel de liberdade
agita e abala as formas fugitivas.*

*E eu compreendo a vossa língua estranha.
Vozes do mar, da selva, da montanha...
Almas irmãs da minha, almas cativas !*

*

*Não chorcis, ventos, árvores e mares,
côro antigo de vozes rumorosas,
das vozes primitivas, dolorosas*

*como um pranto de larvas tumulares...
Da sombra das visões crepusculares
rompendo, um dia, surgireis radiosas
dêsse sonho e essas ânsias afrontosas*

*que exprimem vossas queixas singulares...
Almas no limbo ainda da existência,
acordareis um dia na Consciência,
e pairando, já puro pensamento,*

*vereis as Formas, filhas da Ilusão,
cair desfeitas, como um sonho vão...
E acabará por fim vosso tormento,*

Nos sonetos intitulados *Espiritualismo* assistimos à morte da consciência, à redução do Universo a uma totalidade de inconsciência : agora, pelo contrário, mostra-se-nos a ascensão de tudo que existe à integralidade do consciente. Tese e antítese.

Claro, a possibilidade do desaparecimento da consciência não significa, só por si, que seja ela epifenômeno; mas só a possibilidade da sua morte, unida à tese do epifenomenismo, realizaria uma concepção de verdadeiro materialismo. Com efeito, só é materialista verdadeiro quem veja na consciência um epifenô-

meno (e por isso incapaz de reagir sôbre as acções da natureza), e nas ideas, « reflexos das coisas no nosso cérebro » (o que é desconhecer por completo o verdadeiro carácter das ideas). Por outras palavras: quem suponha que as ideas são « reflexos das coisas no nosso cérebro » não pode admitir ao mesmo tempo que as ideas reajam sôbre as coisas, não pode conceber uma acção *recíproca* entre a consciência e o ambiente físico, entre o sêr inteligente e o corpo social. Aceitar essa acção recíproca — como faz o chamado « materialismo dialéctico » — é reconhecer a eficácia das ideas, e reconhecer a eficácia das ideas é afirmar que elas não são reflexos, e negar a doutrina do materialismo. De nada serviria distinguir aqui entre o materialismo « dialéctico » e o « mecanista »: só o materialismo mecanista é verdadeiramente materialista, e a noção de dialéctica é incompatível com a de materialismo. O « materialismo dialéctico », com efeito, não afirma que a dialéctica é material, mas que a materialidade é dialéctica: ora dizer que o desenvolvimento da realidade se leva a efeito dialécticamente é dizer que a marcha da realidade se pauta pela marcha das ideas, que a cadeia dos fenómenos reproduz a cadeia dos pensamentos, — e sustentar, por consequência, uma doutrina idealista. Todo dialecta há-de pensar com Antero que « o universo, análogo no fundo ao espirito, só pelas suas ideas imanentes existe e se governa », e que « a evolução, vista desta altura, não é sòmente o processo mecânico e obscuro da realidade: é o próprio processo dialéctico do sêr, tem as suas raízes, comuns com as raízes da razão, na inconsciente mas fundíssima aspiração da natureza a um fim soberano, a consciência de si mesma, a plenitude do sêr e a ideal perfeição... O universo... transfigura-se: o seu movimento aparece como uma sucessão e encadeamento de ideas »... Ora, com isto coincide, a final de contas, o chamado « materialismo dialéctico », quando marca como têrmo da evolução humana o salto do reino da necessidade para o reino da liberdade. É que Antero sabia que era idealista; e os autores do « materialismo dialéctico », sendo-o também, tinham o ingénuo preconceito de o não serem.

ANTÓNIO SÉRGIO.

Sol Nascente, nº 19, 15 de Novembro de 1937

Carta ao Sr. António Sérgio

Meu velho amigo:

Permita-me, em primeiro lugar, que o trate com a amigável consideração que nos costumam merecer as pessoas que embalsamam a nossa meninice intelectual e a quem muito julgamos dever. Eu, de resto, me coloco entre aqueles «aprendizes de filósofos» a que, com particular insistência, se vem dirigindo ultimamente.

Queira ver nas pequenas considerações que lhe submeto, uma audácia dessa juventude que pelo muito que preza certa disciplina do espírito (em que o meu caro Sérgio lhe ensinou a ver mais do que um método—a própria dignidade do pensamento) dá margem a que lhe desculpem as arremetidas de cavaleiro andante. Demais, a minha pouca experiência no trato de problemas complexos, a ingênua concepção de valores que nos habilita, justificam bem que vejamos o fácil onde se encontra o complicado, e cheguemos, no desvalro dos neófitos, a ver o astro-rel na extremidade luminosa dum perillampo.

O assunto das minhas dúvidas é, numa palavra, a parte final do artigo que o António Sérgio acaba de publicar, na «Revista de Portugal», acerca de Antero.

Para melhor elucidação, transcrevamos uma passagem de entre as diversas que suscitam os nossos reparos:

«...quem suponha que as ideias são «reflexos das coisas no nosso cérebro» não pode admitir ao mesmo tempo que as ideias reajam sobre as coisas, não pode conceber uma acção recíproca entre a consciência e o ambiente físico, entre o ser inteligente e o ser social. Aceitar essa acção recíproca—como faz o chamado «materialismo dialéctico»—é reconhecer a eficácia das ideias, e reconhecer a eficácia das ideias é afirmar que elas não são reflexos, e negar a doutrina do materialismo...»

Ora, ainda recentemente afirmava o meu caro «filósofo»: «Todos os argumentos são por mim conhecidos... e para todos os argumentos tenho eu as respostas...». Seria portanto supérfluo e impertinente pretender agora discutir consigo este assunto; o que me ocupa a atenção é a estrutura lógica das suas afirmações, naquelas consequências que acarreta para o espírito crítico e para a mestria metodológica que tanto lhe admiro. Mas, mesmo assim, parece rematada locucura a gente expor as suas dúvidas quando um Moloch, feito de todos os argumentos possíveis, nos ameaça triturar com as «fichas» omnipotentes dum «arquivo mental».

Entretanto, que os deuses benéficos me protejam no restante da caminhada. Porque dizer que a eficácia das ideias é contraditória da sua definição como reflexos e que, por isso, certos bandidos do pensamento, os tais «dialécticos», caíram no absurdo ao afirmar «uma acção recíproca entre a consciência e o ambiente físico, entre o ser inteligente e o ser social?» Se bem interpreto o pensamento do meu caro Sérgio, as ideias não poderiam ser reflexos das coisas, uma vez que as considerassemos eficazes, porque seria inconcebível que, modificando-se as coisas sob a acção das ideias, estas fôsem um reflexo,—uma consequência,—da própria modificação das coisas, de que são um agente, uma causa. Por outras palavras: se a acção de a modifica b, como dizer que a modificação de b foi a causa da anterior acção de a sobre b?...

Se bem interpreto o seu pensamento, como disse, era esta a resposta que daria a natural pergunta que surge após a sua afirmação. Partindo agora, por comodidade de exposição, da hipótese de que não interpreto convenientemente o desenrolar do seu raciocínio, deixa-me perguntar-lhe:

—Acaso esses filósofos molhados, a que se refere, não teriam concebido a eficácia das ideias como determinada e limitada pelo próprio desenrolar dialéctico das coisas, como uma das condições desse movimento dialéctico?

«O materialismo dialéctico» diz o psicólogo Kornilov—afirma que o ser não se reflecte na consciência como as coisas nos espelhos: que os citados reflexos têm um carácter subjectivo, determinado pela estrutura do mecanismo perceptivo». «O materialismo»—afirma E.—não procura reduzir

todos os fenómenos psíquicos ao movimento da matéria. Para o materialista, a sensação e o pensamento, a consciência, constituem um estado interno da matéria em movimento». Mas vejamos ainda estas palavras do citado psicólogo: «O m. d. considera o processo universal como um todo único, no qual a natureza inorgânica, orgânica e super-orgânica, o que quer dizer, a sociedade humana, representam cada uma diferentes formas qualitativas de expressão dum processo único. Neste processo, a conduta de cada individualidade, ainda que se encontre, naturalmente, determinada por condições sociais e económicas, tem importância na vida social, porquanto cada pessoa é um elo necessário na cadeia dos acontecimentos históricos».

Como o meu velho amigo deve verificar, o problema é aqui pôsto de maneira diferente daquela em que o colocou. As ideias aparecem aqui, não como o trabalho-fantasia de certos princípios lógicos no trapézio da especulação, não como o «colar» de cartaz na exibição deste fim duma cultura—mas como funções dos processos fisiológicos dum ser que vive, que adquire experiência e razão, que toma conhecimento cada vez mais lato, do mundo e da vida; e funções cujo conhecimento se lhe apresenta sob o ângulo particularíssimo do subjectivo e do objectivo conjugados. A eficácia das ideias será assim determinada por peculiares processos de recepção, pelas condições da evolução do ser social, pelas leis dialécticas do ambiente físico—numa palavra: as propriedades das ideias são determinadas pelas propriedades do ser, entre as quais avulta o movimento dialéctico do todo.

Já vê o meu velho amigo como aquela acção de a sobre b, sendo eficaz, era contudo determinada pelas condições que definiam a existência e o movimento de b e era, de resto, uma das propriedades, embora singular, do ser. O engano deve portanto encontrar-se no facto de o António Sérgio apresentar como dados do problema as concepções do materialismo mecanista para atribuir a solução ao dialéctico; em não distinguir um do outro, o que, ao contrário do que afirma, de alguma coisa «serviria distinguir».

Repto-lhe que não venho antepôr à sua tese esta outra: o que pretendia recordar-lhe é que se tratava dum assunto demasiadamente complexo e fundamental, para que se cala nas simplificações bru-

tais em que caem, segundo o António Sérgio, a grande parte dos divulgadores... Ah! Que belas palavras o meu velho amigo nos disse sobre a divulgação!!

...Mas continuemos a transcrição das suas expressões:

«...a noção de dialéctica é incompatível com a de materialismo. O «materialismo dialéctico» não afirma que a dialéctica é material, mas que a materialidade é dialéctica: ora, dizer que o desenvolvimento da realidade se leva a efeito dialécticamente é dizer que a marcha da realidade se pauta pela margem das ideias, que a cadeia dos fenómenos reproduz a cadeia dos pensamentos—e sustentar, por consequência, uma doutrina idealista».

Por um lado parece-me que aquele «reproduz» só confirma que o meu velho amigo sobrepõe a uma concepção dinâmica, que pretende interpretar, a sua concepção estática; por outro lado... porque não afirmar, pelo contrário, que a «cadeia dos fenómenos» determina a «cadeia dos pensamentos»? As premissas do problema que nos propõe, tanto servem para esta como para aquela conclusão... é conforme o gosto crítico. Simplesmente, me parece que o meu caro Sérgio, segundo as suas palavras, «todo crítica, da cabeça aos pés», nesta particular questão coloca a cabeça onde deveria colocar os pés. É possível que tudo isto seja a consequência de o ceigar a perfeita clareza do seu raciocínio, de o seu lúcido espírito crítico se ter dogmatizado demasiadamente, e que tudo consista afinal em não nos ter dado as suas verdadeiras razões.

Já agora, para terminar, deixe-me perguntar-lhe, para melhor compreensão do texto que nos cita de Antero, se não serão aquelas «ideias iminentes» pelas quais exclusivamente se governa o universo, «análogo ao fundo ao espírito», o contraste vivo da reprodução da «cadeia dos pensamentos», ou «cadeia dos fenómenos»? Ou então diga o meu velho amigo como concebe que a evolução e a razão, segundo Antero com raízes comuns, possam reproduzir-se uma na outra?

Meu velho amigo:—não tente cortar as raízes da razão, porque ela—coitada!—, tão isoladinha como ficaria lá «na plenitude do ser e ideal perfeição», era bem capaz de se dedicar a vicios da adolescência...

Cordealmente

JOFRE AMARAL NOGUEIRA

4.3 "Temas para meditação" por António Sérgio

Seara Nova, nº 537, 27 de Novembro de 1937

196

SEARA NOVA

Temas para meditação

O remate do meu artigo na *Revista de Portugal* suscitou um segundo argumentador, além do Sr. Mário Ramos no *Diabo*: o Sr. Jofre Amaral Nogueira no *Sol Nascente*. O tom do Sr. Nogueira, estando ainda muitíssimo longe da afinação, pareceu-me bastante menos desafinado que o do Sr. Mário Ramos; e decido-me por esse facto a pedir ao Sr. Nogueira que faça um pequenino esforço de pensamento desinteressado, independente, crítico, para apreender em todo o seu alcance os três ou quatro seguintes temas, que submeto às suas meditações:

Primeiro tema. Não confundir a acção da *matéria* do cérebro com a do respectivo *pensamento* (¡infinita atenção a este ponto!). Pensar se não será só verdadeiramente materialista o indivíduo que admite uma acção recíproca entre a *matéria* do cérebro humano e a *matéria* que rodeia esse mesmo cérebro, sendo então o pensamento que acompanha os movimentos daquela primeira matéria um simples epifenómeno, sem acção eficaz na evolução da matéria, — assim como a luz dos faróis de um navio a vapor, por exemplo, acompanha a marcha do vapor, mas não tem acção eficaz na dita marcha, não faz parte do mecanismo de propulsão (composto de fornalhas, caldeira, cilindros, veio da hélice, hélice, etc., mas não dos faróis do navio). Desde o momento em que eu atribua acção eficaz, não só à matéria dos nossos cérebros, mas também ao próprio *pensamento* que acompanha os movimentos dessa matéria, abandono de facto a tese materialista, — e foi por isso mesmo (isto é: para poder manter a tese materialista) que se inventou o epifenomenismo, absolutamente necessário a quem queira ser materialista. Pergunte-se a um químico se ele admite que a reacção entre dois corpos, A e B, que estão numa retorta, possa ser perturbada por quaisquer pensamentos que ocorram no corpo A ou no corpo B. Como químico, ele não me inibe de imaginar que tais pensamentos realmente existam, mas dir-me-á que a sua química deixaria de ser química se os resultados das suas reacções estivessem à mercê de acções eficazes desses pensamentos, os quais não pode conhecer *como químico*; dir-me-á que é possível que tais pensamentos existam, mas que o resultado da reacção só depende das acções recíprocas *materiais* entre A e B; e que os tais pensamentos, se existem, são meros *epifenómenos*.

