

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS 5

Antônio Sérgio



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1983

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS

Publicação anual do Instituto de História e Teoria das Ideias
da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Vol. V — 1983

Fundador: J. S. da Silva Dias

Director: Luís Reis Torgal

Secretários de Direcção: Manuel Augusto Rodrigues e Fernanda Catroga

Conselho de Redacção: Amadeu Carvalho Homem, Ana Cristina Araújo, Ana Leonor Pereira, António Resende de Oliveira, Fernando Catroga, Isabel Vargues, João Gouveia Monteiro, Joaquim Ramos de Carvalho, José Antunes, Luís Reis Torgal, Manuel Augusto Rodrigues, Maria Manuela Tavares Ribeiro, Olga Ferreira, Rui Bebiano e Vítor Neto

Administração: Joaquim Ramos de Carvalho e Maria do Rosário Azenha

Apoio Técnico: Maria do Rosário Azenha

Capa: Vítor Torres

Motivo da Capa: Segundo um cartaz do grupo Dvijeníé

Composição e Impressão: ARTIPOL — Artes Tipográficas, Lda.
Aguada de Baixo — 3750 Águeda

Assinaturas e Distribuição: Livraria Finisterra
R. Alexandre Herculano, 3 — Apartado 1017
3000 Coimbra Codex
Telefone: 27176

A correspondência relativa a colaboração, pedidos de permuta, oferta de publicações, etc., deve ser dirigida ao
INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
Faculdade de Letras, 3049 Coimbra Codex. Telef. 25551

Revista de História das Ideias — 5

ANTÓNIO SÉRGIO

*

**PUBLICAÇÃO COM O APOIO DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GUL-
BENKIAN, DO INSTITUTO PORTUGUÊS DO LIVRO E DA JUNTA
NACIONAL DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA E TECNOLÓGICA**

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS

Publicação anual do Instituto de História e Teoria das Ideias
da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Vol. V — 1983

Fundador: J. S. da Silva Dias

Director: Luis Reis Torgal

Secretários de Direcção: Manuel Augusto Rodrigues e Fernanda Catroga

Conselho de Redacção: Amadeu Carvalho Homem, Ana Cristina Araújo, Ana Leonor Pereira, António Resende de Oliveira, Fernando Catroga, Isabel Vargues, João Gouveia Monteiro, Joaquim Ramos de Carvalho, José Antunes, Luís Reis Torgal, Manuel Augusto Rodrigues, Maria Manuela Tavares Ribeiro, Olga Ferreira, Rui Bebiano e Vítor Neto

Administração: Joaquim Ramos de Carvalho e Maria do Rosário Azenha

Apoio Técnico: Maria do Rosário Azenha

Capa: Vítor Torres

Motivo da Capa: Segundo um cartaz do grupo Dvijené

Composição e Impressão: ARTIPOL — Artes Tipográficas, Lda.
Aguada de Baixo — 3750 Águeda

Assinaturas e Distribuição: Livraria Finisterra
R. Alexandre Herculano, 3 — Apartado 1017
3000 Coimbra Codex
Telefone: 27176

A correspondência relativa a colaboração, pedidos de permuta, oferta de publicações, etc., deve ser dirigida ao
INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
Faculdade de Letras, 3049 Coimbra Codex. Telef. 25551

Revista de História das Ideias — 5

ANTÓNIO SÉRGIO

*

**PUBLICAÇÃO COM O APOIO DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GUL-
BENKIAN, DO INSTITUTO PORTUGUÊS DO LIVRO E DA JUNTA
NACIONAL DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA E TECNOLÓGICA**

FACULDADE DE LETRAS
INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS

ANTÓNIO SÉRGIO



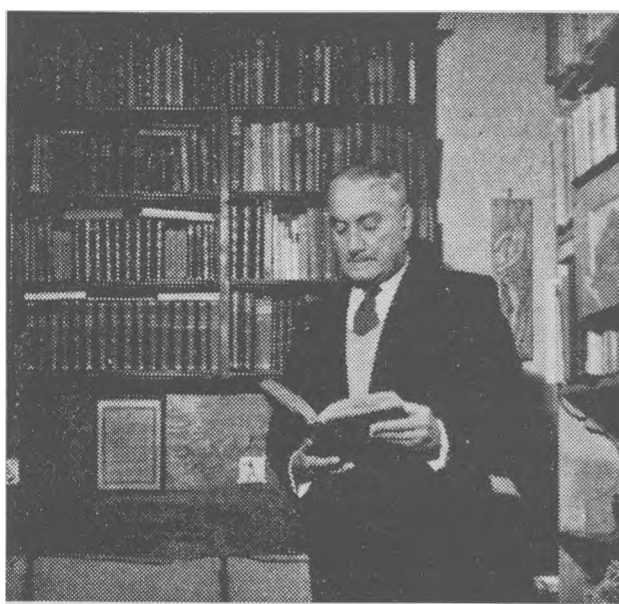
*NÚMERO ESPECIAL DO 1º CENTENÁRIO
DO SEU NASCIMENTO*

Coordenação de:

Fernando Catroga e Amadeu José Carvalho Homem

UNIVERSIDADE DE COIMBRA
1983

OS TRABALHOS ASSINADOS SÃO DA EXCLUSIVA RESPONSABILIDADE DOS SEUS AUTORES



NOTA INTRODUTÓRIA

DIALOGAR COM ANTÓNIO SÉRGIO

Num momento em que a invocação de Sérgio corre o risco de se transformar numa retórica legitimadora de situações estabelecidas, impunha-se escolher um modo de participar nas comemorações do centenário do seu nascimento que evitasse a tentação prosélita e que pudesse concorrer para um melhor conhecimento do seu ideário. E a consciência de que o unanimismo hoje reinante em relação à sua figura, mais do que uma manifestação de justiça, encobre, muitas vezes, desígnios ideológicos interessados em secundarizar o essencial da sua mensagem, levou-nos a escolher um caminho que possibilitasse destacar a riqueza omnímota da sua obra e, ao mesmo tempo, sublinhar o carácter intrinsecamente polémico do seu pensamento. Para isso, a redacção de a Revista de História das Ideias estruturou este número segundo dois vectores fundamentais: em primeiro lugar, gizou um plano tendente a dar coerência interna à exposição do ideário sergiano; em segundo lugar, envidou todos os esforços para assegurar a colaboração de reconhecidos especialistas em António Sérgio e em história contemporânea.

Optámos, assim, por uma ordem expositiva que reputamos adequada à concretização destes objectivos. Com efeito, ao começar-se pela filosofia e ao colocar-se, em seguida, os temas de história, literatura, cooperativismo, política, não se pretendeu interpretar o ideário de Sérgio como um sistema fechado à maneira hegeliana, mas tão só mostrar que, partindo de uma atitude filosófica fundamental, vários foram os domínios do saber que serviram de objecto para o exercício da sua cctividade intelectual. Por outro lado, pareceu-nos evidente que essa sequência teria de pressupor como condição inicial a

interrogação acerca do sentido último da sua ideação, já que, se esta não se objectivou em termos de sistema, também não se definiu segundo uma ordenação arbitrária. E se a sua filosofia se dissolve, em última análise, numa prática pedagógica, temos também como certo que a política foi entendida como uma esfera de pensamento e de acção logicamente subordinada à filosofia e à economia.

Na verdade, com a inserção em primeiro lugar dos ensaios dedicados ao estudo da filosofia de Sérgio, pretendeu-se esboçar os fundamentos do seu pensamento, bem como das suas opções existenciais. Início necessário, dado que, só suscitando ia pergunta radical acerca do sentido do seu filosofar se poderão inteligir e questionar as características do idealismo racionalista sergiano. Para tal, uma leitura pleonástica do seu pensamento é insuficiente, como não basta a aceitação acrítica do perfil intelectual que ele deu de si mesmo. Por outras palavras, se é necessário saber que chegou à filosofia meditando sobre o significado da geometria analítica, e se é fundamental ter presente que o seu idealismo foi consciencializado através da leitura de filósofos como Platão, Descartes, Espinosa, Kant, Fichte, convém ir mais longe e interrogar os limites desse racionalismo.

Não é assim irrelevante o facto de ter marcado o seu despertar filosófico em termos que se aproximam de uma iluminação de fundo místico. Segundo a sua própria confissão a Joaquim de Carvalho, quando «tinha uns 16 anos, antes de ler quaisquer filósofos, numa carruagem de comboio, de Lisboa para Payalvo, pensando na geometria analítica e na tradução das figuras em puras relações intelectuais», teve «a revelação fulgurante da tese idealista», e disse para si mesmo: «tudo se passa no interior do pensamento; as ideias só encontram ideias. Foram momentos de embriaguez» (carta a Joaquim de Carvalho, Paris, 12-XII-1930). Tal como em Descartes a intuição do cogito foi repentina, também Sérgio apreendeu a Verdade com um entusiasmo próximo do êxtase místico. E só depois dessa revelação terá empreendido a fundamentação racional do seu idealismo.

Ora, pensamos que esta confissão pode ajudar a perceber a frequência com que declarou a fidelidade ao idealismo intuitivo na juventude e possibilitar a problematização dos seus alicerces. Quer isto dizer que a justificação discursiva do idealismo sergiano, ou melhor, o apelo à ascensão do mundo sensível ao mundo inteligível, é a expressão racionalizada de uma experiência primordial em que o logos se funde com o acto e o ser emerge como dever ser. E o grande apreço que Sérgio teve pela tradição mística do cristianismo (Novo Testamento, S.

Francisco de Assis, St.^a Teresa de Avila) só pode significar que via nela o exemplo da experiência suprema em que o pensamento se abre à irrupção luminosa do Bem.

Em face destes pressupostos, não basta inserir o seu idealismo na linha das filosofias de matriz gnoseológica e compará-lo com as correntes neo-kantianas. É verdade que, para o autor dos Ensaíes, a filosofia era sobretudo uma reflexão sobre o problema do conhecimento, situando-se, portanto, dentro da velha problemática das relações entre o sujeito cognoscente e o objecto a conhecer. E foi nessa óptica que se afastou radicalmente das teses empiristas ou de quaisquer concepções que implicassem a coisificação do pensamento. Para ele, a ascese do eu empírico até à sua dimensão transcendental era o único caminho da Verdade, pelo qual o pensamento se intuía como acto puro, isto é, como actividade criadora de relações formais. Deste modo, não fazia sentido sustentar-se que a Verdade, exemplarmente realizada na ciência matemática, era a descoberta das coisas; ao contrário, surgia-lhe como fruto de um acto essencialmente livre e a Física era tão só o fluido desencadeador das potencialidades inventivas do espírito. Logo, o critério de certeza não residia na adequação do pensamento com a realidade, pois radicava, intrinsecamente, na coerência lógica do ideado. Assim sendo, a Verdade só podia ser definida como expressão de um acto de liberdade; mas, consequentemente, a liberdade aparecia identificada com a própria racionalidade.

Ora, se com uma leitura atenta dos textos de Sérgio se chega a esta caracterização do seu racionalismo, importa, contudo, questioná-lo à luz da sobredeterminação cristã e em função das suas premissas místico-intuitivas. A leitura de alguns dos estudos que se seguem convenceu-nos que esse é um caminho a percorrer, a fim de que se possa confrontá-lo, em bases sólidas, não só com o racionalismo de outros matizes (teoria dialéctica do reflexo, escola de Frankfurt, Gramsci), mas também com outras concepções que buscam uma radicalidade mais funda para o conhecer (teorias da intuição e da pré-compreensão). Com efeito, é convicção nossa que a exploração dessa via possibilitará a abertura de perspectivas enriquecedoras sobre o ideário sergiano.

Ao mesmo tempo, não será descabido chamar-se a atenção para o contributo que a compreensão da sua subjectividade pode dar para um melhor entendimento da sua obra. De facto, como se mostra neste número, Sérgio sofreu momentos de desânimo que o levavam a posicionamentos que colidiam com o optimismo de outras fases e com o tom predominantemente apolíneo dos seus escritos. Existe, assim, em momentos impor-

tantes da sua vida, uma dualidade evidente entre o mundo optimista das ideias e a subjectividade empírica que o sustentava, dualidade esta que, se plasma a grande luminosidade aos seus escritos, não permite que por eles perpassa a riqueza interior da existência que os gerou.

É ainda dentro dos limites da metafísica do inteligível que se tem de entender o modo como leu autores com quem sentiu afinidades intelectuais e existenciais. Está neste caso Antero de Quental. É conhecida a tese sergiana sobre as facetas apolínea e nocturna do poeta. Divisão importante e operativa, sem dúvida, mas que esconde uma faceta não enquadrável na apropriação hermenêutica de Sérgio. O Antero nocturno é qualificado como uma emanação do mundo sensível de cariz patológico, A noite e o pessimismo surgem, portanto, como manifestações enraizadas na corporeidade, logo, como epifenómenos em relação à luminosidade essencial do espírito. Dir-se-ia que, nesta catarse, Sérgio se libertou dos seus próprios fantasmas, depurando o poeta para o colocar como o seu mais digno antecessor. No entanto, se é verdade que o estudo da poética anteriana, em correlação com a cronologia da sua doença, permite detectar razões de causa e efeito entre a morbidez e o pessimismo, isso não deve impedir que nele se não releve o estatuto metafísico fundamentador do próprio pessimismo. E, curiosamente, essa justificação conduz a uma ilação que lhe permite escapar aos exageros optimistas gerados pelo iluminismo. Tal como a realização do Bem pressupõe a história, e a vida exige necessariamente a morte, o optimismo requer a mediação pessimista. Era por tudo isto que Antero se definia como «idealista dentro do naturalismo, e optimista dentro do pessimismo», definição esta incompatível com o radical optimismo do ensaísta.

Num estudo sobre Sérgio, é ainda imprescindível reflectir sobre a natureza do seu ensaísmo. Filiando-se literariamente em Montaigne, é um género que se adequava, tal como os diálogos e a polémica, às características essencialmente problematizadoras da razão humana, pois a explicitação das ideias faz-se em função de um interlocutor, o que possibilita que a ordem expositiva insinue o processo intelectual que leva à demonstração da Verdade. Portanto, o ensaísmo requer uma encenação de tipo socrático: tem de criar a ilusão de que a Verdade é uma consequência do próprio debate de ideias, quando, no espírito omnisciente de quem escreve, ela já está postulada desde o início. Tal como nos cânones tradicionais do romance, também aqui o autor surge como um demiurgo.

Em particular nas polémicas, isto revela-se com toda a evidência. Com efeito, não deve passar sem interrogação o facto de, entre as várias que travou, nenhuma o ter levado a uma atitude de revisão ou de autocritica face aos seus pontos de partida. Diremos que, nele, o erro não é condição co-essencial à busca da Verdade, existindo somente nos outros. Daí que estes nunca tenham razão ou só a tenham na medida em que confirmam a razão de Sérgio.

De qualquer maneira, estas perplexidades não podem obscurecer a dimensão problematizadora dos Ensaios, nem fazer esquecer a pertinência de muitas das ilações aí inferidas. Ainda que necessitando de um aprofundamento à luz de outros métodos e de outros critérios de verificação, é indiscutível que o seu apostolado o levou a explorar domínios tão diferentes como a pedagogia, a história, a crítica literária, as teorias sociais, e a lançar teses que ainda hoje são autênticos desafios hermenêuticos.

Esta possibilidade de actualização permite que o seu ensaísmo tenha indiscutivelmente uma capacidade de confronto com as teorias sociais contemporâneas, sejam de inspiração explicativista (marxismo, positivismo, estruturalismo), sejam de orientação compreensivista (Max Weber). Queremos com tudo isto dizer que, a par da questionação dos problemas do conhecimento científico em geral e das ciências sociais em particular, permite ainda que se convertam em hipóteses muitas das suas intuições. Reconhece-se assim pertinência científica a algumas propostas, nomeadamente no campo da sociologia e da história. Sopesar o lugar das ideias na determinação do comportamento económico das sociedades (tese sobre a tomada de Ceuta), equacionar os seus conceitos de Seiscentismo e Sebastianismo, bem como a sua tese sobre as duas políticas nacionais, continuam a ser exercícios intelectuais ricos de consequências. O mesmo se pode afirmar sobre a justeza ou não justeza de algumas das suas interpretações literárias (Eça, Guerra Junqueiro), pedagógicas e sociopolíticas. Consequentemente, para quem não se situe numa posição fideísta, a modernidade da sua obra deve ser medida não tanto pelas respostas feitas que contém, mas pelas hipóteses que ainda ajuda a consciencializar.

Por outro lado, a determinação das características do racionalismo de Sérgio aponta para o cerne de uma questão essencial e de grande actualidade: saber como viu as consequências sociais da revolução racionalista de que se considera herdeiro. Na sua luta contra a mundividência feudal, o racionalismo fundamentou uma concepção uniforme e quantificável da natureza. Mas repensou igualmente o estatuto do

homem, pois este, primeiramente definido como res cogitans, foi depois entendido, numa perspectiva transcendental, como puro pensamento. A natureza é encarada como coisa transformável e a função do saber passa a ser determinada pela sua capacidade de se concretizar em tecnologia manipuladora de fenómenos. Mas a convergência do racionalismo com a tradição empirista criou as bases teóricas da revolução industrial que, pelas suas consequências, levaram à formação de condições que reifioaram o próprio homem.

É evidente que o racionalismo de Sérgio, teorizado num país economicamente pouco desenvolvido, está imbuído de intenções libertadoras típicas do iluminismo ascendente. Não admira, sabendo-se como se sabe que escreveu para uma «inteligência» que considerava católica tradicionalista, positivista jacobina, ou irracionalista, necessitando, portanto, de uma revolução interior. De certo modo, Sérgio sentiu-se em relação às reformas do futuro num papel análogo ao que os Filósofos desempenharam nas revoluções de setecentos. Também para ele o saber só seria autêntico se reivindicasse a sua autonomia e se postulasse uma vocação eminentemente emancipadora.

Logo, só a ideia de Bem poderia iluminar com justeza a transmutação da teoria em técnica. E como a razão teórica pressupunha a razão prática, toda a acção teria de ser movida por uma intenção espiritual. Por conseguinte, se era importante lutar para que o conhecimento estivesse ao serviço da libertação do homem, essa exigência era ainda maior em relação às práticas que o tinham como objecto (economia, política).

Por mais anacrónico que possa parecer este humanismo, é indiscutível que encerra algumas potencialidades críticas em relação aos discursos assentes na autossuficiência cientificista. No entanto, isso não deve impedir que se assinalem os seus limites. De facto, à luz das experiências históricas erguidas em nome da racionalidade, é lícito perguntar se o seu racionalismo, embora requerendo a liberdade como fundamento, não corria o risco de subsumir a individuação na universalidade, e se, ao desvalorizar a corporalidade e a historicidade humanas — a razão apresenta-se como um universal formal — não potenciava condições de alienação tão reais como as geradas pelo império da irracionalidade.

Por outro lado, a vocação social desse racionalismo levou-o a algumas situações que, embora coerentes com os seus postulados, não deixaram de suscitar polémica. Expliquemo-nos. A filosofia de Sérgio culmina na fundamentação de uma doutrina social em que a estrutura interna das respectivas instâncias e o relacionamento destas entre si não são arbitrários,

dado que têm de radicar na eticidade humana. É em nome da ideia de Bem e das suas exigências de harmonia — o próprio pensamento é uma cooperação de ideias — que o mundo do grande negócio é condenado. As relações ideadas devem traduzir-se em cooperação social, pois a sociedade harmoniosa só será viável com o posicionamento dos sujeitos como agentes económicos e cidadãos subordinados às regras de convivência política. Poder-se-á assim resumir o ideário social de Sérgio afirmando que, se o cooperativismo surge como a concretização, em termos económicos, da revolução cultural, a política deveria garantir supletivamente a plena autonomia da sociedade civil.

De facto, existe um fundo anarquista de laivos proudhonianos no seu pensamento social. Mas, ao contrário das versões radicais, aí o indivíduo não surge como o único (Stirner), mas como um co-participante da razão universal fundamentadora de uma sociabilidade de natureza pactuai. O socialismo de Sérgio não desagua na condenação radical da política (Bakunine), mas tão só na contestação das suas formas imorais e imperfeitas. E sendo uma crítica ao poder estabelecido, tinha um fundo utópico que apontava, contudo, para a sua urgente concretização histórica. Em consequência, pressunha uma crítica da razão política que se situava entre o desejo de superar o estágio actual da humanidade e a necessidade de dialogar com ele, tendo em vista a sua extinção superadora. É que, como o motor do evoluir social radicava na consciência, a política instalava-se no interior do homem, o que implicava a necessidade de o saber se defrontar com o poder.

Neste sentido, Sérgio dá continuidade à lição sofística: como o filosofar culminava numa metanoia, esta implicava uma paideia, ou melhor, uma demopaideia. E como a luz necessitava o seu derramamento, a transformação do mundo nasceria dos efeitos da acção educativa na consciência dos homens. É neste contexto que a libertação humana aparecia como o fruto de uma semente lançada à terra por mãos já emancipadas. Significa isto que Sérgio foi indiferente a esta questão primordial: — quem educa o educador? (Marx) —, partindo da autossuficiência iluminista segundo a qual bastava a revelação da Verdade para se tornar imperativa a sua propagação. Tal como o apóstolo antigo, Sérgio sente ser missão inadiável semear a boa nova e lutar pela sua consumação histórica. Por outras palavras, como muitos outros intelectuais da sua geração (Jaime Cortesão, Raúl Proença), preocupou-se com a formação de um escol intelectual capaz de definir correctamente as relações entre a razão e o estado.

Numa sociedade a caminho de uma crescente secularização, tornava-se claro que a sua legitimação não podia radicar em princípios obsoletos nem em superficialidades teóricas de inspiração sociologista (Comte, Durkheim). O verdadeiro clerc seria um educador no sentido mais nobre do termo. Fomentando uma compreensão espiritual do homem, criaria as condições intelectuais que, mediante a sua crescente hegemonização, se iriam traduzindo em opções económicas e políticas. Dito de outro modo: se a razão se auto-revelava como um acto imperativo, o autentico intelectual, tal como o místico, teria de fundir-se com o revelado, definindo-se como um apóstolo comprometido com o destino da sua Grei. Em suma, para não traír (Raúl Proença), não podia abdicar da dimensão interventora decorrente da sua condição de ser pensante. É assim lógico que, no caso de Sérgio, a ética de inspiração espinosiana e kantiana funcione como um fundamento secularizador da moral evangélica e o intelectual seja convidado a eleger para exemplo da sua vida, não os revolucionários de tipo jacobino, mas os grandes reformadores espirituais.

Compreende-se, assim, que lhe interessasse, mais do que o sucesso imediato ao nível do poder político, a radicação de um civismo propagado pelo exemplo (estoico) e pela doutrinação das ideias. É que o intelectual só alcançaria a estatura de um verdadeiro clerc quando conseguisse resistir a ser serventúrio de situações de injustiça, mesmo que, para isso, tivesse de optar, em últimas instâncias, pelo isolamento ou pelo suicídio. Não é assim secundário que, na exígua galeria dos heróis cívicos sergianos, tenham lugar, não tanto os vencedores, mas os que, aparentemente vencidos, souberam simbolizar num gesto paradigmático esta reivindicação eterna: a acção política deve estar subordinada à moral. Isto explica que, a par de Sócrates, Cristo, S. Francisco de Assis, e descendo aos que mais directamente se preocuparam com os negócios públicos concretos, a sua admiração recaia em figuras como D. João de Castro, Sá de Miranda, Herculano, Antero. E dos políticos propriamente ditos, só tenha destacado os que, como um Mouzinho da Silveira, souberam pôr a prática ao serviço do bem comum.

De certo modo, Sérgio e os seareiros continuavam a defender a supremacia do espiritual sobre o século e a ver nela a via privilegiada para a reforma dos costumes e das instituições. Se no mundo económico imperava o egoísmo e na política reinava a lição de Maquiavel, na perspectiva iluminista de Sérgio, tornava-se prioritário lutar por uma revolução cultural criadora de um homem novo. Mito de fundo cristão, agora concretizado em termos exclusivamente terrenos. Só uma metanoia transcendental poderia conduzir à superação do homo oeconomicus gerado

pelo capitalismo. Mas a prossecução deste objectivo exigia que o escol iluminado pela Verdade vivesse a sua missão como um apostolado e fosse capaz de inculcá-la na consciência popular. Mas para isso, a prática pedagógica teria de se assumir como acção demopédica.

Questão importante que reflecte a sua sensibilidade face a alguns dos temas capitais da sociologia contemporânea — neste caso a equacionação do lugar das élites na história (Pareto, Mosca, Weber). Em Sérgio, a explicação do elitismo passa pela ligação do seu iluminismo ao papel dos intelectuais e à sua conseqüente tradução em comportamentos e saberes democratizados, isto é, em opinião pública. Com efeito, só deste modo se poderá ver como a libertação individual se objectivava em libertação colectiva. É que só a formação de uma opinião pública racionalizada conduziria à criação de novas relações económicas e políticas assentes em contratos livres. Mas, como facilmente se depreende, a realização deste projecto ultrapassava a esfera de actuação do filósofo ou do escritor, pois requeria o funcionamento alargado de meios de reprodução ideológica. Por conseguinte, a pedagogia sergiana, como todas as pedagogias, teve de se defrontar com a realidade que ela mesma pretendia reformar: o poder político.

Na verdade, se o livro, a palestra, o jornal, a revista, eram meios suficientes para a formação de um escol educador, a socialização das consciências, isto é, a inculcação de comportamentos sociais, implicava uma acção prevalente sobre a criança, vale dizer, carecia de um adequado funcionamento da escola desde a pré-primária ao ensino superior. São conhecidas as reivindicações de Sérgio apontando para a necessidade do ensino se estruturar segundo o modelo de sociedade que se pretendia edificar. Daí a sua sensibilidade em relação às propostas oriundas dos animadores da «escola nova» e de pedagogos como Montessori. No entanto, verificando que um dos mecanismos essenciais de cimentação social das sociedades contemporâneas se encontra nessa instituição, e que, mesmo dentro do próprio liberalismo, a estaticização do ensino (luta pela sua obrigatoriedade e neutralidade) foi uma das condições essenciais para o alicerçamento do estado capitalista, como seria possível que a escola funcionasse como um oásis utópico reprodutor do modelo contestário da ordem existente? Aceitaria o estado o seu próprio hara-kiri?

Conhece-se a saída teórica de Sérgio. A criação da escola nova devia partir da livre iniciativa dos cidadãos e das comunas. Mas conhece-se igualmente como sentiu os limites desta solução ao apelar para que o poder desempenhasse uma acção

supletiva tendo em visto a implantação de uma verdadeira reforma. Tal necessidade talvez explique a sua opção aparentemente contraditória: defendendo um apostolado social comprometido com a Grei, mas descomprometido com a política partidária, Sérgio aceitou ser ministro da Instrução. De qualquer modo, correlacionando a teoria com a sua prática, ter-se-á de concluir que a questão política se projectava como uma sombra no cerne do seu próprio ideal pedagógico.

O mesmo se verifica no campo das propostas de reforma económica. O cooperativismo — e Sérgio defende-o com ênfase sobretudo depois de aprofundar o estudo da escola francesa de Charles Gide — era apresentado como um ideal que materializava a vocação ética do homem. Pressupondo o contrato sinlagmático, a cooperativização das relações económicas — primeiro de consumo, e depois alargadas a outras actividades — seria o melhor indício da evolução racional da humanidade e, conseqüentemente, o sinal das suas vitórias contra a exploração. Isso impunha que a destruição da injustiça capitalista fosse obra dos cidadãos e não estivesse subordinada a iniciativas exteriores. No entanto, o destaque desta faceta anarquista-liberal do pensamento de Sérgio não pode obscurecer um outro aspecto que, apesar de secundário no seu pensamento global, tem de ser sublinhado para que certas opções não apareçam como incoerências. Referimo-nos ao facto de aceitar que o estado, com uma função meramente transitória, exercesse uma acção jurídica e financeira coadjuvadora da emancipação cooperativista. A ilusão liberalista e anti-maquivélica da política levou-o, também aqui, a acreditar que o poder pudesse ser exercido conscientemente como um momento negador da sua necessidade histórica futura. A natureza deste apelo tem de ser definida à luz das suas premissas filosóficas, a fim de que se possa explicar a posição dilemática que teve em relação à I República. (Com o salazarismo a questão foi mais fácil, pois tratou-se de uma prática de oposição). Com efeito, a par das suas críticas à falta de um projecto social na obra da República, a mediação ética da política não lhe permitia aceitar a redução desta a uma prática exclusivamente voltada para a conquista e manutenção do poder. Por outro lado, colocando-se na perspectiva universal-racional, os choques de interesses sociais e partidários tinham de ser entendidos, não como a essência do próprio ideal democrático, mas como conseqüências de um estádio em que a opinião pública ainda não pautava as suas opções pela razão, isto é, pelo interesse geral. Por conseguinte, é permitido concluir-se que, se

Sérgio não negava a validade ao sistema representativo, tinha, porém, uma atitude bastante crítica face à sua expressão parlamentarista.

Todos estes factores acabaram por arrastá-lo para uma situação polémica no contexto da luta política de então. O seu racionalismo obrigava-o a ser um combatente de e pelas ideias, e a pôr em causa a partidocracia gerada pelo parlamentarismo e bloqueadora da elevação do povo ao self-government. Mas esse apartidarismo não significa que fosse um apolítico, pois como a sua doutrinação tinha um fito predominantemente social, isso levava-o a cultivar a política no sentido grego do termo e a entrar em constante oposição com os que tinham dela uma concepção destituída de eticidade.

Mas é ainda em função do seu racionalismo que se tem de explicar uma outra aparente contradição. Embora defensor de formas democráticas de organização económica e política, Sérgio sentiu-se atraído, pelo menos antes de 1926, por uma solução transitória que, sem atropelar a personalidade dos cidadãos, desaguava na apologia da concentração do poder. Aqui, mais do que João Franco, o seu modelo foi o Oliveira Martins da «Vida Nova», momentaneamente encarnado no projecto de «República Nova» de Sidónio Pais. Ora, estas simpatias só podem admirar quem não tenha na memória as suas críticas ao parlamentarismo e não realce o modo iluminista como entendeu a governação da coisa pública. Se no século XVIII a relação entre o Filósofo e o «déspota» esclarecido aparecia como uma consequência lógica das relações entre o saber e o estado, em termos análogos — note-se que não dizemos idênticos —, também não lhe repugnava a concentração do poder desde que o seu exercício fosse iluminado pela recta razão e tivesse uma vigência passageira, já que, depois de lançadas as sementes regeneradoras, caberia ao povo desenvolvidas, tomando definitivamente nas suas mãos o seu próprio destino. Dir-se-ia que Sérgio, antes de compreender que a crítica ao parlamentarismo naquele contexto potenciava o crescimento fascista, acreditou na objectivação angélica da razão universal como razão de estado. Falaz ilusão só possível numa conjuntura de crise, em que a própria razão, tal como o sonho, pode gerar monstros. E aquilo que para ele, como para muitos dos que, em nome da República, lhe criticavam os vícios, era uma intenção que visava superar uma realidade anómica, era já para alguns o laboratório em que se ensaiavam projectos que ameaçavam o próprio entendimento do homem como ser racional.

Com estas considerações prévias pretendemos explicitar algumas interrogações que fomos formulando à medida que enfrentámos a nossa prévia visão de Sérgio com as sugestões nascidas da leitura dos textos que se seguem. Mas essa leitura mostrou-nos também que o ensaísta não pode ser compreendido exclusivamente através dos seus escritos. Excessivamente racionalizados, estes encobrem a riquíssima dimensão humana de quem os produziu. E ao sublinharmos a importância da faceta subjectiva estamos a valorizar o aspecto biográfico sem termos receio de cair na apologia do biografismo. Com efeito, o estudo da vida de Sérgio é importante em si mesmo, já que permite fazer um confronto entre as suas doutrinas e a sua prática, mas é igualmente relevante porque o seu trajecto existencial simboliza, a nosso ver, o itinerário de muitos intelectuais portugueses que, sentindo o compromisso social, como um imperativo do ético, se empenharam nas lutas decisivas que construíram o Portugal contemporâneo. Daí que também tenhamos procurado testemunhos que, em tom memorialista ou revelando escritos íntimos (cartas), nos dessem uma imagem mais viva do grande ensaísta.

Depois de tudo o que ficou escrito, julgamos poder concluir que Sérgio ocupa um lugar decisivo na história da cultura portuguesa novecentista. E esta ilação é ainda reforçada pelo facto da riqueza intrínseca do seu pensamento abrir vias de diálogo com toda a nossa cultura. Em consequência, o estudo da sua obra é crucial não só para se apreender a essência da sua mensagem, mas também para que possamos consciencializar melhor tanto o nosso passado como o nosso presente. É que Sérgio foi um mediador cultural a que nada foi estranho. E se a transformação em hipóteses de muitas das suas teses é rica de consequências intelectuais, não o é menos a necessária pressuposição da perspectiva histórica e do horizonte polémico em que muitas delas foram formuladas. Por tudo isto, a análise da obra sergiana é uma das condições fundamentais para a intelectualidade portuguesa pretendeu actualizar o melhor do século XIX dentro do século XX.

No caso do autor dos Ensaísta este propósito é claro, pois quis prolongar de uma maneira consciente o magistério de Mouzinho, Herculano, Anter e Oliveira Martins. Tal característica confere-lhe uma posição de charneira na evolução da cultura em Portugal, posição esta que ele mesmo reforçou ao fundamentar essa herança e ao assumir uma atitude de combate face às propostas que contestavam a suficiência racional-

lista. E este polemismo faz com que o estudo de Sérgio seja ainda capital para a dilucidação das próprias propostas que ele contestou.

Assim sendo, aventamos que a análise dos seus escritos arrasta também a necessidade de se estudarem as correntes culturais e políticas que lhe serviram de referente polémico. Desde o intuicionismo bergsoniano, o saudosismo, o positivismo, o materialismo histórico e dialéctico, até ao republicanismo, integralismo, fascismo, socialismo de estado, comunismo, isto é, tudo o que foi marcante na história europeia das primeiras décadas do século XX, passou pelo crivo da sua crítica. Logo, o omnimodo da sua obra, o brilhantismo da sua escrita, a penetração das suas interpretações, a autenticidade da sua existência, o halo de espemnça utópica que transmitiu, dão-lhe o estatuto de um representative man da nossa cultura contemporânea, que não pode ser estudado segundo critérios iconolátricos ou rejeitado por mera iconoclastia, atitudes fáceis num mundo intelectual que parece perder em capacidade crítica, o que ganha em compromissos pragmáticos e acríticos com o statu quo.

A esta luz, compreende-se que, para nós, só se justificasse uma homenagem a Sérgio que pudesse fomentar uma atitude crítica que também o envolvesse, condição básica sem a qual o saber, mesmo o saber sobre Sérgio, não passa de uma sabença, e a cultura fica reduzida a uma retórica socialmente inócua. Se conseguirmos alcançar esse objectivo, devemos-lo sobretudo ao contributo de todos os que se prontificaram a colaborar connosco. Para os que, por motivos de força maior, não o puderam fazer, vão também os nossos mais sentidos agradecimentos. Mas não podemos terminar sem agradecer igualmente a todas as instituições que nos apoiaram financeiramente na concretização deste projecto.

Fernando Catroga

O NEO-ILUMINISMO FILOSÓFICO DE ANTÓNIO SÉRGIO

A figura de António Sérgio é demasiado rica e polivalente para se confinar à estreiteza de um título, como as possibilidades de mundo abertas pela sua obra se descobrem não no isolamento de algumas invariantes mas na convergência de linhas de sentido exploradas numa investigação interdisciplinar. Comemorar o primeiro centenário de A. Sérgio é *recordar* a densidade de problemas comuns, realizando, por viva apropriação, a força etimológica deste verbo. Neste empenho, cabe à reflexão filosófica interpretar o sentido profundo dos seus escritos longe das paixões de superfície, que dividem os homens, e dos egoísmos imediatos, que retalham amiúde a integridade de um património. Igualmente reconhecidos a Sérgio se devem confessar os cultores da teoria e da praxis política e social, os investigadores da cultura e da pedagogia, os defensores do estatuto científico da Teologia e do Cristianismo, os apegados à crítica da sociedade e da história ou os espíritos interrogativos, que preferem inteligentemente o gume da crítica à areia inconsistente da ingenuidade crédula. Particularmente, o historiador consciente, que, por treino de ofício ou intuição de autodidacta, se recuse, colorir, com um gongorismo ideológico, a difícil hermenêutica dos factos, não recusará participar no diálogo crítico sobre a realidade histórica portuguesa aberto pela ensaística de Sérgio. O historiador da educação, que não queira reduzir o seu munus ao que Sérgio classificou de «sabença» extrinsecista e irreflectida, sentir-se-á constrangido a pesquisar, para além da acta do banco de dados do computador, a *

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

essência da educação num mundo, que se reclama do ideal da libertação. O teórico da literatura, que não iluda a essência do fenómeno literário com a floresta bibliográfica ou a diversão erudita, reconhecerá em Sérgio um convite à reflexão e à atitude crítica, que nos convença de que vale a pena pensar a literatura. Porém, o processo mais anti-sergiano de investigar ou de ensinar é prender-se do feticchismo do texto alheio, glosando indefinidamente, em rumações estéreis, a produção intelectual de outrem, comentando e repetindo o já dito, frustrando os alunos ou os leitores, sem consciência dos problemas, que fazem silenciosos sob a roupagem doxográfica ou o úbere rodapé dos pormenores, curiosidades e citações, que são a vulgar moeda de troca do academismo pelo real alheamento dos problemas. Vinda do exterior, a voz de Sérgio é incómoda para a anquilose académica e uma censura ao seu bruxuleante espírito filosófico. Também à Teologia e ao seu conceito de redenção é dirigido o repto de Sérgio, saído de uma leitura secularizadora do Cristianismo e alimentado pelo ideal de uma praxis crítica e libertadora do homem histórico concreto.

Esta reflexão sobre o neo-iluminismo de Sérgio nasceu do confronto de dois ideais: o do socialismo libertário, animado de um conceito de trabalho solidário e fraterno e o da razão crítica, retomada do Iluminismo e inserida na vida histórica do séc. XX. Os temas modernos da solidariedade, da fraternidade e do trabalho são preferidos como regiões onde habita o pensamento social de Sérgio, o que permite situá-lo sem a obrigatoriedade de usar etiquetas de escola e, simultaneamente, franquear uma via de acesso ao seu pensamento, que não fosse um caminho na floresta. A razão crítica, des-subjectivada e intersubjectiva, ética e activa por essência, universal e concreta, emancipada e socialmente religada, é a razão do socialismo cooperativista, solidária, fraterna e laboriosa. Fica assim justificada a ordenação interna deste artigo: ao apontamento introdutório sobre os conceitos de solidariedade, fraternidade e trabalho, segue-se a análise da crítica à autoridade, da actividade super-coisista, da dimensão ética e da secularização, que dão jus a falar-se de um neo-iluminismo em A. Sérgio e são as linhas do seu modelo interpretativo do socialismo.

I. A ideia sergiana de uma sociedade, que, por si mesma, se emancipasse sem recurso ao poder, a não ser provisoriamente e numa intenção de serviço, evoca imediatamente o conceito de solidariedade e o papel por ele exercido no ideal de sociedade desde o séc. XIX. Ao contrário do que muitas

vezes se afirma, a palavra 'solidariedade' não é qualquer termo do latim clássico ou medieval nem tão-pouco uma criação da doutrina social cristã mas foi introduzido pela primeira vez na filosofia pelo socialista P. Leroux, segundo o seu próprio testemunho, e só depois penetrou na linguagem religiosa. Vinda dos legistas, 'solidariedade' significou aquela relação jurídica em que cada devedor se responsabiliza pela totalidade (in solidum) de uma determinada quantia, considerando-se os co-devedores do mesmo modo igualmente responsáveis. O sentido fundamental de solidariedade exige, portanto, que um se responsabilize por todos e todos por um, não em virtude de uma quantidade em numerário mas porque estão em causa valores do homem. Leroux pretendeu substituir o amor cristão, em que não via qualquer relação com a liberdade humana, pela solidariedade humana, do mesmo modo que, em vez do Deus do arbítrio e mau pregado pela Igreja, opressor da liberdade e fomentador da renúncia e do desprezo de si mesmo, escogitou um Deus, que fosse vida imanente à humanidade, seu princípio unificador e raiz da solidariedade ou lei universal dos homens ⁽¹⁾. Depois de A. Comte se ter proposto despertar «o sentimento interior da solidariedade social» ⁽²⁾, 'solidariedade' tornou-se um conceito básico da filosofia social francesa do séc. XIX ⁽³⁾, com especial destaque para a doutrina de Ch. Fourier, principal obreiro da divulgação deste conceito ⁽⁴⁾. A articulação entre solidariedade, moralidade e liberdade colige-se da convergência da afirmação de E. Durkheim de que é moral «tudo o que resulta da solidariedade» ⁽⁵⁾ e da tese, inversamente fundamentada, de Hegel de que é moralmente bom tudo o que torna possível e fomenta o reconhecimento recíproco de todos os homens, distinguido-se, deste modo, a liberdade do arbítrio ⁽⁶⁾. Na concepção moral da liberdade dominou tradicionalmente

0) L. Oeing-Hanoff, «Freiheit und Solidarität, Zur Kritik des liberalistischen und sozialistischen Freiheitsverständnisses» in: G. Hoeltner, Hrsg., *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft* (Wien-Freiburg-Basel 1981) 9.

⁽²⁾ A. Comte, *Discours sur Vesprit positif*, hrsg. I. Fetscher, 154, cit. por L. Oeing-Hannhof, ob. cit., 10⁶.

⁽³⁾ L. Oeing-Hanhoff, ob. cit., 10.

⁽⁴⁾ Cr. H. Renaud, *Solidarité. Vue synthétique de la doctrine de Charles Fourier* (Paris 1842). Esta obra teve mais de sete edições até ao fim do século. Cf. A. E. Bestor, «The Evolution of the Socialist Vocabulary», *Journal of the History of Ideas* 9 (1948) 273.

⁽⁵⁾ E. Durkheim, *Division du Travail social* ⁴ (Paris 1923) 394.

⁽⁶⁾ Cf. F. Grégoire, *Études Hégéliennes, Les Points capitaux du Système* (Louvain-Paris 1958) 31-39.

a dimensão individual e, por isso, a descoberta da alteridade na essência da liberdade revela-se um avanço extraordinário na consciência europeia. Na verdade, o esquema sujeito-objecto, em sentido realista ou idealista, é sempre egologicamente orientado, desde o ideal grego de «autarquia» ao «cogito, ergo sum» de Descartes ou à antítese entre Eu e não-Eu, para Fichte uma condição transcendental da nossa consciência e um pressuposto último de todo o nosso conhecimento ⁽⁷⁾. Segundo este modelo egocêntrico, o sujeito domina o objecto não só em sentido lógico mas também ontológico, confluindo na mesma actividade a subjectividade, o amor de si mesmo e a vontade de poder. Portanto, toda a realidade, desde a natureza à existência humana, é pensada a partir da estrutura egóide da consciência e o agir humano é condicionado pela prioridade deste tipo de saber. Naturalmente, uma ética construída neste horizonte apresenta os traços egológicos da origem, assinaláveis no pensamento grego, medieval e moderno ⁽⁸⁾.

Sob o nome de «solidarismo», a doutrina social católica divulgou, no início do presente século, uma concepção crítica do individualismo e do colectivismo mas as categorias aristotélicas de substância e de acidente, de que se serviu, não eram meios conceptuais apropriados à captação da relação essencial e não accidental do indivíduo à comunidade. Além do fracasso do modelo coisista de substância, o conceito grego de liberdade como «autarquia», que sobrevive no individualismo europeu, restringe-se ao pleno «bastar-se a si mesmo», à identidade que descansa em si mesma e ao «ser interior a si mesmo» ⁽⁹⁾, não podendo de modo algum traduzir a liberdade entendida na essencial relacionalidade, que a dimensão originária de solidariedade impõe. Este problema não foi alheio à reflexão de Max Scheler, como comprova a sua visão da relação dialéctica, intrínseca ao ser da pessoa, «que é tão originariamente ser-para-si como ser-com-outrem», e do «princípio da solidariedade moral» ⁽¹⁰⁾. A afirmação da relação

O J. G. Fichte, «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» in: *Werke 1793-1795*, hrsg. von R. Lauth/H. Jakob (Stuttgart-Bad Cannstatt 1965) § 1, § 2, 255-267.

⁽⁸⁾ A. Edmaier, *Dialogische Ethik, Perspektiven, Prinzipien* (Kevelaer 1969) 11-18.

O Cf. H. Kraemer, «Die Grundlegung des Freiheitsbegriffs in der Antike» in: J. SIMON, Hrsg., *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems* (Muenchen 1977) 258 ss.

⁽¹⁰⁾ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*⁵ (Bern-Muenchen 1954) 371, 375 ss.

com a exclusão da moralidade não basta para constituir a solidariedade, como prova *O Ser e o Nada* de J.-P. Sartre, em que o «ser-para-outrem», privado de qualquer dimensão ética, é objectivador e dominador ou objectivado e dominado, em situação de luta e de conflito, sem qualquer possibilidade de reconhecimento mútuo O¹⁾.

Na sua luta contra a ideia de Estado, o anarquismo procurou acolhedor refúgio no conceito de solidariedade, desde P.-J. Proudhon a E. Fromm, que deduziu a solidariedade da experiência mística da unidade da realidade, onde se enraizaria a comunhão dos homens entre si (1²⁾). A solidariedade com todos os homens foi restringida pelo Marxismo-Leninismo, em virtude da exclusão dos inimigos do comunismo, à «solidariedade fraternal com os trabalhadores de todos os países» (1³⁾). Por isso, foi através de F. Lassalle e não de Marx que a palavra «solidariedade» se tomou familiar no movimento operário alemão para exprimir a complementaridade das forças individuais pela comunidade e reciprocidade de interesses, sob o imperativo do conceito hegeliano de liberdade, como fim supremo do Estado, que é uma «ordem moral» (1⁴⁾). Solidariedade, liberdade e moralidade são pensadas na sua pertença mútua e indestrutível vinculação.

A autonomia, que torna o homem individual senhor dos bens fundamentais da «liberdade, vida e propriedade», formulada por J. Locke (1⁵⁾), foi depois recebida em diversas declarações dos direitos do homem (1⁶⁾). Esta autonomia, porém, foi convertida por Kant na lei moral presente em cada um de nós, exigente e imperativa, acima da natureza e das disposições inatas e que torna o homem digno e livre. Sem um acto de autonomia moral, o homem permanece abaixo do seu nível, não se humaniza; com ele, atinge a universalidade incondicional da sua acção e nesta os outros homens, coafirmados como fins e respeitados na sua intangível dignidade e li-

(?) J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie phénoménologique* (Paris 1976) 265-349, 413-481.

(1²⁾ L. Oeing-Hanhoff, *ob. cit.*, 10-11.

(1³⁾ Cf. «Programm der kommunistischen Partei der Sowjetunion (1961)» in: L. W. Gasteyger, Hrsg., *Perspektiven der sowjetischen Politik. Der XXII Parteitag und das neue Parteiprogramm. Eine Dokumentation (1962)* cit. por L. Oeing-Hanhoff, *ob. cit.*, 11.

(1⁴⁾ L. Oeing-Hanhoff, *ob. cit.*, 11.

(1⁵⁾ J. Locke, *Two Treatises of Government, a critical edition with Introduction and Notes by Peter Laslett* ² (Cambridge 1967) 368.

(1⁶⁾ A. Baruzzi, *Europaeisches 'Menschenbild' und das Grundgesetz fuer die Bundesrepublik Deutschland* (Freiburg-Muenchen 1979) 13-14.

berdade (17). Este sentido do valor incondicionado da dignidade alheia, presente na autonomia do eu, permaneceu estranho à concepção de Estado liberal, que apenas garantia e protegia os direitos da liberdade, vida e propriedade dos indivíduos isolados, com total olvido da relação de solidariedade, que os mesmos indivíduos vincula. Hegel concebeu o estado de direito como a condição de possibilidade da realidade da liberdade concreta (18), isto é, toda a ordem jurídica, com os direitos humanos e as liberdades do cidadão, pressupõe o estado como garantia de realização. A libertação de «bellum omnium contra omnes», da condição pré-civil da natureza é a constituição de uma ordem jurídica assegurada pelo poder estatal e só nesta ordem é possível a liberdade moral e responsável. A liberdade concreta identificada com a ordem jurídica não é simples auto-determinação, que pode ser arbitrária, mas recíproco reconhecimento dos indivíduos, pois cada um só é livre na medida em que afirmar a liberdade dos outros e for pelos outros reconhecido como livre (19). Querer a liberdade é reconhecer nos outros a mesma liberdade que eles reconhecem em nós, é responder solidariamente pelo valor fundamental comum da liberdade. Esta vontade intersubjectiva de liberdade ou solidariedade concreta implica, na sua realização, a mediação da moralidade, do direito e do estado. Decidir-se pela liberdade é prover com outros à manutenção e incremento da liberdade de todos, mediante a criação do estado como instituição universal da liberdade. Daí, a dupla face da liberdade hegeliana: exigência do estado como sua condição de possibilidade e solidariedade com todos os que se reconhecem mutuamente como livres. A solidariedade, porém, exige a eliminação do egoísmo e do apetite universal do lucro com a correcção de desigualdades sociais e é, como momento essencial da liberdade, o princípio ou o valor fundamental do estado (20). Mais do que a igualdade de todos perante a lei, a liberdade exige reconhecimento mútuo, segundo a terminologia de Hegel, ou solidariedade, na expressão de Leroux, ou fraternidade, como propôs Proudhon (21). Esta li-

(17) J. Schwartlaender, *Der Mensch ist Person, Kants Lehre vom Menschen* (Stuttgart-Berlin-Koel-Mainz 1968) 122-198.

(18) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Mit Hegels engenhaendigen Notizen und den muendlichen Zusaetzen*, hrsg., v. E. Moldenhauer-K. M. Michel (Frankfurt/M. 1970) 406-407.

(19) F. Grégoire, *ob. cit.*, 32-39, 57-61.

(20) Sh. Avineri, *HegeVs Theory of the Modern State* (Cambridge 1974) 176-184.

(21) L. Oeing-Hanhoff, *ob. cit.*, 14.

berdade solidária e fraterna, pela relação de alteridade em que se empenha, é a que visa o universal concreto do país real, dado o fosso entre a igualdade abstracta e nominal perante a lei e a crueza da desigualdade real, cavado pelo conceito de liberdade do liberalismo.

Além da mediação pelo outro, o individualismo liberal ignorou, segundo Hegel, a historicidade da liberdade e, com ela, a mediação necessária das instituições históricas. A fórmula contida em muitas declarações dos direitos do homem de que o homem é, por natureza, livre, é recusada por Hegel em virtude da sua unilateralidade e corrigida no sentido de o homem ser, por natureza, livre em se tornar livre, isto é, em realizar a sua liberdade real através das instituições históricas, que a possibilitam ⁽²²⁾.

Fica o acesso do homem à liberdade condicionado por todas as normas racionais de acção, que curam da liberdade de todos e a que Hegel chama a «liberdade objectiva» ⁽²³⁾. Estas normas morais e jurídicas da «liberdade objectiva» são o meio pelo qual o indivíduo reconhece o outro e é por este reconhecido, isto é, são condições históricas de possibilidade da liberdade humana, em que o passado é já oferta de liberdade, cuja recusa torna culpável toda a menoridade mental, como se exprime Kant no seu escrito sobre o Iluminismo ⁽²⁴⁾. Conotando substancialmente o reconhecimento fraterno universal dos homens instaurado pelo Cristianismo, a liberdade hegeliana é o incondicionado, é «o divino no homem» e, por isso, a entrada no reino da liberdade é um «renascimento no espírito divino» ⁽²⁵⁾.

No sentido de «solidariedade» evoluiu historicamente outro conceito ocidental, velho de séculos, o de «fraternidade». De longas raízes nas corporações religiosas e seculares da sociedade cristã medieval, a união fraternal, organizada segundo estratos sociais para a prática comum de objectivos religiosos ou civis mas sempre dentro da observância da fé cristã, sofreu a crise da Modernidade, ao emancipar-se da fixação institucional de classe e ao reivindicar um liame entre

⁽²²⁾ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 122-126.

⁽²³⁾ Idem, ob. cit., 87-88, 399-402.

⁽²⁴⁾ I. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklaerung?» in: N. Hinske; Hrsg., *Was ist Aufklaerung. Beitrage aus der Beninischen Montsschrift* ³ (Darmstadt 1981) 452.

⁽²⁵⁾ L. Oeing-Hanhoff, «Freiheit als Wiedergeburt im goettlichen Geist» in: L.-M. Baumgartner, Hrsg., *Prinzip Freiheit* (Freiburg-Muenchen 1979) 254-281.

os homens, distinto do seu estatuto de cristãos. Apesar de na 'Guerra dos Camponeses' de 1524/25 ter surgido na Alemanha um movimento de rurais, que compelia burgueses e cavaleiros a entrar na mesma corporação com fins sociais, rompendo as fronteiras de classes ⁽²⁶⁾, o horizonte teológico, em que se desenhou esta inovação, está ainda distante da secularização do culto do irmão praticado nas lojas secretas da Maçonaria no séc. XVIII. É de irmão o «nome que se dão uns aos outros os maçons de todos os graus. O doce nome de irmão exprime suficientemente os deveres do mação para com outro mação» ⁽²⁷⁾. Este culto do irmão foi dissociado de qualquer vinculação confessional ou eclesial e abrangia, para os maçons e pietistas, além dos correligionários, o homem enquanto homem, embora com fundamentações diferentes, pois o pietista visava pela prática do amor fraterno cumprir o mandamento cristão do amor e o mação deduzia essa mesma prática simplesmente da lei moral ⁽²⁸⁾. A união universal dos homens, super-cristã e directamente fundada na ideia de humanidade, foi o objectivo da filosofia iluminista da história e, sob o aspecto revolucionário, apareceu inscrita no conhecido lema da Revolução Francesa. Nas «Sociedades Fraternas» então fundadas, o ideal de «fraternidade» designava o programa político de extinção das diferenças de classe até então vigentes e, com a introdução do regime republicano, equacionou-se assim a nova realidade: «Veuillez.... proclamer la République, proclamez donc la fraternité, ce n'est qu'une même chose» ⁽²⁹⁾, mau grado a distância, que da prática separou este ideal generoso. Na revolução de 1848, de novo a «fraternidade» foi lábaro de combate e, pela primeira vez, apareceu no preâmbulo de um texto constitucional, ao lado de liberdade e igualdade ⁽³⁰⁾.

⁽²⁶⁾ W. Schieder, «Bruederlichkeit, Bruderschaft, Bruederschafft, Verbruederung, Bruderliebe» in: O. Brunner-W. Conze R. Koselleck, Hrgs., *Geschichtliche Grundbergrif je, Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. I, A-D, (Stuttgart 1974) 562-563.

⁽²⁷⁾ Ch.-François-Nicolas Quentin, *Dictionaire maçonnique ou Recueil d'esquisses de toutes les parties de l'édifice connu sous le nom de Maçonnerie* (Paris 1825) 58.

⁽²⁸⁾ O primeiro artigo da constituição maçónica começa pela frase: «A Mason is oblig'd by his Tenure to obey Moral Law». B. Fay, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution intellectuelle du XVIII^e Siècle* (Paris 1935) 273.

⁽²⁹⁾ A. Mathiez, *La Révolution Française*, T. II^o (Paris 1940) 90, cit. por W. Chiedler, *ob. cit.*, 566.

⁽³⁰⁾ W. Chiedler, *ob. cit.*, 572.

Para o movimento operário e logo desde as suas origens, «fraternidade» tornou-se um lema da emancipação social em que se foi forjando a consciência do operário. De início, a palavra tinha entre os trabalhadores uma acentuação predominantemente religiosa, pois a esperança numa igualdade social era identificada com o conteúdo da mensagem cristã e só muito lentamente se foi eclipsando esta dimensão de sentido no movimento operário alemão ⁽³¹⁾. «Fraternidade» tornou-se finalmente um conceito moral e social exclusivo dos trabalhadores, que, à sombra deste ideal, multiplicaram as suas associações. Em 1845, F. Engels, ao escrever sobre uma festa de confraternização de operários de diferentes nacionalidades, exclui deste encontro super-nacional a burguesia, porque incapaz de superar os seus interesses sempre confundidos com a nacionalidade e a sociedade estabelecida: «só os proletários podem negar a nacionalidade, só o proletariado que desperta, pode fazer que as diferentes nações confraternizem» ⁽³²⁾. O conceito de fraternidade é desvinculado por Engels e Marx da sua origem burguesa e transformado no conceito de solidariedade do movimento operário, já dentro do espírito da luta de classes ⁽³³⁾. Na verdade, com a progressiva formulação da teoria da luta de classes, o conceito de fraternidade tornou-se incómodo, sendo em 1846 alvo da crítica mordaz de Engels ⁽³⁴⁾ e, em 1847, a expressão antiga «todos os homens são irmãos» foi substituída pelo grito «Proletários de todos os países, unidos!». Referindo-se à revolução de 1848, Marx identificou a fraternidade de classes em luta, a união impossível dos interesses da burguesia e dos do proletariado com a guerra civil ⁽³⁵⁾ e, dois anos mais tarde, considerou a fraternidade uma eliminação ou abstracção da luta de classes ou a sua concertação sentimental e fantasiosa ⁽³⁶⁾. «Fraternidade» converteu-se no conceito oposto a «luta de classes» sobretudo pelo espírito superador das oposições e pela síntese harmoniosa, que veiculava, e continuou viva, como princípio humanitário, em movimentos operários europeus ainda nos anos 70, na inten-

⁽³¹⁾ *Idem, ob. dt., 575-576.*

⁽³²⁾ F. Engels, «Das Fest der Nationen in London» in: K. Marx-F. Engels, *Werke, Bd. II* (Berlin 1974) 614.

⁽³³⁾ *Idem, ob. cit., 621.*

⁽³⁴⁾ *Idem, «Engels an das kommunistische Korrespondenz-Komitee in Bruesel» in: K. Marx-F. Engels, Bd. 27* (Berlin 1973) 63.

⁽³⁵⁾ K. Marx, «Die Junirevolution, Neue Rheinische Zeitung, 29.6.1848» in: K. Marx-F. Engels, *Werke, Bd. V*, (Berlin 1959) 134.

⁽³⁶⁾ *Idem, «Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850» in: K. Marx-F. Engels, Werke, Bd. VII, (1960) 21.*

ção de unir todos os homens sem distinção de nacionalidade, confissão ou de raça⁽³⁷⁾. Houve nítida consciência da diferença que separava a «fraternidade ideal» da «fraternidade real», a prédica moral da realização prática da propriedade comum, da produção comunitária e sua repartição, como em 1866 se exprimia J. Ph. Becker⁽³⁸⁾. É que o ideal de fraternidade atravessou, irrealizado, o séc. XVIII e o séc. XIX, andou na boca de democratas e de socialistas, de conservadores e de liberais e inspira, no séc. XX, movimentos de unidade, de natureza social e política ou religiosa, como o movimento ecuménico. A gravidade dos grandes problemas, que são hoje internacionais e planetários, reclama uma nova figura da consciência humana, que repense e realize a solidariedade e a fraternidade na construção positiva e universal da paz.

Além dos conceitos convergentes de solidariedade e de fraternidade, o conceito de trabalho é outra coordenada mestra que se cruza na arquitectónica mental de Sérgio. A transformação do conceito de ciência anunciada, logo no séc. XVII, no aforismo de F. Bacon «scientia et potentia in idem coincidunt»⁽³⁹⁾ traduziu-se no abandono dos argumentos e das disputas da Escolástica e na valorização das técnicas (artes) e do trabalho (opus), capazes de modificar a natureza⁽⁴⁰⁾. Este processo de emancipação intensificou-se com Th. Hobbes em virtude da subordinação de toda a teoria à acção (actio) e ao trabalho (operatio) e da substituição do «summum bonum» da contemplação pelo progresso e felicidade terrenos, já que o poder é a categoria fundamental do homem e o trabalho o conceito básico da sociedade⁽⁴¹⁾. Foi J. Locke, porém, que descobriu no trabalho a força valorizadora das coisas e a justificação jurídica da propriedade⁽⁴²⁾ e, mediante esta promoção, o trabalho já não poderia realmente continuar associado a pobreza, a esforço e a fardo mas a riqueza, a alívio e até a prazer⁽⁴³⁾. Simultaneamente, apaga-se a oposição

⁽³⁷⁾ W. Schieder, *ob. cit.*, 578.

⁽³⁸⁾ *Idem*, *ob. cit.*, 578-579.

⁽³⁹⁾ F. Bacon, «Novum Organon» in: *Idem, The Works of Francis Bacon, Faksimille-Neudruck der Ausgabe von Spedding, Ellis und Heath, London 1857-1874 in vierzehn Bänden, I Bb. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1963) 157.*

⁽⁴⁰⁾ *Idem*, *ob. cit.*, l.c., 154, 157, 158.