Segundo tema. O verdadeiro materialista pode dizer que as coisas evoluem por oposição e com-

posição de *fôrças materiais*; porém, sai do materialismo o indivíduo que suponha que tal oposição e composição de *fôrças materiais* é regida por uma oposição e síntese *de ideias*. Quando o químico me diz que o corpo A se combina com o corpo B, dando em resultado o corpo C, ele não me afirma que a *idea* do corpo A, opondo-se à *idea* do corpo B, dá como síntese a *idea* do corpo C. Esta última concepção suplementar (querer dizer: esta *dialéctica*) seria por ele considerada como absolutamente inútil e contrária ao espírito *materialista* com que ele estuda e encara os fenómenos químicos. Mal eu afirmo que a oposição e composição das *fôrças materiais* reproduz uma oposição e composição de *ideias* (por outras palavras: mal afirmo que aquela primeira oposição e composição é *dialéctica*) eu saio do campo do materialismo.

Terceiro Ponto. O verdadeiro materialista não pode dizer que a *idea* é um produto *superior* da matéria, porque sob o ponto de vista materialista a palavra *superior* não tem sentido (não que o Sr. Nogueira me diga esta palavra; mas outros a dizem). Nunca um cientista diria que a propriedade de ter um certo ponto de fusão é, em determinado corpo, *superior* à propriedade de ter tal densidade, ou tal dureza, ou tal calor específico. Também o materialista não pode falar em *justiça*, ou indignar-se contra qualquer *injustiça*. Nunca um físico dirá que lhe parece *injusto* que o chumbo seja mais denso que o alumínio, ou o diamante mais duro que o vidro.

Quarto Tema. Eu não discuti naquele meu artigo nenhuma das teses humanas (por que assim digamos) da doutrina chamada «materialismo dialéctico»; só discuti a justeza da sua afirmação *metafísica*, a saber: aquela designação de «materialismo», dada a uma doutrina que — em meu juízo — não é materialista. Suponha o Sr. Jofre Amaral Nogueira que, sendo de uma família chamada *Nogueira*, e filho de um senhor chamado *Nogueira*, — adoptava o apelido de *Oliveira*. Se eu lhe dissesse que não via motivo para a adopção deste novo apelido, pois que o Sr. Jofre Amaral Nogueira pertencia à família dos *Nogueiras*, e não à família dos *Oliveiras*, — eu não contestaria por esse facto as muitas virtudes do Sr. Nogueira, nem o Sr. Nogueira deixaria de ser, por isso, a excelente pessoa que suponho que é. Pois o mesmo sucede no presente caso. Digo que a doutrina baptizada com o nome de «materialismo dialéctico», — ou Dialéctico Materialismo, — não

pertence à família dos Materialismos (como o Sr. Nogueira não pertence à família dos Oliveiras) mas sim à família dos Idealismos. Digo além disso que o apelido *Materialismo* não vai bem com o nome próprio *Dialético*, — como se dissesse que o nome *Pero Nogueira* não seria botanicamente lógico, e que botanicamente seria mais justo *Pero Pereira*, ou *Nozes Nogueira* (v. o que ficou dito no *Segundo Tema*).

Convenço-me de que, se o Sr. Amaral Nogueira quiser realmente *pensar* nestes quatro temas (buscando desinteressadamente, sem *parti pris*, as suas razões e conseqüências) passará a considerar-me um pouquinho menos estúpido e ignorante do que eu vejo que me considera, e a ler-me com mais respeito e atenção.

Para finalizar, uma observaçãozinha. Há algo que na discussão é menos dispensável do que o saber: é o ser nobre, puro, cavalheiresco, leal. O Sr. Nogueira, por exemplo, escreveu o seguinte:

«Ora, ainda recentemente afirmava o meu caro «filósofo»: «Todos os argumentos são por mim conhecidos... e para todos os argumentos tenho eu as respostas»...

Sabe o Sr. Nogueira que há aí qualquer coisa de falso na sua maneira de apresentar ao leitor o que eu disse. Com efeito, eu não escrevi aquela frase com o sentido *geral*, universal, *indeterminado*, com que aí a apresenta o Sr. Nogueira. A dita frase foi escrita por mim em resposta a um jornalista católico que pretendeu atacar o meu livre-pensamento com as vulgaríssimas e conhecidíssimas argumentações dos jornalistas-apologistas católicos de todos os cantos do universo. Foi *dêsses* conhecidíssimos argumentos (conhecidíssimos *por tôda a gente*, ou, pelo menos, por todos os que já leram um jornal católico) que eu disse que eram por mim também conhecidos; e que lhes sabia responder, como tôda a gente. Seria eu o último dos imbecis se dissesse que conhecia todos os argumentos *em geral*, sôbre todos os assuntos existentes e por existir. Não se rale o Sr. Nogueira de dizer erros de doutrina, contanto que fale sempre de boa-fé, — de boa-fé e sem porrência. Nunca recorra a golpes falsos, diga sempre a verdade à sua própria alma, nunca pratique uma deslealdade. Ouso propor ao Sr. Nogueira que peça aos deuses a beleza interior; que se habitue a respeitar o que é respeitável; que procure ser nobre como um Galaz. E permita-me que considere esta minha proposta como um quinto tema para meditação.

por Jofre Amaral Nogueira

Sol Nascente, nº 21, 15 de Dezembro de 1937

comentária

PARA COMPREENDER

de JOFRE AMARAL NOGUEIRA

O sr. António Sérgio acaba de submeter-me na «Seara Nova» cinco «temas para meditação» nos quais me propõe buscar «desinteressadamente, sem *parti pris*, as suas razões e conseqüências».

Confesso que espereu do sr. António Sérgio um pouco mais de atenção ao que eu lhe escrevi, um pouco mais de hignênica compreensão, e um pouco menos de bondade catedrática. Nascemos, todos os da minha idade um pouco tarde para escutar as vozes que nos falam de entre relâmpagos e trovões...

Se confladamente lhe escrevi a minha carta, foi porque verificara que o sr. António Sérgio não resolvia (nem atentava nelas) as dificuldades que qualquer pessoa, por pouco que soubesse de materialismo dialéctico, encontraria em face. Se confladamente lhe escrevi a minha carta, foi porque fiz aos seus méritos a justiça de não considerar o que o sr. Sérgio escrevia como... legislação filosófica.

Permita-me que trate agora dos temas que constituem o artigo da *Seara*. E desculpe o arrojo insolente de propôr-lhe que admita por momentos, por fantásticamente absurda que seja a hipótese, a possibilidade de um rapazinho de vinte anos, por uma aberração da natureza, por um fenómeno patológico misterioso—, ser capaz de pensar e de ter razão. O esforço que lhe peço deve ser-lhe sobre-humano, mas é também o primeiro estágio duma atitude compreensiva e, se o caso se der, terá o sr. António Sérgio o ensejo de meditar num fenómeno para si inédito.

Primeiro tema. Para o materialista dialéctico a consciência e o ser são duas coisas diferentes, duas coisas que não coincidem. Perante o problema das relações entre consciência e ser, entre espírito e matéria, o homem tomava duas atitudes clássicas: ou reduzia o ser à consciência, a matéria ao espírito, e via no ser um «epifenómeno» da consciência; ou reduzia a consciência ao ser, o espírito à matéria, e via na consciência um epifenómeno da matéria. Para o materialismo dialéctico não se trata da solução do problema pela destruição do que tem de particular

e de irredutível ao outro cada um destes dois elementos: o materialismo dialéctico resolve o dilema clássico estabelecendo entre os dois termos uma relação, uma unidade, que é feita pela acção do homem.

Era ácerca disto que se disse nas «Teses sobre Feuerbach»: «O principal defeito de todo o materialismo passado é que o objecto, a realidade, o mundo sensível são por êle compreendidos sob o aspecto de objecto ou de intuição, mas não sob o aspecto de actividade concreta humana, como prática, não de maneira subjectiva. Assim se explica porque o aspecto activo foi desenvolvido pelo idealismo em oposição ao materialismo, mas só abstratamente, porque o idealismo não conhecia naturalmente a actividade real, concreta, como tal.»

E' ainda das *Teses* o seguinte pequeno trecho que podemos considerar a chave de todo este sistema filosófico: «A doutrina materialista em que os homens são produtos das circunstâncias e da educação, em que, por conseqüência, homens modificados são produtos de outras circunstâncias e duma educação modificada, esquece que são precisamente os homens que modificam as circunstâncias e que o próprio educador precisa de ser educado.»

E' exactamente porque se compreende a «realidade, o mundo sensível» sob o aspecto de «actividade concreta humana, como prática» que se diz que a acção do homem, modificando as coisas, modifica o próprio homem: que a consciência do homem é determinada pelo mundo sensível, em modificação sob a acção da actividade humana.

E' óbvio que a acção do homem se exerce, que a consciência é determinada pelo ser, dentro de certas condições em que as propriedades da matéria, o mecanismo perceptivo do homem, a experiência e a razão adquiridas, as circunstâncias da acção humana—se exercem e se coordenam. E é óbvio, também, que essas certas condições, sendo funções de variáveis, são variáveis também, embora a variação não seja arbitraria mas sujeita a certas leis de desenvolvimento. Por outro lado, é também verdade que essas condições definem a maneira

e são a razão por que se diz que a matéria determina a consciência.

Exemplificando: foi da acção do homem que veio o conhecimento de que o hidrogénio e o oxigénio, juntos em certas condições, formam a água. Não se pode evidentemente formar água pela junção de carbono e de zinco: a razão e a sua eficácia são determinadas, neste caso, pelas propriedades da matéria, por uma certa organização da matéria. E' certo que, muitas vezes, deductivamente se tiram de certas leis da matéria conseqüências acertadas, verdadeiras; mas só a prática humana dá a essas conseqüências a realidade pragmática que as torna verdadeiras, e a sua dedução só foi possível graças a uma experiência anterior.

A inteligibilidade do mundo não é uma condição a priori, um dever ser, ela é o resultado da experiência humana. A própria razão é um processo que se desenvolve, que se organiza, pela «totalização da experiência». Os chamados princípios da razão são conseqüências do exercício da razão, conseqüências da experiência racional, determinadas portanto pelo conhecimento da matéria, pelas propriedades da matéria. No caso do navio que o sr. António Sérgio cita, as «máquinas propulsoras», embora propulsoras, são determinadas pela função do navio, pelo meio em que ela se exerce, pelas lições adquiridas na experiência, na acção, das máquinas propulsoras. O sr. António Sérgio não se lembraria, certamente, de pretender propulsionar um navio por meio duma máquina de hater gemadas, pelas rodas dum automóvel, ou pela hélice e pelas asas dum avião.

Quando o sr. António Sérgio fala na eficácia das ideias, considera-a um facto inadmissível dentro duma concepção materialista, coerente consigo própria. E é evidente que ao considerá-la assim, não o faz por essa eficácia em si, desligada de suas conseqüências. Se bem me parece o sr. António Sérgio considera as conseqüências duma certa concepção de eficácia, dentro de uma certa concepção de vida: é dentro dessas conseqüências, assim tiradas, que considera irredutíveis a eficácia das ideias e o materialismo. Ora,

não podemos considerar a eficácia das ideias em abstracto, como uma qualidade das ideias, da qual logicamente, deductivamente, se tiram conseqüências abstractas.—temos de considerar uma eficácia real, produzindo-se em circunstâncias várias e em certas condições. O sr. Sérgio não repara que entre as ideias e a sua acção eficaz, estão o mundo psicológico e social do homem, as leis de organização e desenvolvimento da matéria?

Ora é exactamente por que o materialismo dialéctico considera essa eficácia concretamente, como acção do homem total, que afirma que as ideias e a sua eficácia são determinadas pelas propriedades da matéria sobre que agem e de que recebem, nessa acção, as influências determinantes, modificadoras, orientadoras, inspiradoras.

O tom da crítica do sr. António Sérgio é, neste ponto, um tom tal que nos dá a nítida impressão que desconhece, ao tratar da exclusão entre eficácia das ideias e materialismo—estas criticando um sistema em que é da própria eficácia das ideias que resulta a concepção materialista. Se o sr. Sérgio tivesse reparado neste pequenino ponto é indiscutível que raciocinaria dum modo bem diferente.

O sr. António Sérgio poderia dizer-me que não admite, que julga falsas, esta concepção de eficácia das ideias e aquela outra, atrás dada, de matéria e mundo sensível. Demos do barato que tem razão, que as duas concepções são falsas; não esqueça porém o sr. Sérgio que o que desejava mostrar era uma contradição entre os conceitos A e B dentro do sistema C e não nos podia falar, portanto, dos conceitos A e B dentro do sistema D. O contrário seria uma habilidade demasiado visível para que a inteligência do sr. António Sérgio a usasse.

Segundo Tema. O segundo tema é, em resumo, o seguinte: «Mal eu afirmo que a oposição e composição das forças materiais reproduz uma oposição e composição de ideias (por outras palavras: mal eu afirmo que aquela oposição é dialéctica) eu saio do campo do materialismo».

As conclusões que tirei da
(Continua na página imediata)

COMENTÁRIO PARA COMPREENDER

(continuação da página anterior)

leitura destas palavras envolviam, na sua exposição pela minha pessoa, uma tal gravidade, que meditei cuidadosamente na atitude a tomar. Eu sabia que tínhamos a considerar três momentos, ou três concepções de dialéctica. Na primeira a dialéctica seria a técnica lógica das definições: na segunda seria «uma oposição e composição de ideias»; na terceira o problema punha-se, segundo as palavras de Henri Lefévre, assim: «Toda a realidade é uma totalidade, uma e múltipla, de momentos que se envolvem em profundidade e dos quais cada um contém outros momentos, outros aspectos, outros elementos saídos da sua história. A realidade transporta assim o pensamento e o ser é anterior à consciência; a realidade é natureza, matéria, mas é contudo captável na sua infinita riqueza de determinações, pelo pensamento humano que progride, apoiado na praxis, e se torna cada vez mais penetrante, flexível, episcópico», e tende, como para um limite, para o conhecimento absoluto.