⁽⁴¹⁾ Th. Hobbes, *Leviathan or The Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil (London s.d.) 61.*

⁽⁴²⁾ J. Locke, *Two Treatises of Government, a critical Edition with an Introduction and Apparatus criticus by P. Laslett*² (Cambridge 1967) 305-306, 314, 315.

⁽⁴³⁾ G. W. Leibniz, *Societates und Wirtschaft*, cit. por W. Conze, *ob. cit.*, 169.

entre artes e negócios, pois ambos são trabalho, o binómio trabalho-ócio é substituído por trabalho-jogo, ambos ocupações, e o trabalho já não imita a natureza mas transcende a ordem natural e é mediação entre o homem e a natureza, como modo tipicamente humano de ser-no-mundo. No final do séc. XVIII, estava já consolidada a tendência para emancipar o trabalho de qualquer fixação classista e para o referir ao homem em geral e o conceber como actividade, que abre caminho à felicidade individual e colectiva ⁽⁴⁴⁾. Pelo trabalho o homem constitui-se homem e, por isso, à actividade laboriosa pertence a virtude da diligência ou da aplicação, elevada pela Aufklärung a virtude cardial ⁽⁴⁵⁾. Esta elevação moral do trabalho como actividade realizadora do homem justificou o interesse dos pedagogos da segunda metade do séc. XVIII pela sua estreita associação a «cultura» e «educação», pois o educando não só devia aprender a trabalhar mas também a exercitar na escola as suas aptidões para o trabalho ⁽⁴⁶⁾.

Além da dimensão antropológica, ética e pedagógica do trabalho, o seu aspecto estritamente económico tomou-se com A. Smith matéria nuclear de uma disciplina especializada — a Economia Política. Pelo trabalho livre e nivelador dos homens multiplicam-se as possibilidades económicas de vida, satisfazem-se crescentes necessidades e a felicidade já não é esperada da sua união com a prece ou do isolamento da pura contemplação mas é simples produto da força própria, dos 'poderes produtivos' e da indústria, criadores de valores materiais, de condições de vida e da riqueza das nações. Este conceito de trabalho, gerador do valor económico, sempre que para dominar se isolou na sua autonomia, tendeu para o grau-zero da consciência moral.

Na Revolução Francesa, agudizada a distinção entre classes produtivas e improdutivas, apareceu a identificação da nação com o terceiro estado ou sociedade fundada no trabalho. Nas diversas formulações dos direitos do homem que se seguiram, o tema do trabalho apareceu ora implicado no da liberdade ora explicitamente referido como base relevante do direito de propriedade e assegurado na sua livre realização sem sombra de servidão ⁽⁴⁷⁾, mas ainda não definido expres-

r) W. Conze, «Arbeit» in: O. Brunner-W. Conze-R.Kosellek, *Geschichtliche Grundbegriffe* 171.

⁽⁴⁵⁾ O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden* (Frankfurt/M. 1975) 55-59.

⁽⁴⁶⁾ W. Conze, *ob. cit.*, 172-173.

⁽⁴⁷⁾ *Idem*, *ob. cit.*, 182-183.

samente como «direito ao trabalho», fórmula que só aparece em 1808 em Ch. Fourier ⁽⁴⁸⁾.

Emancipado mas simultaneamente disputado pelo espírito revolucionário e pelo economismo, o trabalho foi, nestas circunstâncias, tema da reflexão da filosofia idealista. Apesar de Kant negar ao trabalho o título justificativo de propriedade, que atribuía à ocupação ⁽⁴⁹⁾, e de não o referir explicitamente na sua doutrina ética, no entanto da sua filosofia moral deduziu-se a libertação do homem e a dignificação de toda a sua actividade. Fichte, sensível à raiz antropológica do trabalho, considerou-o a concreção da *actividade absoluta* da liberdade do homem na natureza ⁽⁵⁰⁾, de que resultam a civilização e o progresso, visíveis no domínio material e económico, onde se inicia a realização da liberdade ou da exigência absoluta de um mundo melhor ⁽⁵¹⁾. Humano por essência, o trabalho não pode continuar um fardo ou uma pena na sua facticidade bruta nem o seu fim limitar-se ao crescimento económico, pois o que lhe dá sentido, é ser a libertação do esforço penoso ou do mal necessário suportado pelo homem para realizar o estado de «ócio livre», que é a «propriedade absoluta de todos» ⁽⁵²⁾. Crítico do Economismo, Fichte viu no trabalho a força impulsionadora da civilização, a raiz da propriedade e, sobretudo, do aperfeiçoamento universal do homem e um título de nobilitação. Por isso, o âmbito do conceito fichteano de trabalho abrangia não só a actividade das classes chamadas economicamente produtivas mas também a da «classe dos sábios», altamente valorizada por Fichte ⁽⁵³⁾. O pressuposto moderno de que a propriedade é essencial ao homem e só pelo trabalho se pode justificar, implicava logicamente a elevação do trabalho a um direito essencial e universal do homem, pois é condição indispensável ao seu poder-viver. Seguindo a ordenação hierárquica de

⁽⁴⁸⁾ A. Baruzzi, *ob. cit.*, 38-42.

⁽⁴⁹⁾ I. Kant, «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» in: *Idem, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, hrsg., v. W. Weischedel (Wiesbaden 1959) 378.*

⁽⁵⁰⁾ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre (1798), Einleitung, ob. cit.*, 184.

⁽⁵¹⁾ *Idem, Die Bestimmung des Menschen (1800), ob. cit.*, 184.

⁽⁵²⁾ *Idem, Das System der Rechtslehre (1812), ob. cit.*, 185.

⁽⁵³⁾ *Idem, I, 8, Reden an die deutsche Nation (1808), apud W. Conze, ob. cit.*, 185. *Idem, «Einige Vorlesungen ueber die Bestimmung des Gelehrten» in: Idem, Werke 1794-1796, hrsg., V.R. Lauth-H. Jacob (Stuttgart-Bad Connstatt 1966) 25-68.*

vida, direito e propriedade, Fichte tocou a raiz do Estado social de direito na formulação de dois axiomas: «É princípio fundamental de toda a constituição racional do Estado: cada um deve poder viver do seu trabalho»; «o poder viver é, por isso, condicionado pelo trabalho e não existe este direito, onde as condições se não realizarem»⁽⁵⁴⁾. Portanto, «deve também o Estado criar instituições», isto é, deve responsabilizar-se pela organização do trabalho. Para esta concepção do trabalho como direito essencial do homem, contribuiu, ao lado de Fichte, Ch. Fourier, segundo o qual o direito ao trabalho substitui os direitos naturais do homem selvagem, que lhe foram extorquidos pela civilização⁽⁵⁵⁾.

Hegel, por seu lado, tomou consciência do ritmo crescente da divisão e da especialização do trabalho e do seu inevitável carácter progressivamente mais abstracto⁽⁵⁶⁾. Ao contrário do animal, o homem usa, não por instinto, mas racionalmente a natureza para satisfazer as suas necessidades e neste uso racional prático da natureza consiste a mediação do trabalho, cujo desenvolvimento histórico criou a figura do instrumento e da máquina. O trabalho, porém, não se confina ao espaço estreito das qualidades individuais mas exige a aprendizagem de regras gerais, portadoras da universalidade, objectiva e intersubjectiva, que distingue a racionalidade do trabalho. Assim, o instrumento é um meio racional permanente, construído segundo regras gerais, entre o homem e a natureza, destruindo entre eles o carácter da relação imediata. A mediação perfeita é realizada não por qualquer utensílio mas por um instrumento autónomo, isto é, pela máquina, a que o homem trespassa a sua função de trabalhar, «enganando a natureza» mas sofrendo a ameaça e o risco de um trabalho «morto», da diminuição das capacidades naturais e do embotamento da consciência⁽⁵⁷⁾. A abstracção concretizada na máquina arranca o trabalho à satisfação imediata das necessidades individuais e insere-o no serviço impessoal de uma satisfação universal possível de necessidades de outrem. Consagradas na sua prioridade intangível a universalidade e

⁽⁵⁴⁾ *Idem*, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* in: *Idem, Werke 1797-1798*, I, 4, hrsg., V.R. Lauth-H. Gliwitzky (Stuttgart-Bad Cannstatt 1970) 22, 23.

⁽⁵⁵⁾ Ch. Fourier, *Traité de VAssociation*, I (Paris 1922) 122, ob. *cit.*, 42.

⁽⁵⁶⁾ Cf. K. Loewith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard* (Stuttgart 1964) 286.

⁽⁵⁷⁾ Cf. G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, hrs. von J. Hoffmeister (Leipzig 1932) I, 177 ss., 220 ss.; II, 197 ss., 213 ss.

a abstracção do trabalho, só colaborando na totalidade da satisfação das necessidades de outrem, com suspensão da intenção imediata das próprias, é que o trabalhador vale às próprias necessidades individuais, isto é, o valor do trabalho só através do sistema de dependências dos diversos trabalhos entre si atinge a pessoa concreta do trabalhador. Quanto mais universal e abstracto for o sistema de trabalho, maior será o grau de divisão e de especialização do mesmo trabalho e mais completa a dependência do trabalhador relativamente à natureza, que o espírito do trabalho moderno pretende dominar ⁽⁵⁸⁾. Ao trabalho abstracto e ao «eu abstracto» ou «à maneira de coisa» do trabalhador contrapõe Hegel o espírito enquanto «envolvente, pleno de conteúdo, circumspecto», dominador de «um grande horizonte» ⁽⁵⁹⁾. O mundo resultante deste trabalho sem espírito é «um sistema monstruoso de comunidade e de dependência mútua, uma vida de morto, que em si mesma se move, que.... necessita, como um animal selvagem, de constante domínio severo e de domesticação» ⁽⁶⁰⁾. Este domínio, porém, só pode provir da força moral ou da liberdade entendida como suprema determinação do homem, pois o trabalho, como factor económico, jamais é fim em si mesmo mas deve mediar entre as necessidades humanas e a sua satisfação e entre esta e a liberdade. Ao contrário de Fichte, Hegel teve plena consciência da ambivalência do trabalho, que, se não está necessariamente vinculado à escravidão, também se não associa, por natureza, à liberdade, pois o progresso económico de uma sociedade pode coexistir com a diminuição ou perda da liberdade. Chamado a transcender a esfera meramente económica, o trabalho entretece relações histórico-metafísicas com o devir do espírito ou com a realização da liberdade, de acordo com a interpretação hegeliana do sentido bíblico da queda original, que não sentenciou o homem ao trabalho duro de uma terra ingrata mas impôs que, pelo trabalho, o espírito fosse livre e fosse por si mesmo o que é ⁽⁶¹⁾. O trabalho do homem deve corresponder ao trabalho do Espírito do mundo ou vontade de Deus, que é o «círculo superior do Bem», e elevar a esfera do natural e necessário à liberdade de uma segunda natureza espiritualizada,

⁽⁵⁸⁾ *Idem, ob. cit., I, 237-238.*

⁽⁵⁹⁾ *Idem, ob. cit., II, 214-215.*

⁽⁶⁰⁾ *Idem, ob. cit., I, 240.*

⁽⁶¹⁾ *Idem, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil, Die Wissenschaft (1830), Mit den mündlichen Zusätzen, hrsg., v. E. Moldenhauer-K. M. Michel (Frankfurt/M. 1970) 90.*

superior ao mundo físico (62). Liberto o trabalho da estreiteza economista, o homem é activamente no mundo, age nele de modo prático com segurança de si mesmo, tomando-o livre como ele mesmo é. Nesta libertação, cercada de perigos, viu Hegel o sentido mais profundo do séc. XIX (63).

O trabalho como fundamento de uma sociedade igualitária foi tese comum ao socialismo primitivo, aos hegelianos de esquerda e a K. Marx. A existência humana funda-se apenas no trabalho, que é a dívida de todo o cidadão capaz para com a sociedade, com a exclusão total de toda a ociosidade, que deve ser banida como o roubo. O célebre princípio «à chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres» torna-se divisa de uma nova sociedade, em que o homem não explore mais o homem mas, associado, explore o mundo entregue ao seu poder (64), mudando a força guerreira do passado, inimiga do trabalho, num caudal pacífico de energia, transformador da natureza. Ao princípio liberal «Laissez faire, laissez passer» é contraposto pelos sequazes de Saint-Simon o conceito de «organização do trabalho», divulgado e actualizado politicamente por Louis Blanc (65) e considerado peça mestra da estrutura social.

O pensamento dos discípulos radicais de Hegel incidiu sobre o problema fundamental das relações entre filosofia e história do mundo e, neste contexto do ser histórico do homem a realizar-se, devem interpretar-se expressões como «realidade», «realização», «praxis», «existência», «político» e «social» (66). A filosofia da acção dos hegelianos de esquerda aprofundou o conceito de trabalho, defendendo com A. Ruge a unidade de trabalho e de liberdade na história do espírito e deduzindo as consequências sociais do conceito de trabalho súper-nacional, que define a essência do homem, é seu título honorífico e marca o nível da civilização. Em virtude da intrínseca união entre liberdade e trabalho, o estado da sociedade burguesa deve ser um estado de liberdade, em que a única estrutura é a do trabalho ou forma suprema de humanidade, organizada numa sociedade livre de trabalhadores manuais e intelectuais, com exclusão dos privilégios de quem

(62) *Idem, Grundlinien der Philosophie der Rechts* 232, 434.

(63) *Idem, Phaenomenologie des Geistes, hrsg., v. E. Molde-
nhaur-K. M. Michel (Frankfurt/M. 1970) 508-512.*

(64) Cf. C. Bouglé-E. Halévy, Ed., *Doctrine de Saint-Simon, Exposition (1829) (Paris 1924).*

(65) W. Conze, *ob. cit.*, 198.

(66) O K. Loewith, *Die hegelsche Linke (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962) 7-38.*

não trabalha e de todo o conceito económico de trabalho, que prescindia do homem. É que o fim primordial do trabalho não é a produção de um valor económico mas a realização do homem por si mesmo (67).

L. Feuerbach, ao transformar a teologia em antropologia, pretendeu purificar o trabalho de toda a fundamentação religiosa e restituir ao homem a sua plena autonomia de ser activo (68), no que foi seguido por F. Engels, defensor, contra o «evangelho do trabalho» de Th. Carlyle, do conceito humano mas radicalmente ateu de trabalho, a partir do postulado de que «Deus é o homem» (69). Este novo conceito de autonomia do trabalho humano, conseguido através da eliminação de toda a heteronomia religiosa, é ponto de partida do pensamento ergológico de K. Marx. Da *Fenomenologia Espírito* de Hegel é exaltada por Marx a ideia de que o homem pelo trabalho se cria a si mesmo no seu ser histórico concreto, mas, ao mesmo tempo, é depurado o pensamento de Hegel da componente espiritual e interpretado no sentido do materialismo de Feuerbach (70). Reduzida a história humana às transformações epocais do trabalho, a perda de autonomia coincide historicamente com «o pecado original económico» da primeira produção de bens excedentes, que deixaram de servir imediatas necessidades do homem, prefigurando a futura separação do capital e do trabalho. Esta perda de autonomia é a ruptura entre a existência e a essência do homem (71) e nela radica a compra e venda da força de trabalho. A essência, como «mais-valia», excede as condições mínimas de existência, é de facto realizada pelo trabalho desapropriado do homem e fora deste e só através de uma mutação radical deste estado de coisas é possível recuperar, com a unidade da existência e da essência, a autonomia do homem como trabalho. Na continuação da crítica hegeliana ao estilo

(⁶⁷) A. Ruge, *Aus fruereher Zeit, Bd. IV* (Berlin, 1867) 105 ss., 360 ss., 377. Cf. K. Loewith, *Von Hegel zu Nietzsche* 292 ss.: *Idem, Die hegelische Linke* 7-38; W. Conze, *ob. cit.*, 198-199.

(⁶⁸) M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation* (Paris, 1970) 149-265; Cf. H. Luebbe-H.-M. Sass, *Atheismus in der Diskussion, Kontroversen zum Ludwig Feuerbach* (Muenchen 1975) passim.

(⁶⁹) F. Engels, «Die Lage Englands Rez. Thomas Carlyle, Past and Present, Dt.-Franz. Jbb. (1844)» in: K. Marx-F. Engels, *Werke, Bd. I* (Berlin 1972) 546.

(⁷⁰) K. Marx, «Oekonomisch-philosophische Manuskripte 1844» in: K. Marx-F. Engels, *Ergaenzungsband, I* (Berlin 1973) 574-588.

(⁷¹) *Idem, ob. cit.*, 520.

mecânico de trabalho e à sua abstracção, Marx não só reconheceu que o trabalho era realizado pelo «sistema automático da maquinaria» (72), a que o trabalhador servia como escravo, num tédio de esforço monótono, mas também denunciou o carácter abstracto do trabalho «por todos os lados determinado e regulado pelo movimento da maquinaria» e não, inversamente, pelo trabalhador, pois o processo de produção não é regido pelo trabalho «como a sua unidade dominadora» (73). O trabalho da máquina domina o trabalho vivo reduzido a um apêndice de que enquanto capital se apropria, visto ser a sua essência apenas «um meio de produção de mais-valia» (74). Ao contrário de Hegel, Marx considerou possível a emancipação do homem trabalhador somente através de uma revolução, que, pela socialização dos meios de produção, convertesse o «sistema automático da maquinaria» em vida de trabalho realizadora da essência do homem numa sociedade, em que «o livre desenvolvimento de cada um seja a condição do livre desenvolvimento de todos» (75). Sendo o homem, por essência, trabalho ou produção material das condições de existência, Marx recusa, além do ócio como libertação, a ideia de trabalho no sentido de pena ou maldição, para nela considerar apenas a auto-realização, a objectivação do sujeito, a concretização da liberdade real (76) no «verdadeiro reino da liberdade», distinto do reino da necessidade natural (77).

É no reino da liberdade que a solidariedade, a fraternidade e o trabalho têm o seu lugar natural. A expressão «reino da liberdade», possivelmente preparada pelo texto paulino da carta Ad Gal. 5,1, pela «civitas libera» de S. Agostinho (78) e pela «perfectissima liberta» de S. Tomás (79), apareceu em

(72) *Idem, Das Kapital, Bd. I (1867) in: K. Marx-F. Engels, Werke, Bd. XXIII (Berlin 1972) 402.*

(73) *Idem, Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) (Berlin 1953) 584 ss.*

(74) *Idem, Das Kapital, Bd. I in: K. Marx-F. Engels, Werke, Bd. XXIII, 391.*

(75) *K. Marx-F. Engels, Manifest der kommunistischen Partei (1848) in: K. Marx-F. Engels, Werke, Bd. IV (Berlin 1974) 482.*

(76) *K. Marx, Grundrisse... 504 ss.*

(77) *Idem, Das Kapital, Bd. III in: K. Marx-F. Engels, Werke, Bd. XXV (Berlin 1973) 828.*

(78) *S. Agostinho, De Civitate Dei, XVIII, 20.*

(79) *S. Tomás de Aquino, Opuscula Theologica, ed. Spiazzi (Roma 1954) 226.*

M. Lutero identificado com o Novo Testamento ⁽⁸⁰⁾, em Goethe em oposição ao reino da natureza ⁽⁸¹⁾ e em Nietzsche ao lado da expressão sinónima «natureza livre» ⁽⁸²⁾. A Kant se deveu um aprofundamento do sentido desta expressão, que também usou ⁽⁸³⁾, na sua conhecida doutrina dos postulados, ao enraizar a acção moral na crença do nosso chamamento à realização da liberdade, como seres inteligíveis, membros de um mundo moral e inteligível, para lá do reino da natureza e a que chamou também «reino da liberdade». Antes, porém, da Revolução Francesa, referira-se já Schiller ao «reino da mais perfeita liberdade», no sentido do reino da verdade da ciência e da arte ⁽⁸⁴⁾. Em sentido político e social, esta expressão traduziu em 1813 o pensamento central da filosofia do Estado de Fichte, que, além de assentar na eliminação de todo o domínio do homem sobre o homem, exigiu a morte do poder do Estado identificado com a coacção ⁽⁸⁵⁾. Ao contrário de Fichte, Hegel concebeu o Estado como a instituição fundamental surgida num longo processo histórico para possibilitar a liberdade humana no aspecto moral, jurídico e político, atribuindo-lhe um poder, que excluía toda a semelhança com o domínio de escravos ⁽⁸⁶⁾. Distintas das leis da natureza, as leis do Estado devem ser reconhecidas pelos cidadãos de modo a constituírem o «universo moral» ⁽⁸⁷⁾ como reino da liberdade entre nós. Superando o formalismo kantiano, Hegel situou a liberdade na vontade perante as coisas, inferiores à sua dignidade e perante outras liberdades, que lhe são cogeniais e mediam, enquanto outras, o regresso a si do sujeito. Transcendendo o universo coisista, «a liberdade quer a liberdade» ⁽⁸⁸⁾ não só no domínio particular

⁽⁸⁰⁾ L. Oeinz-Hanhoff, «Das Reich der Freiheit als absoluter Endzweck der Welt» in: J. Simon, Hrsg., *Freiheit, theoretische und praktische Aspekte des Problems* 63-64.

⁽⁸¹⁾ J. W. Goethe, «Maximen und Reflexionen» in: *Goethes Werke, Hamburger Ausgabe* ⁵ (Hamburg 1963) 528.

⁽⁸²⁾ F. Nietzsche, «Richard Wagner in Bayreuth» in: *Idem, Werke, kritische Gesamtausgabe, hrsg., v. G. Colli-M. Montinari, IV 1* (Berlin 1967) 41.

⁽⁸³⁾ I. Kant, «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» in: *Idem, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, hrsg., v. W. Weischedel* (Wiesbaden 1956) 738.

⁽⁸⁴⁾ L. Oeinz-Hanhoff, *ob. cit.*, 62.

⁽⁸⁵⁾ J. G. Fichte, *Die Staatslehre oder ueber das Verhaeltnis des Urstands zum Vernunftreich*, hrsg., v. I. H. Fichte, Bd. IV (Berlin 1845/1846) 418 s., 429, 433, 531, 580, 581, 591 s. 599.

⁽⁸⁶⁾ G. M. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* 122-126.

⁽⁸⁷⁾ *Idem, ob. cit.*, 15-16.

⁽⁸⁸⁾ *Idem, ob. cit.*, 74.

do encontro a dois mas nas esferas mais amplas e de crescente universalidade até à cúpula do Estado ⁽⁸⁹⁾. Entre as formas de liberdade, Hegel considerou de nível inferior a relação dos homens em virtude da posse das coisas, característica do mundo de proprietários ou de liberdades coisisticamente fixadas, sobre que versa o «direito abstracto». O mundo da liberdade começa propriamente no reino da moralidade em que a liberdade quer a liberdade, isto é, na família, na sociedade, na corporação e no Estado ⁽⁹⁰⁾.

Também no pensamento marxista o reino da liberdade é a meta de todas as transformações radicais da sociedade. Assim, para K. Marx a verdadeira história natural do homem converteu-se no processo da sua emancipação ⁽⁹¹⁾ e, por isso, o reino da necessidade distinguiu-se do «reino da liberdade» ⁽⁹²⁾ ou, na expressão de Engels, repetida mais tarde por Lénine ⁽⁹³⁾, só por um «salto» é que se poderia constituir o «reino da liberdade» ⁽⁹⁴⁾. Segundo E. Bloch, o conteúdo substancial da consciência revolucionária, sob o ponto de vista marxista, deve ser «a profundidade do reino da liberdade» ⁽⁹⁵⁾.

Na defesa da dimensão religiosa do reino da liberdade, que é exigida pela consciência moral como esta pelo empenhamento político, distinguiu-se a obra de J. Moltmann ⁽⁹⁶⁾, a *Teologia Política* de J. B. Metz, amigo e interlocutor de E. Bloch, e a *Teologia da Libertação* ⁽⁹⁷⁾.

⁽⁸⁰⁾ *Idem*, *ob. cit.*, 46-83. Cf. K. Hartmann, «Die Objektivität der Freiheit, Hegelphilosophie heute» in: J. Simon, Hrsg., *Freiheit, theoretische und praktische Aspekte* 318-320.

^(*) *Idem*, *ob. cit.*, 92-172, 292-512; Cf. K. Hartmann, *ob. cit.*,

322.

⁽⁹¹⁾ K. Marx, *Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie* in: K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. I (Berlin 1972) 504.

⁽⁹²⁾ *Idem*, *Das Kapital*, Bd. III, 828.

⁽⁹³⁾ W. I. Lenin, «Die naechsten Aufgaben der sowjetmacht» in: *Idem*, *Werke*, Bd. 27, Februar-Juli 1918 (Berlin 1972) 264-265.

⁽⁹⁴⁾ F. Engels, «Anti-Duering» in: K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 20 (Berlin 1973) 264.

⁽⁹⁵⁾ E. Bloch, *Atheismus im Christentum, Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Hamburg 1970) 256.

⁽⁹⁶⁾ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* ⁹ (Muenchen 1973) 197-204; *Idem*, «Die Revolution der Freiheit» in: *Idem*, *Perpektiven der Theologie* (Muenchen-Mainz 1968) 189 ss.

⁽⁹⁷⁾ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz-Muenchen 1968); *Idem*, «Das Problem einer 'politischen Theologie' und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit» in: *Concilium* 4 (1968) 403-411; K. Rahner-Ch. Modehn-H. Zwiefelhofer, Hrsg., *Befreiende Theologie, der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart* (Stuttgart-Berlin-Koeln-Mainz (1977), passim.

É inegável que o problema da libertação alcançou no séc. XX dimensão ecuménica, embora as soluções diferentes e, por vezes, opostas dividam os espíritos. O tema da liberdade é actual no mundo inteiro, mas em contextos sociais e políticos diversos, desde os movimentos de descolonização e emancipação da África, a libertação dos pobres e oprimidos na América do Sul, a concepção socialista de liberdade como revolução permanente contra a estagnação e a burocratização ou de liberdade como sistema e objectivação organizada do seu uso até ao Estado social das nações industrializadas, de tipo ocidental, em que a progressiva concentração das tarefas sociais no Estado é sentida como uma diminuição da liberdade⁽⁹⁸⁾. Desta experiência contemporânea colige-se, com suficiente clareza, que uma diferença originária divide a liberdade dos sistemas que a pretendem realizar e é a partir desta diferença que se pode legitimar a crítica a estruturas estabelecidas. Também se torna evidente que não é a partir de coisas ou da natureza e suas leis que a liberdade se experimenta mas nos outros e com outros, que foi através da emancipação da teocracia religiosa ou legítima secularização e da luta contra o excesso do poder político e económico que o homem moderno se concebeu como liberdade e que é na experiência ética do outro como incondicionado e não na sua funcionalização que a liberdade se revela solidária e fraterna. Fica assim suficientemente delineado o horizonte pressuposto pela crítica sergiana ao poder, pelo seu anti-coisismo, pela sua radical dimensão ética e pela sua universal secularização.

II. Da leitura das obras completas de A. Sérgio ressalta, à primeira vista, a sua estreita vinculação aos ideais do Iluminismo, com especial realce para a concepção de homem, que já M. Mendelssohn declarara «medida e fim» de toda a Aufklärung⁽⁹⁹⁾. A história das «liberdades incompletas» iniciada na ruptura das condições sócio-culturais de vida do «ancien régime» e que urge continuar no mundo actual através de respostas adequadas às presentes condições históricas, revela os limites das diversas realizações do Iluminismo e impõe a necessidade de uma crítica a toda a apropriação actual

⁽⁹⁸⁾ H. Krings, «Reale Freiheit, Praktische Freiheit, Trans-

⁽⁹⁹⁾ M. Mendelssohn, «Ueber die Frage: Was heisst aufsaetze (Frieburg-Muenchen 1980) 41-45.

⁽¹⁰⁰⁾ M. MENDELSSOHN, «Ueber die Frage: Was heisst aufklaeren» in: N. Hinske, Hrsg., *Was ist Aufklaerung? Beitrage aus der Berlinischen Montsschrift* (Darmstadt 1981) 447-448.

do ideal iluminista da liberdade e da autonomia concretas ⁽¹⁰⁰⁾. Nesta linha crítica de realização contemporânea do ideal iluminista de liberdade e de autonomia situa-se a contribuição específica da obra filosófica de A. Sérgio.

Quanto ao pretenso influxo do Empirismo Inglês sobre o seu pensamento, A. Sérgio declarou em 1938, «para evitar descaminhos a genealogistas mentais», que as suas «preferências de idealista crítico são o que há de mais oposto ao empirismo, tendência esta característica de todo característico pensar britânico» ⁽¹⁰¹⁾. As suas «dívidas intelectuais» ou «afinidades electivas» concentraram-se, pelo contrário, em pensadores de outra estirpe: Platão, Espinosa e Kant e não propriamente em Descartes, embora o tivessem considerado já essencialmente cartesiano, «o que era, se não propriamente inexacto, pois todos os modernos racionalistas são um pouco discípulos de Descartes — pelo menos muito pouco preciso». É importante esclarecer o modo tipicamente sergiano de leitura dos filósofos reconhecidos por antepassados intelectuais seus, isto é, evidenciar os pressupostos imediatos da sua hermenêutica filosófica. Reassumindo no séc. XX o espírito do Iluminismo, A. Sérgio confessou ter sido o convite a uma actividade crítica dirigido ao leitor e não «a propaganda de um catecismo adoptado» o objectivo primordial do resumo do «idealismo moderno» que escreveu ⁽¹⁰²⁾, pois a filosofia não é «um corpo de dogmas que se adopta e que se defende» mas «uma *actividade* espiritual de dilucidação das ideias, um trabalho de reflexão sobre as operações do espírito, — na ciência, na arte, na moral, na religião». Este ideal de «pensar por si mesmo», com recusa da orientação e da condução tutoriais de outrem, próprias da menoridade, exige, como escreveu Kant, coragem e decisão ⁽¹⁰³⁾ e significou no séc. XVIII o alvorecer da razão humana universal, para além de qualquer sistematização, partido ou arbitrarias regras de jogo, à maneira de um ideal, que, através da discussão pública e apartidária, conduzia ao reconhecimento do momento de verdade

⁽¹⁰⁰⁾ Cf. W. Oelmueller, *Was ist heute Aufklaerung?* (Düsseldorf 1972); *Idem*, *Die unbefriedigte Aufklaerung. Beitrage zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel* (Frankfurt/M. 1969); M. B. Pereira, «Iluminismo e Secularização», *Separata da Revista de História das Ideias* (Coimbra 1982) 442-443.