Sabendo que quando se fala em «materialismo dialéctico», e isto pertence à instrução primária desta corrente filosófica, se compreende por «dialéctica» o movimento contraditório e sintético da matéria, eu tinha perante a crítica do sr. António Sérgio a

possibilidade de duas posições:

a) Opondo a dialéctica idealista (desenvolvimento de ideias) ao materialismo, para provar o absurdo da frase «materialismo dialéctico», o sr. Sérgio esquecia propositalmente a existência da dialéctica materialista (certo desenvolvimento da matéria). E procurava assim, num «truc» infantil, iludir o leitor confiante. Mas não posso acreditar que houvesse ilusões sobre o papel duma habilidade tão frágil;

b) O sr. Sérgio ignorava a existência da dialéctica materialista e era esta uma hipótese que se confirmava pela que o sr. Sérgio parecia desconhecer no primeiro tema um outro ponto essencial da corrente filosófica que criticava.

Mas havia eu, um jovem muito ignorante ainda, acusar de ignorância uma pessoa de tanto saber, de tanta capacidade mental, com tanta fama de esportezza, com uma obra tão marcante, como o sr. António Sérgio?... Confesso que é humildemente, mais envergonhado do que decidido, que me coloco na ingrata posição de admitir o desconhecimento destas coisas essenciais por parte do sr. Sérgio. Creia que é sem esportezza que lhe peço, quasi de joelhos, para meditar, com assento e desin-

teressadamente, nestas coisas importantes; mas não tenha pressa, ponha de parte interesses polémicos, e medite só depois de as conhecer e compreender.

Terceiro ponto. O sr. António Sérgio refere-se aqui ao emprêgo de palavras «superior», «justo», «injusto», mas como raciocina para o materialismo mecanista parece-me que não vale a pena tocar este assunto.

Por outro lado, se o sr. António Sérgio sentia a necessidade de falar nisto, era lógico que falasse em resposta a quem usou daquela expressão (embora do ponto de vista dialéctico); o que é estranho é que se refira ao que alguém escreveu após ter tido para esse alguém uma atitude assaz descomposta.

Quarto tema. Diz o sr. António Sérgio: «Eu não discuti naquele meu artigo nenhuma das teses humanas (por que assim digamos) da doutrina chamada «materialismo dialéctico»; só discuti a justeza da sua afirmação metafísica, a saber: aquela designação de «materialismo», dada a uma doutrina que—em meu juízo—não é materialista». E' evidente que tudo isto não passa de puro jornalismo: se o sr. Sérgio, para provar que certa doutrina não é materialista, ataca as duas bases essenciais dessa doutrina afirmando-as como absurdas—implicitamente dis-

cute uma das teses humanas.

Acusa-me ainda o sr. António Sérgio de ter dado «um sentido geral, universal, indeterminado» a uma passagem por ele escrita em referência às «vulgaríssimas e conhecidíssimas argumentações dos jornalistas-apologistas católicos». Com o fim de avivar a memória do sr. Sérgio, transcrevo o período que no número 515 da Seara Nova precede imediatamente a frase por mim transcrita. Devo prevenir que os sublinhados são meus.

«Há-de acreditar o irmão católico que NISSO de argumentações não sou eu nenhum péco, e que já vi, examinei, compreendi, pesel, quanto de melhor apareceu até hoje EM MATERIA de argumentações».

Como vê, era num «sentido geral, universal, indeterminado» que a frase estava expressa. O sr. António Sérgio declara referir-se a certas «vulgaríssimas e conhecidíssimas argumentações» e eu não quero duvidar da sua palavra. Lembro, contudo, que teria sido conveniente que o sr. Sérgio admitisse ao menos a possibilidade duma interpretação, embora errada. Quanto aos conselhos sobre a «beleza interior» e o «ser nobre, puro, cavalheresco, leal», permita-me o sr. António Sérgio que lhe proponha como coisa excelente, como coisa mesmo muito excelente, que encerremos esta questão.

sol nascente

sete

Sol Nascente, n.os 29 (15.5.38), 30 (1.7.38). 31 (15.8.38),
32 (1.12.38) e 33 (1.1.39)

que é a dialéctica?

de H E N R Y L E F E B V R E

I

O pensamento mágico confunde o desejo e a eficiência, a coisa e o signo. Desde que os homens começaram a dar um sentido à palavra «sêr», acreditaram mágicamente possuir os sêres cuja existência representavam. O sêr embriagara Parménides. Assim nasce a metafísica.

Nós habituamo-nos à visão do que existe de sucessivo, de exclusivo, de insubstituível nos momentos e nos sêres. A fórmula metafísica: «Pensar o Sêr eterno! Ser o Sêr! Ser tudo!» parece-nos cândida e misticadora; pode significar que a metafísica foi mais uma vontade mágica do que um conhecimento; aparecida com a formulação precisa e abstrata do pensamento, será mais do que uma esperança e um desejo que se realizam para o filósofo no mundo singular, feito de sonho e de pensamento, de poesia e de verdade, de encantamento e de saber, de prazer apolíneo e de vaidade, que êle traz em si?

—Desde a época de Parménides, Heráclito presagia a decepção do metafísico, a sua melancolia, a sua lucidez desesperada em face dum mundo que escapa à posse especulativa: o devir, a luta dos contrários.

Com Heráclito nasceu a dialéctica. Mas o pensamento grego não podia aceitar esta visão. A ânsia do sêr aparecia simples e feliz; ela não era ainda:

A ânsia tão louca
Insaciável hidra íntima
que mina e devasta...

Parménides—êste nome aparece-nos belo como o dum herói—proclama então a posse dos sêres no Sêr puro, eterno, «esférico». Após êle Platão aperfeiçoa a hipótese da participação dos sêres dispersos e móveis no Sêr-em-si, e acredita ter na sua cabeça o verdadeiro céu, o das ideias. Em seguida, durante séculos, os metafísicos esforçam-se por fazer concordar os termos em presença: o mesmo e o outro, a parte e o todo, o Sêr e os sêres da sua experiência e do seu tempo. Ao lado dos metafísicos, por caminhos mais tortuosos (colocando *à priori* o limite da sua investigação, aceitando mais cruelmente a investigação como uma privação e uma noite) os místicos realizaram uma aventura semelhante.

O desejo dos metafísicos, como tãda a paixão, tinha as suas exigências, as suas manhas, as suas justificações. Êles postulavam a participação e a unidade mágica das coisas. Um estratagema recíproco se impunha: «Aquilo que eu não posso possuir no sêr do meu pensamento, não é coisa alguma. É o nada.»

Assim o pensamento daquilo que não é, do negativo, intervinha necessariamente nos sistemas metafísicos, mas duma maneira bem particular, como processo de depreciação, de esquecimento, de destruição ideal do mundo real. A contra-partida da ambição especulativa era a ironia. O filósofo constatava as *contradições* no mundo; o seu papel consistia em resolvê-las pela especulação e pela predicação moral. Em si próprias, elas não eram para êle senão agitações exteriores ao sêr e à sabedoria. O filósofo vive no mundo contraditório, na massa humana e na vida quotidiana, mas vê-os como pretextos e pontos de partida. Êle choca umas contra as outras, mas sem malignidade e secreta arrogância, as contradições da «opinião»; êle destrói-as umas contra as outras, para dar lugar à sua atitude própria: a posse do sêr. Sócrates foi o organizador prodigiosamente

hábil desta atitude. Interrogava os atenienses na praça pública e obrigava-os a contradizer-se: o Sábio triunfava. A metafísica, a moral, a ironia, nasciam conjuntamente. Esta técnica do discurso, movendo-se nas aparências contraditórias chamou-se: dialéctica. (1)

Mas o mundo assim achinchado vingava-se: pela cícuta, por um riso enorme: Cristófanos, Rabelais. O mundo modifica-se enquanto a vontade metafísica se conserva sempre a mesma—vontade do Mesmo eterno, do Sêr; êle revela-se pouco a pouco metafisicamente impensável. A história, que se impõe à razão à medida que se vai fazendo, torna singularmente longínquo, pálido, indiferente, o pensamento da eternidade.

E o encadeamento dos sêres, o seu drama, relega para o plano das entidades o sêr puro. A atitude metafísica deprecia-se lentamente; apesar-das astuciosas confusões um elemento duplo se deduz na filosofia: o saber, que se aproxima das ciências e das técnicas de que o queriam isolar e que procura tornar-se metodologia,—a posse mágica. Como a atitude especulativa é pouco confiante em Descartes! Como Espinoza é equívoco, perturbado pelo naturalismo! Como a especulação é glacial em Leibnitz, envergonhada em Kant—em quem se desassocia a magia e o saber, a posse do sêr e a ciência. Com Fichte e Schelling, a exaltação do Eu em face ao «outro», ao mundo, desembaraçando-se dêle sem poder possuí-lo, substitui o manancial eterno do Sêr puro. O metafísico é expulso das suas posições. Não se pôde, pelo pensamento do sêr, alcançar os sêres!

Mas se pelo pensamento puro o sêr «em si» não se transformou em «para nós» não pode o filósofo alcançar os sêres pela sua negação?

(1) — Actualmente coexistem diversas significações dêste termo. Para os materialistas esta palavra designa um método ligado a uma concepção do mundo, ligada esta a uma *praxis*, a uma organização social. Mas para outros ela designa uma simples técnica da discussão (cf. *Adler's dialectic*, New-York, 1927. — Bogolowski, *Technic of Controversy*, N. Y., 1928, etc.).

Para Adler, a dialéctica é a espécie de pensamento que intervém: «quando os sêres humanos entram em debate». Donde esta conclusão: «o domínio dos factos e dos acontecimentos é o da existência bruta; o universo do discurso (ou seja, segundo o contexto, o da confrontação absolutamente «livre» e «não partidária» dos significados) é o do inteligível.»

A dialéctica e a ironia socráticas acabam na absoluta ineficiência (que é por outro lado de facto uma eficiência «reaccionária»), à separação completa e complacente do real e do ideológico. A teoria da análise chega assim à irreabilidade do pensamento analítico e discursivo e isto é chamado «liberdade» e «abstenção de dogmatismo».

Os nossos filósofos franceses contemporâneos (Bergson Benda, etc.) encarnicam-se em unir ao real a sua teoria do discurso, pretendendo que ela forneça pelo menos uma interpretação dêsse real. Mas êles quebraram a ligação e quebram-na sem cessar recusando dar ao seu pensamento um conteúdo prático, social, actual. Adler representa a conclusão inevitável desta forma de pensar que se põs à parte da *praxis* e da transformação activa do mundo (e que não é uma simples metafísica do nada).

Todo o idealismo:

Aboli bibelot d'inanité sonore

pertence ao domínio das refracções verbais de que Adler fez a teoria. — Cf. Hegel, *Wissenschaft des Logik*, *Weske III*, pag. 43. «Habitualmente considera-se a dialéctica como uma procura subjectiva que tende por pura variedade a decompor o que é sólido e verdadeiro e que não conduz a nada mais do que à variedade do objecto tratado dialécticamente» — *Ibiden*, pag. 108.

que é a dialéctica?

por HENRY LEFEBVRE

11

Após ter defenido o outro-que-o-sêr, o mundo, a matéria, como queda do Sêr, o metafísico pode ainda proclamar o Sêr como agitação, perturbação do nada. O eterno metafísico, desiludido e ansioso, não hesita em proclamar que a sua inquietação é a do mundo, e que êle é Tudo na sua angústia. Schopenhauer coloca o abismo, o absurdo, a angústia como manancial do sêr; os sêres fundem-se na piedade e na destruição. Kierkegaard encarna-se em misturar as regras do jôgo, em confundir o possível e o impossível, o sêr e o nada, a reflexão e o absurdo. Todo o momento, todo o sêr é limitado e deve morrer para se libertar. É pela angústia, pela loucura, pelo absurdo, pelo escândalo, pela morte, que o sêr se liberta.

Para Heidegger, a angústia e o nada «realizam-se» anteriormente a toda a lógica; por êles atinge-se não só a libertação de toda a forma finita e a simples acuidade exaltante, mas recriam-se também todos os sêres; êles surgem, para o metafísico, do abismo — de dentro dêle. (1)

A libertação pelo nada não é também o significado da «voz subterrânea», o segrêdo do sado-masoquismo dos «Possessos»? Freud, nas suas construções metapsicológicas, não apela, para explicar a vida psíquica, para um instinto do nada? (2) Não tentou Nietzsche todas as vertigens, não se lançou no abismo para o vencer, não quis êle dar ao pensamento o seu poder exaltante com o furor sagrado da destruição e proclamando depois por um decreto infinitamente arbitrário a grandeza da vida, mesmo má, e o pessimismo satisfeito, a dansa e o riso acima do nada? A mortal pureza de Baudelaire, os encantamentos de Rimbaud, o super-realismo — tentativas de crear o Espírito com os antigos crimes contra o Espírito — não indicam poéticamente ligação entre a liberdade e a morte, entre o absurdo, o irracional, e toda a fascinação e todo o paroxismo? Metafísica, poesia, psicologia, parecem convergir demonstrativamente. O conhecimento superior, não empirico — parece não poder ser mais senão exploração do abismo...

Que resta então da antiga aventura e do apetite do sêr? Por uma contradição da ironia, êste grande amor da Substância parece não ter deixado mais do que um traço ligeiro bem diferente das suas ambições, uma estrutura dissecada: a lógica, teoria do necessário, forma da ciência, mas tão vasia que se torna necessária a experiência hesitante para lhe dar um conteúdo, e surgem então as «ciências» (e não a Ciência) destruídas, dispersas, cheias de presupostos contestáveis. A lógica, prova da morte do sêr e da vida do não-sêr, tanto ela é vasia, a lógica, o sêr, o real, eis os inimigos... A bivalência está na base da vida, acuidade e movimento da vida. O nada existe e o sêr é sêr para o nada (Heidegger). A consciência nasce do sofrimento e do desespero. A alegria é tristeza, o amor é ódio e o ódio amor. O amor da vida torna-se fascinação da morte. O optimismo é irrespirável, banal consciência (o «alguém» de Heidegger; ainda que seja já «inquieto»). Para a metafísica do nada (única metafísica actual; a filosofia oficial não passa de ecletismo ridículo, historicismo sem princípios, racionalismo e teologia abastardados) os conflitos da alma e do mundo são eternos, e sobretudo o grande e fecundo despedaçar, o conflito do sêr e do não sêr. A atitude clássica (redução dos conflitos), esta metafísica substitui uma atitude antinómica: os conflitos não têm solução.