⁽¹⁰¹⁾ A. Sérgio, «Genealogia intelectual», *Seara Nova*, 580 (1938) 375.

⁽¹⁰²⁾ *Idem*, «Notas de Esclarecimento» in: *Idem*, *Ensaio II* (Lisboa 1972) 229.

⁽¹⁰³⁾ I. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklaerung?» in: N. Hinske, *ob. cit.*, 452.

de cada posição e pretendia a realização progressiva da universalidade da razão e da verdade indivisa ⁽¹⁰⁴⁾. Para Sérgio, «a filosofia é a ginástica da reflexão sobre a ciência e essencialmente antidogmática», não propagandeia qualquer «credo idealista», próprio ou alheio, que se impusesse «como Autoridade e Papa». Foi a partir de «uma reflexão pessoal sobre a geometria analítica e sobre a física matemática» que se desenvolveu a problemática filosófica sergiana e não «pela dócil leitura de qualquer autor filosófico, de qualquer representante do idealismo moderno» ⁽¹⁰⁵⁾. A evidência do pensamento que pensa por si mesmo, é consubstancial a crítica a toda a autoridade no bom estilo da Ilustração e, por isso, a clareza autónoma da razão não está na quantidade de saber objectivo mas no modo de saber ou de compreender o que se sabe, «isto é, de lhe aprofundar a natureza, de lhe apreender o significado, de o conceber claramente, de lhe medir o alcance» ⁽¹⁰⁶⁾. O modelo deste modo esclarecido de saber apareceu a Sérgio no génio da geometria analítica e da física matemática, isto é, na passagem da esfera da sensibilidade para o campo das relações matemáticas e na tendência a definir o objecto científico pelo próprio resultado da operação matemática ⁽¹⁰⁷⁾. Da impressão causada pela geometria analítica e pela física matemática surgiram os primeiros problemas filosóficos e, à luz destas ciências, leu Sérgio Espinosa, Platão e Kant ⁽¹⁰⁸⁾. Ao papel da ciência na formação do seu pensamento aludiu Sérgio, ao responder a críticas que lhe haviam dirigido, lembrando que tirara um curso de ciências exactas, que mantivera estreitas relações de amizade com verdadeiros cientistas, como Paulo Langevin, Eduardo Claparède e sempre vivera em comunicação com cientistas («com os quais eu me entendo muito melhor que com líteras»), que havia pesquisadores deste país português que decidiram dedicar-se à investigação científica por efeito da leitura dos seus *Ensaio*s, que sempre definira toda a filosofia como um trabalho de reflexão sobre a actividade, sobretudo científica do espírito e que na sua juventude de oficial da marinha costumara aplicar ao viver quotidiano conhecimentos precisos de ciências exactas ⁽¹⁰⁹⁾. Foi devido ao trânsito da sensi-

⁽¹⁰⁴⁾ M. B. Pereira, *ob. cit.*, 481-482.

⁽¹⁰⁵⁾ A. Sérgio, «Notas de Esclarecimento» in: *Idem, Ensaio*s II

99Q 930

^{C06} *Idem, ob. cit.*, 230.

^(m) *Idem, ob. cit.*, l.c.

^{C08} *Idem, Ensaio*s P (Lisboa 1976) 34.

⁽¹⁰⁹⁾ *Idem*, «Notas de Esclarecimento», 235-236.

bilidade para a relação matemática praticado pelas ciências que Sérgio, antes de ler qualquer filósofo, sentiu «um livor de platonismo» e iniciou a leitura de Espinosa ainda antes da de Platão ⁽¹¹⁰⁾. Mais do que quaisquer autores, é privilegiada e reiterada a influência da geometria analítica que estudara na Escola Politécnica, pois por meio dela «é que sobretudo Descartes me impressionou» ^{C¹¹¹}) e por ela se sentia em tudo o que escreveu sobre filosofia, política, história, moral, etc., um fundo comum e uma concatenação orgânica total, resultante de intenções essenciais de harmonia, que Sérgio procurava dentro de si e que encontrou em Platão, em Espinosa e em Kant ⁽¹¹²⁾. A descoberta de uma razão que em si mesma tem a luz e o critério da inteligibilidade, permitiu a Sérgio encontrar-se nos livros que lera, «porque aquilo que cada um lê nos autores, depende daquilo que cada um é» ⁽¹¹³⁾. Neste sentido, os casos de influências «não resolvem em definitivo problema algum», pois, pela cogenialidade, o leitor já é aquilo que vale a pena discutir nos textos selecionados. O que, porém, Sérgio, leitor de filósofos, era, não se reduzia a dogmas de qualquer fé ou a opiniões e ideias constituídas mas simplesmente à *atitude crítica* «de quem está convencido de que nenhuma opinião antiga ou actual se deve tomar como ponto de fé mas como algo sujeito à discussão e à crítica, e que todos têm o direito de discutir, uma vez que possuam uma dose mínima de inteligência e de conhecimento sólido daquele mesmo assunto que se está tratando» ⁽¹¹⁴⁾. Não foi o conteúdo mas o espírito crítico, a dúvida metódica, a objectividade indagadora, o desejo de coerência e a lucidez mental, que aproximaram, por laços de parentesco espiritual, A. Sérgio de Platão, Montaigne, Descartes e Francisco Sanches ⁽¹¹⁵⁾. A relação matemática de Platão, a concepção espinosiana da unidade do todo e da coerência intrínseca como critério de verdade e a hipótese kantiana de uma inteligência, dinâmica e criadora, com o poder de constituir o objecto do conhecimento, encontraram imediata correspondência na atitude crítica de Sérgio, estruturada segundo as coordenadas da relação, da totalidade como sistema e da actividade criadora da razão.

^{C¹⁰}) *Idem, ob. cit., 230.*

^(m) *Idem, «Genealogia intelectual», 375.*

⁽¹¹²⁾ *Idem, ob. cit., l.c.*

^{C¹³}) *Idem, ob. cit., 376.*

^(m) *Idem, ob. cit., l.c.*

^(m) *Idem, ob. cit., l.c.*

Do ponto de vista cronológico, após o estudo das ciências matemáticas, Sérgio leu Espinosa e só mais tarde conheceu Platão, interpretando a alegoria da caverna e alguns trechos da *República*, do *Teeteto*, do *Menon* e do *Sofista* «livre e fantasiosamente e não na atitude do erudito histórico»⁽¹¹⁶⁾. Daqui resultou um platonismo próprio, profundamente kantiano, sem qualquer preocupação pelo Platão histórico, em que as ideias ou formas não eram simples conceitos mas equações da Geometria Analítica e da Física Matemática. Deste modelo científico dependeu a interpretação da caverna de Platão e «todos os que demandarem as regiões filosóficas a partir das paragens do saber exacto» encontram, no fim do seu percurso, Platão, a exemplo de Copérnico e de Kepler⁽¹¹⁷⁾. Avesso a propagandar qualquer corpo de ideias, Sérgio propôs-se emancipar os leitores portugueses, treinando-lhes a inteligência através não de uma ortodoxia mas de uma ginástica mental, como um pedagogo e não como um prosélito.

Dois escritores portugueses seduziram Sérgio no período da adolescência: Herculano e Antero. A este ficou a dever a sua iniciação política e a ele se julgou fiel através da concretização das tendências nele detectadas. «O grande Antero», na Questão Coimbrã, continuou a obra de Alexandre Herculano, como este reatara a de Luís A. Verney e exprimiu a revolta da literatura jovem contra uma literatura de mera forma, sem profundidades e sem saber⁽¹¹⁸⁾. A *História de Portugal* de A. Herculano e o *Verdadeiro Método de Estudar* de L. Verney são os «dois grandes golpes do espírito crítico na muralha que nos separa da Europa culta desde o fim da época das Navegações»⁽¹¹⁹⁾.

O socialismo democrático cooperativista pareceu a Sérgio enquadrar-se perfeitamente na filosofia da consciência inspirada em Platão e em Kant, com relevo para a ideia de espontaneidade radical do intelecto e do seu poder criador na percepção e na ciência e para as célebres formas platónicas, interpretadas como relações imanentes ao devir e traduzidas pelas equações da Física e da Geometria Analítica⁽¹²⁰⁾. Para Sérgio, Platão, poeta-geómetra e racionalista^(m), é o cria-

⁽¹¹⁶⁾ *Idem*, «Notas de Esclarecimento», 230.

⁽¹¹⁷⁾ *Idem*, *ob. cit.*, 230-231.

⁽¹¹⁸⁾ *Idem*, «O Reino Cadaveroso ou o Problema da Cultura em Portugal» in: *Idem*, *Ensaio II* (Lisboa 1972), 53.

⁽¹¹⁹⁾ *Idem*, *ob. cit.*, 52.

⁽¹²⁰⁾ *Idem*, «Prefácio da Segunda Edição» in: *Ensaio V* (Lisboa 1976), 34.

⁽¹²¹⁾ *Idem*, «Considerações sobre o Problema da Cultura» in: *Idem*, *Ensaio III* (Lisboa 1972), 56.

dor de uma filosofia de espiritualismo estreme, assente na idealidade pura das relações matemáticas e, pelas doutrinas dos diálogos, tornou-se «a fonte imperecível do idealismo europeu, do humanismo científico, das formas superiores do pensar filosófico, que se não querem divorciar do saber mais nítido que é aquele que se exprime pelas equações»⁽¹²²⁾.

O *pensar por si mesmo* do Iluminismo, convertido por Sérgio em atitude crítica, determina-se agora, nos seus contornos, pela oposição à Idade Média, que definiu a Modernidade. «Para Ribeiro Sanches», escreve Sérgio, «no séc. XVIII, Portugal é o 'Reino Cadaveroso' e um satírico inteligente chama-nos «o Reino da Estupidez». No séc. XX, porque não impera em Portugal a «cultura autêntica», «a cultura crítica», continuamos o «Reino Cadaveroso» e o «Reino da Estupidez»⁽¹²³⁾. Ora, o espírito crítico é caracterizado por Sérgio pela sua oposição à Idade Média nestes termos: ao «apego ao Dogma e à Autoridade», à limitação do espírito crítico e à ausência do método experimental, que distinguiram o medieval, opõe-se «o moderno intelecto» com o seu espírito crítico, a aplicação da Matemática e o método experimental, desabrochando em mentalidade audaciosa no séc. XVI para se firmar no séc. XVII, que era de luz para a Europa mas de treva para Portugal⁽¹²⁴⁾. O «labor intenso e pertinaz» da Escolástica foi um comentário sem fim de concepções definitivas e indubitáveis, onde era impossível penetrar a crítica. Pondo de lado o problema religioso («não falamos de religião, porque não é preciso»), Sérgio fixa-se no estudo das coisas físicas, das ciências naturais, que «foram tomadas pela Escolástica como constituídas definitivamente pelas especulações aristotélicas»⁽¹²⁵⁾. Comenta-se quando nada há para investigar ou discutir e daí os comentários à Física de Aristóteles, cujas especulações «foram tidas pela Idade Média como uma coisa tão dogmática, perfeita, indiscutível, como a Bíblia nas questões de fé»⁽¹²⁶⁾. Estes textos aristotélicos foram mumificados e purificados de toda a veleidade de progresso a fim de se conciliarem «completamente com as hipóteses transcendentais, ditadas pela teologia»⁽¹²⁷⁾. Resumindo a sua leitura da Idade Média, Sérgio afirma que «se tomava Aristóteles como divino, inquestionável, onde ele é nulo: no sis-

⁽¹²²⁾ *Idem, Ensaios III, 47-48.*

⁽¹²³⁾ *Idem, «O Reino Cadaveroso», 27-28.*

⁽¹²⁴⁾ *Idem, ob. cit., 28.*

⁽¹²⁵⁾ *Idem, ob. cit., 29.*

⁽¹²⁶⁾ *Idem, ob. cit., l.c.*

⁽¹²⁷⁾ *Idem, ob. cit., l.c.*

tema científico da sua obra, na sua Física qualitativa», com o afastamento da concepção mecânica da Física, «quantitativa e matemática, a única fecunda e de futuro», a única que permite a verificação rigorosa. Na sequência da crítica iluminista da autoridade, a ciência concebida segundo o modelo matemático é declarada incompatível com toda e qualquer autoridade, que tutela a menoridade do homem: «O grave da ocorrência.... não era que a autoridade fosse uma ou outra: era que houvesse uma autoridade qualquer» (128). Do mundo medieval dos dogmas, dos textos, dos comentários, das «subtilezas formais» e do «jogo verbal de ilusões aéreas», onde Sérgio não descortinou quaisquer linhas de evolução científica nem movimentos de emancipação, só se pôde libertar o homem mediante uma força vinda do exterior—«o desenvolvimento da indústria e do comércio», que aproximou as mais variadas gentes e já na Antiguidade compeliu a cidade de Atenas às revoluções intelectuais dos Sofistas e de Sócrates. Analogamente, «a faina industrial e o comércio marítimo impeliram à revolução o italiano; e foram as navegações e os descobrimentos (filhos das necessidades comerciais) que iniciaram na nova atitude a mentalidade do Português» (129).

É a partir da crítica tenaz à autoridade que Sérgio lê e a essência da Modernidade, cujos fundadores moveram uma luta violentíssima contra a tirania da Autoridade, que era neste caso a de Aristoteles, lutando a favor da criação sem peias da liberdade de investigação da Física, dos processos críticos e experimentais. O «espírito livre» de Kepler ou de Galileu forjou-se na luta contra «as gentes fanáticas da Autoridade» e o seu escolasticismo representou, na altura, «uma audácia descomunal» (130). Esta faceta negativa da emancipação e da crítica é positivamente compensada pelo método experimental e pela aplicação da Matemática à Física, sem a qual «não há ciência física que se tome a sério», pois «a Física.... ou é Física *quantitativa* (o contrário da de Aristoteles) ou não é nada» (131). O abandono da Matemática é uma corrupção da doutrina platónica e, por isso, com Aristoteles, em vez da distinção filosófica do sensível e do inteligível, surge «a distinção transviadora e mítica de dois ordens de cousas sensíveis: o sensível de baixo e o sensível de cima, o sensível humano e o sensível astral, o sensível da terra e o

(128) *Idem, ob. cit., l.c.*

(129) *Idem, ob. cit., 30.*

(130) *Idem, ob. cit., 31.*

(131) *Idem, ob. cit., 32.*

sensível do céu...»⁽¹³²⁾. A esta corrupção praticada por Aristoteles se ficou devendo que «por vinte séculos, (até o *cogito* aurorai de Descartes) nunca mais na terra desta nossa Europa se buscou a Deus por movimento centrípeto, — para dentro de nós, no foco luminoso do inteligível, pelo claro modelo das relações matemáticas, segundo o idealismo racional de Platão: buscou-se pelo processo da imaginação realista, no 'além' da esfera das constelações»⁽¹³³⁾. A lógica de Aristoteles, interpretada por Sérgio como «a árvore genealógica de conceitos, a pirâmide de vocábulos de extensão decrescente, a faculdade classificadora e *discursiva*», não é a lógica da investigação científica, porque a operação essencial do intelecto não é atribuir um predicado a um sujeito mas é relacionar, é religar a parte ao respectivo todo por meio da clareza de uma relação mental, a exemplo de Platão e de Descartes. Na lógica predicativa e discursiva de Aristoteles filia-se «a imensa maioria dos grandes erros, das perdas de tempo, dos mal-entendidos, das confusões»⁽¹³⁴⁾.

Sob o tríplice pressuposto da crítica à autoridade, do modelo matemático de ciência e do experimentalismo, Sérgio considera «afirmação cabalmente justa» a distinção feita por um autor inglês de «três clarões de verdadeira cultura» em toda a história do mundo europeu: o do escol ateniense do século quinto, o do escol italiano do Renascimento e o do escol francês do séc. XVIII⁽¹³⁵⁾, isto é, são especialmente valorizadas aquelas épocas da história ocidental que se distinguiram por movimentos de autonomia, libertação e emancipação da razão. O «papel libertador» desempenhado na Itália pela actividade mecânica industrial coube, entre nós, à navegação, que a países exóticos nos fez abordar, forçando-nos ao exame directo dos fenómenos da natureza, ao estudo da Matemática e à visão assídua de espectáculos novos e convencendo os portugueses dos «erros enormes das Autoridades, a cujas afirmações se prestava fé como a revelações do próprio Deus»⁽¹³⁶⁾. Nas suas grandes navegações, notaram os nossos avós «os enganos das Autoridades (profanas e eclesiásticas) e perderam, portanto, perante os textos a atitude de superstição». Com Duarte Pacheco Pereira e Garcia da Orta, atinge-se «o

⁽¹³²⁾ *Idem*, «Considerações sobre o problema da Cultura» in: *Idem*, *Ensaio III* (Lisboa 1972), 48.

⁽¹³³⁾ *Idem*, *ob. cit.*, 49.

⁽¹³⁴⁾ *Idem*, «Migalhas de Filosofia» in: *Idem*, *Ensaio VIII* (Lisboa 1974), 194-195.

⁽¹³⁵⁾ *Idem*, «Considerações sobre o problema da Cultura», 40.

⁽¹³⁶⁾ *Idem*, «O Reino Cadaveroso», 33.

momento da maior altura na vida mental do nosso país» e significado idêntico têm as obras de D. João de Castro, de Duarte Barbosa, de Pedro Nunes e de Camões⁽¹³⁷⁾.

Dos três magnos livros da Modernidade — Natureza, Bíblia e Antiguidade Clássica — Sérgio refere, além do mundo físico, a literatura, com especial relevo para Erasmo e, entre nós, para Damião de Góis e pergunta se seria o espírito do humanismo crítico o que animava os homens que D. João III chamou para reformar a Universidade⁽¹³⁸⁾. Omite, porém, qualquer reflexão sobre o aspecto científico da interpretação de textos e limita-se a afirmar que o intelecto português do Renascimento naufragou entre «os dois fanatismos, o da grei católica e o dos protestantes»⁽¹³⁹⁾, acabando-se «a viagem nos mares do Espírito». Mais funesto do que a *História Trágico-Marítima*, foi o naufrágio «da nau da Inteligência, que buscava a aurora, o da mentalidade crítica do Português»⁽¹⁴⁰⁾. Nesta linha interpretativa, o séc. XVII foi o campo «da batalha decisiva entre o homem do Espírito crítico e o homem da Idade Média; entre a ideia do livre exame e a ideia da autoridade; entre a inteligência concebida como íntimo dinamismo de relação e a inteligência concebida como árvore genealógica de palavras vácuas; entre as obras dos criadores e as obras dos comentadores»⁽¹⁴¹⁾. Foi de recessão cultural o séc. XVII em Portugal, pois tudo era então «peripatético e medieval, além de barroco; e se foram feitas com inteligência as navegações de descobrimento, as navegações de comércio da Índia foram pura obra de estupidez»⁽¹⁴²⁾. Quando no tempo de D. João V se iniciou a batalha da reentrada de Portugal na Europa, verificou-se que a primeira necessidade «era modernizar a mentalidade, substituindo a medié-vica orientação das nossas classes preponderantes pelo espírito crítico e experimental» e destruindo «a peripatética em que se réduira o Português», preso da ignorância do que o séc. XVII trouxera de novo relativamente à incompatibilidade entre o pensar aristotélico e o pensar científico e à criação das novas formas de conhecimento da relação matemática e da experimentação⁽¹⁴³⁾.

^(m) Idem, ob. cit., 36-37.

⁽¹³⁸⁾ Idem, ob. cit., 39.

⁽¹³⁹⁾ Idem, ob. cit., i.c.

⁽¹⁴⁰⁾ Idem, ob. cit., 40.

⁽¹⁴¹⁾ Idem, ob. cit., i.c.

^(m) Idem, ob. cit., 41-42.

⁽¹⁴³⁾ Idem, ob. cit., 44, 48.

Esta caracterização da razão crítica e experimental necessita de ser complementada por um conceito positivo de autoridade. Esta só se justifica pelo objective que se propõe, isto é, a autoridade não é um fim mas um meio ao serviço do homem e do seu maior bem, que é a liberdade e, nesse sentido, Sérgio interpreta o capítulo XXII, 24-29 do Evangelho de S. Lucas (¹⁴⁴). Libertar por excelência é que é «verdadeira missão divina», pois Cristo veio ao mundo para «pôr em liberdade os oprimidos, pregar aos cativos remissão, evangelizar especialmente a gente pobre» e entre os objectivos da sua pregação jamais figurou a autoridade. Por isso, a função do homem de autoridade deve ser trabalhar por se tornar dispensável (¹⁴⁵). Aplicando este conceito à sociedade, Sérgio situa o ideal de uma sociedade verdadeiramente humana na sua independência relativamente «a ministros, a politicoes, a chefes», como deve ser, aliás, uma república cooperativa, concluindo que «o melhor político, como o melhor pedagogo, é aquele que trabalha por se tornar dispensável» (¹⁴⁶). Insistindo nesta mesma ideia e completando-a com o conceito de auto-emancipação, escreve mais adiante que só pode considerar «cabal político» aquele «que sentir certo enfado pelo poder que exerce, e que, por isso, se esforce por se tornar dispensável, ensinando o povo e emancipar-se a si mesmo pela autodisciplina no trabalho em comum, na cooperação fraterna» (¹⁴⁷). São admissíveis as ditaduras temporárias mas com o escopo final de uma libertação maior e sob a condição de se tornarem em breve inteiramente dispensáveis, desenvolvendo no que respeita ao económico, as várias formas de cooperativismo, capazes de promover a justiça social e de tornar «quase dispensável... a actuação do Estado» (¹⁴⁸). Nesta ordem de ideias, Sérgio enumera as condições em que um ditador pode ser também um condutor: a) «buscar, antes de tudo e por meios directos, que se tornem menos pobres as classes pobres, as mais numerosas do seu País; b) «educar a massa da sua gente para fazer melhor uso da liberdade, em vez de se guiar pelo ideal absurdo de a manter etemamente tutelada»;

(¹⁴⁴) *Idem*, «Diálogos de Doutrina Democrática» in: *Idem*, *Democracia, Diálogos de Doutrina Democrática, Alocução aos Socialistas, Cartas do Terceiro Homem?* (Lisboa 1974) 21; *Idem*, «Relanços de Doutrina Democrática» in: *Idem*, *Ensaio VII* (Lisboa 1974), 171.

(¹⁴⁵) *Idem*, «Diálogos de Doutrina Democrática», 22.

(¹⁴⁶) *Idem*, «Cartas do Terceiro Homem» in: *Idem*, *Democracia*, 139.

(¹⁴⁷) *Idem*, *ob. cit.*, 256.

(¹⁴⁸) *Idem*, *ob. cit.*, 151. Cf. *Idem*, «Diálogos de Doutrina democrática», 27, 63, 67.

c) «trabalhar por ele próprio se tomar dispensável, capacitando o povo a governar-se a si próprio»⁽¹⁴⁹⁾. É que para Sérgio a política era uma arte de emancipar os homens e todo aquele que trabalhasse nesta emancipação era um condutor. Interessado na morte do Estado tentacular, o socialismo sergiano nasceu antiestatista e liberal ou libertário⁽¹⁵⁰⁾, pois «cooperativismo e estadualismo são dois conceitos que se repelem», «todo o cooperativismo é, por natureza, antiestatal» e nele «há exclusão absoluta da mais pequena intervenção do Estado nas fainas de direcção da vida económica»⁽¹⁵¹⁾. Perante o fenómeno da revolução russa, Sérgio pretende «satisfazer melhor do que o bolchevismo, sem violências nem tiranias, o ideal de justiça que se ele propôs», sem se apoderar do Estado e do seu domínio absoluto, mas desenvolvendo o Cooperativismo «dentro da sociedade capitalista, como se desenvolveu o Capitalismo dentro da sociedade senhorial» através do método essencialmente económico da criação de cooperativas⁽¹⁵²⁾, pois «o serem os homens patrões de si mesmos (tanto no económico como no moral e no político) é o que nós chamamos Democracia»⁽¹⁵³⁾. Por isso, gerado na antinomia entre liberdade e poder, o socialismo sergiano não é de Estado mas cooperativista, em que a socialização prudente dos grandes meios de produção e de troca não é efectuada pela autoridade nem realizada pelo poder do Estado mas pela iniciativa e liberdade dos trabalhadores unidos em cooperativas⁽¹⁵⁴⁾. A Democracia e o Socialismo puros são metas de um movimento que se há-de realizar por etapas, desenvolvendo-se no seio do capitalismo como este se gerou na matriz do regime feudal e apresentando, de início, o aspecto de um *pré-socialismo* ou pré-democracia social e política, caracterizada por uma «planificação para benefício de todos e não com o objectivo de conseguir um lucro, que é o objectivo do próprio Capitalismo»⁽¹⁵⁵⁾. Esta realização por etapas exige acção e compromisso imediatos e rejeita todo o sonho utópico, que roube o sentido da realidade presente, pois nada há de mais

⁽¹⁴⁹⁾ *Idem, ob. cit.*, 301. Cf. *Idem, Antologia Democrática — Pátio das Comédias, Das Palestras e das Pregações (Lisboa 1978)*, 5.

⁽¹⁵⁰⁾ *Idem, «Diálogos de Doutrina Democrática»*, 35; *Idem, «Relanços de Doutrina Democrática»*, 171-172, 179-180.

⁽¹⁵¹⁾ *Idem, «Cartas do Terceiro Homem» in: Idem, Democracia*. 281.

⁽¹⁵²⁾ *Idem, «Diálogos de Doutrina Democrática»*, 34.

⁽¹⁵³⁾ *Idem, ob. cit.*, 62.

⁽¹⁵⁴⁾ *Idem, ob. cit.*, 30-31.

⁽¹⁵⁵⁾ *Idem, «Alocação aos Socialistas» in: Idem, Democracia*, 112-113.

contrário ao cooperativismo do que «a ideia de sacrificar os homens de hoje a uma felicidade problemática dos de amanhã, ou a ideia abstracta de 'Nação'» (156). Atento aos sinais do tempo e às suas irreversíveis exigências concretas, Sérgio presente no espírito da juventude o desejo de uma República *de hoje*, consonante com as aspirações *desta época*, concebida concreta e minuciosamente, por exame dos factos e explicada ao povo de modo claro, prático, racional, positivo, com largueza de vistas e tolerância lúcida (157).

Há, porém, em Sérgio um conceito eminentemente positivo de autoridade. A sua crítica, ao dirigir-se contra a autoridade externa de certos homens ou de um certo homem sobre outros, visou fundar a Democracia na autoridade *interna* de cada um de nós, isto é, no «império do racional de cada alma cívica sobre os seus próprios impulsos e paixões». Esta autoridade *interna* exige «a ideia moral do autodomínio», a «concentração da psique», a instalação da «ideia de governo e império» «dentro do espírito do cidadão», a submissão dos «impulsos e das ambições do mando ao ponto de vista racional, que é o ponto de vista do social», a identificação da Democracia a disciplina interna e a política do Espírito (158). A autoridade *interna* é ditada pela Razão em cada um de nós, é «lei da consciência dessubjectivada» e, por isso, jamais se poderá aceitar uma «obediência do espírito», que signifique «a limitação do nosso juízo» iluminado pela luz racional ou a promoção da mentira contra os ditames da Razão (159).

III. A crítica a que Sérgio submete o conceito de autoridade, não se deve dissociar da sua concepção 'retro-coisista' da consciência e 'trans-coisista' de mundo. A recusa de que «seja coisa possível o ser-se mais experimentalista do que eu próprio sou», não implica «a necessidade de se ser materialista», pois a «experiência é *logo de início* gerada e estruturada por intervenção de ideias» (160) e tudo se pode dizer *a priori* em certo sentido, em virtude do espontâneo actuar da nossa vida psíquica, oposto à estampagem do chamado mundo externo, que apenas estimula a psique mas não imprime nem reflecte nada, como já afirmara Kant. Daí, a energética da Razão, cujas ideias são factores, teorias ou interpretações da experiência. Os dados dos sentidos ou as intuições da experiência são inseparáveis das ideias, todos insertos na glo-

(156) *Idem*, «**Democracia**» in: *Idem*, *Democracia*, 97.

(161) *Idem*, «**Cartas do Terceiro Homem**», 263.

(158) *Idem*, «**Paideia**» in: *Idem*, *Ensaio VII* (Lisboa 1974), 283.

(159) *Idem*, «**Diálogos de Doutrina Democrática**», 56.