(1) — Cf. «Sein und Zeit».

(2) — «Para além do princípio do prazer», nos «Cinco Ensaios».

Que devo pensar se, procurando uma doutrina viva e exaltante, e recusando certas formas da vida (a família, os prazeres, o poderio, tais que eu as tenha podido viver), eu não pensar que a recusa sucessiva ou global de todas as formas é a única liberdade? Que devo pensar se, encontrando-me em face dum mundo dissolvido, quiser uma imagem da totalidade? E se, não somente por bondade, vitalidade, humanidade (noções suspeitas para a metafísica do nada), mas espontaneamente e porque eu sou assim, eu não vir na angústia, no sado-masoquismo, no narcisismo, exaltações e paroxismos? — se eu guardar apetite do sêr, do conhecimento e do real? Será ainda possível colocar em termos que não estejam depreciados o problema do sêr humano?

Hegel não descobriu o negativo, as contradições e os conflitos. O «momento dialéctico», a atitude do todo o pensamento que tendo tomado uma posição que êle quis definitiva se vê obrigado a abandoná-la, a ter em conta outra coisa (segundo termo, antítese) e a negar o seu ponto de partida, êsse momento encontra-se em todas as metafísicas. O golpe de génio de Hegel foi a descoberta do terceiro termo («momento especulativo» na terminologia hegeliana) que nem é um nem outro dos dois primeiros termos, nem a oscilação dum ao outro e a confusão, nem a sua oposição, mas o movimento que os engendra, os atravessa e os sobrepassa (síntese). O próprio hegelianismo nos aparece como o terceiro termo, que escapa à necessidade de escolher entre a metafísica do sêr e a do nada — que sobrepassa êste conflito explicando-o.

O Nada absoluto, o abismo, o nada do desespero sempre recommençado, não existe. A sua representação mental não é mais do que abstenção, um nada de pensamento. A vontade, o próprio desejo despedaçado e atormentado («Sehnsueht», «Qual», na Fenomenologia) continua sendo desejo do sêr. Contudo o nada existe, mas *relativamente*, no próprio sêr, como fim, limite, transição, relação, mediação — como outra coisa. (1) A sua representação não é mais do que a representação do sêr em geral, isolado e «em si», de que se apercebe bem depressa a insuficiência e o vazio — o nada. A negação e a diferença são outras que a afirmação e a identidade mas não o são senão por elas e nelas. O Sêr não é e o não Sêr é, um no outro e um pelo outro. No pensamento como na realidade, êles passam um no outro, põem-se em movimento, entram no *devenir*, que é o terceiro termo, que é o fim do que é, aparição do que não é mas é possível, virtual, nascendo no limite do sêr. (2)

A negação é então, pela afirmação posta inicial — e imediatamente, o começo de determinações novas, e não um puro e simples aniquilamento. A negação é creadora, «raiz do movimento (Hegel), pulsação da vida (W. I. U.)»; a dife-

(1) — Wiss. des Log. p. 81. «Não existe nada no céu e na terra que não contenha em si os dois, o sêr e o nada.» Cf. também p. 59 e seguinte; p. 68. — Notas de W. I. U. (Caderno sobre a dialéctica, Leninski Sbornik, t. XI): «O começo contém o nada e o sêr».

(2) — «Hegel analisa as noções que pareciam mortas e mostra velar o movimento «fundo». Então *movendo-se* para o fim! «Alguns coisa», então não outra coisa! «Ser em geral». Então tem indeterminado que o ser o não sêr. Universal elasticidade dos conceitos que conduz à unidade dos contrários. Eis o essencial. Esta elasticidade vista subjectivamente: ecletismo, sofística. Vista objectivamente, ou seja, refletindo a universalidade do processo material e a sua unidade, é a dialéctica, verdadeiro reflexo do desenvolvimento eterno do universo».

(continua na página imediata)

que é a dialéctica?

rença é enriquecimento. Nenhum pensamento, nenhuma realidade pode existir «em si», ou seja: destacada, estéril, isolada do devir. Tôda a existência determinada está em relação com outra que exista (Sein für anderes); (1) ela está relacionada com a vida total do mundo, obrigada a sair de si. O outro, o segundo termo, é tão real como o primeiro, e sôbre o mesmo plano, na mesma esfera. Eles agem reagindo um sôbre o outro (acção recíproca). Impossível por isso de parar aí; é necessário ir mais longe. A negação é negada pela sua relação com a afirmação. No terceiro termo reencontra-se o primeiro, mas mais rico, mais determinado, superior — os seus limites foram destruídos pela sua negação e pela negação da negação, encontrando-se resolvida a contradição que o empurrou para lá d'êle mesmo. (2)

A representação do nada não é mais ainda do que a representação, abstrata e vazia, do movimento e da infinita

fecundidade. A metafísica do nada pára a representação no seu começo e mutila o espírito. Hipotetizar o nada é negar o terceiro termo. A negação é excedimento (Aufheben). Todo o pensamento, tôda a realidade, é obrigada pela vida a exceder-se, a sobrepassar-se e a acabar por reencontrar-se numa realidade mais alta que a envolve como conteúdo, aspecto, antecedente, condição, *momento*.

É o Terceiro termo que torna «pensáveis», as relações e as contradições. Tomados isoladamente (pelo entendimento, pela metafísica) os termos em presença são simplesmente absurdos sendo formais e figurados. Não se vê como eles podem ser distintos sendo ligados e diferentes sendo unidos. Não se vê como eles podem nascer e formar-se, e como a opposição é uma relação. O pensamento oscila, êle vai dum contrário ao outro, sem fim; esta vertigem não pára senão fixando-se, por um decreto arbitrário e mistificadôr, numa ficção uni-lateral e abstrata. A metafísica eterna os conflitos ou nega-os numa entidade. (3) Na dialéctica, pelo terceiro termo, êste movimento informe ou figurado retoma a sua verdade de desenvolvimento.

(1) — «Um sêr determinado, finito, é um sêr que se relaciona com outro; é um conteúdo que está em relação necessária com outro conteúdo, com o mundo inteiro» (Wiss. des Logik, pag. 83); cf. A discussão do principio de identidade, (II, pg. 66-71).

(2) — «A lógica é a ciência não das formas exteriores do pensamento mas das leis do desenvolvimento de «tôdas as coisas materiais, naturais, espirituais», ou seja do desenvolvimento de todo o conteúdo concreto do universo e do conhecimento, ou seja a soma, o resultado da história do conhecimento do mundo».

(3) — «A natureza do finito como tal consiste em exceder-se, em negar a sua negação, em tornar-se infinito» (W. d. L., p. 148).

Notas de W. I. U.: «Na realidade o finito e o infinito fazem uma única coisa».

— «O absoluto e o relativo, o finito e o infinito, são partes, degraus do mesmo universo...»

(4) — Eis porque Kierkegaard, Heidegger, etc., combatem a dialéctica hegeliana.

Para Kroner (*de Kant a Hegel*), para J. Wahl (*a consciência desgraçada em Hegel*), a unidade dos contrários é um facto absoluto, irracional, de natureza mística, fora do qual se move a dialéctica e de que ela não é mais do que uma tentativa de expressão conceptual. (c. f. J. Wahl, obr. cit., pag. 29). Esta interpretação implica uma deformação da noção de terceiro termo. (O imediato, captado por uma intuição primeira, não passa no *aufheben*, não é levado. Só progride a expressão...)

que é a dialéctica?

por HENRY LEFEBVRE

III

Dialécticamente, todas as contradições que se manifestam no pensamento e o mundo (onde tudo é polarizado e se move), todos os seres, então com suas relações, suas interdependências e suas interações, entram no pensamento e podem ser captadas no seu movimento total. Através todas estas oposições (sêr e negação, identidade e diferença, qualidade e quantidade, centro e periferia, etc.) passa um imenso dever criador, um excedimento de todas as inumeráveis formas do sêr. Os choques dos factos, o encadeamento das forças tornam-se Razão. O mundo integra-se na consciência humana, como o devêr e como a história. «A totalidade, o conjunto dos momentos da realidade, que no seu desenvolvimento se demonstra como necessidade»⁽¹⁾ torna-se inteligível. A razão dialéctica excede as categorias limitadas e as relações isoladas e figuradas pelo entendimento metafísico: causalidade, finalidade, etc.⁽²⁾

Mas o demónio metafísico tentou ainda Hegel. Uma confusa tradição mística (retomada pelos neo-hegelianos da direita) chegou até êle através do cristianismo e de Schelling, e levou-o a colocar *à priori*, teologicamente, num Espírito, o fim do devir. Sem dúvida, Hegel não tenta já possuir mágicamente, na imobilidade do sêr, a totalidade do mundo. Êle já não pode esquecer a multiplicidade dos seres, a sua história, a sua formação dramática. Contudo, o sentimento de ter a chave do mundo enche-o ainda de embriaguez metafísica. Êle quis ainda igualar-se aos deus que concebia e reconstruir especulativamente o universo. Hegel coloca então metafisicamente o Terceiro Termo, e cria um sistema explicativo do universo: uma grande construção rígida, de armadura triangular. Espantosa arquitectura: o espírito subjectivo, o espírito objectivo, o espírito absoluto — a lógica, a natureza, a história, etc.

Desde que se recolhe num sistema o hegelianismo introduz em si próprio a contradição. Êle torna-se justiciável do seu próprio método crítico! Na ocasião em que proclama que o absoluto não é mais do que a totalidade das relações e que o real é movimento — movimento reflectido e «involvente», mas sempre renascendo — êle figura êste real numa série de definições ideais; êle dá-se como conclusão da história.⁽³⁾ Desde que se esforça em nada deixar fora de si, abandona a prática, a acção, a história que se desenrola após a proclamação do sistema e também o conhecimento científico dos seus progressos. O universo integra-se na consciência — mas esta consciência é falsa; ela fixou-se na contemplação dum momento único, o momento especulativo, em contradição com a sua própria visão do movimento total. O Espí-

rito coloca-se fora da acção, evade-se, abandona a prática de forças cegas que ignora. O movimento reduz-se num movimento interior do espírito; a contradição fica como de essência lógica, ligação determinável *à priori*, entre termos conceptualmente postos. Os vèlhos elementos da metafísica do sêr reaparecem clandestinamente: o sujeito e o objecto especulativos — que não são o homem vivente e agido na natureza vivente e suas ligações práticas. O «real» que Hegel pretende reconstruir, imobiliza-se ao eternizar-se, e é o real do seu tempo e do seu meio. O terceiro termo toma em última análise, e praticamente, a forma do Estado prussiano e da religião oficial. O metafísico coloca-os *à priori*, como resultados da sua construção, do seu imóvel movimento (que êle proclama unidade divina do repouso e da fecundidade!).

O mundo hegeliano é então ainda o mundo do metafísico Hegel, nascido do seu cérebro e da ambição metafísica que êle tentou salvar contra a sua própria aspiração espiritual. A resposta dum tal mundo às exigências, aos problemas dos seres pensantes lançados na vida, não pode ser satisfatória. Êle exige dêles, como todos os dogmas antigos, uma submissão, *uma ascêse*, uma renúncia à sua experiência e aos seus problemas vitais. Hegel diz-me que o drama do Espírito, que se perde (se aliena) na natureza e na história, e se reencontra no sistema hegeliano, é o drama do meu espírito e do meu sêr, tomado no seu sentido universal. Alguns fragmentos desta fenomenologia tocam-me, atingem-me no ponto sensível (o senhor e o escravo — o tormento do sêr realizado) e testemunham a verdade contida no envólucro sistemático. Mas as expansões cósmicas dêste Espírito estão fora de mim. Aquilo que me impede de viver, o que aliena trágicamente a minha vida, não desaparece com a virtude mágica do hegelianismo. Não encontro ali a minha experiência, se ali encontro uma expressão do meu desejo de vida. — Eu choco-me com forças hostis, com seres estranhos, com tiranias. Êstes seres são estranhos e hostis a estas forças, em virtude duma visão do meu espírito? É suficiente ser-se consciente da hostilidade «como hostilidade» para a abolir? É suficiente mudar o aspecto dum mundo desolador para que haja a libertação? Êste critério prático julga Hegel; êle nada promete. O seu espiritualismo metafísico é ainda rude e ingénuo. Êle não crê no mundo exterior — e nós temos fortes razões para nêle crer! O hegelianismo não é uma solução. A-pesar-de admiráveis frescos, êle não passa duma excitação burlêsca, uma viagem ao país de Lanternois. Fez-se apêlo a êle para encontrar um caminho e uma vida, e êle revela-se um pesado dogma. Êle próprio, enquanto sistema, contém e reproduz a relação do senhor ao escravo, que quis ultrapassar. Êle não passa dum objecto acabado.

E contudo, desde que se constatarem as contradições despedaçantes da alma e os conflitos do mundo, o Terceiro Termo fica como a única via. Êle é a própria ideia duma saída, duma solução. A dialéctica contém o sentido do sêr — se êle é um.

Fica ainda uma possibilidade: levando até ao fim as contradições internas do hegelianismo, dando toda a acuidade aos conflitos entre a metafísica e a dialéctica, entre a história e o sistema, o real vivente e o espírito especulativo — fazer estalar pelas suas linhas de ruptura o sistema hegeliano, e excedê-lo. Resgatar o seu conteúdo, libertar a dialéctica enriquecendo-a com a própria noção do movimento de que Hegel tentou a teoria...

(1) — Encyclop. 237 § 143, Zuratz. Cf. pag. 259. — «Palavras eloquentes sobre a variedade de admirar a riqueza e a metamorfoses dos fenómenos naturais e sobre a necessidade duma compreensão mais exacta... das leis da natureza. — Proximidade do materialismo».

(2) — Sobre a insuficiência da noção habitual de causalidade, cf. W. d. L., t. II, pag. 223 e sobretudo pag. 240: «Na acção reciproca cada substância é em relação à outra activa e passiva... A necessidade e a causalidade desaparecem aqui; elas contêm as duas: a identidade imediata como relação e ligação e absoluta substancialidade dos diferentes, portanto o seu acaso absoluto; a unidade primitiva da diferença substancial, portanto a contradição absoluta...»