(160) *Idem*, «**Notas de Esclarecimento**», 210.

balidade da experiência, dada «a íntima ligação vivaz de quaisquer sentires com quaisquer ideias» (161). A experiência não é apenas um sinal sensível, nem uma ideia pura ou forma nem tão-pouco a sensação mas a «indestronável ligação do Sentir e da Ideia, sempre estruturada por interpretações do intelecto» (162), sempre actividade e interpretação *int electi va*. No acervo sensível, de extrema variabilidade, só é possível a ciência, se houver invariantes ou formas e, deste modo, se opõe o sensível inicial ou o sentir ao real ou à experiência, a intuição sensível à realidade, que implica sempre uma operação ideal do intelecto. Embora a ciência física se afaste da intuição sensível inicial, nem por isso se realiza «de costas para a realidade», pois jamais é lícito confundir a realidade física ou a Fisis com os seus indícios, que são as intuições sensíveis. Para Sérgio, «voltar as costas» à intuição sensível e resistir à obsessão da sensibilidade é volver a frente para a realidade física, como acontece na alegoria da caverna, pois só resistindo à atracção dominante do sensível é que podemos inteligir o sensível, alargar a experiência e interpretar com maior rigor e de modo científico a realidade da Fisis (163). Daqui se colige a distinção básica entre experiência e sentir, realidade e sentir: «os objectos físicos da ciência de hoje cada vez mais se definem com maior pureza como correspondentes físicos de operações matemáticas... sem inclusão necessária de qualquer sentir» (164). Não se pode confundir o objecto da ciência física com o objecto da percepção sensível, ligado ao sentir, pois o que chamamos «coisa», é uma ideia criada pela actividade da mente perceptiva do homem e depois negada pela mente científica. Enquanto a percepção inclui sempre o sentir, o objecto da ciência física não admite as «coisas» do nível perceptivo, refere-se a actividades ou operações ideais matemáticas da experiência ideal, que é a operação matemática, sempre carecida da experimentação ou prova de contrastaria para ter entrada na Física. A operação matemática, apesar de distinta da esfera da intuição sensível, necessita da observação sensorial para ter validade no domínio da Física. Isto, porém, não invalida a diferença entre inteligível e sensível mas pressupõe-na, pois só por «dessensibilização da vivência» e «desindividualização da experiência» se cria não só o objecto científico e o seu correlativo «eu inte-

(161) *Idem, ob. cit., 211.*

(162) *Idem, ob. cit., Le.*

(163) *Idem, ob. cit., 214.*

(164) *Idem, ob. cit., 215.*

lectual», oposto ao «eu sensível», mas também a «nossa pessoa ética, aproximando-nos do Espírito e do Eu Transcendental e fazendo-nos entrar numa vida universal e unitiva»⁽¹⁶⁵⁾. O sensível é a esfera do subjectivo, quer seja o «eu sensível» quer as intenções sensíveis; o «real» é a região do objectivo, do dessensibilizado e desindividualizado, lugar da ciência e da filosofia, que invalida o coisismo da percepção sensível. Sérgio recusa o epíteto de «idealista» no sentido da negação da existência de algo independente da nossa psique, de uma realidade física, de uma Fisis⁽¹⁶⁶⁾, mas afirma um «idealismo... de diversa índole», isto é, gnoseológico e não ontológico, pois é a existência de uma realidade física «que decide da sorte das teorias físicas através dos processos de experimentação rigorosa». Este algo, independente da nossa psique, não o pensa Sérgio como exterior à consciência, porque isto implicaria considerar também a consciência como exterior, isto é, coisificá-la e submetê-la a relações espaciais. Ora, a consciência é em si não-coisista, pois é a actividade, que, não sendo coisa nem qualquer relação espacial, «coisifica as sensações» e «submete as sensações às relações espaciais»⁽¹⁶⁷⁾. Nesta perspectiva, o mundo (o X, a Fisis) não é uma colecção de coisas mas uma actividade, que suscita na psique os dados dos sentidos, as sensações ou intuições, que são meros sinais da Actividade-Mundo mas não imagens ou reflexos seus. Por isso, a sensação é não um reflexo da Actividade-Mundo mas algo, que brota da nossa própria psique, provocado por essa Actividade como sinal ou indício seu⁽¹⁶⁸⁾. Na intuição sensível provocada pelo X do mundo não há ainda objecto; na percepção das coisas, há uma interpretação do sentir realizada pela actividade da mente, «atribuindo um objecto à intuição sensível, transformando em 'coisa*' o que era só sentir»⁽¹⁶⁹⁾. No caos confuso de sensações não há ainda objectos nem experiência mas através de certas relações espaciais «infundimos-lhe as ideias de umas tantas coisas», gerando o nível perceptual e constituindo a experiência. A criação científica desenvolve, para além da intuição e da percepção, o sistema das relações formais, de tipo matemático, que inaugura a verdadeira cientificidade. Quer a experiência, quer a percepção ou a ciência resultam sempre da colaboração de duas actividades — a da Actividade-Mundo e a da Actividade

⁽¹⁶³⁾ **Idem, ob. cit., 216.**

⁽¹⁶⁶⁾ **Idem, ob. cit., l.c.**

⁽¹⁶⁷⁾ **Idem, ob. cit., 217.**

⁽¹⁶⁸⁾ **Idem, ob. cit., 218.**

⁽¹⁶⁹⁾ **Idem, ob. cit., 219.**

do Espírito, dentro de uma concepção dinamológica da existência física e humana, base primária da essência da cooperação. O primado da colaboração dos sujeitos a nível perceptivo permite ver na percepção normal uma «alucinação ou sonho onde temos possibilidade de introduzir coerência e onde nos sentimos confirmados pelo testemunho alheio» e na alucinação pura «uma percepção não confirmada pelos outros, pela sustentação recíproca das ideias» ⁽¹⁷⁰⁾. No dinamismo da Actividade-Mundo e da Psique assenta o cooperativismo gnoseológico, que preside à criação do cosmos da percepção e do mundo científico.

Ao tratar da passagem do sentir, em que a Actividade-Mundo tem a prioridade, para a percepção do objecto, constituido pela Actividade da Psique, Sérgio fala de dois pares de ideias a que chama «relações categoriais», decisivas para a intelecção do conceito de «coisa»: a relação categorial *coisa-qualidade* e a relação *causa-efeito* em que a «coisa» é pensada pela mente perceptiva como «causa» da sensação em nós. O que chamamos mundo sensível ou conjunto de coisas, diferente da Actividade-Mundo, é tecido pelos juízos de atribuição, em que o intelecto predica de algo substantivo criado pelo seu dinamismo mental, como, v. g., o céu, uma qualidade adjectiva ou sensação induzida na Psique pela Actividade-Mundo, v. g. o «azul». «E a prova bem forte de que a cúpula celeste (o Substantivo, a coisa) não é um dado do Mundo, mas uma contribuição do intelecto, é que o homem civilizado destes dias de hoje não acredita na existência da cúpula azul (do tal céu, da coisa), mas apenas na existência do sentir azul» ⁽¹⁷¹⁾. A coisa depende da mente, é uma criação sua, como a física de *objectos* é uma física humana mas não uma física em si. Esse algo que explica a aparência sensível, por exemplo, do azul, é não-sensível, é uma energia ou Actividade-Mundo, que não é coisa, embora só através desta se conceba.

Sendo as coisas e todas as ideias relacionais sobre elas criações da inteligência, é absurdo falar-se dos reflexos das coisas nos cérebros dos homens ou do seu aparecimento fatal, pois a sua concepção é dinâmica e livre. Ao cooperativismo gnoseológico da actividade da Psique e da Actividade-Mundo acresce agora a ideia fundamental da liberdade: «No início da criação de um saber científico, a fantasia do sábio é inteiramente livre, aventureira em extremo; é cabalmente es-

⁽¹⁷⁰⁾ *Idem, ob. cit., 218.*

⁽¹⁷¹⁾ *Idem, ob. cit., 220.*

pontânea, radicalmente dinâmica» (172). Formulado um problema a partir das aparências sensíveis ou sinais de mundo, o sábio «fantasia hipóteses para resolução do problema, com iniciativa que é livre, radicalmente dinâmica». A selecção das hipóteses que livremente se criam, é condicionada pelas experimentações, que servem para a contrastação ou submissão das hipóteses «à Actividade-Mundo (ao tal X misterioso), à realidade física, que não é idêntica ao sentir» (173). Da actividade e liberdade da Psique e seu princípio de inteligibilidade e da actividade radical do Mundo transparece um intellecto estruturalmente inventivo, de espontaneidade absoluta e jamais espelho passivo de algo, cujas criações são seleccionadas pela Fisis, de entre as hipóteses que lhe são submetidas nas experimentações. A realidade física não se dá ao homem nem se reflecte no seu cérebro mas tem de ser adivinhada através da combinação da «fantasia criadora inventiva com o básico postulado racional da coerência, da sustentação recíproca das formas» (174).

Não existentes na intuição, as coisas são criadas pela Psique na percepção mas desaparecem na ciência simultaneamente com a matéria (175), sendo substituídas pelas formas ou relações absolutas, omnivalentes, universais e invariantes, válidas para todos os casos possíveis na variação infinita do acontecer sensível. Os conceitos de que a ciência faz uso, apuram-se por afastamento cada vez mais longo dos sinais sensíveis da origem, «sendo essa uma condição necessária ao físico para mais bem entender a *realidade* da Fisis (a realidade é uma coisa, o seu sinal é outra)» (178). O sábio reduz a matéria ao átomo e às suas cargas eléctricas mas o átomo define-se por equações ou relações constantes no modo de proceder da Actividade-Mundo, por operações do pensar matemático e não por dados da intuição sensível. Por outro lado, para a ciência física de hoje, a matéria desvanece-se, originando uma energia mensurável bem diferente do algo perene, indestrutível e incriável com que sonhava o materialismo (177). Um electrão não é uma «coisa» electrizada mas uma carga eléctrica, uma espécie de actividade, manifestada através de aparências punctiformes. «Ao nível da ciência, as chamadas 'coisas' não têm existência (como não existe a abóbada ce-

(172) *Idem, ob. cit., 223.*

(173a) *Idem, ob. cit., 224.*

(m) **Idem, ob. cit., 225, 240.**

(175) *Idem, ob. cit., 226.*

(176) *Idem, ob. cit., 234.*

(177) *Idem, ob. cit., 237.*

leste azul)» (178). No entanto, Sérgio confessa jamais ter dúvida de que viria a ser, no seu próprio país, o precursor de uma corrente de materialismo histórico e de um movimento de interesse pela leitura económica em geral, por causa do seu ensaio sobre a conquista de Ceuta, pela orientação e intuito da *Antologia de Economistas* e pela sua *História de Portugal* (179). Contudo, não se contentou com este nível, «queria mais e melhor», pretendia «espevitatar intelectos definitivamente», operar uma revolução multimoda, introduzir em tudo o racionalismo, a crítica e a problematização numa «investigação libérrima», transitando do dogma para a liberdade crítica, sem jamais se encarcerar «na cadeia mais alta de um qualquer materialismo» (180). Sérgio aceitou «com júbilo» a honra «de precursor autêntico do materialismo histórico nas nossas letras» mas ambicionou também o papel de precursor daqueles, «que hão-de transbordar de qualquer materialismo», dos que hão-de superar o «materialismo dialéctico», dos que hão-de manter a disciplina crítica, um idealismo gnoseológico, uma pedagogia activa ou trabalhar nas planificações económicas e no cooperativismo integral, ensinando o povo a emancipar-se a si mesmo (181).

Só pela relação matemática tenta Sérgio definir o real físico e, por isso, os conceitos da Matemática e da Física libertam o homem cada vez mais das sensações, da obsessão do sensível para que ele melhor penetre na realidade física e se aproxime da Actividade-Mundo. Para o historiador como para o físico de hoje, toda a investigação se baseia no postulado da universal inteligibilidade, «que era o Bem para o Platão (no meu interpretar, claro está)», de um determinismo de direito, da existência de formas ou relações inteligíveis (182).

Os objectos não são reais, nem coisas dadas fora e independentemente do nosso pensar, pois todos os objectos estão no pensamento como ideias, são do pensamento e reduzem-se sempre a tecidos de ideias. Nós avançamos, segundo Sérgio, «de ideia para ideia», sendo a verdade não «o acordo da ideia com a coisa (porque não há o absoluto da dita 'coisa') mas «uma harmonia progressiva de ideias» (183). A partir do binário dinâmico constituído pela Actividade-Mun-

(178) **Idem, ob. cit., 238.**

(179) **Idem, ob. cit., 242.**

(180) **Idem, ob. cit., 243.**

(*) **Idem, ob. cit., 244.**

(m) **Idem, ob. cit., 250-251.**

(183) **Idem, «Migalhas de Filosofia», 209-210.**

do e Psique, sujeito e objecto não são duas coisas que se de-
frontam mas duas faces correlativas de um só processo da
actividade mental ⁽¹⁸⁴⁾. As coisas são entrançados de ideias
ou modos «como a Actividade se manifesta ao homem ao ní-
vel mental da percepção» e existem «tão-só no Todo-Uno, o
qual não é a coisa mas Actividade» ⁽¹⁸³⁾.

No cume da sua actividade super-coisista, a consciên-
cia racional pura «está fora do espaço e fora do tempo», como
raiz e unidade das consciências empíricas e condição de pos-
sibilidade da dessubjectivação do pensar e construtora inex-
tensa da idealidade do espaço. O universo é algo trans-coisista,
é «uma Actividade constante, uma cadeia de acções e de reac-
ções», onde, para nosso uso operamos cortes ou rasgões
pragmáticos, segundo os nossos interesses e «cada rasgão é
uma coisa» ⁽¹⁸⁶⁾. No contínuo perceptual, salientamos arbi-
trariamente objectos concretos ou coisas, segundo o interesse
que nos guiar, e, por isso, as coisas não são conceitos de Kant
nem formas de Platão, dado o grau de formalidade e de uni-
versalização destes mas recortes ou descontinuidades fenomé-
nicas operadas pela mente na continuidade do aparecer, se-
gundo os interesses dominantes. Na raiz das coisas há uma
abstracção da mente, que as arranca ao nosso todo perceptio-
nal, construindo-as, a partir das sensações, segundo «um sis-
tema de relações indivisíveis». Por isso, «o objecto.... cons-
truído pela actividade da mente, a partir dos dados dos sen-
tidos, é um constrato perceptual» ⁽¹⁸⁷⁾ e as coisas comuns
resultam da cooperação e do interesse comuns. O dinamismo
da mente, a actividade psíquica, não se define, é «o algo pri-
mário e irreduzível», é a consciência, donde Sérgio parte e de
que nunca sai ⁽¹⁸⁸⁾. Por isso, tudo é visto na consciência do
agente e o que se chama corpo, resulta, neste sentido, de uma
operação da inteligência, de um juízo objectivador. O ser é
ser consciente e «tudo é concebido em termos de consciência,
tudo considerado na actividade psíquica». Este imanentismo
universal e total é formulado nestes tempos, após a rejeição
da negação da individuação operada por Schopenhauer: «Tudo
consciência, tudo psicologia, tudo espiritual, tudo humanis-
mo» ⁽¹⁸⁹⁾.

⁽¹⁸⁴⁾ *Idem, ob. cit., 209.*

⁽¹⁸⁵⁾ *Idem, «Explicações a um Catedrático de Direito», in: Idem,*

⁽¹⁸⁶⁾ *Idem, ob. cit., 210-211.*

Ensaio VII, 148.

⁽¹⁸⁷⁾ *Idem, ob. cit., 151.*

⁽¹⁸⁸⁾ *Idem, ob. cit., 154.*

⁽¹⁸⁹⁾ *Idem, ob. cit., l.c.*

Do exame da percepção e da ideia de espaço resultou, para Sérgio, a necessidade de conciliar, dentro da imanência da consciência, o finito com o infinito, o múltiplo com o uno, o todo com as partes, dando precedência ao todo sobre as partes, ao infinito sobre o finito, à unidade sobre a multiplicidade, pois tal é «o próprio carácter do pensamento»⁽¹⁹⁰⁾. O espaço como um todo dado anteriormente às partes, que parece «a essência da realidade» como «o essencialmente externo no que é externo», existe unicamente no nosso pensar e, se «o realismo das cousas» for a extensão, «sucede que a única extensão concebível vem a ser finalmente a extensão como ideia»⁽¹⁹¹⁾. Neste contexto, propõe-se Sérgio conceber o Espírito não como «uma cousa defrontando as cousas» mas como um acto criador do espaço e gerador do binário do eu e do não-eu, que são «criaturas da actividade pensante». Esta é Ideia, Pensamento, Absoluto, Consciência Pura e Impessoal, até onde chega a redução da existência de cada um de nós⁽¹⁹²⁾. Na actividade criadora do Espírito está a unidade do eu e do não-eu, da Psique e da Actividade-Mundo, onde termina a concentração do homem sobre si mesmo. Há uma intuição da actividade do Espírito, intuição intelectual e não sensível, «que não nos dá uma cousa, mas propriamente um acto». Esta actividade está viva e actuante na «pura filosofia ocidental e moderna», que parte da aplicação da Matemática às coisas, aproximando-se da realidade do objecto «por meio de um tecido cada vez mais denso de relações intelectuais de claridade perfeita». Esta filosofia pura da actividade sofre a oposição de «uma filosofia e uma religião realistas», que «laboram sobre cousas e sobre alguéns», entrvando o nosso avanço europeu⁽¹⁹³⁾.

No conceito sergiano de espiritualidade e de ser espiritual, patenteia-se a superação do coisismo, que pesaria sobre o realismo tradicional. A espiritualidade verdadeira é a intelectual, oposta a «certas superstições, filhas da imaginação materializadora» e persistentes nas crenças religiosas do homem de hoje. Só é espiritual aquele que sabe com toda a clareza «que as cousas exteriores não valem em si, mas só como meios de bons estados de espírito» e é, portanto, capaz «de libertar a alma das limitações individuais», dos desejos, paixões, interesses, profissão, pátria, a fim de assumir uma

^(10o) **Idem**, «Considerações sobre o Problema da Cultura», 31.

^(m) *Idem*, *ob. cit.*, l.c.

^(m) *Idem*, *ob. cit.*, 31-32.

^(1w) *Idem*, *ob. cit.*, 45.

Neo-iluminismo Filosófico

atitude objectiva e crítica e de se erguer ao ponto de vista do universal pela consideração da unidade do Todo⁽¹⁹⁴⁾. Uma funda raiz da incultura está, para esta linha de pensamento, no império da percepção externa e no «pensar sob a tirania da percepção das cousas», numa palavra, em ser realista e coisista não só quanto ao mundo externo mas também quanto «aos próprios problemas da consciência humana», como a moral, a política, a religião e a educação ⁽¹⁹⁵⁾. Ser culto é ser espiritual através da libertação de toda a espécie de limitações e coisificações realizadas pelos nossos interesses, é ser «um amante fêrvido da liberdade», amando nos outros a «Razão e a Liberdade que representam» ⁽¹⁹⁶⁾. Para o verdadeiro espiritual, «a ordem exterior da sociedade visível» é apenas um meio, jamais um fim e deve concorrer para a emancipação de todos, servindo «a ordem invisível das consciências livres». Sacrificar a liberdade à exterioridade da ordenação coisista, submeter os bens da cultura do espírito à «propaganda sectária de qualquer política» é, para o homem espiritual e culto, «uma contradição evidente e a incompreensão absoluta do verdadeiro valor». Ser espiritual, culto é ser idealista, é «acreditar que tudo que é realmente um bem, se reduz em suma ao que é um bem do *espírito* ⁽¹⁹⁷⁾, revelado sempre na forma de uma consciência individual, é ser um infinito que escapa a si mesmo, sempre maior do que ele julga que é. O racionalismo místico de Sérgio exprime o cume desta libertação e concentração espiritualizadora nestes termos: «...a verdade reside em nós, Deus em nós; o infinito em nós» ⁽¹⁹⁸⁾.

Sérgio aponta na sociedade do nosso tempo quatro obstáculos ao avanço na espiritualidade, que são outros tantos índices do «coisismo» ou da cristalização limitadora do homem contemporâneo: a falsa concepção de progresso e a materialização do espírito do trabalhador; a persistência dos «espectros» ou de certas concepções obsoletas e totalmente incompatíveis com o pensar moderno ⁽¹⁹⁹⁾; o pânico geral, que, no após-guerra, tirou a audácia e lucidez mental às nações europeias para buscar soluções sem abandonar as ideias humanitárias, que impuseram a Europa; a «traição dos clérigos» ou a deserção de uma parte dos escritores europeus, que

^(1M) *Idem, ob. cit., 33.*

⁽¹⁰⁵⁾ *Idem, ob. cit., 32.*

^(ic6) *Idem, ob. cit., 39.*

^(m) *Idem, ob. cit., l.c.*

^(ic8) *Idem, ob. cit., 35.*

^(1M) Cf. *Idem, «Espectros» in: Idem, Ensaios I, 171-187; Idem, «Ainda os Espectros» in: Idem, Ensaios I, 191-198.*

trocaram o ideal da cultura pelo serviço dos interesses de classe, de partido, de patriotismo e de conservação social, propagandeando a mentalidade bárbara e «sacrificando a Verdade ao oportunismo da acção» ⁽²⁰⁰⁾. Estes obstáculos terão de ser vencidos através da «audácia de uma revolução profunda», que exige dos «chefes de indústria» e dos «homens de Estado» «se convençam enfim de uma vez para sempre que o homem não existe para fabricar as cousas, mas que é sim a produção que se destina ao homem». De contrário, não se poderá «espiritualizar o trabalho e humanizar a faina» ⁽²⁰¹⁾.

Sérgio viu a oposição espírito-coisa estampada na dualidade inconciliável da Modernidade: Cristo e Maquiavel, Espírito e Força, Cruz e Espada ⁽²⁰²⁾. O mal europeu foi a escravização ao sensível e às crenças mitológicas e a cedência à materialização, apesar do exemplo de Sócrates, Descartes, Espinosa e Fichte ⁽²⁰³⁾, vítimas precoces da tradição realista ou em si mesmos ou nos seus sucessores e de vícios materializadores da imaginação do vulgo ou de filosofias pré-científicas, que classificam os factos sensíveis segundo uma hierarquia de noções abstractas. Contrário ao ideal da pura interioridade da Razão, o Antigo Testamento é, para Sérgio, o reino do materialismo e do nacionalismo, de que o Novo Testamento é a evidente ruptura, dada a sua concepção de Deus do Espírito, gerada dentro de nós pela inteligência e pelo puro amor, em diametral oposição ao Deus do Velho Testamento fantasiado pela percepção externa como fabricante, guerreiro, imperador e carrasco ⁽²⁰⁴⁾. A mensagem de Cristo, que a «imaginação mitológica e materialista» perverte, é a afirmação da soberania do Espírito na sua fecundidade puramente interna, é «um apelo à reflexão sobre si, à consciência de si», já lançado por Sócrates ao homem interior, cuja Razão encontra em si os seus próprios princípios reguladores. Na autonomia da interioridade do Espírito funda-se a moralidade e «no céu incorruptível da consciência» acontece a revelação interior, a única possível sem materialização ou coisismo. Desde que Aristóteles procurou na esfera imensa dos astros o Bem e a Verdade, que Platão buscara, por movimento centrípeto, dentro de si, somente Descartes partiu «do íntimo do nosso Espírito» mas voltou ao realismo e ao substancialismo escolástico. Foi Espinosa o criador de «um pensar metafísico suficientemente

D *Idem*, «Considerações sobre o Problema da Cultura», 41.

D *Idem*, *ob. cit.*, 42.

(²) *Idem*, *ob. cit.*, 43.

(²⁰³) *Idem*, *ob. cit.*, 44.

D *Idem*, *ob. cit.*, 45.

fiel à mentalidade europeia», que é a mentalidade racionalista e a revolução kantiana representou um novo impulso para uma filosofia da consciência e da reflexão, que atingiu o seu auge na primeira fase da Filosofia de Fichte. A transgressão deste racionalismo interior corresponde à corrupção do espiritualismo cristão e o caminho a seguir é «interpretar o Evangelho à feição de Espinosa, como ruptura radical com o Testamento Antigo»⁽²⁰⁵⁾.

Sendo a realidade para nós o nosso Espírito⁽²⁰⁶⁾, a civilização é interior e a sociedade é um sistema de relações sociais, existentes como ideias no nosso espírito, impondo-se a redução dos problemas humanos a problemas de dialéctica do espiritual, que é a única realidade⁽²⁰⁷⁾. O que existe, o que é, não é o mero facto, mas aquilo que o espírito, em virtude das leis da actividade própria, deve perceber, é um «dever ser inteligível originário», identificado com a criatividade do próprio espírito, que afirma, constituindo as coisas⁽²⁰⁸⁾. No dogma da passiva aceitação do real, da perfeita submissão a um absoluto exterior, funda-se «a quimera dos reaccionários» e o cortejo do tradicionalismo e do conservantismo — variedades do coisismo, visado nesta afirmação de Sérgio: «Criar um objecto para o nosso espírito é como construir em cimento armado: as sensações são aqui o cimento; e as ideias, a armação de ferro», mas activa, dinâmica, criadora, viva, ao contrário do que sucede na *coisa-ferro*⁽²⁰⁹⁾. O pensamento único, ao pensar-se, gera, pela sua actividade, as duas «faces correlativas» — o sujeito pensante (eu transcendental, sujeito absoluto) e o sujeito pensado ou o objecto, que só existe na relação com o sujeito. Sérgio eleva a ideia de relação ao mais íntimo do Espírito, pois a relação da actividade de pensar «precede e origina os termos assim como a razão de uma progressão matemática origina os termos da progressão»⁽²¹⁰⁾. A partir desta relação matricial é pensada a intersubjectividade humana ou o problema «de alguns objectos», que «nos aparecem ao espírito como *outros eus* (as outras pessoas)». Só enquanto correlativos do mesmo pensar se podem conceber o *ele* e o *eu*, pois «o *ele* não existe sem a existência do *eu*, o *eu* não existe sem a existência do *ele*; e a sociedade, enfim, é a própria relação dessas duas ideias (da ideia do *eu* e da

r⁵) *Idem, ob. cit., 50.*

(*) *Idem, ob. cit., 27.*

(207) *Idem, ob. cit., 28.*

r⁸) *Idem, «Notas de Política» in: Idem, Ensaios III, 224.*

r²⁰⁹) *Idem, ob. cit., 226.*

(^{no}) *Idem, ob. cit., l.c.*

do outro *eu*): é um pensamento no meu pensar...» (211). Porque o mesmo indivíduo participa sempre de sociedades diferentes (família, clube, Igreja, partido, oficina, sindicato, Estado...), Sérgio define estas sociedades, tomando por modelo «um sistema de equações simultâneas», em que o indivíduo, no seu ser empírico, é um termo dessas equações, sempre em função dos outros termos, e a actividade pensante é a ideia do sistema das equações, «que não são uma causa superior aos termos, mas tão-só a expressão das relações entre eles» (212). Desde a construção do objecto à génese da sociedade a partir da relação imanente ao pensar, o modelo da estrutura e da equação matemáticas torna-se o fio condutor do pensamento sergiano na luta contra o coisismo. A dimensão dinâmica e criadora da relação estrutural transparece da interpretação da frase de Duarte Pacheco «a experiência é madre das cousas», elaborada por Sérgio a partir do *Timeu* (50 c). O elemento passivo implicado no conceito de *mãe*, «aquilo em que a coisa nasce» ou a sensação, não se pode isolar por ser mero produto da abstracção e, por isso, só existe pela estreita relação com o acto da inteligência, que infunde a ideia no seio da mãe-sensação, segundo o paradigma da actividade paternal. «E o filho é o objecto, a percepção, a coisa — aquilo que nasce...» (213), fruto da actividade de uma relação de pensamento.

A falsidade de todo o Empirismo está em conceder a experiência como essencialmente passiva, sujeitando a consciência às coisas, quando estas nos são dadas pela consciência e pressupõem na sua raiz a consciência. Pode o intelecto dividir o *Todo-Uno* em coisas e estas noutras coisas, «as nossas ideias só encontram ideias e, por isso, a experiência é um embate de ideias: o das ideias confusas com as ideias nítidas» (214). Daí, a verdade não é a adequação do intelecto com uma coisa em si mas o confronto de uma proposição com um sistema de outras proposições, para ver se é compatível ou incompatível com estas e o critério de verdade reduz-se obviamente à coerência lógica. Em favor deste relacionalismo ideal, será o realismo constrangido a admitir certamente que o número imaginário nos não vem do exterior, não é uma realidade, um objecto, uma «cousa», recebida passivamente de fora. «É sim um puríssimo inteligível, a mais incontestável

(m) *Idem, ob. cit., 227.*

(w2) *Idem, ob. cit., l.c.*

(M3) *Idem, ob. cit., 227-228.*

C²¹⁴ *Idem, ob. cit., l.c.*

das idealidades, toda ela criada pela inteligência, sem directa intervenção da realidade sensível — dos objectos, das cousas» (215). Este puríssimo inteligível está na raiz da construção da experiência física e da criação das «cousas», havidas ingenuamente por independentes e exteriores.

Na crítica à passividade coisista está sempre presente o ideal da acção, da iniciativa, da aventura mental, do avanço na nossa experiência, da revolução e da audácia, em luta com a passividade ante o mundo físico e exterior e com a cedência e a abdicação no campo da justiça e do ideal humano. Colocar a matéria acima do espírito, as coisas acima da alma, sacrificar a moral a uma ordenação coisista, material, visível, é, para Sérgio, o vício verberado pelas palavras de Cristo: «A que aproveita ao homem ganhar o mundo, se ele vier a perder a sua alma?» (216) Daí, a invectiva contra aquele que descure «os problemas da dignidade da alma» e trata «as coisas como se fossem pessoas e as pessoas da família como se fossem coisas» (217), esquecendo que as obras são para as pessoas e não as pessoas para as obras e que se devem preferir as «pedras vivas» humanas às pedras mortas das obras (218), como fez Mouzinho da Silveira com suas leis de protecção e de libertação do rústico «em relação à avidez do senhor fidalgo e do clero», em contraste com as «obras públicas» de Fontes Pereira de Melo, de que apenas beneficiou o capitalismo passivo (219). É que a liberdade do espírito e o amor das coisas encontram-se sempre em proporção inversa e as cooperativas como «associações de pessoas (de «pedras vivas», digamos) e as empresas como associações só de capitais (220) opõem-se como o ganho do espírito e o lucro coisista.

IV. O espiritualismo racionalista de Sérgio apresenta-se sob uma dimensão ética relevante. Ao contrário das escolas literárias que passam, «o ideal democrático» com o seu «sistemas de ideias» é um fim exigido pela razão, é eterno «porque deriva da estrutura da consciência humana», é «a tradução política do Evangelho» (221), da «ideia evangélica do

(215) *Idem, ob. cit.*, 229.

(*) *Idem, «Diálogos de Doutrina Democrática», 56.*

(217) *Idem, «Cartas do Terceiro Homem», 129.*

(218) *Idem, ob. cit.*, 129-130.

(219) *Idem, ob. cit.*, 208-212.

(220) *Idem, ob. cit.*, 343. Cf. *Idem, Antologia Sociológica, Pátio das Comédias, Das Palestras e das Pregações, 287.*

(221) *Idem, «Diálogos de Doutrina Democrática», 7, 53, 75, 199—200, 272, 329, 354.*

Reino de Deus sobre a Terra» (222). Este «socialismo etemo» é «de carácter ético e idealista, como Antero de Quental no-lo pregou», não se concretiza por qualquer reforma mecânica mas estriba «numa acção moral de todos os dias» (223). A estrutura da consciência humana temos acesso, transitando dos limites do *eu* empírico para a *vontade geral* «obscuramente exposta por Rousseau» mas claramente concebida por Kant. A *vontade geral*, porém, não é a vontade do Estado nem a soma aritmética das vontades individuais mas a vontade de qualquer indivíduo humano «sempre que este, para proceder, toma uma atitude de pensar objectiva, racional, geral» (22*), subindo do indivíduo para a pessoa e coincidindo o cidadão com o homem. Pela inteligência, relaciona o homem, no mundo físico, cada parte com o Todo-Uno e, no mundo humano, integra-se a si mesmo, como simples elemento, no «todo moral», por cujas relações objectivas se rege a *vontade geral*, des-subjectivada da consciência sensível e capaz de erigir a razão do seu acto em lei universal (225). O que distingue o indivíduo da pessoa, a vontade particular da vontade geral, é um critério não quantitativo mas qualitativo, pois só pela transformação ou conversão do *eu* particular e sensível na razão autónoma, ética e social se toma o homem qualitativamente outro, capaz de ver «as coisas de uma maneira objectiva — misticamente racionalista, racionalisticamente unitiva» (220). Ao tentar definir o misticismo «pelo que se viu na Europa e no Oriente, antes e depois de Jesus Cristo e pelo que está sucedendo em nossos dias», Sérgio viu-se propenso a concebê-lo como «um máximo de Unidade do existente», capaz de ser apreendido directamente por meio de um processo, que está para além da actividade do processo discursivo. Essa Unidade, porém, é visada, de modo conceptual e discursivo, pela ciência e pela filosofia e «sentimentalmente vivida» pelo misticismo, de tal modo que «o misticismo e o racionalismo seriam revelações de uma só tendência: a da afirmação da Unidade» (227). Esta Unidade pode ser reconhecida pelo «místico oriental» e pelo «europeu racionalista» na roupagem artística «do irmão sol, da irmã água, do irmão fogo, dos irmãos pás-

(²²) *Idem*, *Sobre o Espírito do Cooperativismo* (Lisboa 1958), 10.