(3) — *Antiidhring*, pgs. 9-11 (ed. Giard); *Feuerbach*.

que é a DIALÉCTICA?

por H. LEFEBVRE

VI

Para Maxengel, o Terceiro Termo é a solução *prática* dos problemas postos pela vida, dos conflitos e das contradições experimentados praticamente. O excedimento é por eles situado não no tempo abstracto do espírito filosófico («sendo o filósofo uma forma abstracta do homem tornado estranho a si próprio»), mas no movimento da acção e da vida. Onde existe conflito pode existir solução prática e viva, que transforme os termos em presença e ponha fim à sua luta, excedendo-os. Para a análise o descobrir, para a acção realizar esta solução. Como nada é fatal e mecânico, conclui-se que os conflitos que agitam o mundo antigo eram insolúveis; nenhum grupo social era capaz de solucionar as dificuldades económico-políticas do império romano moribundo, e de resolver os conflitos. No mundo actual existe um Terceiro Termo vivendo em formação.

É possível manter a armadura teórica do hegelianismo numa doutrina de transformação? A contradição, o excedimento, o movimento para formas *superiores*, não suporão um *espírito* superior preexistente, que dirija ou organise de dentro o movimento? Desde que se nega esta espiritualidade «imane» do devir, desde que se tomam como termos forças «brutais», a dialéctica hegeliana (e é isto o fundamento de todas as objecções à dialéctica materialista), não deixará de ser uma concepção do mundo para se tornar um vocabulário cómodo, um simples empirismo prático? Não. É muito naturalmente ao seu contrário, ao materialismo dos filósofos do século XVIII e das ciências da natureza, e de acôrdo com a sua aspiração essencial, libertando-se da sua forma momentânea e figurada, que a dialéctica conceptual de Hegel deve o tornar-se materialismo dialéctico. Excedendo a sua aparência idealista, sua primeira manifestação num envólucro «misticador», a dialéctica, longe de perder-se, encontra a sua verdade. A ligação entre as contradições deixa de ser uma ligação estática—primeiro definida logicamente e encontrada em seguida nas coisas como uma espécie de forma *à priori*—para se tornar uma ligação viva, de que a dialéctica é a expressão e o reflexo. A maior parte dos exemplos hegelianos da determinação recíproca dos contrários (ex.: «Summum jus, summa injuria»—o caminho para Este é também o caminho para Oeste) tornam-se insuficientes. Os termos em presença são forças, actos; a unidade dos contrários não é somente penetração ou despedaçamento interno, mas conflito, luta, choque. A luta é uma relação onde os contrários se produzem e se mantêm um ao outro até ao triunfo dum deles ou até à sua ruína mútua. No decorrer do devir, facto primeiro e imediato da natureza e da vida, (*Selbstbewegung*—autodinâmica) nascem novas determinações que ficam em relação e muitas vezes entram em conflito com aquelas de que nasceram. Nesta relação recíproca manifestam-se e desenrolam-se as propriedades, a actividade, a essência de cada termo. A contradição deixa de ser concebida como facto lógico para ser reconhecida como facto histórico que atravessa diferentes fases (latência, acuidade crescente, paroxismo, crise, revo-

lução, excedimento ou destruição); o excedimento é ainda acção e vida (Am Anfang was die tat-), é vitória duma das forças que o empurra, que destrói a outra força transformando-a e que se excede a si próprio (negação da negação). A contradição tem pois um carácter concreto, específico, próprio em cada domínio e em cada momento. A ideia hegeliana de construção especulativa e de síntese desassocia-se: o seu carácter *à priori* e conceptual (metafísico) é agitado; ela dá lugar por uma parte, a uma teoria geral das leis de desenvolvimento, e por outra parte a um método de análise das particularidades específicas. Esta análise dialéctica, reflectindo sem cessar a ligação universal de todas as coisas (W. I. U.) aplica-se a inumeráveis formas de oposições e de contradições que ela descobre no mundo. A análise dialéctica, integrando em si conhecimentos científicos e verificando-se neles—descobre até ao mais profundo da natureza um devir e acções recíprocas, actividades e passividades, inergias polarizadas—quidades e quantidades, continuidades e discontinuidades, positivo e negativo, (vid. a teoria electrónica da matéria,—a interação biológica do meio interno e do meio externo—o subjectivo e o objectivo e a sua unidade psicológica, etc.)

Em todos os casos da relação complexa e específica dos opostos, sai um movimento de conjunto, uma estrutura, um todo dinâmico e focando através dos acidentes e dos incidentes do desenvolvimento. A interdependência universal (*zurammenhang*) não é um encadeamento sem forma, um caos sem estrutura. Foi necessária a queda da especulação (a decadência do pensamento burguês!), para que o bergsonismo depreciando uma parte de determinações (os elementos estruturais do devir: a quantidade, a descontinuidade, a distinção) e desassociando-os da qualidade, da continuidade e da unidade, chegasse à fórmula «tudo é um tudo», ao «obsceno caos», que conduz ao misticismo. A dialéctica materialista evita ao pensamento humano estas recaídas na unilateralidade e na confusão. A totalidade do mundo o infinito—finito da natureza, tem uma estrutura determinável e o seu movimento é inteligível sem que seja suscitado por um espírito ordenador. A estrutura, a ordem, o equilíbrio, saiem da acção recíproca, da relação das forças em presença do conjunto de destruições e criações, de eliminações e excedimentos, dos acasos e das necessidades, um e outro e um pelo outro. A ordem sai do devir; a estrutura é idêntica ao movimento dialéctico. As desordens, as crises, são momentos duma ordem superior nascente.

Toda a realidade é uma totalidade, una e múltipla, de momentos que se envolvem em profundidade e dos quais cada um contém outros momentos, outros aspectos, outros elementos saídos da sua história. A realidade transporta assim o pensamento e o ser é anterior à consciência; a realidade é natureza, matéria, mas contudo, captável na sua infinita riqueza de determinações pelo pensamento humano que progride, apoiado na «praxis», e se torna cada vez mais penetrante, flexível, «poliscópico», e tende como para um limite, para o conhecimento absoluto.

que é a dialéctica?

por HENRY LEFEBVRE

Tal foi—limitada ao seu aspecto filosófico—a visão criadora de Maxengel, o excedimento do hegelianismo. A dialéctica, longe de ser o movimento interior do espírito que se retoma após descobrimentos e despedaçamentos sucessivos, é real fora do espírito humano e anterior a ele. A dialéctica eleva a natureza ao nível da consciência ao reflectir o movimento da natureza. Visão perturbante e nova, cósmica e humana, dramática e prática, activa e penetrante, que rompe enfim com a atitude, a intensidade, o egotismo do pensamento metafísico!

O saber já não é considerado como fechado para a teoria da dialéctica. Sob a forma de teoria da evolução, ou de teoria do conhecimento, ou de lógica renovada, a dialéctica é um instrumento de penetração e de transformação do mundo,—um método, não um dogma. Nenhuma construção pode substituir o contacto prático com as coisas, a acção sobre elas,—a praxis.

A Solução (o terceiro termo) não é uma visão do espírito. É necessário conhecer o movimento, a direcção interna das coisas, e cooperar praticamente. A praxis é duplamente construtiva: criadora do conhecimento e de transformação, de contacto com as realidades e de realidades novas. A dialéctica materialista põe assim fim à série de doutrinas que limitam a actividade humana reduzindo-a à contemplação do que está feito ou à auto-contemplação. A dialéctica é mais exigente. Ela afirma a unidade da prática e da teoria, a unidade do ser e do pensamento—tendo o ser e a prática o primado nesta unidade; pois que a teoria e o pensamento são a expressão, praticamente necessária, da necessidade objectiva e da praxis humana.

A praxis (a actividade produtora material e «espiritual», considerada como um todo na vida social), é assim determinada como base da realidade e do pensamento humano. O homem cria a sua própria natureza ao orlar uma natureza humanizada, ao agir sobre as coisas. A ligação prática com a natureza (o trabalho produtivo, o seu nível, a sua organização) são por isso fundamentais na história. A dialéctica materialista toma aqui a forma do *materialismo histórico* que não reduz a realidade humana às necessidades «grosseiras» mas mostra ao contrário como necessidades cada vez mais complexas e elevadas nascem do poderio crescente do homem sobre as coisas e da transformação pela «praxis» humana da natureza objectiva e da sua própria natureza. Consciência e cultura são bem factos superiores, mas é necessário procurar-lhes as condições (ou seja o modo de produção e de reprodução da vida humana, a técnica, a organização do trabalho, etc.).

A dialéctica materialista difere por isto profundamente da dialéctica hegeliana e opõe-se mesmo a ela ao mesmo tempo que continua o seu movimento. Em Hegel, como nos marxistas, a natureza, a história, o espírito, são «descritos como um processo» em que se trata de mostrar a lógica imanente e a «necessidade interna». Mas em Hegel a dialéctica torna-se um método de construção sintética, de dedução a priori das categorias. Para o materialista, a dialéctica é um método de análise; ela deve, como a Razão hegeliana, captar o movimento total; mas as categorias são formas dum conteúdo vivente, real, resultados da praxis e da história, «pontos nodais», abreviações da massa infinita das particularidades da existência. No «Das Kapit», modelo de aplicação do método, da indução e da dedução, o movimento teórico e a explicação histórica, a análise e a síntese, envolvem e unem-se.

Para Hegel, o terceiro termo apoia-se rigidamente sobre os dois primeiros. São os três lados dum triângulo. O conjunto é hierárquico e espacial. Nada se perde. O filósofo ocupa-se em integrar no Espírito eterno a totalidade dos elementos da existência. Os movimentos inferiores coexistem todos e sempre com os momentos superiores, na eternidade da ideia e do sistema. O tempo, o movimento, a história, a liberdade, tornam-se de novo irracionais; deixando-se dispor num quadro sinóptico verdadeiro para toda a eternidade. No materialismo dialéctico, o terceiro termo é mais «negação» do que síntese. O carácter dinâmico e positivo da negação é apercebido com mais profundidade. O terceiro termo é luta e triunfo, que retoma sem dúvida o conteúdo da oposição, sem aquela solenidade conservadora de que a dialéctica hegeliana guarda o cunho. Só então e assim existe de facto movimento e teoria do movimento, história dramática e acção, unidade dos contrários e desenvolvimento complexo «em espiral», desaparecimentos e enriquecimentos, acidentes criadores

progressos bruscos, saltos, transformações concretas de quantidade em qualidade. A teoria dialéctica enriquece consideravelmente a teoria da evolução; o esquema habitual do devir linear, do progresso contínuo, é «magro e estéril». A teoria renovada da evolução torna-se o reflexo vivo da história natural e espiritual. A representação estática é substituída pela reacção viva da sucessão, do tempo, da actividade criadora; certas formas inferiores desaparecem eliminadas ou integradas ao ser transformadas. O homem pode então atribuir-se com toda a consciência um colectivo que seja um excedimento e um desabrechar.

Para Hegel, a ideia, o espírito (portanto em última análise, a subjectividade, a consciência de si) existem inicialmente e parecem produzir-se porque já existem. A história fica como o procedimento duma grande facécia, de bastante mau gosto, que não cria, que não passa duma experiência filosófica, um pretexto para que apareça a consciência especulativa. O Espírito retracta-se num imenso jogo de espelhos, e conquista-se num mundo feito de aspectos e de reflexos; objectiva-se para se desobjectivizar; aliena-se para aboar a alienação. Mas no fim do devir não reencontra mais do que o princípio do devir. De duas coisas uma: ou todo o devir é uma aparência absurda—ou então a experiência, a dor, a desgraça da consciência, o despedaçamento do ser têm uma necessidade mística. E reencontram-se em Hegel, os velhos, os insolveis problemas teológicos do Mal e do Pecado. De toda a maneira a dialéctica é rejeitada na aparência e negada em último lugar.

Feuerbach mostrou contra Hegel que é o homem, o homem vivente e quotidiano, que quer pensar-se, conquistar-se e realizar-se. A sua «alienação» é opressão experimentada e sentida. Para Maxengel (que atinge a unidade de todas estas direcções filosóficas, totalidade «dispersa» no humanismo de Feuerbach, no idealismo de Hegel, no empirismo e no racionalismo), o homem, homem activo e vivente, modifica a natureza donde ele saiu; excede-a nele e excede-se nela; é a praxis, a actividade social, que se capta e se cria criando os objectos, os «produtos» materiais e espirituais. O homem pode e deve querer uma solução total, um desabrochamento; por uma acção recíproca incessante, o homem produz as suas próprias necessidades; ele progride ao resolver os problemas postos pelas praxis; multiplica-se ao criar obras sem cessar novas. Durante muito tempo ele foi vítima destas obras; o trabalho productor tornou-se opressão. Ele deve libertar-se excedendo as alienações e os limites, resolvendo os conflitos. Um excedimento total renovador está no espírito do século.

W. J. U. desenvolveu a dialéctica, aprofundou ao mesmo tempo a sua base e defendeu os seus princípios contra os «revisionistas». Ele desenvolveu a *numa metodologia geral do pensamento e da acção*, deixando aos continuadores da sua obra um programa completo, «enciclopédico», dum sentido novo, ou seja: prático, político e filosófico.

A sua grandeza filosófica consiste em ter excedido completamente a especulação filosófica; ele verificou uma concepção do mundo e aprofundou-a, com o fazê-la desenrolar na vida.

O homem está hoje infinitamente dividido e infinitamente ameaçado. Algumas vezes aparece-nos bem fraco, bem perdido, em face a forças tão poderosas, tão estranhas, que se abandona toda a esperança no pensamento e na vontade. Outras vezes, pelo contrário, parece-nos claramente que infinitas possibilidades, que ainda há poucos anos teriam passado por utopias, se obram diante de nós. Deste conflito, da nossa interrogação apaixonada, vem a nossa angústia.

Reclama-se uma nova visão do mundo. É necessário que esta Weltanschauung una o realismo e o desejo moderno de eficiência ao entusiasmo da grande tradição espiritual. É necessário que ela exprima a nossa época, e a unidade que nós presentimos do problema político e do problema espiritual. Nós queremos uma imagem de nós mesmos e do nosso destino; mas uma imagem que traga uma solução. Nós não queremos mais um espírito separado da vida. Se nós sonhamos uma exaltação criadora, nós não queremos mais do que um acto de fé que nos lance na vida. A desconfiança cresceu ao mesmo tempo que as exigências. Nós queremos uma renovação mas que não seja verbal e que não seja um logro.