Idem, «Democracia», 103.

(^{22*}) *Idem*, *ob. cit.*, 88.

(²²⁵) *Idem*, *ob. cit.*, 88-90.

(²²⁶) *Idem*, «Jornada Primeira» in: *Idem*, *Antologia Sociológica. Pátio das Comédias - Das Palestras e das Pregações*, 249-250.

(²²⁷) *Idem*, «Sobre Cristianismo e Cristãos, Verdadeiros e Falsos» in: *Idem*, *Ensaíes VI* (Lisboa 1980), 189.

saros, da irmã terra, das irmãs estrelas»⁽²²⁸⁾. O pensamento experimental não esgota a esfera do pensamento e, por isso, na estrofe lírica, no olhar amante, na intuição do génio ou no arroubo místico «há um desejo de unidade e de ordenação, que é a *norma superior da inteligibilidade*» e, entre os instintos e as paixões da vida humana, «avulta o instinto da unidade, a paixão do universal, a ânsia de subir ao nível do Espírito». Ciência e moral, razão científica e razão valorizadora unem-se, terminalmente, na Razão como valor supremo e «ápice do útil, do vital, do sentimental, do compreensível». Esta Razão última ou ideal de harmonia íntima é, para Sérgio, a tradução do Bem platónico, raiz de toda a idealidade e dos casos especiais das normas do entendimento⁽²²⁹⁾.

Para se compreender, porém, a «atitude moral» de S. Francisco de Assis, Sérgio solicita que se abstraia o sermão aos pássaros do sistema teológico a que está unido e se compare com «o sentimento religioso que anima a *Ética*» de Espinosa. O resultado será concluir que a Unidade do ser é expressa por Espinosa de modo científico e por S. Francisco numa «forma propriamente artística» e «temamente poética perante as coisas»⁽²³⁰⁾. No humanismo «poético e sorridente» de S. Francisco e filosófico de Espinosa vê Sérgio «o penhor... a não levar as coisas propriamente humanas para fora do âmbito da consciência do homem, mantendo nesta as questões morais»⁽²³¹⁾. Comparada com esta exigência de Unidade racional, que é a raiz mais profunda do humanismo, «a pretensa irreligiosidade de muito bom Europeu é de essência religiosa ou de carácter místico (racional e místico)»⁽²³²⁾, como, aliás, a verdadeira intelectualização da doutrina evangélica se vislumbra nas concepções de Espinosa. Sob o modelo da razão como princípio da unidade unificante, o sentido de uma civilização cristã é o de uma civilização racional com «identidade de imperativos morais»⁽²³³⁾, onde refulge o «Deus da inteligência» ou o Acto dos actos de pensamento objectivo⁽²³⁴⁾. O «nosso anseio de inteligibilidade» ou o «dever ser inteligível» é paralelo ao «dever ser moral» e desta tendência unificante, ordenadora e dessubjectivadora comum, é que

⁽²²⁸⁾ *Idem, ob. dt., l.c.*

⁽²²⁹⁾ *Idem, «Educação e Filosofia» in: Idem, Ensaios I, 151.*

⁽²³⁰⁾ *Idem, «Sobre Cristianismo e Cristãos, Verdadeiros e Falsos», 190,*

^(C¹) *Idem, ob. cit., l.c.*

^(a²) *Idem, ob. cit., 182.*

^(C²³³) *Idem, ob. cit., 194.*

^(C²³⁴) *Idem, ob. cit., 201.*

provém a ciência e a moral, o saber do que é e daquilo que deve ser. Por isso, «a unidade legal do múltiplo, princípio da consciência, é o postulado comum do cientista e do moralista» (235). Neste princípio radica o «parentesco fraterno da ciência e da moral» e a necessidade do ensino humanista das ciências, cujo esquecimento redundou nos vícios opostos do abstracto intelectualismo, que reduz a razão à faculdade da abstracção, e do exagerado sentimentalismo, «que omite na vida dos instintos o instinto racional» (236). A verdadeira liberdade, longe de se identificar com a do impulsivismo romântico, é a do racionalismo ético, a do autodomínio ou da submissão do *eu* biológico ao *eu* racional, objectivo e universal e, por isso, ao contrário do socialismo naturalista e empírico, o socialismo rigorosamente idealista, ético e apriorico, não se fundamenta no que ele comprova que é mas naquilo que pensa que *deveria ser*» (237). Em linguagem axiológica, isto significa que «os valores só serão valores, se houver um valor incondicionado, base de todos os outros, que não preste contas no tribunal do facto, que seja ele mesmo o juiz supremo». Os factos não servem de critério de valor mas é a próprio consciência que valoriza, acima de qualquer determinismo, pois é soberana a vontade de escolher (238). Logicamente, Sérgio critica a moral sociológica de Durkheim, Lévi-Brühl e outros por ter definido a moralidade «como a subordinação dos indivíduos aos preceitos da sociedade empírica (da sociedade existente, considerada uma coisa) na qual residiriam toda a origem e todas as normas da moralidade». A subordinação da moralidade à sociedade da experiência induziu Durkheim a reduzir a noção de bem moral à de normalidade, definida estatisticamente como facto médio. Sérgio pergunta: que sociedade nos impõe a lei moral, a do sindicato, a do bairro, a do clube, a do Estado, a da Humanidade? A resposta não pode ser senão a da Humanidade, entendida não segundo a sua extensão real, pois «nunca a Humanidade se concentrou para exprimir a sua lei» mas segundo a sua compreensão ideal, isto é, de acordo com a «faculdade de se elevar ao Espírito» e as necessidades estruturais da consciência intelectual, não da sensível, de cada homem» (239). A história

(235) *Idem*, «Educação e Filosofia» in: *Idem*, *Ensaio I*, 140.

(236) *Idem*, *ob. cit.*, l.c.

Idem, «Apêndice, Alocução aos Jovens (Excerto)» in: *Idem*, *Antologia Sociológica...* 169-173; *Idem*, «Sobre o Socialismo de Oliveira Martins» in: *Idem*, *Ensaio VIII (Lisboa 1974)*, 187.

(238) *Idem*, «Explicações a um Catedrático de Direito», 153-154.

(239) *Idem*, «Educação e Filosofia», 143-145.

dá-nos a contraprova desta conclusão no frequente antagonismo entre a moralidade e a sociedade empírica, como foi o caso da paixão de Cristo, o da condenação de Sócrates ou a realidade quotidiana do misantropo, que é o insociável por excelência ⁽²⁴⁰⁾. É que a moralidade como «uma sociabilidade... ideal, racional» pode opor-se à sociedade empírica, em virtude da sua verdadeira ordem espiritual, em que a todos os indivíduos é reconhecido o mesmo valor e entre eles se estabelecem relações de reciprocidade, as regras são verdadeiramente universais e sem contradição no seu conjunto e os fins em que se inspiram todos os preceitos, são também universais. O indivíduo que ascende a este nível racional, tem «o direito de contraditar, em nome da sociabilidade espiritual ou ideal, a sociedade empírica que o descontenta» ⁽²⁴¹⁾. O indivíduo, neste caso, pela razão, pende a estabelecer uma harmonia, uma ordem, uma coerência ou unidade não só nas representações mas em toda a vida da sua mente, não só na natureza mas também nos homens, entre os objectos e entre as vontades. «Satisfazer esta tendência nas relações entre os quererem, no campo das representações sociais e dos sentimentos que lhes correspondem, — tal é, propriamente, o objecto da moral» ⁽²⁴²⁾. A distinção basilar entre sociedade empírica e sociedade ideal permite definir a moralidade como obediência à sociedade concebida não como uma realidade coexistente exterior mas como Ideia, que é a verdadeira expressão da racionalidade ou espiritualidade do indivíduo. O vício da Escola Sociológica esteve sempre na concepção da «sociedade como uma *coisa* da experiência, um facto, um dado e não uma ideia» ⁽²⁴³⁾.

A partir dos princípios fundamentais da consciência («Se suprimirdes a consciência — abismai-vos no Coisa Nenhuma: no Nada») e da relação («o real é a unidade e correlatividade do objecto e do sujeito, do eu e do não-eu na actividade de um Eu que os concebe a ambos»), Sérgio concebe a sociedade sempre relativa a um sujeito pensante, «sempre como ideia numa consciência» ou como «um sistema de relações sociais» na consciência e o indivíduo sempre numa relação com sociedades, a mais imediata das quais é a sociedade familiar. A consciência do *eu* implica a relação de alteridade ao não-eu, entendido não só no sentido do objecto mas também do «ou-

C²⁴⁰) *Idem*, ob.cit., 145.

(⁶⁶) *Idem*, ob. cit., 146.

(^{M2}) *Idem*, ob. cit., 136.

C²⁴³) *Idem*, ob. cit., 146.

tro-eu, do sócio, do semelhante, do companheiro». Privilegiando a relação ao *outro-eu*, Sérgio considera-a «uma das tendências mais profundas, uma das determinações essenciais da actividade da nossa psique» (244). Sob o primado da consciência e da categoria da relação, a sociedade e o indivíduo estão no pensamento como ideias, são ideias que se sustentam por mútua referência. Sérgio chama-lhes os «dois momentos inseparáveis da dialéctica do nosso espírito» e da sua lei de unidade, que é unidade da consciência e unidade do universo, de que participa o nosso «eu profundo» (245). A conciliação deste ideal de sociabilidade com o pensamento experimental exige que as ideias não visem apenas resultados pragmáticos mas respondam às aspirações da consciência e melhorem a vida também num sentido espiritual. De contrário, o valor da ideia depende do êxito material do organismo, arvorado em fim e resultado das aspirações e valores ideais, o que, por outras palavras, significa que o valor da ideia é ilusório, pois dirige-se a um porto e entra noutra, quer uma coisa e consegue outra, transcende a matéria mas permanece material, supera o mecanismo mas continua mecânico (246). Acabar no materialismo é suicídio e, por isso, o «élan da psique» é mental, isto é, conduz a uma ética racionalista (247). Ao contrário do que pensam os psicólogos que elevam a imitação a facto social fundamental, Sérgio coloca-a ao nível pragmático do «mais importante instrumento do desenvolver da vida psíquica», pois o facto básico não é a imitação mas a tendência a participar num intercâmbio de vida psíquica, fundado num Eu-Ideia, modelo para o educando e para o educador ou legislador e justificação da acção ética ou tendência para a harmonia superior perfeita entre a ideia do *eu* e a dos outros (248). Este paradigma do Eu-Ideia, não pode permanecer lei abstracta mas deve plasmar-se em feitos e atitudes de uma personalidade que nos sugestione. Assim, «o instrumento por excelência na moral cristã não é uma tábua da lei com suas regras mas a imitação de Cristo e dos seus santos; na moral estoica, o imitar os heróis desta doutrina; na moral patriótica, o imitar Nun'Alvares ou Joana de Arco ou Guilherme Teil» (249). Pouco importa para Sérgio que os santos ou os heróis tenham realmente sido o que imaginamos ou mesmo

C²⁴⁴) *Idem, ob. cit., 149.*

(²⁴⁶) *Idem, ob. cit., 150.*

C²⁴⁰) *Idem, ob. cit., 153.*

(^m) *Idem, ob. cit., 154.*

(^{M8}) *Idem, ob. cit., 157-158.*

C²⁴⁹) *Idem, ob. cit., 158-159.*

que tenham existido. O importante é que o ideal se traduza pela imagem viva de uma pessoa, que permita ao cidadão ser legislador e súbdito e ao educando mestre e discípulo, imitado e imitador. Este ideal deve presidir à vida profissional, educadora por excelência, sobretudo pela possibilidade de cooperação para o bem comum, que lhe é facultada e em que o indivíduo, sem contradição, é cada vez mais socializado e individualizado ⁽²⁵⁰⁾. Não há qualquer diminuição da autonomia individual, visto que o indivíduo não é sujeitado a uma sociedade realizada mas é exercitado na racionalização de uma sociedade e nisto consiste a sua autonomia. «Livre é aquele a quem é dado, pelas condições da sua existência, o ser agente de racionalização, contribuindo por sua parte para um progresso na legalidade, para o advento de uma maior justiça....» ⁽²⁵¹⁾- Esquecer este fim primordial da vida profissional, da educação e da ciência é continuar o cadaverismo, a passividade de museu, o reino das curiosidades. Destas premissas se deduz o «grande absurdo» de buscar no desenvolvimento e difusão da ciência a panaceia para todos os males e de reduzir a moral à difusão da ciência, chegando ao arrojo de pensar que todos os problemas humanos se deslindam pela biologia e pela classificação zoológica ⁽²⁵²⁾. Obedecendo à vocação pedagógica do seu espírito, Sérgio denuncia os efeitos desta miopia científica nos programas da educação. Elimina a concepção moral, a educação converteu-se na divulgação progressivamente avolumada dos resultados científicos segundo o ideal de uma pedagogia de quantidade, quando os valores pedagógicos residem na unidade, na concentração, no espírito crítico e na visão profunda do essencial. Separada da moralidade, a ciência positiva ameaça transformar-se numa forma superior de força mais perigosa do que a força bruta, a que Sérgio opõe «uma pedagogia de *acção social*, o conceito de trabalho segundo as linhas da cooperação», garantindo deste modo uma base à reforma da educação moral da mocidade ⁽²⁵³⁾. A *acção social* é a *acção cooperativa* em prol do bem comum e introduzi-la na escola «será a maneira de se conciliar, no mesmo processo educativo, o desenvolvimento ético com o científico, a quantidade com a qualidade, a liberdade com a disciplina, — assim como a política democrática

c^o) *Idem, ob. cit., 159-160.*

C²⁵¹) *Idem, ob. cit., 162.*

C²⁵²) *Idem, «Ciência e Educação», 100.*

(²⁵³) *Idem, ob. cit., 113.*

com os anseios do humanismo, a matéria social com as aspirações da consciência» (254).

Não é na «sabença» ou acumulação de conhecimentos meramente recebidos, sem a actividade investigadora e crítica e a objectividade própria do criador científico que reside o valor humano ou o aperfeiçoamento das consciências, pois a «sabença» «tende, pelo contrário, a perverter as almas do comum, onde não reina soberanamente o instinto da moralidade» (255). Coincidindo com a crítica de Rousseau e explicitando-lhe o pensamento, Sérgio reafirma que a «sabença» só por si e aplicada ao comum da humanidade não só não é educativa senão que francamente corruptora e com Rousseau conclui que a ciência ou a inteligência do saber científico não pode fundar uma moral (256). Consciente da *sabença* académica, do eruditismo sem sentido e do saber armazenado da convencida inteligência portuguesa, Sérgio considera as realidades com que Rousseau se debateu, «semelhantes àquela em que nos debatemos» e pinta um quadro agudamente crítico, que faz pensar o intelectual consciente, despe das penas roubadas os que vivem cientificamente da investigação alheia e aponta a nudez dos que, incapazes de verdadeira ciência, se adornam de pormenores e arrubos de eruditismo: «É pensar na cultura da sua época, já rancida; no materialismo pesadão e dogmático dos Holbachs e na sarcástica estreiteza desses homens, que haviam substituído pelo 'esprit' as mais fecundas e inspiradoras seivas, as mais vivas e humanas faces da humana consciência; é advertir nos petimetres dos nossos dias, nos Bouvards e Pécuchets que aí pululam, encéfalos engordados com bolota fácil em livrecos simplórios de vulgarização barata, é cuidar nos grão-mestres da sarabanda, sacerdote*tes do Poder Espiritual nas suas Academias para todos os cérebros,—com crachás e farda como outrora os duques, tropa de gala e música como outrora os ídolos. Os grão-lamas entram, procissionalmente.— e lá dentro, ébrios do incenso das gloriolas e dos perfumes das madamas, clamam que a sua ciência é uma Deusa, e a sua palavra um Dogma, e a sua tertúlia um Templo.... É as músicas tocam, as espadas tinem, as carecas brilham, voluptuosamente....» (257).

Não só a ciência e a educação mas também as medidas económicas só pela sua fundamentação ética se podem con-

C²⁵⁴) *Idem, ob. cil.,114.*

C²⁵⁸) *Idem, ob. cil.,119.*

C²⁵⁶) *Idem, ob. cit.,123.*

C²⁵⁷) *Idem, ob. cil.,121.*

siderar humanas. As principais razões de uma reforma agrária, como, aliás, de todas as reformas de natureza económica, são sempre, para Sérgio, as razões morais, as razões de justiça. Acima do aumento de produção e de quaisquer resultados materiais estão a paz, a alegria, a felicidade, a beleza da vida familiar, embora nenhum destes resultados seja ainda o essencial e o fim supremo, que residem apenas na «dignidade da pessoa humana, inconciliável sem a liberdade»⁽²⁵⁸⁾. Para libertar os pobres e assegurar a dignidade de todos os homens e o máximo de consciência do cidadão é que Sérgio propõe um mínimo de propriedade adquirida e a prudente socialização dos principais meios de produção não pelo Estado mas por cooperativas. Os melhoramentos materiais são apenas factores de melhoramento interior e a emancipação económica serve a emancipação moral, como instrumento da liberdade do espírito⁽²⁵⁹⁾. A Democracia Cooperativa, que realiza esta emancipação moral, exige a eliminação da ideia do lucro e da guerra económica ou concorrência, porque, de contrário, não desponta a liberdade do trabalhador e a sua participação na direcção económica⁽²⁶⁰⁾ nem tão-pouco se realiza «a ideia de civilização interior, que vemos dominar nos Evangelhos: a veracidade, a fraternidade, a igualdade, o amor ao próximo como a nós mesmos»⁽²⁶¹⁾.

O conceito de melhoramento tem para Sérgio um conteúdo ético, pois as obras são «coisas absolutamente odiosas quando não subordinadas ao amor da Grei, à justiça social, à busca de iguldade, ao bem espiritual e material dos pobres»⁽²⁶²⁾, quando são pedras mortas erigidas em valores absolutos contra as pedras vivas, que são as pessoas, quando a natureza e a técnica de construção não são postas ao serviço da unidade humana. O critério da expropriação de terras para construções de melhoramentos deve ser humanista, multilateral, compreensivo e unitário, como todo o critério, que respeite a administração de um povo⁽²⁶³⁾.

As relações de produção não se podem eximir ao imperativo ético, porque, «além das condições só técnicas, da alçada dos engenheiros e dos financistas hábeis», há requisitos de natureza humana⁽²⁶⁴⁾, que privilegiam as 'pedras vivas'

⁽²⁵⁸⁾ *Idem*, «Diálogos de Doutrina Democrática», 41.

⁽²⁵⁹⁾ *Idem*, *ob. cit.*, Le.

^{C^o} *Idem*, *ob. cit.*, 68.

^{i²⁶¹} *Idem*, *ob. cit.*, 73.

^{i²⁶²} *Idem*, «Cartas do Terceiro Homem», 221, 225.

^{C²⁶³} *Idem*, *ob. cit.*, 228.

^{C²⁶⁴} *Idem*, *ob. cit.*, 177.

consumidoras, as ‘pedras vivas’ da pesca, as ‘pedras vivas’ dos agros. Urge «abolir o sacrifício das ‘pedras vivas’ do povo às engrenagens parasitárias que as têm asfixiado até hoje e... ampliar — à luz social deste século — a obra libertadora de um Mouzinho da Silveira». Com um aumento de produção, neste caso, benéfico, será possível concretizar a expressão paulina: «Destá sorte... não somos filhos da escrava, mas da livre, com cuja liberdade Cristo nos fez livres» (Ad Gal. IV, 31) ⁽²⁰⁵⁾.

À luz do conceito ético de liberdade, Sérgio aceita a definição de educação como a arte de emancipar os homens e propõe que a obra política seja também uma arte de emancipar os homens, cabendo ao grande político e ao grande pedagogo trabalhar por se tornarem dispensáveis, já que é escopo de ambos treinar o povo para se governar a si mesmo, com o mínimo de intervenção de quaisquer políticos ⁽²⁶⁶⁾. Em termos pedagógicos, «a boa política é a de educar a gatinha para resolver por si própria os seus problemas mais graves, para se libertar por si mesma dos seus maiores apereios, graças à cooperação» ⁽²⁸⁷⁾. A emancipação, pela cooperação, dos alunos na escola, liquidada pelo figurino paramilitar para a educação dos jovens, deve preferir a modelos guerreiros e militares, por essência heterónomos, os paradigmas da vida civil dos concelhos antigos, dos municípios modernos e das cooperativas de hoje, em que perpassa a força e o ideal da liberdade. Neste contexto, Sérgio subscreeve a afirmação de Antero de Quental de que «a grande revolução... só pode ser uma revolução moral» ⁽²⁶⁸⁾ e propõe, como ideal, aos ‘seareiros’ uma «*conversão* total, — e uma conversão, que se não faz de uma vez, que é de dia a dia», porque a obra mais difícil para o homem é libertar-se das limitações que o cingem, é tender sem fim para o universal e eterno, que é o Espírito ⁽²⁶⁹⁾.

É numa intenção ética que Sérgio interpreta a alegoria da caverna como superação da atracção do sensível, a que o homem volta as costas, a fim de criar a sua personalidade ética ⁽²⁷⁰⁾. O postulado basilar da ciência não é a fé na pre-visibility de todos os factos do mundo mas o postulado da

(*) *Idem, ob. cit., 184.*

(†) *Idem, ob. cit., 187.*

(“) *Idem, ob. cit., 189.*

(⁵) *Idem, «Da Ilusão Revolucionária de Antero» in: Idem, Ensaios V (Lisboa 1973), 129.*

(*) *Idem, «Sobre Cristianismo e Cristãos», 211.*

(TM) *Idem, «Notas de Esclarecimento», 214, 216.*

inteligibilidade universal das coisas, a que «Platão dava o nome de Bem»⁽²⁷¹⁾, portanto uma inteligibilidade de carácter ético. É anunciado o triunfo do Bem no mundo, sob o nome de Justiça, «não por uma previsibilidade como a da Física Antiga» mas pela esperança na «tenacíssima ideia» de Justiça, «escrita a tinta indelével no livro de fogo da consciência humana»⁽²⁷²⁾. O postulado da maior justiça entre os homens e da inteligibilidade universal é uma afirmação «de teor radical e bem íntimo, que constitui para a minh'alma a própria condição de existir», é o modo sergiano radical de se sentir no mundo e na história, num originário encontro consigo mesmo: «Eis o que topo em mim mesmo: uma postulação da consciência; uma fé na inteligibilidade, na razão do homem, na ascensão ao Espírito»⁽²⁷³⁾. Por isso, procurou Sérgio analisar os obstáculos à espiritualidade⁽²⁷⁴⁾ e preferiu o «espiritualismo estreme» de Platão «à esfera astral», onde Aristoteles situou «o Bem, o templo da Verdade, o céu da Ideia»⁽²⁷⁵⁾. O Amor do *Banquete* de Platão é, nesta linha interpretativa, o amor pedagógico, de carácter ético, pois o amor do educador pelo seu educando visa «auxiliar o discípulo no caminho dialéctico da ascensão moral»⁽²⁷⁶⁾. Não menos importante é, para Sérgio, a lição da *República* de Platão, consignada na afirmação sintética de que «não podemos contemplar as verdades eternas sem sentirmos o desejo de as realizar, de suscitar pessoas que se assemelhem a elas», pois, neste pensamento, está contida a essência do amor pedagógico⁽²⁷⁷⁾. O esforço por um ideal, que define a Democracia, deparou com um escolho de natureza moral, que mais duramente tem travado a sua realização: «é que a educação, até hoje, continuou a fazer-se nas escolas públicas segundo os princípios do absolutismo»⁽²⁷⁸⁾. Os processos escolares domesticam os jovens para serem súbditos, quando o essencial na educação é criar a mentalidade do cidadão consciente, capaz de progredir democraticamente. Fiel ao ideal ético do ensino, Sérgio propõe como primeiro passo a libertação do aluno: «ele há-de ser livre nos seus estudos, e livre no governo da sociedade escolar; e o ensino, em qualquer disciplina, não há-de ter por

⁽²ⁿ⁾ *Idem, ob. cit., 248, 250.*

⁽²⁷²⁾ *Idem, ob. cit., 252.*

⁽²⁷³⁾ *Idem, ob. cit., 255.*

⁽²⁷⁴⁾ *Idem, «Considerações sobre o Problema da Cultura», 41.*

⁽²⁷⁵⁾ *Idem, ob. cit., 47-49.*

⁽²⁷⁶⁾ *Idem, ob. cit., 53.*

⁽²⁷⁷⁾ *Idem, ob. cit., 55-56.*

⁽²⁷⁸⁾ *Idem, «Notas de Política», 145.*

objecto o transmitir doutrinas, conhecimentos, noções, mas formar a mentalidade experimental e crítica, revolucionária, único caminho para o verdadeiro saber» (279). Só a reforma da educação pode tornar efectivas as instituições políticas e a escola pública tem de cooperar quotidianamente com o jornal diário, a propaganda e o livro num esforço contínuo de criação social, que responda ao ideal de sociedade, «que é uma cousa viva, renovadora, espiritual, dinâmica e não uma matéria que se conserve por si» (280).

Na mesma intenção ética, travou Sérgio luta constante com o «sensualismo, o empirismo, o intuitivismo, as apolo-gias do inconsciente e do subconsciente» e definiu o seu «idealismo racionalista e crítico», o seu «intelectualismo cem por cento» (281). A categoria fundamental de actividade significa para ele «energia mental, acção espiritual» da consciência, oposta a paixão e às deslocações materiais do movimento. Sem actividade mental, sem esforço consciente, o bem não é verdadeiro bem e neste princípio considerou-se Sérgio de acordo com a doutrina de Cristo segundo a qual o reino dos céus pa-dece força e só os violentos o arrebata (Mat. XI, 12) e com o ditame de S. Tiago Apóstolo de que a fé sem obras é mor-ta (Ep. II, 17). Para o seu dinamismo ético, «o verdadeiro bem é uma conquista da alma e não uma passiva recepção do acaso».

A superioridade axiológica da actividade sobre as coisas significa simplesmente que os valores primários são os da consciência e que os fins exteriores, as coisas, a matéria não passam de meios ao serviço da vivificação interior do ho-mem, da ordenação do psíquico e do objectivo ético (282).

A concentração ou movimento centrípeto pelo qual o homem se interioriza, é a recuperação racionalista da ideia metafísica de acto como entrada dentro de si, que, no Oci-dente, caracterizou a filosofia do Espírito, desde a reminis-cência platónica, a abstracção do intelecto agente aristotélico, a iluminação augustiniana, o «cogito» de Descartes, a analí-tica transcendental e a consciência moral de Kant, a intuição de «Thathandlung» de Fichte, a experiência como espírito de Hegel, a redução fenomenológica de Husserl. Este recolhi-mento do homem em si mesmo não conduz, para Sérgio, a uma realidade transcendente, que fosse «intimior intimo meo»

(*) Idem, ob. cit., 146.

C²⁸⁰ Idem, ob. cit. i.c.

(m) Idem, «Sobre Cristianismo e Cristãos», 205.

C² Idem, ob. cit., 206.

mas permanece, como ideia, simplesmente dimensão de infinitude da imanência da consciência humana.

V. Como idealista crítico empenhado na emancipação do homem, que a autoridade tutelava e o peso coisista da realidade submetia, Sérgio postulou o fundamento de uma inteligibilidade de tipo ético, que recolhia a herança agatológica de Platão, da Ética de Espinosa, da Razão Prática de Kant, da *Doutrina da Ciência* de Fichte. Nesta reactivação do ideal do Iluminismo com o intuito de responder a problemas candentes do séc. XX, Sérgio realiza uma secularização do pensamento na sua globalidade, ao mesmo tempo que se compromete inteiramente com o século, assumindo a tarefa de realisar a idealidade dos seus valores. Secularização não tem aqui o sentido negativo de expropriação de um património, injustamente extorquido ao seu legítimo proprietário religioso mas significa o nascimento do mundo enquanto mundo, do homem enquanto homem e, portanto, dos diversos domínios da razão, não contra mas por influência positiva do próprio Cristianismo ⁽²⁸³⁾. Neste caso, a autonomia e a libertação do homem, nas diversas esferas da sua realização, não contradizem mas são, pelo contrário, condições de possibilidade exigidas pela própria encarnação histórica do Cristianismo. Nem todos, porém, os que defendem os justos motivos da secularização, eliminam da emancipação humana uma raiz incondicionada real, que transcende e funda os anseios mais profundos de libertação humana ⁽²⁸⁴⁾. Para esta atitude, o ser não pode ser concebido a partir de um modelo coisista, sempre presente no pensamento de Sérgio, mas segundo um paradigma haurido da prática humana da decisão e da liberdade, isto é, do homem como pessoa ⁽²⁸⁵⁾. Rejeitado, porém, todo o realismo como um coisismo, abriu-se a Sérgio apenas a via da imanência da consciência e da idealidade, onde tudo é idealmente humanizado, porque tudo é reduzido à ideia e à actividade última do Eu-Espírito, origem, como em Fichte, da distinção do *eu* e do *não-eu*. A secularização de Sérgio não só foi possível realizar na autonomia humana apelos saídos das mais profundas exigências do Cristianismo, como hoje se reconhece

⁽²⁸³⁾ M. B. Pereira, «Iluminismo e Secularização», 483-500.

⁽²⁸⁴⁾ Cf. H.H.-Schrey, Hrsg., *Säkularisierung* (Darmstadt 1981)

passim.

⁽²⁸⁵⁾ H. Muehlen, *Die abendlaendische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung* ² (Paderborn 1968) passim .

na *Teologia da Secularização* ⁽²⁸⁶⁾, mas também transformar em simples ideal impessoal e universal da consciência a Liberdade Pessoal criadora do Velho e do Novo Testamento, reduzindo a Teologia a uma Antropologia, de carácter eminentemente social, racional e ético. É neste sentido que o neo-iluminismo de Sérgio é uma interpretação racionalista e crítica do fenómeno da secularização.

Um dos modos históricos de reduzir Deus a uma dimensão da consciência humana é convertê-lo numa ideia, como fizera Kant, sem postular qualquer Transcendência na esfera da praxis nem manter a adesão pela fé a um Deus Revelador. Assim, para Sérgio, Deus é «uma ideia imensa que será talvez... a ideia humana superior e eterna». É uma ideia de grandeza espiritual estreme, que se revela e impõe ao puro espírito e não a força que domina os corpos, é uma Bondade nua, um puro Inteligível, uma Beleza inerme e não uma divindade física ou o Deus onnipotente e regedor dos átomos ⁽²⁸⁷⁾. Retirada do espectáculo do mundo físico ou do reino microcósmico do átomo, a ideia de Deus, como ideal de bondade, inteligibilidade e beleza preside, pela sua superioridade, ao mundo das relações inteligíveis da consciência humana. Como ideal da Razão, a ideia de Deus-Espírito exige que o homem pela ciência, à maneira de Galileu, se desprenda das aparências sensíveis e lhe preste culto na interioridade espiritual da verdade racional. A Inquisição condenou Galileu «à pena de calar a verdade — a verdade pura, demonstrável e demonstrada.... Deus é Espírito, diz o Evangelho, e é necessário que aqueles que O adoram, O adorem em Espírito e em Verdade» ⁽²⁸⁸⁾. Ora, o Deus «a que nos conduz uma maior ciência», não é «o Deus de Abraão, o Deus dos Teólogos, o Deus dos Exércitos» mas «o Deus da Inteligência», o «Acto dos actos do pensamento objectivo», o Deus dos verdadeiros filósofos ⁽²⁸⁹⁾. Este «Deus da Inteligência» é uma dimensão excelsa da consciência humana, sempre em excesso sobre si mesma, pois «a grandeza verdadeira é a que se não pode medir; capacidade infinita é a do que se não pode encher. Seguindo o filósofo (Lagneau), o homem é um infinito que se escapa a si mesmo, sempre maior do que ele julga que é.... Assim, a verdade reside em nós; Deus em nós; o Infinito em nós....» ⁽²⁹⁰⁾. Na realização antropológica da ideia de Deus

⁽²⁸⁶⁾ H. H.-Schrey, ob. cit., 173-391.

⁽²⁸⁷⁾ A. Sérgio, «Sobre Cristianismo e Cristãos», 212-213.

⁽²⁸⁸⁾ *Idem*, «O Reino Cadaveroso», 33.

⁽²⁸⁹⁾ *Idem*, «Sobre Cristianismo e Cristãos», 201.

⁽²⁹⁰⁾ *Idem*, «Considerações sobre o Problema da Cultura», 35.

está a essência da cultura, porque o homem culto, ao procurar ser objectivo em relação às coisas, a si mesmo e aos outros, passa do sensível ao inteligível, do confuso à plena claridade das relações mentais, isto é, ao Pensamento onde as coisas e as outras pessoas residem como ideias ⁽²⁹¹⁾. O sentido último da investigação científica é a realização de uma verdadeira cultura ou da ascensão do intelecto ao nível divino, ao cume da divinização da nossa mente ⁽²⁹²⁾. O Pensamento terminal é absoluto e impessoal, gerador do binário do *eu* e *não-eu* ⁽²⁹³⁾, sem o mínimo vestígio de transcendência, a que nos unimos mediante as «condições do juízo verdadeiro», uma vez libertos da representação sensível, «o maior pecado do pensamento humano» ⁽²⁹⁴⁾. Esta via de dessensibilização da vivência e de desindividualização da experiência conduz ao «Espírito» e ao «Eu Transcendental», «fazendo-nos entrar numa vida universal e unitiva» ⁽²⁹⁵⁾. Ao comentar um passo da conferência de Radhakrishnan sobre Tagore em que se afirmara ser impossível compreender o humano sem primeiramente perceber o divino, Sérgio afirma peremptoriamente que só o humano se pode achar directamente ao nosso alcance de humanos e que o único processo não arbitrário, a única maneira honesta e humilde de chegar sem fantasias, a uma legítima concepção de Deus reside «na severa reflexão sobre a consciência do homem» ⁽²⁹⁶⁾. Nesta análise da consciência, descobre-se a ideia de Deus, de infinito em nós, de Pensamento absoluto e impessoal, de Espírito e Eu Transcendental, que exerce a função de universalizar e de unir o humano, realizando a essência pura da religião. Nada de transcendente à consciência corresponde, na realidade, a estas ideias e a análise permanece confinada a atributos excelentes da subjectividade humana. Não é a religião a medida do homem mas é o homem a medida da religião e, por isso, «residirá... no humanismo de um Sócrates a mais válida e a mais pura das contribuições do Ocidente para a consciência religiosa da nossa espécie» ⁽²⁹⁷⁾. O Bem inteligível de Platão reencontrado na «luce intellectual piena d'amore» de Dante, no «amor intellectualis Dei» de Espinosa, na «Razão, irmã do Amor e da Justiça» de Antero de Quental funda «uma religião de ca-

⁽²⁹¹⁾ *Idem, ob. cit., 36.*

⁽²⁹²⁾ *Idem, «O Reino Cadaveroso», 55.*

⁽²⁹³⁾ *Idem, «Considerações sobre o Problema da Cultura», 31-32.*

⁽²⁹⁴⁾ *Idem, «O Reino Cadaveroso», 57.*

⁽²⁹⁵⁾ *Idem, «Notas de Esclarecimento», 216.*

⁽²⁹⁶⁾ *Idem, «Sobre Cristianismo e Cristãos», 187.*

⁽²⁹⁷⁾ *Idem, ob. cit., l.c.*

rácter intelectualista», que unirá, no futuro, «as várias Igrejas, por que se divide a Europa», uma vez que estas se libertem definitivamente das preocupações políticas em que estão presas e a nossa razão crítica aperfeiçoe a organização social de acordo com «o anseio de amor fraterno, que é próprio da verdadeira religião». Deste duplo movimento, por um lado, das Igrejas, que se interiorizam, purificando-se do poder político e do dinheiro e realizando na consciência o ideal da religião universal, e, por outro, da técnica científica, que organiza a sociedade de acordo com esse ideal de fraternidade, eliminando o odioso das classes e arrancando, por isso mesmo, as Igrejas «à tão nefasta influência das divindades do ouro», resulta a existência do puro Deus do Espírito na sociedade humana⁽²⁹⁸⁾. Por isso, para Sérgio, os vícios da religião do Ocidente não estão no seu carácter intelectual e racional, como pensa Radhakrishnan, mas na união com a política e na subordinação a César e a interesses económicos, que perverteram a interioridade religiosa, não raro mantida com autenticidade «entre os que se dizem anti-religiosos»⁽²⁹⁹⁾.

Pressuposta esta distinção entre Religião e Política, é compreensível que Sérgio se declarasse «anticlericalista mas respeitador do catolicismo»⁽³⁰⁰⁾, se negasse a aceitar «o ataque jacobino à religião católica» e escrevesse que «nada nos republicanos me estarrecia tanto como o dizerem que a separação das Igrejas e do Estado era a base essencial da revolução portuguesa»⁽³⁰¹⁾, sem a menor consciência das reformas económicas e educacionais, que urgia realizar. «A nós, aos homens da esquerda», não convinha o regime da separação absoluta «antes de realizada a transformação profunda que arrancará a onipotência a quem a exerce actualmente». O comportamento conservador ou retrógrado, incompreensivo e inumano da Igreja mamónica, vítima das tiranias dos cofres, anti-cristã e burguesa, «éum efeito, muito mais que uma causa, dos obstáculos a uma sociedade que tenha estruturação de justiça», pois o argentário, como ensina Gil Vicente, tem pervertido a Igreja⁽³⁰²⁾. A transformação é esperada não de uma conversão da Igreja, que «há-de permanecer no seu tergiversar sinuosíssimo entre as forças capitalistas e as reclamações proletárias» mas dos «mercadores das coisas mais

⁽²⁹⁸⁾ *Idem, ob. cit.*, 187-188.

⁽²⁹⁹⁾ *Idem, ob. cit.*, 179-182.

⁽³⁰⁰⁾ *Idem*, «Prefácio da Primeira Edição» in: *Idem, Ensaios I*, 60; *Idem*, «Prefácio da Segunda Edição» in: *Idem, Ensaios I*, 33.

⁽³⁰¹⁾ *Idem*, «Prefácio da Segunda Edição», in: *Idem, Ensaios I*, 35.

⁽³⁰²⁾ *Idem, ob. cit.*, 39.

belas», que são os revolucionários humanistas, de mentalidade cristã. A tática errada da separação absoluta contrapõe Sérgio «um arranjo com a Igreja», que a vincule «à defesa indispensável do poder civil», até o dia em que se triunfe da dominação plutocrática ⁽³⁰³⁾. O ideal de sociedade ou Reino de Deus entre os homens, traduzido nas categorias racionais da sociologia e da economia, é confiado à força realizadora do socialismo cooperativo com a consequente anulação progressiva do papel organizador da Igreja, numa curiosa atitude paralela com o protestantismo liberal, que, no séc. XIX, propusera a secularização como emancipação da tutela da Igreja com integração simultânea desta no corpo social do Estado, exigida pelo espírito do Cristianismo. Por isso, as tendências do «Secularism» difundidas nos países anglo-saxónicos do séc. XIX eram críticas quanto à Igreja mas não necessariamente anti-cristãs ⁽³⁰⁴⁾.

O modo como Sérgio procurou ler, de modo racional, um ideal do século em escritos religiosos e místicos, transparece da inclusão de S. Francisco de Assis e de S.^{ta} Teresa de Jesus no «Calendário do Seareiro», justificada por um lado, pelo facto de a *Seara Nova* ser uma falange moral e não uma seita limitada e estreita, de ser «um ginásio de *cultura* humana, de largo e generoso humanismo crítico» e, por outro lado, pela grandeza do génio moral, «essencialmente democrático, igualitário e de certo modo socialista» de S. Francisco e da «heroica e grandíssima alma» de Teresa de Ávila, criadora da literatura de introspecção e da sistemática análise psicológica.

Na secularização sergiana, há uma exigência de universalidade, que transcende limitações regionais a fim de ser positivamente omnicomprensiva e, por isso, «excluir S. Francisco da *Seara Nova* seria tão absurdo como excluir Buda, Confúcio, Zoroastro, ou o próprio Cristo». Esta exigência de universalização racional rompe todas as barreiras dos fanatismos que se degladiam e, por isso, «se não compreendêssemos Francisco e Teresa, — seríamos tão estreitos, tão sectários, tão inumanos, tão pouco nobres, como os obstinados que não compreendem (que *não querem*, na verdade, compreender) os pontos de vista de um Proudhon ou de um Marx».

⁽³⁰³⁾ *Idem*, ob. cit., 40.

⁽³⁰⁴⁾ H.-H. Schrey, *Saekaluririerung 11*; H. Luebbe, *Saekularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg-Muenchen 1965), 49-55.

A realidade sobrenatural e súper-racional da santidade é excluída, por princípio, dada a sua transcendência, pela secularização de Sérgio, pois «a canonização para o 'seareiro' é um acidente puramente exterior, que não tira nem põe às personagens» ⁽³⁰⁵⁾ e pouco importa que os santos ou os heróis tenham realmente sido o que imaginamos ou mesmo que tenham existido, uma vez que o ideal se traduza pela imagem viva de uma pessoa ⁽³⁰⁶⁾. Francisco e Teresa seriam duas formas superiores do ideal humanista e racionalista, pois a universalidade democrática e fraternal de um exige o «duro combate conosco próprios, já que a tendência natural do homem é para ser pequenino e para se limitar» e a introspecção do outro é um ensaio de reflexão centrípeta e de concentração racional da pessoa humana e de auto-domínio, próprio do terceiro homem, com quem Sérgio se identifica, e oposto à expansão emotiva e centrífuga e a ideais concebidos de maneira vaga, que fascinaram o homem da Primeira República ⁽³⁰⁷⁾. Desta redução humanista do santo é solidária a afirmação de Sérgio de que «Jesus Cristo é... uma personagem humana, muitíssimo amada mas não mais do que humana». Se lhe for atribuída uma significação divina, esta é absorvida pela dimensão humana do génio, isto é, pela universalidade do espírito e pela atitude ética e, neste sentido, é divino, como «o foi um Sócrates, um Espinosa, um Francisco de Assis, um Buda, ou (em menor escala) um Gandhi, um Tolstoi, um Romand Rolland, um Antero» ⁽³⁰⁸⁾. Identificado o Cristianismo com um ideal da razão universal e ética, Sérgio entende-o anterior uns setecentos e cinquenta anos a Cristo, pois a ideia dos primeiros profetas «é a do primeiro Deus universal e moral — a do primeiro Deus que já é concebido com uma dose suficiente de racionalismo», acima das particularidades de espaço e de tempo e das diversidades de nação e de classes e exigindo um culto interior e universalista, que igualiza os homens. Esta corrente de universalidade e de igualdade culmina com o maior dos profetas — Jesus Cristo, para quem Deus é Espírito e deve ser adorado em espírito e em verdade (João, IV, 21-24). Nesta universalidade autêntica, sem particularidades de espaço e de tempo e sem classes, está a unidade uni-

⁽³⁰⁵⁾ *Idem*, «Sobre o Cristianismo e os Cristãos», 209-211.

⁽³⁰⁶⁾ *Idem*, «Educação e Filosofia», 149.

⁽³⁰⁷⁾ *Idem*, «Prefácio» in: *Idem*, *Antologia Sociológica*, 4-5.

Cf. *Idem*, *Antologia Sociológica* 258-260, 261; *Idem*, «Notas de Política» in: *Idem*, *Ensaio III*, 234.

⁽³⁰⁸⁾ *Idem*, «Sobre Cristianismo e Cristãos», 192.

ficante da Razão e a base da civilização racional, que é, por essência, cristã ⁽³⁰⁹⁾ e «um ideal que não morre» ⁽³¹⁰⁾.

Este racionalismo estreme não é uma doutrina adoptada mas «uma qualidade inata» e, por isso, Sérgio considerava-se «absolutamente inconvertível a um dogma», «antiteológico como os mais pintados», «todo.... crítica da cabeça aos pés e... de nascença». A estrutura mental sergiana era a do perfeito adogmático, do arritualista absoluto, de todo afastado do ímpeto católico e do anticatólico ⁽³¹¹⁾. Não discutia a fé de ninguém e, como crítico verdadeiro, só discutia com críticos, isto é, com aqueles que admitiam o princípio da liberdade crítica, reconhecendo nas argumentações dos teólogos um processo incapaz de o converter à fé de uma Igreja. A haver semelhante processo, ele seria o da praxis exemplar dos fiéis, «os incêndios do amor evangélico que vivesse em labaredas nas almas deles». O exemplo consistirá no imediato empenhamento «na obra de redenção do próximo», começando por suprimir a miséria dos pobres, isto é, qualquer redenção ou libertação tem de transformar a situação concreta, social e económica, dos oprimidos. Enquanto os fiéis assim não procederem, não pode haver esperança de conversão para o incréu, pois «argumentadores facundos» não são prova suficientemente clara da divindade de uma religião ⁽³¹²⁾. Como para um cristão, o primeiro dever de um verdadeiro estadista é dar-se conta perfeita do carácter monstruoso de uma estrutura económica, onde a injustiça é máxima. Para a análise e resolução desta situação de injustiça social, vale «a cláusula dos Evangelhos, que manda que busquemos primeiramente a tudo um ideal de moral e de justiça, já que todos os demais benefícios nos poderão vir de aí por acrescentamento» ⁽³¹³⁾. É a partir do sentido social e económico que Sérgio inicia a leitura da redenção ou libertação dos textos evangélicos e, se for possível outro dimensionamento mais profundo do sentido, este jamais pode prescindir da luta contra a injustiça real, que deve caracterizar o exemplo do fiel. Na sequência do texto evangélico referido, Sérgio interpreta o «Reino de Deus» como «um regime de justiça e de amor ao próximo, ou seja, uma Socie-

⁽³⁰⁹⁾ *Idem*, ob. cit., 192-194; *Idem*, «Sobre o Espírito do Cooperativismo», 3.

⁽³¹⁰⁾ *Idem*, «Terceiro Caderno» in: *Idem*, *Antologia Sociológica*, 91.

⁽³¹¹⁾ *Idem*, «Cartas do Terceiro Homem», 272.

⁽³¹²⁾ *Idem*, ob. cit., 200-203.

⁽³¹³⁾ *Idem*, «Novo Caderno» in: *Idem*, *Antologia Sociológica*,

dade sem divergências de interesses, sem o guerrear das classes»⁽³¹⁴⁾ e conclui que «os corolários sociais da doutrina cristã são da extrema esquerda» e que só pela mais profunda infidelidade ao Evangelho e por um acervo de sofismas há católicos de direita⁽³¹⁵⁾. A insistência na consideração da situação económica e social do homem implica uma relevante valorização do trabalho, pois «a classe dos trabalhadores não é para mim como outra qualquer», tem uma aura de ideal, pois «é a classe para que todas devem tender, à medida que ela se eleva, que ela se educa, que ela se emancipa». O trabalho, porém, para ser emancipador, deve influir o ideal «da mais alta vida espiritual» e da consciência máxima, deve ser um esforço de espiritualização segundo o lema da razão, haurido do Evangelho, «Deus é Espírito»⁽³¹⁶⁾. E em função do trabalho que se deve organizar a educação em comunidades, ligando o aluno à vida do seu meio, ao seu torrão nativo, «num treino do intelecto que se levasse a cabo com o intuito supremo da emancipação dos homens»⁽³¹⁷⁾. O trabalho, assim dignificado, é eminentemente anti-coisista, liberta o homem, erguendo-o até «ao Todo-Uno, o qual não é coisa, mas Actividade»⁽³¹⁸⁾. Por isso, o ideal democrático é exigente, está acima de nós, como o ditame de Cristo: «Sede perfeitos, como o vosso Pai do Céu é perfeito», interpretado como ideal secularizado da Razão⁽³¹⁹⁾. O Evangelho, se não contém uma doutrina política explícita e particularizada, inclui um critério para preferir políticas, pois apresenta-se como uma vida não ritualista nem formalista mas moral e concreta, com «o dever de trabalhar por uma organização social que nos torne possível um viver cristão»⁽³²⁰⁾ ou «o reino de Deus», «da liberdade dos homens» e «o da ascensão ao ser livre», ideal que Sérgio vê confirmado em S. Paulo (Ad Gal. IV, 3) e no Evangelho de S. Lucas (IV, 16-21)⁽³²¹⁾. Este «Reino de Deus», que é o Reino da Justiça e da Liberdade, que é o Reino dos Desprendidos e das «boas intenções» de que fala Mestre Gil, não é o espaço dos indivíduos que se submetem às coisas e, por elas, aos homens, que detêm o poder e a posse das coisas. A ideia de

⁽³¹⁴⁾ *Idem*, «Jornada Quarta» in: *Idem*, *Antologia Sociológica*, 310-311, 330.

⁽³¹⁵⁾ *Idem*, «Relanços de Doutrina Democrática», 170-171.

⁽³¹⁶⁾ *Idem*, *ob. cit.*, 174.

⁽³¹⁷⁾ *Idem*, «Cartas do Terceiro Homem», 254.

⁽³¹⁸⁾ *Idem*, «Migalhas de Filosofia», 211.

⁽³¹⁹⁾ *Idem*, «Diálogos de Doutrina Democrática», 53.

⁽³²⁰⁾ *Idem*, «Cartas do Terceiro Homem», 199.

⁽³²¹⁾ *Idem*, *ob. cit.*, 329.

Epitecto de que «aquele que se submete aos homens — é porque primeiro se submeteu às coisas», tem, para Sérgio, a mesma inspiração moral, que ressalta do Evangelho, ao afirmar pela pena de S. Mateus, que «onde está o teu tesouro, aí está o teu coração» e não se pode servir a Deus e ao dinheiro (Mat., VI, 21,24)⁽³²²⁾.

Este reino social de justiça e de liberdade aflora ao texto das declarações dos direitos humanos, que não são simples consequências do evoluir histórico mas produtos da Razão do homem e da sua capacidade inata, para subir ao nível do universal e do eterno, com desprendimento do biológico e da obsessão do sensível. Interpretando a palavra «Deus» no sentido deste princípio universalista de justiça e de liberdade, Sérgio aceita o modo de dizer de A. Herculano, segundo o qual os direitos humanos e Deus constituem verdades da consciência humana, sintetizadas no direito de liberdade efectiva com o complexo das questões sociais e políticas⁽³²³⁾. Este modelo da Razão ética, social e jurídica serve de cânon interpretativo dos textos neotestamentários citados, referentes ao «Reino de Deus» e, por esta via, Sérgio reactualizou aquele sentido de *Aufklaerung*, que se identificou com o sistema universal dos direitos humanos⁽³²⁴⁾.

VI. Sérgio confrontou frequentemente o seu pensamento com textos bíblicos paradigmáticos mas não encontrou, na sua terra, da parte da Teologia, um interlocutor válido, que falasse a sua linguagem. Do ponto de vista filosófico, nenhuma possibilidade de diálogo nasceu de qualquer esforço comum de se pensar o homem fora do paradigma coisista e de se conceber a transcendência do Ser a partir da essência da liberdade.

Num breve relance sobre o panorama teológico europeu, pode afirmar-se que uma dissimetria contrastante opôs a Teologia Evangélica à Teologia Católica, pois enquanto a primeira incluiu na sua Hermenêutica os problemas fundamentais da *Aufklaerung* e do Idealismo, a segunda restaurou a Escolástica e, com ela, modelos de pensamento medieval flagrantemente estranhos ao espírito moderno, se exceptuarmos o fenómeno passageiro da Escola Católica de Tuebingen, cedo reduzida à inanição pela condenação do Modernismo. Esta situação conservadora é expressa, nestes termos, por K. Rahner em 1970: «...A situação da Teologia Católica, ainda há trinta

⁽³²²⁾ **Idem, ob. cit., 331-332.**

⁽³²³⁾ **Idem, «Relanços de Doutrina Democrática», 181-182.**

⁽³²⁴⁾ **M. B. Pereira, «Iluminismo e Secularização», 473.**

anos, era a de um sistema fechado»⁽³²⁵⁾. O perigo, que perseguia esta situação da Teologia, não era só a de um divórcio relativamente às experiências fundamentais do homem moderno mas ameaçava a unidade de sentido da própria consciência religiosa, ferida de divisão interna em si mesma. Por isso, impôs-se à Teologia Católica a dupla tarefa de assumir, na sua seriedade, os problemas do pensamento moderno desde a *Aufklaerung*, elaborando-os criativamente, e de, por este esforço de compreensão, patentear possibilidades novas da existência cristã. O exemplo de J. Maréchal, que realizara uma interpretação de Kant, revelando a intenção ontológica profunda da sua filosofia crítica, frutificou em pensadores católicos, como, v.g., G. Siewerth J. B. Lotz, M. Mueller, B. Welte, K. Rahner, que «des-medievalizaram» o conceito de Ser, em diálogo crítico com expoentes do pensamento europeu, como Kant, Hegel, M. Heidegger, etc., na tentativa de transpor o fosso que separava a tradição das exigências novas e originais da Modernidade⁽³²⁶⁾. É, apesar de tudo, salutar que, duzentos anos após o «século das luzes», se reconheça na positividade e na seriedade da problemática da *Aufklaerung* o acesso indispensável ao mundo contemporâneo. Além do interesse pela problemática kantiana, o pensamento de Hegel, Schelling, Feuerbach, M. Heidegger, E. Bloch, é já ponto crítico de partida de posições contemporâneas da Hermenêutica Teológica, que pretendem tornar-se inteligíveis em categorias modernas⁽³²⁷⁾.

O conceito dialéctico de experiência de Hegel aparece em K. Rahner sob a afirmação de que todo o encontro consigo mesmo é mediado pelo outro, não em sentido coisista mas pessoal, e implica, portanto, uma teoria da intersubjecti-

⁽³²⁵⁾ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, IX (Einsiedeln-Zuerich-Koeln 1970), 82.

⁽³²⁶⁾ M. B. Pereira, *Ser e Pessoa — Pedro da Fonseca — 1,0 Método da Filosofia* (Coimbra 1967), 59-74; *Idem*, *Originalidade e Novidade em Filosofia. A propósito da Experiência e da História* (Coimbra 1977), 32-33.

⁽³²⁷⁾ Cf. Hans Kueng, *Menschwerdung Gottes, Eine Einfuehrung in Hegels Theologisches Denken als Prolegomena zu einer kuenftigen Christologie* (Freiburg-Basel-Wien 1970); W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spaetphilosophie Schellings* (Mainz 1965); M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation* (Paris 1970); R. Schaeffler, *Froemigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die Katholische Theologie* (Darmstadt 1978); *Idem*, *Was duerfen wir hoffen? Die Katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der refor matorischen Rechfertigungslehre* (Darmstadt 1979).

vidade e da comunicação, que Rahner pressupõe na sua tese da unidade do amor do próximo e do amor de Deus ou da sua recíproca implicação na experiência pessoal do outro ou de Deus ⁽³²⁸⁾. Esta intersubjectividade comunicativa é dinâmica, é uma interacção ou um processo temporal social, que, através das possibilidades concretas de vida futura para o próximo em que se empenha, visa o Futuro Absoluto ou o Deus Pessoal, a Super-Acção na interacção humana ⁽³²⁹⁾. Daí, o conceito de homem de K. Rahner, radicalmente intersubjectivo e comunicante, indefinidamente aberto como «ouvinte da palavra» e destruidor de um hermetismo da razão, que, sem sensibilidade para o mistério, hipostasiasse os seus ideais ⁽³³⁰⁾.

Desde o Iluminismo, a razão científica e filosófica construiu teorias que se propunham explicar a função da religião dentro do processo histórico-evolutivo da humanidade, não passando a teologia de uma forma reflexiva da consciência religiosa, útil, pela sua funcionalidade, a determinado grau de evolução do homem, mas plenamente explicável por uma Meta-teoria, que explica histórica e socialmente o aparecimento da teologia, racionalizando-lhe plenamente os fundamentos e as razões da sua existência histórica. Numa radicalização dos ideais do Iluminismo, K. Marx privilegiou um conceito de praxis, que revolucionasse o estado da evolução da espécie humana, alterando profundamente os mecanismos vigentes da sociedade estabelecida, em todas as suas dimensões, sobretudo na dimensão da consciência, cuja mudança radical acarretaria a anulação da consciência religiosa e, com ela, a da Teologia. Neste desenvolvimento histórico e sócio-político, situa-se a *Teologia Política* de J. B. Metz ⁽³³¹⁾, que assenta no mundo «hominizado», construído pelo homem em luta com as suas condições naturais e dentro de um projecto de futuro, que ele quer e pode ser. Ao homem na sua história e nas suas possibilidades abertas, ao processo de auto-constituição do género humano ou de socialização se devem referir as expressões teológicas, que pretendam interpretar experiências his-

⁽³²⁸⁾ K. Rahner, «Ueber die Einheit von Naechsten-und Gottesliebe» in: *Idem, Schriften zur Theologie, VI (Einsiedeln-Zuerich-Koeln 1965)*, 227-298.

⁽³²⁹⁾ *Idem, ob. cit.*, 256.

⁽³³⁰⁾ K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis, Die Anthropologie Karl Rahners (Freiburg-Basel-Wien 1973)*, *passim*.

⁽³³¹⁾ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt (Mainz-Muenchen 1969)*; *Idem*, «Die Zukunft des Glaubens in einer Kominierten Welt», in: *Idem; Weltverstaendnis im Glauben (Mainz 1965)*, 45-62.

tóricas da humanidade e acontecimentos históricos relevantes ou, por outras palavras, a Teologia está necessariamente referida à sociedade. Isto significa, portanto, que os processos sociais, económicos e políticos não se limitam ao seu sentido imediato restrito mas têm uma pluridimensionalidade e uma significação mais ampla, que funda o seu estudo interdisciplinar. Por isso, a Teologia, ao exprimir-se no sistema das novas categorias hauridas do mundo histórico-social, realiza a outra semântica profunda do social e do político. O próprio facto da consciência falsa é ininteligível sem a consciência verdadeira e pressupõe outras possibilidades humanas concretas, que não as das estruturas sociais existentes, onde as experiências de injustiça e de sofrimento se acumulam.

A tradição teológica conservou a ideia da possibilidade e da realidade da consciência falsa e da cegueira social e, por isso, atribuiu ao «Kerygma» a função de denunciar a consciência falsa e de libertar o homem para a verdadeira vida. Ao realizar a hermenêutica das suas proposições, uma Teologia, que aceita a sua essencial referência à sociedade, empenhar-se em esclarecer como é que se realiza o trânsito da consciência falsa para a verdadeira, sem perder o sentido da auto-crítica, pois a Teologia jamais se pode arrogar a consumação definitiva da consciência verdadeira, visto não ignorar que também ela, pela sua condição humana, sofre das limitações da sociedade, de que tenta ser consciência crítica⁽³⁸²⁾. Não sai da história nem abandona o mundo e, por isso, a compreensão teológica torna-se praxística, mediante a eliminação dos impedimentos da personalização e a transformação das relações sociais, isto é, encerra em si o momento essencial da *ortopraxis*. O fundamento desta crítica das distorções da consciência falsa e das ilusões do *eu* não se esgota em qualquer tempo presente mas é sempre eminentemente futuro, agindo numa história aberta e inacabada, em que o *novo* é a categoria central. Neste caso, o que define a existência, é a superação do presente e a descoberta do novo, ainda não pensado nem experienciado, capaz de conferir ao passado o seu sentido definitivo. A antecipação de um futuro, que o homem não domina nem produz, e o protesto contra a facticidade histórica rasgam possibilidades ao discurso sobre Deus, de que apenas negativamente se fala, como do Senhor do Futuro e do Ser que chega. Este discurso não é teórico mas essencial-

(.*32) H. Peukert, *Wissenschaft theorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie, Analysen zu. Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Frankfurt/M. 1978), 55-56.

mente mediado pela acção, que muda o fáctico e o estabelecido e restitui a liberdade perdida, de tal modo que o fim do discurso teológico é a acção transformadora, cujo primado impede o pensamento de se perverter no quietismo das especulações⁽³³³⁾. Todo o acontecimento verdadeiramente salvífico é interpretado não como simultaneidade pura do momento presente mas como antecipação da novidade do futuro e possibilidade de mudança do presente. Esta experiência pressupõe uma estrutura fundamental da história marcada pelo futuro, pela esperança e apela a uma compreensão da acção motivada, no seu imperativo metanoético, pela urgência do reino que chega e prepara um conceito teleológico de Deus. A relevância do passado, que justifica o valor do recordar, significa, para o presente, a sua transformação, pois só relativamente ao futuro é que os acontecimentos históricos revelam o seu significado pleno e rigoroso. A comunicação com o passado coincide com a sua acção libertadora da injustiça e do domínio do mundo hermético e opressor do presente e, por isso, a relação à sociedade concreta, privilegiada pela Hermenêutica Filosófica e Teológica, só restabelecendo a leitura escatológica do passado, pode fundar um discurso ao mesmo tempo comemorativo e libertador e patentear a latente interacção dos homens entre si e com Deus. Pela dimensão escatológica, a recordação autêntica do passado contribui para a libertação do presente e, neste caso, a unidade do sentido histórico organiza-se à volta da categoria do novo, concebida por E. Bloch como o «nervo do recto conceito de história» e, sob a forma de um «novo melhor», como a inspiração mais profunda da filosofia⁽³³⁴⁾ e interpretada por teólogos, atentos aos sinais da sociedade e da história, no sentido do *Ea/axav* divino ou do Futuro Absoluto⁽³³⁵⁾.