A Weltanschauung verdadeiramente «moderna» (sem

(Continua na página seguinte)

DE LIVROS

t a n g e n t e s

por SANT'ANA DIONISIO
("SEARA NOVA" - 1938)

Sant'Ana Dionísio reuniu em volume vários ensaios de diversa índole. Nêles interferem pareceres éticos, estéticos, sociais, críticos, científicos e filosóficos. E digo deliberadamente *parceres*, porque, a margem de toda a cultura do autor, que é vasta, ergue-se e prepondera a sua opinião de homem convivente, sensível e humano. Essa opinião, modelada, é certo, sob o influxo da cultura adquirida, exerce-se principalmente como função da inteligência—que é uma coisa que pode existir mesmo sem uma cultura vasta—aliada à sensibilidade. Assim, este livro, através de assuntos por vezes áridos, que não podem ser dominados por todas as inteligências, nem por todas as culturas (e é este um dos casos em que a crítica pode, ou mesmo deve afirmar a sua *humildade*), é essencialmente uma obra de sinceridade que se impõe à nossa simpatia. Alguns ensaios como *Reflexões sobre a contestação dos direitos naturais do homem*, *Pequena meditação sobre o cristianismo*, *Acêrca do bem e do mal*, *Retorno à primeira evidência: a da realidade do mundo sensível*, *A ideia de reversibilidade e de tempo*, *O eterno e o instante*, além de outros, elevam esta obra à altura duma profissão de fé (o melhor sentido da palavra) de alguém que muito embora deixando divagar o seu pensamento em volta de matérias que, cada uma delas só por si, seriam o bastante para encher uma vida, o faz sem o intuito de dessas divagações extrair paradoxos mais ou menos engenhosos, ironias mais ou menos penetrantes. O pensamento de Sant'Ana Dionísio é afirmativo, por vezes até corajosamente afirmativo, e quando se engana fá-lo expondo uma verdade interior que, pela coerência com que é apresentada deve ser ouvida, embora não possa tornar-se uma verdade de todos.

Sendo todos os ensaios deste livro preenchidos por assuntos de superior interesse, dois especialmente chamam a atenção da crítica literária, impossibilitada, por natureza, de entrar em terreno de especialização filosófica ou científica. São eles: *Da missão superior da crítica em função da cultura e a natureza da poesia*.

O primeiro, o mais considerável do livro pela extensão e pela maneira exaustiva como o assunto é tratado, procurando prever todas as objecções e cortar todas as saídas, tem, quanto a mim, independentemente de outros reparos, que aliás já lhe foram feitos, o demérito de o conceito que ex-

prime procurar exercer-se sobre matéria que, desde início, está fora desse conceito. Para nos levar à conclusão de que a única crítica superior, a que melhor serve a cultura, não é a que julga nem a que explica, mas a que amplifica, tendo por base as ideias expostas ou simplesmente afloradas na obra criticada, Sant'Ana Dionísio dá-nos modelos desses três gêneros de crítica (que passam a ser quatro, visto que, segundo o autor de *Tangentes*, a crítica explicativa pode sê-lo pelo processo de compreensão ou pelo da chamada crítica «científica») aplicando-os a um romance de Dostoiewsky. Qual é, porém, o objecto geral da crítica a que o autor se refere, para, dentro das suas diversas modalidades enaltecer a que preconiza como modelo acabado da crítica que melhor serve os interesses da cultura, ou seja a crítica valorativa? Fala-nos o autor, desde o princípio do seu ensaio, em crítica de Arte (com A grande). Mas através do longo ensaio raras vezes se nos deparam nomes de artistas. Em compensação Shakespeare, Racine, Dostoiewsky, Flaubert, Byron, Goethe, etc., várias vezes são citados. Não se trata então de artistas? poderá perguntar-se. Sim, trata-se de artistas. Mas afigura-se-me que

o escritor, além de artista, é alguma coisa mais. Não pretendo com isto impôr a supremacia da literatura sobre a arte; pretendo apenas assinalar-lhes as diferenças. A literatura, para ser bela, tem de ter arte, pelo anseio natural de harmonia que nos faz a todos nós, espíritos não insensíveis às leis estéticas, tentar embelezar o que nos cerca; mas parece-me dum simplismo demasiado catalogar a literatura no plano de artes como a pintura, a escultura ou a música, embora seja moroso e difícil estabelecer o contrário. Seria curioso verificar os resultados do critério de S. D. aplicado a obras picturais ou escultóricas, por exemplo. De resto, o próprio autor de *Tangentes* proclama, sem o querer, a falência do seu critério crítico, quando afirma que «todo o juízo de valor estético é convertível nas fórmulas inanes do senso comum: «gosto», «não gosto», «é belo», «é feio», etc., e quando nos pergunta: «Depois de uma audição musical que é possível dizer sobre o que se passou no nosso espírito durante os instantes que ela durou?» Ocorre responder com outras perguntas: e o que diria a crítica amplificante sobre uma audição musical? Dar-nos-la a valorização das ideias contidas na

que é a dialéctica?

a qual nós aceitaríamos a metafísica do nada!) exprimirá então o homem inteiro absorvido pela vida. É necessário que ela seja total, enciclopédica, perspectiva de solução e de acção ao mesmo tempo que integração do adquirido, da história. Ela deve responder ao grande problema: «Como viver? Que fazer?» e ser ao mesmo tempo universal e concreta, individual e social.

A dialéctica materialista parece satisfazer a estas exigências. Ela contém uma «síntese», uma unidade total do saber e da acção—uma determinação da essência do homem, não como ser ideal e longínquo, mas como ser vivo e verdadeiramente «o mais humano».

Regatá-la, é regatlar talvez a ambição de viver,—a esperança e o desejo de viver humanamente. Visto que este mundo é despedaçado por contradições, só a dialéctica permite vê-lo no seu conjunto e encontrar-lhe o sentido e a direcção. Num mundo contraditório, regatlar a teoria da contradição, é renunciar a pôr fim ao descalabro, e sobretudo ao conflito entre as expressões da vida e a vida.

(Tradução de J. A. N.)

música? Mas se, como o autor diz mais adiante: «As epigramas e títulos musicais justificam-se apenas como convenções comodas de identificação... A música que fala do regato—pode também falar do luar...» se se tomar como bom este critério, reunindo-o ao anterior tem-se que a música é uma arte sem crítica possível. Nada de crítica estética: todos os juízos de valor estético são vão. Crítica de ideias? Como, se as ideias na música são as que o nosso subjectivismo pretende imprimir-lhe?

A confusão provém do velho erro de se colocar a literatura no mesmo plano das outras artes, ou antes, de se estabelecerem as premissas do problema falando das artes, e se tentar a sua solução por meio da literatura. Isto não quer dizer que, aplicando à literatura somente, o critério de S. D. tenha cabal justificação. A crítica de ideias, a-pesar de muito respeitável, é, só por si, incompleta.

Creio que só o desejo de absolutamente fazer vingar o seu ponto de vista levou S. D. a escrever, na última das cento e setenta e tantas páginas deste ensaio (algumas das quais brilhantes) que «a Arte é uma maneira *sui generis*, (intuicional e sibilina) de pensar». Mesmo *sui generis*, intuicional e sibilina, a Arte seria, a aceitarmos esta reflexão, uma maneira de pensar. Ora o mesmo autor diz-nos mais adiante, em *A natureza da poesia*, que esta é, das artes, «aquela que envolve, em maior densidade, o que mais se distingue da arte... o pensamento». Creio que aqui as ideias do autor não sofreram pressão. Esta afirmação é serena e judiciosamente justificada. A frase primeiramente citada é que carece em absoluto de justificação, parecendo estar ali como um recurso de última hora.

O ensaio já referido sobre *A natureza da poesia* é um dos mais corajosos trabalhos que o livro apresenta, se tivermos em vista as ideias comuns áqueles dos literatos da hora presente que têm a mesma formação mental do autor de *Tangentes*.

O estilo de S. D., que tem sido acusado de obscuro, apresenta, aqui e além, faltas de gosto, como a escolha que parece proposital de vocábulos demasiadamente desusados, os frequentes parêntesis, e ainda, mercê da precipitação e falta de cuidado na revisão, algumas indecisões sintácticas.

Os *Teoremas de psicologia* são, como estilo, do melhor que há no livro.

JOÃO PEDRO DE ANDRADE

Sol Nascente, nº 34, 1 de Março de 1939

Leis do desenvolvimento

Qual é o papel do meio geográfico no desenvolvimento histórico? Não será o ambiente geográfico, a força principal que determina a fisionomia da sociedade, o carácter do regime histórico dos homens, a passagem dum regime para outro?

Não. O meio geográfico é incontestavelmente uma das condições permanentes e necessárias do desenvolvimento da sociedade, e é evidente que influe nêsse desenvolvimento, acelerando-o ou retardando-o.

Mas esta influência não é *determinante*, visto que as modificações e o desenvolvimento da sociedade se efectuam incomparavelmente mais depressa que as modificações e o desenvolvimento do meio geográfico. Em 3 mil anos sucederam-se na Europa 3 regimes sociais diferentes: a comunidade primitiva, a sociedade escravagista e o regime feudal.

Ora, no mesmo período, as condições geográficas da Europa, ou nada mudaram, ou mudaram tão pouco que os geógrafos nem se referem a isso. O que é perfeitamente explicável. Para que se produzam alterações, mesmo pouco importantes, no meio geográfico, são precisos milhões de anos, enquanto que bastam algumas centenas de anos para se alterar, e até de maneira muito importante, o regime da vida em sociedade.

Por isso o meio geográfico não pode ser a causa principal, a causa *determinante* do desenvolvimento histórico. O que se tem mantido quasi imutável durante dezenas de milhares de anos, não pode ser a causa principal do desenvolvimento do que está sujeito a mutações radicais no espaço de alguns anos.

Uma lei científica só pode ser atingida quando enuncia uma relação *constante* entre os fenómenos. Qual a causa *constante* do desenvolvimento da sociedade? Já vimos que o ambiente geográfico não pode ser. Vejamos o crescimento e a densidade da população.

Os homens são um elemento indispensável das condições da vida material da sociedade, e sem um mínimo de seres humanos não poderia haver nenhuma vida material da sociedade.

Será pois o crescimento da população, a força principal que determina o carácter do regime da sociedade? Não. Se o crescimento da população exerce uma influência no desenvolvimento histórico, facilitando-o ou entorpecendo-o, não poderá ser considerado como a força principal do desenvolvimento histórico.

A influência que exerce sobre este não é *determinante* porque o crescimento da população, por si só, não responde a este problema: Porque é que a tal regime social sucede precisamente tal regime social novo e não outro? Porque é que a comunidade primitiva se sucede precisamente a sociedade escravagista? A esta o regime feudal, e não qualquer outro regime?

Se o crescimento da população fôsse a força determinante do desenvolvimento social, uma maior densidade de população devia engendrar necessariamente um tipo de regime histórico superior. Mas na realidade não se dá isso.

A densidade da população na China é quatro vezes mais elevada que nos Estados Unidos; no entanto, os Estados Unidos estão num nível mais elevado que a China no ponto de vista do desenvolvimento histórico: na China domina ainda um regime semi-feudal enquanto que os Estados Unidos já há muito atingiram o estágio superior do desenvolvimento imperialista.

Quere dizer: o crescimento da população não é nem poderia ser a força principal do desenvolvimento da sociedade, a força que *determina* o carácter do regime da sociedade, a fisionomia da época.

Mas então, qual é, no sistema das condições da vida material da sociedade, a força principal que determina a fisionomia da sociedade, o carácter do regime social, o desenvolvimento da sociedade dum regime para outro?

Essa força é o modo de aquisição dos meios de existência necessários à vida dos homens, o modo de produção dos bens materiais: alimentos, vestuários, calçado, habitação, combustível, instrumentos de produção, etc., necessários para que a sociedade possa viver e desenvolver-se.

Para viver é preciso terem-se alimentos, vestuários, calçado, habitação, combustível, etc.; para se adquirirem estes bens materiais é preciso produzi-los, e para os produzir, é preciso ter os instrumentos de produção por meio dos quais os

homens produzem os alimentos, os vestuários, o calçado, a habitação, o combustível, etc.; é preciso saber produzir estes instrumentos e saber servir-se deles.

Os instrumentos de produção por meio dos quais os bens materiais são produzidos, os homens que manejam esses instrumentos de produção e produzem os bens materiais graças a uma certa experiência da produção e a hábitos de trabalho, eis os elementos que, tomados em conjunto, constituem as *forças produtivas* da sociedade.

Mas as forças produtivas não são senão um aspecto da produção, um aspecto do modo de produção, aquele que exprime o comportamento dos homens ante os objectos e as forças da natureza de que eles se servem para produzir em os bens materiais.

O outro aspecto da produção, o outro aspecto do modo de produção, é constituído pelas relações dos homens entre si no processo da produção, pelas relações de produção entre os homens.

Na sua luta com a natureza—que eles exploram para produzirem os bens materiais—os homens não estão isolados uns dos outros, não são indivíduos desligados uns dos outros; pelo contrário, produzem em comum, por grupos, por associações.

E' por isso que a produção é sempre, sejam quais forem as condições, uma produção social. Na produção dos bens materiais, os homens estabelecem entre si tais ou tais relações no interior da produção, estabelecem tais ou tais relações de produção.

E estas podem ser relações de colaboração e auxilio mútuo donde a exploração esteja ausente; podem ser relações de domínio e de subserviência; podem ser, enfim, relações de transição duma forma de relações de produção para outra.

Seja qual fôr o carácter que as relações de produção revistam, elas são em todos os tipos de regimes, um elemento indispensável da produção, a par das forças produtivas.

Na produção, os homens não actuam só sobre a natureza mas também uns sobre os outros. Não produzem senão colaborando duma maneira determinada e trocando entre si as suas actividades. Para produzirem, entram em relações determinadas uns com os outros e não é senão dentro dos limites destas relações e destas influências mútuas que se estabelece a sua acção sobre a natureza e se dá a produção.

histórica - por Gabriel Coutinho

Torna-se, pois, necessário concluir, que a produção, o modo de produção, engloba tanto as forças produtivas como as relações de produção entre os homens, e é assim a incarnação da sua união no processo de produção dos bens materiais.

Uma das particularidades da produção, é que nunca ela pára num ponto dado durante um longo período. Está sempre a mudar e a desenvolver-se. Além disso, a mutação do modo de produção provoca inevitavelmente a mutação de toda a época histórica, das ideias das relações entre os homens, das opiniões, das instituições.

A mutação do modo de produção provoca a refundição de toda uma época. Nos diferentes escalões do seu desenvolvimento, os homens servem-se de diferentes meios de produção ou, mais simplesmente: os homens levam um género de vida diferente.

Na comunidade primitiva existe um modo de produção; na sociedade eslavagista, existe outro; no feudalismo, um terceiro, e assim sucessivamente. O regime de vida dos homens, a sua actividade espiritual, as suas opiniões, as suas instituições, diferem segundo aqueles modos de produção.

A sociedade, com as suas ideias e teorias, as suas opiniões e instituições, corresponde ao modo de produção.

Quere dizer: a história do desenvolvimento da sociedade é, antes de tudo, a história do desenvolvimento da produção, a história dos modos de produção que se sucedem através dos séculos, a história do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção entre os homens.

A história do desenvolvimento da sociedade é, pois, ao mesmo tempo, a história dos produtores dos bens materiais, os quais representam as forças fundamentais do processo da produção.

Por isso, se a ciência histórica quizer ser uma ciência verdadeira, não pode reduzir-se aos feitos de «nomes» afinal circunstanciais. Em vez de história de «nomes» deve ser história de povos.

E a chave que permite abrir a porta das leis históricas, deve ser procurada não no cérebro dos homens, não nas opiniões e nas ideias da sociedade, mas no modo de produção praticado por cada época histórica.

Por isso, a tarefa primordial da ciência histórica é o

estudo e a descoberta das leis da produção, das leis do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção.

Uma segunda particularidade da produção, é que as suas mutações e o seu desenvolvimento começam sempre pela mutação e pelo desenvolvimento das forças produtivas e, antes de tudo, dos instrumentos de produção. As forças produtivas são, pois, o elemento mais móvel e mais transformador da produção. Primeiro modificam-se e desenvolvem-se as forças produtivas da sociedade; a seguir, em função e em conformidade com estas modificações, modificam-se as relações de produção entre os homens.

Isto não significa que as relações de produção deixem de influir no desenvolvimento das forças produtivas, e que estas últimas não dependam das primeiras. As relações de produção, cujo desenvolvimento depende do das forças produtivas, actuam por seu turno sobre o desenvolvimento das forças produtivas, acelerando-as ou retardando-as.

Além disso, importa notar que as relações de produção não conseguiriam durante muito tempo retardar-se em relação ao crescimento das forças produtivas e encontrar-se em contradição com esse crescimento, porque as forças produtivas não podem desenvolver-se plenamente senão no caso de as relações de produção corresponderem ao carácter, ao estado das forças produtivas, dando livre curso ao desenvolvimento destas últimas.

Portanto, seja qual for o retardamento das relações de produção em relação ao desenvolvimento das forças produtivas, elas devem, mais tarde ou mais cedo, acabar por corresponder—e é o que se dá efectivamente—ao nível do desenvolvimento das forças produtivas, ao carácter dessas forças produtivas.

Na hipótese contrária, a unidade das forças produtivas e das relações de produção no sistema da produção, será comprometida a fundo, e dar-se-á uma ruptura no conjunto da produção, uma crise da produção, a destruição das forças produtivas.

Resumindo: as forças produtivas não são apenas o elemento mais móvel e mais transformador da produção. São também o elemento determinante do desenvolvimento da produção.

Sol Nascente, nº 38, 15 de Agosto de 1939

REVISTA DAS IDEIAS

idealismo e materialismo

Fala-se hoje muito em idealismo e em materialismo. Estas duas filosofias defrontam-se e são a justificação de atitudes vitais em múltiplos domínios: em ciência, em história, em política, em arte, em sociologia, etc. Ao apresentarmos hoje nesta secção um texto clássico de Karl Friedrich, o grande pensador do século passado, julgamos de algum modo contribuir para a elucidação do debate idealismo-materialismo, que está na base da vida moderna. Porque há o maior interesse em esclarecer posições filosóficas, permitimo-nos sugerir aos leitores a cuidadosa meditação do presente texto, que supomos os levará a compreender melhor certos problemas e lhes dissipará talvez certas obscuridades.

As pressuposições por que nós começamos não são pressuposições arbitrárias, não são dogmas, são pressuposições reais de que só se pode abstrair na imaginação: são indivíduos reais, a sua acção e as suas condições de existência materiais, quer existentes já, quer produzidas pela sua própria acção. Estas proposições podem, pois, ser verificadas por via puramente empírica.

A primeira pressuposição de toda a história dos homens é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro facto a estabelecer é, pois, a organização corpórea destes indivíduos e a relação que se estabelece entre ela e o resto da natureza.

É evidente que nós não podemos entrar aqui na constituição física dos próprios homens, nem nas condições naturais que os homens encontraram, condições geológicas, cro-hidrográficas, climáticas, e outras. Toda a historiografia deve partir destas bases naturais e da modificação que a acção dos homens lhes imprime no decurso da história.

Podem diferenciar-se os homens dos animais pela consciência, pela religião, pelo que se quiser. Eles começam a diferenciar-se dos animais quando começam a produzir os seus meios de subsistência,

operação que é condicionada pela sua organização corpórea. Ao produzirem os seus meios de subsistência, os homens produzem directamente a sua própria vida material.

A maneira como os homens produzem os seus meios de subsistência depende em primeiro lugar da natureza dos meios de subsistência que eles encontram ao seu dispor e que têm de reproduzir.

Este modo de produção não deve ser considerado simplesmente como a reprodução da existência física dos indivíduos. É antes já uma espécie determinada da actividade destes indivíduos, uma maneira determinada de manifestarem a sua vida, uma determinada maneira de viver destes indivíduos. Os indivíduos são tais como se manifestam na sua vida. O que eles são coincide com a sua produção, tanto por aquilo que eles produzem como pela maneira como eles produzem. O que os indivíduos são, por consequência, depende das condições materiais da sua produção. Esta produção só tem lugar com o aumento da população. Ela pressupõe por sua vez um comércio dos indivíduos entre si. A forma deste comércio por sua vez é condicionada pela produção.

O facto é, pois, este: indivíduos determinados, que são produtivamente activos de uma maneira determinada, contribuem para estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica deve, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhuma mistificação ou especulação, mostrar a conexão da estrutura social e política com a produção. A estrutura social e o Estado emergem continuamente do processo vital de indivíduos determinados, mas destes indivíduos não tais como podem aparecer na sua própria representação ou na de outrem, mas tais como são realmente. Isto é: tais como agem, produzem materialmente, por consequência, tais como são activos em limites, pressuposições e condições sociais determinadas independentes do seu livre arbítrio.

A produção das ideias, das representações, da consciência está, em primeiro lugar, imediatamente implicada na actividade material e no co-

mércio material dos homens e é a língua da vida real. O acto de ter uma representação, de pensar, o comércio espiritual dos homens aparecem ainda aqui como a emanação directa da sua atitude material. É a mesma coisa para a produção espiritual tal como é representada na língua da política, da lei, da moral, da religião, da metafísica, etc., de um povo.

Os homens são os produtores das suas representações, das suas ideias, etc., mas os homens reais, actuantes, tais como são condicionados por um desenvolvimento determinado das suas forças produtivas e do comércio. A consciência não pode ser outra coisa senão o ser consciente e o ser dos homens é o seu verdadeiro processo vital. Se os homens e as suas condições aparecem em toda a ideologia invertidos como numa câmara escura, este fenómeno decorre do seu processo vital histórico exactamente como a inversão dos objectos na retina decorre do seu processo directamente físico.

Em aberta oposição com a filosofia alemã (e, em geral, com todo o idealismo filosófico) que desce do céu à terra, nós subimos aqui da terra ao céu. Por outras palavras, não partimos aqui do que os homens dizem, se imaginam, se representam, nem dos homens ditos, pensados, imaginados, representados, para assim chegarmos aos homens reais; partimos dos homens realmente activos e é pelo seu processo vital real que representamos igualmente o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos écos ideológicos deste processo vital. As formações vagas do cérebro dos homens são necessariamente suplementos do seu processo vital material, empiricamente verificável e ligado a pressuposições materiais. A moral, a religião, a metafísica e o resto da ideologia bem como as formas correspondentes da consciência não conservam, pois, por mais tempo a aparência de independentes. Elas não têm história, elas não têm desenvolvimento, mas os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu comércio material modificam, ao mesmo tempo que esta realidade que é a sua, igualmente a sua maneira de pensar e os produtos da sua maneira de

pensar. Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência.

Na primeira maneira de considerar as coisas, parte-se da consciência como indivíduo vivo, na segunda, que corresponde à vida real, parte-se de indivíduos reais e vivos e apenas se considera a consciência como a sua consciência.

Esta maneira de considerar não é isenta de pressuposições. Ela parte de pressuposições reais e não as abandona por um instante. Estas pressuposições são os homens, não como homens acabados e fiços de uma maneira imaginativa qualquer, mas os homens no seu processo real de desenvolvimento, levado a cabo em condições determinadas e empiricamente verificáveis. Desde que se tem a representação deste processo vital activo, a história deixa de ser uma colecção de factos mortos, como nos empiricos, éles próprios ainda abstractos, ou uma acção imaginária de indivíduos imaginários, como nos idealistas.

Onde cessa a especulação na vida real, começa, pois, a ciência real, positiva, a representação da actividade prática, do processo de desenvolvimento prático do homem. As frases relativas à consciência cessam, o saber real deve substituir-se-lhes. Pela representação da realidade a filosofia independente perde o seu meio de existência. O seu lugar pode ser tomado mais ou menos por um resumo dos resultados universais que se deixam deduzir da consideração do desenvolvimento histórico dos homens.

Estas abstracções não têm em si, separadas da história real, o mínimo valor. Elas podem servir unicamente para facilitar a disposição dos materiais históricos, para indicar a sucessão das suas diversas camadas. Mas não dão de modo algum, como a filosofia, uma receita ou um esquema segundo o qual as épocas históricas possam ser ordenadas. Pelo contrário, a dificuldade só começa no momento em que nos pomos a considerar e a ordenar as matérias, quer de uma época passada, quer do presente, em que nos tentamos a representação real. A supressão destas dificuldades é condicionada por pressuposições que nós podem ser dadas aqui, mas que ressaltam somente do estudo do processo vital real e da acção dos indivíduos de cada época.

Sol Nascente, nº 40, 15 de Novembro de 1939

ABC - que é o método dialéctico?

Uma das aquisições mais importantes que devemos transmitir é o método, a melhor attitude a tomar para se vencer a realidade.

SOL NASCENTE já publicou um estudo de Henri Lefebvre sobre a dialéctica, o método mais comprovado e aquele que é a técnica do progresso humano. Mas será útil insistir, resumindo-o e apresentando-o de maneira talvez mais clara.

PRINCIPIOS :

1. Contrariamente à metafísica, o método dialéctico considera em primeiro lugar que nenhum fenómeno pode ser compreendido se o encarmos isoladamente, sem o relacionarmos com os fenómenos circundantes. Interpreta todos os fenómenos do ponto de vista das relações e do seu condicionamento recíprocos.

2. Em segundo lugar, considera a natureza e a sociedade «não como um estado de repouso e de imobilidade, de estagnação e de imutabilidade, mas como um estado de movimento e de mutação permanentes, de renovação e de desenvolvimento incessantes, onde sempre qualquer coisa nasce e se desenvolve, onde sempre qualquer coisa se desagra e desaparece».

A matéria é inseparável do movimento; o movimento é a maneira de ser da matéria.

O próprio pensamento humano não é senão o produto da matéria superiormente organizada.

3. Em terceiro lugar, a dialéctica considera o processo do desenvolvimento, não como um simples processo de crescimento, em que as mutações quantitativas não atingem mutações qualitativas, mas como um desenvolvimento que passa das mutações quantitativas insignificantes e latentes para mutações visíveis e radicais, para mutações qualitativas; em que as mutações qualitativas são, não graduais, mas rápidas, subitas e se operam por saltos dum estado para outro: estas mutações não são contingentes, mas necessárias; são o resultado da acumulação de mutações quantitativas insensíveis e graduais.

É por exemplo o caso da água aquecida ou esfriada, para a qual o ponto de ebulição e o ponto de congelação são os vínculos onde se dá, a pressão normal, o salto para um novo estado de agregação; onde por consequência a quantidade se transforma em qualidade.

4. Enfim a dialéctica parte do ponto de vista de que os objectos e os fenómenos da natureza implicam contradições internas, porque têm todos um

lado negativo e um lado positivo, um passado e um futuro, todos possuem elementos que desaparecem ou se desenvolvem; a luta destes contrários, a luta entre o antigo e o novo, entre o que morre e o que nasce, entre o que enfenece e o que se desenvolve, e o conteúdo interno do processo de desenvolvimento, da conversão das mutações quantitativas em mutações qualitativas.

É por isso que o método dialéctico considera que o processo de desenvolvimento do inferior para o superior se não efectua no plano duma evolução harmoniosa dos fenómenos, mas naquele que mostra as contradições inerentes aos objectos, aos fenómenos, no plano duma «luta» de tendências contrárias que actuam com base nestas contradições.

APLICAÇÕES :

Não é difícil ver-se a importância considerável que tem o estenderem-se estes princípios do método dialéctico à ciência social e a prática que daí provém.

Tôdas as formas do materialismo anteriores à formulação dum materialismo dialéctico consequente estavam unidas a uma maneira idealista de considerar a sociedade. Os próprios materialistas franceses do sec. 18, embora considerando que o homem, a sua conduta e a sua moralidade dependem do meio social, partiam da convicção de que só a ideia duma «sociedade racional», duma «sociedade equitativa» podia

fazer uma mudança e criar as novas condições da vida.

Quanto às leis que presidem à evolução social eles eram idealistas.

Estava reservado aos materialistas dialécticos irrem mais longe: assim, aprofundando e desenvolvendo o materialismo filosófico, os materialistas dialécticos, levaram-no às últimas consequências, estendendo a sua concepção da natureza à concepção da sociedade humana.

Vejamos alguns exemplos de aplicação do método dialéctico à história da sociedade:

1. Se é verdade que não há fenómenos isolados, mas pelo contrário que todos os fenómenos estão ligados entre si e se condicionam reciprocamente, é claro que todo o movimento da sociedade e todo o regime social devem ser julgados do ponto de vista das suas condições, do ponto de vista do lugar e do tempo onde se produzem.

Reivindicar a instituição da república nas condições do absolutismo, era perfeitamente compreensível e justo, porque isso representava um passo para a frente. Mas reivindicar essa mesma república nas condições que se seguiram à revolução de Outubro, seria um contra-senso, seria uma attitude anti-progressista, pois seria um passo para trás.

2. Apliquemos agora o princípio que ensina a interpretar cada fenómeno da natureza e da sociedade não como imutável e imóvel, mas como prestes a nascer, a devir, a morrer; a ligar-se ao novo que nasce, mesmo que ele pareça ainda fraco; a olhar para a frente e não para trás. Até ao movimento de Outubro tinha-se conhecido a universalidade dum sistema. Depois, um novo elemento surgiu.

3. Se é certo que a passagem das mutações quantitativas lentas às mutações bruscas e rápidas é uma lei do desenvolvimento, isso mesmo se observa na sociedade: por exemplo em 1789.

4. Finalmente como o desenvolvimento se opera pelo aparecimento das contradições internas, pelo conflito das forças contrárias sobre a base destas contradições, conflito que se destina a superá-las, compreende-se ser um fenómeno perfeitamente natural, inevitável que o mesmo se dê na sociedade.

É sendo-se materialista dialéctico que se é bom filósofo.

Porque só assim se regelam as ideias vazias e as hipóteses infecundas, as que não correspondem às leis objectivas do mundo. Uma tal teoria tem como força a própria força da marcha objectiva da história.

4.9 "Fundamentos do racionalismo concreto" por José Vasco Salinas (aliás José Estaline)

Síntese, 5 e 6.

os fundamentos do racionalismo concreto

I

BASES DO MÉTODO DIALÉCTICO



A) Ao contrário da metafísica, a dialéctica olha a natureza não como uma acumulação accidental de objectos, de fenómenos desligados um dos outros, isolados e independentes, mas como um todo uno, coerente, em que os objectos, os fenómenos, estão orgânicamente ligados entre si, dependem uns dos outros e se condicionam reciprocamente.

Eis porque o método dialéctico considera que nenhum fenómeno da natureza pode ser compreendido, se o encararmos isoladamente, fora dos fenómenos que o rodeiam; porque um fenómeno não importa qual, em qualquer dominio da natureza pode converter-se num sem-sentido, desde que o consideremos fora das condições ambientes, se o separarmos dessas condições; pelo contrário, um fenómeno qualquer pode compreender-se e justificar-se, desde que o consideremos sob o ponto de vista da sua ligação indissolúvel com os que o rodeiam, tal como é condicionado por estes.

B) Ao contrário da metafísica, a dialéctica olha a natureza não como um estado de repouso ou de imobilidade, de estagnação e de imutabilidade, mas como um estado de movimento e mutação perpétuas, de renovação e desenvolvimento incessantes, em que há sempre alguma coisa que nasce e se desenvolve, alguma coisa que se desagrega e desaparece.

Eis porque o método dialéctico quer que os fenómenos sejam considerados não somente segundo as suas relações e condicionamento recíprocos mas também segundo

o seu movimento, mutação, desenvolvimento, atendendo ao seu aparecimento e desaparecimento.

Para o método dialéctico, o que primeiro de tudo importa não é o que, em dado momento, parece estável mas começa a enfraquecer; é antes o que nasce e se desenvolve, mesmo se isso parece, em dado momento, instável, porque, para o método dialéctico, só aquilo que nasce e desenvolve é invencível.

«Tôda a natureza, desde as mais ínfimas partículas até aos maiores corpos, desde o grão de areia até ao sol, desde o protista (1) até ao homem, está empenhada num processo eterno de aparição e desaparecimento, num fluxo incessante, num movimento contínuo e em mutações perpétuas».

Eis porque a dialéctica «encara as coisas e o seu reflexo mental principalmente nas suas relações recíprocas, no seu encadeamento, no seu movimento, na sua aparição e desaparecimento».

C) Ao contrário da metafísica, a dialéctica considera o *processus* de desenvolvimento não como um simples *processus* de crescimento, cujas mutações quantitativas não chegam a mutações qualitativas, mas como um desenvolvimento que passa de mutações quantitativas insignificantes e latentes a mutações visíveis e radicais, qualitativas; em que as mutações qualitativas são, não já graduais, mas rápidas, repenti-

(1) Célula viva primitiva.

nas e se fazem por saltos, dum estado a outro: tais mutações não são contingentes mas necessárias; resultam da acumulação de modificações quantitativas insensíveis e graduais.

Eis porque o método dialéctico considera que o *processus* de desenvolvimento deve ser compreendido, não como um movimento circular, uma simples repetição do caminho percorrido, mas como um movimento progressivo, ascendente, como a passagem do estado qualitativo antigo a um novo estado qualitativo, com um desenvolvimento que vai do simples ao complexo, do inferior ao superior.

«A natureza é a pedra de toque da dialéctica e é preciso dizer que as ciências modernas da natureza forneceram para a sua prova materiais extremamente ricos e que aumentam dia a dia; provaram assim que a natureza, em última instância, procede dialécticamente e não metafisicamente, que não se move num círculo sempre idêntico, a repetir-se perpétuamente, mas conhece uma história real. A este respeito, convém citar, em primeiro lugar, Darwin, que infligiu um rude golpe à concepção metafísica da natureza, demonstrando que todo o mundo orgânico, tal como hoje existe, as plantas, os animais, e, por conseguinte, também o homem, é o produto dum *processus* de desenvolvimento que dura há milhões de anos».

«Em física, toda a mutação é uma passagem da quantidade à qualidade, o efeito da mutação quantitativa da quantidade de movimento, de qualquer forma inerente ao corpo ou comunicada a elle. Assim a temperatura da água é primeiro indiferente ao seu estado líquido; mas, se se lhe aumentar ou diminuir a temperatura, chega um momento em que o seu estado de coesão se modifica e a água se transforma, num caso, em vapor, e no outro, em gelo...»

É assim que uma corrente de certa força é necessária para que um fio de platina se torne luminoso; é assim que todos os metais têm a sua temperatura de fusão; é assim que todos os líquidos, sob uma dada pressão, têm o seu ponto determinado de congelação e ebulição, na medida em que os nossos meios nos permitem obter as temperaturas necessárias; finalmente é assim que há para cada gaz um ponto crí-

tico em que poderemos transformá-lo em líquido, em condições determinadas de pressão e arrefecimento. As *constantes*, como se diz em física (1), não são, as mais das vezes, senão pontos nodais em que a adição ou subtracção de movimento (mutação quantitativa) provoca uma mutação qualitativa num corpo: em que, por conseguinte, a quantidade se transforma em qualidade».

E a respeito da química, «pode dizer-se que ela é a ciência das mutações qualitativas dos corpos devidas a mutações quantitativas. O próprio Hegel o sabia já... Tomemos o oxigénio: se se reúnem, numa molécula, três átomos, em vez de dois, como vulgarmente sucede, obtém-se um corpo novo, o ozono, que se distingue nitidamente do oxigénio ordinário pelo seu odor e pelas suas reacções.

E que dizer das diferentes combinações do oxigénio com o azote ou com o enxôfre, cada uma das quais fornece um corpo qualitativamente diferente de todos os outros!».

D) Ao contrário da metafísica, a dialéctica parte da concepção de que os objectos e os fenómenos da natureza implicam contradições internas, porque todos têm um lado negativo e um lado positivo, um passado e um futuro, todos têm elementos que desaparecem ou que se desenvolvem; a luta destes contrários, a luta entre o antigo e o novo, entre o que morre e o que nasce, entre aquilo que enfraquece e o que se desenvolve, é o conteúdo interno do *processus* de desenvolvimento, da conversão das mutações quantitativas em mutações qualitativas.

Eis porque o método dialéctico considera que o *processus* de desenvolvimento do inferior para o superior não se efectua no plano duma evolução harmoniosa dos fenómenos, mas no duma exposição à luz do dia das contradições inerentes aos objectos, aos fenómenos; no plano duma «luta» das tendências contrárias que agem sobre a base destas contradições.

«A dialéctica, no justo sentido da palavra, é o estudo das contradições na própria essência das coisas».

Estes são, em resumo, os traços fundamentais do método dialéctico.

(1) Pontos de passagem de um estado a outro

Fundamentos do Racionalismo Concreto

II — Bases de Concepção Realista

A) Contrariamente ao idealismo, que considera o mundo como a incarnação da «idéia absoluta», do «espírito universal», da «consciência», o realismo parte do princípio que o mundo, por sua natureza, é *material*; que os múltiplos fenómenos do universo são os diferentes aspectos da matéria em movimento; que as relações e o condicionamento recíprocos dos fenómenos estabelecidos pelo método dialético constituem as leis necessárias do desenvolvimento da matéria em movimento; que o mundo se desenvolve segundo as leis da matéria, e não tem necessidade alguma do «espírito universal» (1).

A concepção realista do mundo significa simplesmente a concepção da natureza tal como ela é, sem nenhum acréscimo estranho.

A propósito da concepção materialista, já na filosofia da antiguidade se pode apreciar um excelente resumo dos princípios do método dialético em Heráclito, para quem «o mundo é uno e não foi criado por nenhum deus nem por nenhum homem; foi, é e será uma chama eternamente viva, que se abrasa e se extingue segundo leis determinadas».

B) Contrariamente ao idealismo, que afirma que só a nossa consciência existe realmente, que o mundo material, o *sêr*, a natureza não existem senão na nossa consciência, nas nossas sensações, representações, conceitos, a concepção dialética parte do princípio que a matéria, a natureza, o *sêr* é uma rea-

lidade objectiva que existe fóra e independentemente da consciência; que a matéria é um dom primacial, porque é a origem das sensações, das representações, da consciência, enquanto a consciência é um dom secundário, derivado, porque representa o reflexo da matéria, o reflexo do *sêr*; que o pensamento é produto da matéria, quando esta atinge, na sua evolução, um alto grau de perfeição; mais precisamente, o pensamento é o produto do cérebro, e o cérebro, o órgão do pensamento; não se poderia, por consequência, separar o pensamento da matéria sem incorrer num erro grotesco.

O problema da relação do pensamento com o *sêr*, do espírito com a natureza, é o problema fundamental de toda a filosofia. Conforme a maneira por que lhe respondiam, os filósofos dividiam-se em dois campos. Os que afirmavam a prioridade do espírito como relação à natureza formavam o campo do *idealismo*. Os outros, que consideravam a natureza como anterior, pertenciam às diferentes escolas do *materialismo*.

O mundo material, perceptível pelos sentidos, a que nós próprios pertencemos, constitui a única realidade. O nosso pensamento e a nossa consciência por mais transcendentes que pareçam não são senão produto dum órgão material, corporal: o cérebro. A matéria não é produto do espírito, mas o espírito não é por si próprio senão o produto superior da matéria.

A propósito do problema da matéria e do pensamento, não seria possível

(1) Sobre o «espírito universal» veja este número de «Síntese», pág. 10.

separar o pensamento da matéria pensante. Esta matéria é o abstracto de todas as mudanças que se operam.

Na definição da concepção realista, verifica-se que o materialismo admite, de modo geral, que o sêr real objectivo (a matéria) é independente da consciência, das sensações, da experiência. A consciência é apenas o reflexo do sêr, no caso melhor, reflexo aproximadamente exacto (adequado a uma precisão ideal).

A matéria é que, ao agir sobre os órgãos dos sentidos, produz sensações; a matéria é realidade objectiva que nos confere sensações. A matéria, a natureza, o sêr, o fisico, são o primeiro dom, enquanto o espírito, a consciência, as sensações, o psíquico, são o segundo dom. O panorama do mundo mostra-nos como a matéria se move e como a *matéria pensa*. O cérebro é o órgão do pensamento.

C) Contrariamente ao idealismo, que contesta a possibilidade de conhecer o mundo das suas leis; que não crê no valor dos nossos conhecimentos; que não reconhece a verdade objectiva e considera que o mundo é cheio de «coisas em si» que nunca poderão ser conhecidas da ciência; o realismo parte do princípio que o mundo e as suas leis são perfeitamente conhecidas; que o nosso conhecimento das leis da natureza, verificado pela experiência, pela prática, é um conhecimento de valor e que tem a significação duma verdade objectiva; que não há no mundo coisas que não se possam conhecer, mas unicamente coisas ainda desconhecidas, e que serão descobertas e conhecidas pelos meios da ciência e da prática.

Criticando a tese de Kant e de outros idealistas, segundo os quais o mundo

das «coisas em si» é impossível de conhecer, a tese realista afirma que os nossos conhecimentos são absolutamente sólidos.

A refutação mais decisiva desta extravagância filosófica, como aliás de todas as outras, firma-se na prática, nomeadamente na experiência da indústria. Se nós podemos realmente provar a verdade da nossa concepção dum fenómeno natural criando-o nós próprios, produzindo-o com a ajuda das suas condições, e, o que é mais, fazendo-o destinar aos nossos objectivos, a «coisa em si» indecifrável, de Kant, não tem razão de subsistir. As substâncias químicas produzidas nos organismos vegetais e animais permaneceram estas «coisas em si» até que a química orgânica actuou na preparação dumas após as outras; por isso, «a coisa em si» torna-se uma coisa para nós, como por exemplo, a matéria corante da granza, a alizarina, que só extraímos da granza cultivada nos campos, o que conseguimos por um preço mais módico do grês, do carvão de pedra. O sistema solar de Copérnico manteve-se, durante trezentos anos, como uma hipótese, sobre a qual se poderia apostar a cem, a mil, a dez mil contra um, mas não passava, não obstante todas as objecções, duma hipótese; mas logo que Leverrier, com o auxilio de algarismos obtidos graças a êste sistema, calculou não apenas a necessidade da existência dum planeta desconhecido, mas também o lugar onde êste planeta se devia encontrar no espaço celeste, e quando Galle o descobriu, em seguida, efectivamente o sistema de Copérnico estava provado.

Tais são, em resumo, os traços essenciais do enunciado da concepção realista do mundo.