Este novo estilo teológico de pensar manifesta incondicional solicitude pelo homem histórico concreto, concebido não de modo coisista mas como uma liberdade a realizar-se, e poderia satisfazer a invencível lógica das acções da ortopraxis solicitada por A. Sérgio e a que o incréu seria sensível. A diferença e a alteridade experienciadas na intersubjectividade e na solidariedade humanas não são categorias da realidade coisista mas também não se eliminam pela elevação

(**) H. Peukert, *ob. cit.*, 67.

(^M) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung, IIP* (Frankfurt/M. 1968),

1626.

(³³⁵) Cf. E. Schillebeeckx, *Gott — Die Zukunft des Menschen, Uebers.* (Mainz 1969); K. Rahner, *Zur Theologie der Zukunft* (Muenchen 1971), 177-228.

ao ideal universal e abstracto do espírito. Esta resistência à redução a uma ideia é o indício de uma nova realidade, que, não sendo matéria coisificada, transcende a imanência da consciência, revelando-a *excêntrica* e não concêntrica, *extática* e não egóide, historicamente expectante do novo e não motor imóvel, eterno no seu ideal auto-suficiente. Isto equivaleria a iniciar com Sérgio o diálogo filosófico, que a vida lhe negou, sobre problemas já formulados pelo génio iluminista de Kant: «Que posso eu saber? Que devo eu fazer? Que posso eu esperar?»⁽³³⁶⁾, resumidos numa pergunta global: «Que é o homem?»⁽³³⁷⁾. Na imanência da consciência, que, pela interiorização ou concentração sergiana, regressa a si mesma, como autonomia plena mas abstracta e egológica, ou na liberdade que se transcende realmente, querendo a liberdade de outrem, numa relação real concreta de sociabilidade irredutível a uma ideia, jogar-se-ia a essência do homem e do reino da liberdade. A experiência da cooperação solidária e fraterna conduz à descoberta, no homem, da relação, inscrita nas profundas raízes do seu ser — relação real sem ser coisista, bem distante da relação pensada na imanência de um Eu Absoluto.

Repensar criticamente a razão crítica de Sérgio é, finalmente, perguntar se a superação do coisismo está suficientemente assegurada no Eu impessoal ou se este cume supremo da Razão, dada a anulação de todo o traço de personalidade, não passa de um modelo coisista interiorizado e idealizado, é interrogar-se sobre a instância última, monológica ou dialógica, da moralidade, é perguntar se a liberdade não será distinta da ideia de liberdade e, por essência, plural ou se continuará intacta na imanência da consciência apesar de simplesmente pensada, é inquirir sobre o estatuto originário ou derivado da Razão, é interrogar o pre-racional e o ante-predicativo da nossa experiência quanto ao seu papel na gênese da Razão ou se é lícito hipostasiar a estrutura eterna desta, é perguntar se o tempo da história humana é apelo que, na sua urgência, se deve ouvir ou reino instável a dominar e a subsumir sob leis idealmente pre-dadas.

Comemorar Sérgio não é repeti-lo, é ensaiar, sem a *hybris* da consumação, o esclarecimento do subsolo da sua razão, voltando mais crítica a sua crítica.^(**)

(**) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg., v. W. Weischedel (Wiesbaden 1956), 677.

(^{MT}) *Idem*, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, hrsg., v. W. Weischedel (Wiesbaden 1958), 447-448.

AS «PEDRAS VIVAS» DE ANTÓNIO SÉRGIO NA CONSTRUÇÃO DE UMA ANTROPOLOGIA

Arranque-me a alvorada que nos céus
explende a todas as quimeras que me fazem
medo! Liberte-me a lei da inteligência
clara de todos os fantasmas da imaginação!

Antígona

O intelecto é um acto de criação infinito, e a percepção é inventada como qualquer teoria científica.

Um problema arteriano

Investigação, atenção, observação, consulta de livros, surgem como instrumentos dos fins humanos, espirituais, morais que interessam o individuo e a comunidade

— dessa Razão cujo princípio é a insígnia do educador, a própria ogiva das aspirações humanas; que é o foco de des-subjectivação e da ascensão do Espírito e que, não se limitando à inteligência do saber científico, não está porém em contradição com ela, por isso que se encontra na raiz comum da objectividade científica e da moral;

——Razão (não só especulativa mas total, espiritual, prática, viva, ou como melhor lhe preferais chamar é a mesma tendência organizadora, estruturadora, unificadora, (como a razão especulativa) mas abrangendo a totalidade dos factos da consciência — abrangendo, por consequência, o sentimento e a vontade.

Ensaíos, «Obras Completas», Tomo I.

* Professor catedrático jubilado de Psiquiatria e Psicologia da Faculdade de Medicina e do Curso de Psicologia da Universidade de Lisboa, de que foi Reitor (74-77).

Antonio Sérgio

A Natureza encarada na sua real unidade, e posta ao serviço da unidade humana.

... mas acaso não procederá o meu caro Amigo como se os homens existissem para o aperfeiçoamento das coisas, e não as coisas para a dignificação dos homens?

....o Terceiro Homem: o Homem do libertarismo auto-disciplinado e — reformador.

Cartas do Terceiro Homem
(1.^a Série)

Ao revivenciar os nossos encontros pessoais e revisitar a obra de António Sérgio — ao reflectir sobre muitas críticas que se lhe faziam e continuam a fazer — emergiu a ideia de que muitas «pedradas» às verdadeiras «pedras vivas» do seu congeminar e agir poderiam ter um fundo significado. Eram afinal um contraponto às apreciações laudatorias — um traço peculiaríssimo da sua fama excepcional e não apenas de valia negativa — o facto de continuar a ser objecto de reflexões críticas como tanto aprazia ao seu espírito. Se se quizer, um esboço de *Sérgio hoje*. De Sérgio projectado para o futuro.

Em vez de apenas desmontar algumas das «pedras mortas» que jamais faltam a todo o humano edificar, tentaremos neste breve escrito o caminho inverso — encontrar a linha geral que possa ligar as muitas ideias e obras sergianas.

— Será possível apreender *traços comuns* no seu cogitar de filósofo, no seu compreender de psicólogo, no seu explicar histórico-literário.... e no teorizar e agir de pedagogo, na batalha pela democracia e o cooperativismo?

— Serão possíveis as «vistas» (dito à maneira-sergiana) do todo, abrangente do «uno» — organizado da sua multifacetada obra? Da sua multidimensional Pessoa?

Adiantando o nosso tentamen, diríamos que essa globalização teve já um começo nas notas (^x) que temos esboçado sobre a rota da sua psicologia para a epistemologia — no quadro de um humanismo que chamámos «criativo» — e alargaremos agora na perspectiva do que designaremos «antropociências».

C) A. Silveira, Joel Serrão, David Mourão Ferreira, H. J. Barahona Fernandes, Vasco Magalhães Vilhena, *Homenagem a António Sérgio*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa — Instituto de Altos Estudos, 1976.

Sérgio não foi propriamente um «Mestre» que tivesse fundado uma escola: semeou «ideias» e «formas» de entender. Cá no nosso campo especializado (a psicopatologia clínica, dita humana) recebemo-las muito mais como «modelos de cognição» do que ensinanças temáticas, que convicções doutrinárias. Modelos muitos deles apenas indirectos, mediando outros problemas em perspectivas homólogas. Motivando porém — o que é essencial — novos esforços inovadores e criativos.

Foi assim que Sérgio marcou a nossa moldagem cultural nos anos 40-60. O esboço seguinte é mais um esforço de *compreender Sérgio*, na linha da nossa própria experiência da variada «problemática» levantada ao sabor dos encontros pessoais com a sua pessoa e escritos: e depois da sua morte, motivado ainda pela ressurgência de dois dos muitos acontecimentos-chaves da trajectória de Sérgio. Referimo-nos ao abandono não esclarecido, antes das provas (em 1912) do concurso para docente de filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa (*Nota A*) — significando a sua ausência definitiva no ensino universitário no nosso País — uma perda fundamental para a cultura portuguesa.

Referimo-nos ainda à vergonhosa anulação censória da sua entrada para a Academia das Ciências de Lisboa, em 1954, do que se teve conhecimento por António da Silveira ⁽²⁾.

O genial «afinador de intelectos» — paradigma do bem pensar racional e preclaro — tornou-se, por tais e outros eventos da sua acidentada biografia, um libérrimo «agitador de ideias», proclamando a liberdade do espírito como o sumo bem — irmanado com o «bem comum», a educação e o humano governo dos homens, em fraterna e esclarecida cooperação. E acima de tudo envolvendo o «amor intelectual» do vero, do justo e do belo.

— Tão raras e altas virtudes de sagesa não foram consagradas pelas instituições «académicas». Sérgio ficou toda a vida um «livre atirador» do espírito. E parece que ainda continua a sê-lo — nesta paradoxal glória de alimentar a chama perene da crítica — como seria aliás do seu gosto e desejo.

Contestam-no uns tantos pela inconsequência do seu racionalismo, conduzindo a um idealismo extremo que embora *crítico*, não impede a contaminação misticista.

Fazem-lhe reservas outros pelo entusiasmo utopizante da sua doutrinação democrática-cooperativista. — Afinal não seria insensível a mitologias, mormente económico-políticas....

⁽²⁾ *Idem, ibidem.*

Criticamrno ainda outros, apesar da denodada e persistente defesa do social, do «bem comum», pelos liames burgueses, quando não aristocráticos — pelo menos «eleticistas» — enaltecendo (sem os relativizar) os valores supremos do espírito, da autonomia pessoal, do libérrimo pensar anti-dogmático, do sumo bem da liberdade.

Objurgam-no ainda uns tantos pelo cerceamento das suas «vistas» em tudo o que concerne o não claramente consciencializado, as nebulosas intuicionistas, o não formulável em termos cognitivos — os espaços «não luminosos» em que não penetra o seu tão proclamado «dever-ser-racional».

Outros pasmam ante as suas belíssimas alocações de educador e «afinador» das mentes, afinal posto em causa pelo arroubamento dos seus rompantes polémicos. Ou não compreendem — apenas lida — a sua linguagem hiperbólica, inconfundível e pessoalíssima frente ao apelo da racionalidade, do auto-controle, do desprendimento dos impulsos individuais e das próprias motivações profundas (inconfessadas) de raiz biográfica pessoal.

Cogitemos um tanto. Não serão estas e outras antinomias afinal próprias do *humano ser e existir* — um esforço imenso da Razão para as superar num nível mais elevado de globalidade unificadora? — a construção possível de uma *Antropologia*?

— Tal é a ideia que aqui pomos à vossa crítica, penitenciando-nos pelo incompleto das nossas reflexões.

I — Comecemos por um «ensaio» de certo modo «escolar» e de iniciação psicológica — a sua obra *Da Natureza da Afecção* ⁽³⁾. Congeminada por Sérgio ainda no ângulo do ensino tradicional da psicologia do começo do século, tratavarse, como ele próprio o intitula, de «um problema posto à psicologia elementarista da consciência». Além da nossa análise já publicada ⁽⁴⁾, notaremos, no presente contexto, o seguinte:

A nomenclatura de Sérgio («afecção»), embora clássica e rimando bem com «sensação» não era então nem se veio a tornar usual. Parece ter evitado o equivalente lexicográfico «afeição», porventura pelas suas conotações passionais. O que

O António Sérgio, «Da Natureza da Afeição. — Ensaio de Psicologia e Pedagogia», *Revista Americana, Separata* n.º 9, Ano IV, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1913.

⁽⁴⁾ Barahona Fernandes, «A Psicologia na Obra de António Sérgio», *Revista Portuguesa de Psicologia*, n.º 2-3, 1975/76.

é corrente são os termos de cunho não atomístico: afecto, afectividade, emoção, emotividade, sentimentos, etc..

É curioso como em *afecção* estava implícito o sentido de «perturbação (mórbida)» ainda que no caso se tratasse de um processo genérico, tido por «normal» da vida psicológica (embora muito susceptível de se perturbar mais intensamente, com diversos matizes, já francamente psicopatológicos).

— Mais uma vez Sérgio evidenciava a sua conhecida e mal compreendida propensão racionalista, escotomizando a faceta emotiva que sem dúvida cabe à *afecção*.

Na área restricta de tais «vistas» atomísticas, Sérgio caiu assim num impasse e não chegou a lograr a nítida conceptualização das diferenças entre *afecção* e *sensação* — distante como estava das correntes fenomenológicas — então nascentes e ainda sem influência sobre os seus estudos e a psicologia prevalecente na época. Devemos no entanto acentuar que no seu sentir e pensar não deixaram de aflorar aquelas feições bem *humanas e reais* da *afectividade*, designadas então como «elementos subjectivos» (agrado e desagrado do próprio que as sofre) e que — muito rigorosamente — eram opostas à «referência objectiva» da *sensação*. Um tal quadro teórico exclusivamente cognitivo não era permeável à compreensão empatizante da estrutura vivencial do *acto afectivo* (tírnico): a) quer espontâneo e puramente interior «ingénito», dito endotímico; b) quer como resposta à situação e acontecimentos compreensíveis e motivantes (afectos *reactivos*); c) quer noutros níveis de afectos (sentimentos) mais diferenciados e já na ordem valorativa e espiritual, só mais tarde (1923) descritos por Scheler e que depois foram muito utilizados na psicopatologia (K. Schneider) ⁽⁵⁾. Talvez, pelo mesmo motivo, não foi sublinhada, por Sérgio, mas é já clara a referência ao *sujeito* (ainda não fala do «Eu», da interioridade, como mais tarde o fez). Esse referente (o Eu) era, porém, bem explícito na feição de «qualidade subjectiva» que atribuía à *afecção*. Sabe-se como naquele tempo, por influência da psicologia experimental (de que Sérgio e sua mulher apenas cultivaram os «testes») se procurava evitar «como menos científico» tudo o que não fosse «objectivo» ou «objectivável».

⁽⁵⁾ Barahona Fernandes, *Estruturas do Intelecto segundo as «Cartas de Problemática» de António Sérgio, Memórias da Classe de Ciências da Academia de Ciências de Lisboa, 1969.*

O dilucidar de Sérgio, preso por tais barreiras, esbarrou nesta espécie de «aporia» entre *afecção, emoção e sensação...* A afecção era efectivamente uma vivência muito mais complexa, inabarcável pelos preceitos rígidos do intelectualismo — daquela regra do «partir do elementar para o complexo» a que se tinha obrigado e depois abandonou noutros trabalhos.

Enleado nestes dilemas — que repugnavam à sua claríssima Razão — não voltou ao tema, movido por outros interesses mais aliciantes, como mostraremos. Sentia nele uma questão fechada, melhor, «obscura»: o «sensualismo de Stumpf em matéria de afecção dá-se ao recurso postremo de recorrer às sombras» (6). Tratava-se da famosa «sensação afectiva» de Stumpf que destoava, como ambígua, do esquematismo lógico adoptado. Sente-se já aqui o eco do seu estudo anterior sobre Antero, comentando negativamente os seus aspectos «nocturnos» afectados pela perturbação emocional da «Razão».

Discutindo, já nos anos 60, o assunto pessoalmente com Sérgio, confirmámos a ideia de que lhe tinham então faltado as contribuições da psicologia Gestalt (que só posteriormente muito o ocupara) e não se mostrou mais interessado nas conclusões desse estudo, «desquadrado» por completo da sua doutrinação ulterior. Pensamos, no entanto, que pelos aspectos *cognitivos* constituiu uma primeira tentativa de introdução aos seus ulteriores estudos psicológicos sobre a *estrutura do intelecto*.

II — Tentemos agora penetrar algo mais na *compreensão psicológica* da personalidade — do *Homem António Sérgio de Souza* — do seu próprio sofrimento emocional e na problemática — as antinomias — sempre latentes na sua obra, entre a *racionalidade* e a *emotividade*.

No trabalho referido (7) demos já o nosso parecer, como psicopatologista, sobre a crise da «melancolia» de que sofreu na última década da sua vida. Afirmámos então, ao que pensamos com alta probabilidade, que essas e outras crises depressivas (temos notícia de outra crise sofrida cerca de 1919, *Nota B*) não se exprimem de forma apreciável nos seus textos publicados, ao contrário do que aconteceu nos períodos

C) *Loc. cit.* (3).

(7) Barahona Fernandes, *in loc. cit.* (1), pp. 71-122.

«nocturnos» de Antero. Aventámos então uma interpretação morfo-caracterológica da sua complexa *constituição ciclotímica-sensitiva* (pág. 91, *loc. cit.*). Na base deste fundo endotímico peculiar, haveria porventura além das fases mórbidas, leves *ondulações afectivas* (distímias, disforias, «desânimos» e exaltações) que no decurso dos anos, se acentuaram em vagas mais agudas — de modo mais saliente sob a forma de exaltação hipertímica e hiperestésica — as quais se manifestam de modo *reactivo* a certas críticas polémicas que o animavam e excitavam de forma exuberante e vivíssima («hiperbólica» como diziam os gregos) — tornando por vezes o aspecto daquilo a que alguém chamou os seus «caprichismos polémicos». Não perdia contudo o controle de si próprio e do seu discorrer e, por mais veemente que fosse, mantinha-se sempre coerente no seu opinar — embora de modo agressivo, por vezes festival ou cáustico, no entusiasmo polémico da luta ardente pelas próprias convicções. São traços «bem humanos», embora muito acentuados numa personalidade peculiar e excepcional.

Recordese como desde os tempos da medicina grega se conhecem estas oscilações «temperamentais». Hipócrates explicava-as pelas «discrasias» da bilis — o que em termos modernos significa forte participação somática das perturbações psicológicas⁽⁸⁾.

Aliás Platão já conhecia as antinomias das «ideias» e do agir da melancolia e da exaltação hiperbólica de certas pessoas — aquilo a que na filosofia da época se chamava «amêtria» — a falta da justa medida no ajuizar dos homens.

Digna ainda de nota é a teoria aristotélica da relação entre a *genialidade* e estas fases da «hipérbole» de certos ho-

⁽⁸⁾Na depressão melancólica dita endógena há: a) «sintomas», quer dizer manifestações observáveis de perturbações digestivas, circulatórias, sexuais e muitas outras (tem-se esquecido, a «saburra lingual» dos clássicos e a «enterocolia», etc.); b) o estado de *dolência pessoal*, de sofrimento subjectivo do próprio enfermo referido à sua corporalidade (não apenas aos órgãos mas ao corpo vivenciado com parte da pessoa); c) e ainda, a *interpretações cognitivas* feitas pelo doente sobre o significado dessas sensações anormais (até dores) em geral no sentido hipocondríaco (receio ou mesmo convicção de doenças graves, incapacidades várias, etc.). Referem-se estas noções elementares como contrárias às ideias epocais em discussão, contrastando polar e excessivamente: a natureza «mental» ou a natureza «orgânica do mal». Excluem-se agora as determinantes (a situar noutro plano) nas quais os factores biológicos ingénitos (perturbações bioquímicas encefálicas, etc.) desempenham um papel de relevo em balanço convergente (prevalencendo nos casos endógenos) com as condições ambientais (psico-sociais e culturais).

mens, contrapondo-se a outras fases de melancolia. Os elos entre o génio, a «loucura» e a neurose, entre a angústia e a criatividade continuam actualmente a ser discutidos pelos investigadores ⁽⁹⁾. Queríamos apenas nestes apontamentos analisar a posição de Sérgio ante a obra e a doença de Antero — «os dois Anteros» (o luminoso e o nocturno) ⁽¹⁰⁾.

Esta interpretação de Sérgio tem sido muito discutida. Leia-se textualmente: «Dois Anteros», fantasio Q¹) eu; chamemos-lhe, por comodidade, o Apolíneo e o Nocturno (ou Romântico). Ao primeiro denomino-o espírito crítico do *filósofo*; ao segundo, o temperamento mórbido do *homem*. Daqui parte, neste seu primeiro e originalíssimo ensaio — até à malograda «coincidência dos opostos» (pág. 158), ao antinómico fantasiar poético de Antero — cristalizado afinal nas duas imagens: «o luminoso» e «o nocturno».

Sérgio não discrimina expressamente os vários níveis destas trágicas antinomias e finaliza o capítulo com uma bela imagem marítima (como era seu uso), uma imagem sugestiva do naufrágio — talvez alusiva ao suicídio de Antero. Nas cogitações do poeta distingue porém o que chama o espírito crítico na ordem filosófica e o temperamento mórbido na ordem humana. Esta polarização é múltipla e complexa:

1) no plano psicológico: «a lucidez do intelecto, a consciência plena, a concentração da personalidade e da actividade pensante», contrastando com as suas perturbações apenas difusamente descritas: «regiões do vago esquecimento», «dissolução da personalidade», 2) no plano espiritual (sócio-histórico-cultural), por vezes matizado de metáforas poéticas; «a lucidez do intelecto, o heroísmo político, o claro sol» do primeiro; o segundo «canta a noite, o sonho, a submersão, a morte», 3) insiste nesta área no aspecto metafísico (uma filosofia da *imanência* num, da *transcendência* noutro) plena de cosmovisões significativas («filosofia intelectualista e aristocrática») exaltante do Amor e da Razão, por uma banda, e, por outra, «humilde fé de obscuras gerações»; até ao extremo

⁽⁹⁾ Barahona Fernandes, «A Arte da Medicina e Antropociências», *Folia Medici*, Dezembro de 1979, Ciba Portuguesa.

⁽¹⁰⁾ A. Sérgio, *Ensaaios*, «Obras Completas», Tomo IV.

⁽¹¹⁾ Curioso que na primeira edição (1934) figura «imagino» (ioc. cit. p. 280) o que tem um fundo significado na psicologia sergiana. Ouvimo-lo várias vezes insistir que tal actividade não é «imaginação» mas «fantasia». É a sua perene fuga às «imagens» («sentires» representados) e às representações psicológicas imagéticas em favor da criatividade «formal» do espírito. Esta «fuga» parece uma defesa tornada consciente, um esforço de superação até à plena racionalização e racionalidade das «ideias».

de ter o primeiro «por ideal humano a plena emancipação do espírito adulto», «o segundo muito ao invés, o regresso à irresponsabilidade da criancinha com o refúgio no colo de uma boa mãe» até ao «não ser como um ser adulto», o elogio da morte....

Não alongaremos esta interpretação filosófico-poética da sublime poesia de Antero, na qual o próprio Sérgio viu uma transição (por certo bem peculiar) «de Hegel para Schopenhauer». Não se pode fugir à hipótese da rejeição íntima da parte de Sérgio da influência do *morbus* na sua própria Razão, evitando os riscos da repetição de tal processo na sua própria obra.

III — Seja como for, estamos tentando penetrar algo no sentido das suas congeminações altamente racionalizadas e sublimadas. Em suma: *compreender Sérgio* neste ponto contestado: o exclusivo elogio da Razão, do racional, escotomizando o entendimento da «não razão» (expressão não sergiana)—já não digo da «loucura», mas da «afecção» no seu sentido mais lato — a «sensibilidade» (perturbada) do grande enfermo que foi Antero.

— Como compreender, a falta de «vistas» de Sérgio para a significação humana dos afectos, dos instintos, do pensar intuitivo, do «fundo endotímico» (*Nota C*) e, em princípio, dos processos psicológicos não racionalizáveis e não consciencializados?

Levantam-se, a propósito, alguns problemas fundamentais: 1) a diversa *fenomenologia* da doença e estrutura das personalidades destes dois homens geniais; 2) a sua recíproca *relação*, aliás, no caso, unidirecional — reduzida à relação de Sérgio com Antero personalizado na sua obra metafísica e poética; 3) o ter sido possível no quadro do «dever-ser-racional» de Sérgio, alguns críticos terem inferido a sua não compreensão da emocionabilidade humana.

Diga-se em primeiro lugar, que os «casos» psicopatológicos, e, em consequência, as situações humanas perturbadas de ambos são muito diversas. Sem discutir o diagnóstico clínico de Antero (apreciado por Souza Martins e Charcot, segundo as ideias da época, como hipocondria, histeria, gastroplegia, etc.) e mais presumivelmente interpretado como psicose maniaco-depressiva por Miller Guerra⁽¹²⁾ — o que ressalta no problema posto é que Antero não só sofria de

(12) J. Miller Guerra, «Patologia de Antero de Quental», *Rumo*. Fevereiro de 1963.

depressões ansiosas, com feições neuróticas (de expressão somática) mas também de autênticas fases de leve excitação hipomaniaca (sem alcançar um grau psicótico). Enquanto nestas era muito mais intensamente produtivo e activo (campanha cultural e socialista), nas fases depressivas, não deixava por completo de ser criativo. Acontecia deste modo que tanto as vivências de elação efusiva, jubilosa e fêlicitante das fases expansivas (maniformes) como as vivências de depressão nihilizante, angustiante e trágica da fase contrária, foram efectivamente aproveitadas e elaboradas pelo seu cogitar filosófico e expressas em dramáticos contrastes na sua produção literária.

Ao invés, em Sérgio nada há, de nosso conhecimento na sua obra de prosa publicada que tenha o timbre (tão peculiar e inconfundível) de desespero, da angústia, da subestimação sistemática de si mesmo. Como se disse, pelo menos nas fases depressivas com feição nitidamente patológica, de que temos conhecimento, a sua actividade estava globalmente inibida, impedindo o trabalho mental e todo o combate ideológico e mudando por completo a sua habitual convivalidade e modo de ser conversador, jovial, comunicativo para outras condutas tipicamente «melancólicas» — de desânimo e descrença em si e em tudo que tinha realizado (*Nota B*).

Nessas fases, em especial na última, (sabe-se de conversas e cartas privadas) considerava-se incapaz, falhado, desvalorizado, dizendo que não entendia como os outros poderiam ter apreciado o que fez é o que escreveu.

Está aqui uma diferença profunda em relação à personalidade de Antero. Em Sérgio o movimento prevalecente deu-se claramente no sentido de desvalorizar como apenas mór-bidos os aspectos depressivos — aquilo que o afastava de Antero: («essa lava negra do pensamento apolíneo do nosso vate» *Ensaio*, t. IV, p. 125), e conseqüentemente, sobrevalorizar os aspectos inversos: a criatividade esperançosa superlativa da outra fase da doença.

— Será então possível dar uma versão racionalizada (metafisicamente) dessas duas tendências «absolutamente inconciliáveis apesar das diligências do filósofo poeta para intelectualmente justificar o enfermo»?

Com a sua penetração inteligentíssima não passou esta dificuldade despercebida a Sérgio, ao situar no seu devido valor as «influências» e os «influxos» de outros autores (Schopenhauer, E. Hartmann, Hegel e Proudhon); que estas não seriam criadoras mas apenas reveladoras («iluminam coisas que existiam já»). Para nós o que «ilumina» são as tendências próprias do poeta na promoção da sua Pessoa cultural,

na base do seu temperamento e carácter — dos traços básicos da sua personalidade. Vêm depois os desvios perturbadores — expansivos ou deprimente e tudo se ilumina de novo, de novas maneiras, em grau superlativo. O «génio» está exactamente aqui — em que esses clarões e essas sombras, em vez de distorcer o intelecto (como na maioria dos doentes) tenham, pelo contrário, sido elaborados pelo próprio Antero nas formas sublimadas que há mais de um século se admiram e continuam a fazer-nos reflectir.

Claro que há neste ponto—na generalidade dos casos, além de Antero e de Sérgio— numerosas dificuldades a resolver. É toda a velha questão do nexa entre «o génio e a loucura», ou melhor entre a criatividade excepcional e a tensão e o sofrimento afectivo.

Ainda em vida de Sérgio conversámos sobre este ponto e aceitava que a sua «emotividade» (que confessa em certos escritos) o poderia (como a Descartes) ter impellido e animado, que poderia fazer crescer o empuxo natural para a actividade mental combativa e crítica.

Nunca se mostrou, porém, propenso a aceitar o ponto de vista dos antropólogos da existência, divergindo na época (1952) de Delfim Santos que defendera o «sentido existencial da angústia»⁽¹³⁾ na elaboração do projecto da própria existência, mediante a realização da autenticidade do «estar no Mundo».

A desvalorização de Sérgio das áreas obscuras e «nocturnas» da criatividade espiritual veio afinal a rimar com o nosso ponto de vista médico que o Homem perturbado (por exemplo: o melancólico, o neurótico) é uma pessoa que sofre e em consequência das suas inibições (e outras dificuldades) não está só mal «adaptado» à vida e à sociedade, como também limitado na sua real actividade concreta. A perturbabilidade humana vem, na generalidade, a constituir uma *minus valia* que carece de ajuda e muitas vezes de tratamento médico-psicológico e social. Nos perturbados que sofrem ou fazem sofrer os outros homens há em geral dificuldades na formulação e realização do próprio e do seu mundo pessoal; há regressões para formas de existir e de agir menos livres, menos diferenciadas, menos evoluídas, por vezes «infantis».

Sabemos porém que nas formas menores, ou episódicas (ou assentando em personalidades com traços fortes de carácter, alto nível de intelecto e outras qualidades de inicia-

(13) Delfim Santos, *Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, vol. II, p. 152-165.

tiva, resistência e criatividade) o *perturb ar-se humano* pode, pelo contrário, adquirir um *valor positivo*. E ser não só aproveitado como motivação da psicoterapia de superação da angústia (e da depressão, e da culpa e outras perturbações) mas, ao invés, utilizado como fermento de *incitação* criativa e mesmo autoconstrutiva da própria Pessoa cultural.

— Seria este o caso de Sérgio? Que além de ter logrado recalcar a recordação penosa e os temas destrutivos da sua(s) primeira(s) crises melancólicas, teve a arte superior de saber utilizar o seu dinamismo emocional («emotividade») como motivante da sua criatividade e motor da sua hiperactividade.

— Era vê-lo, nessas ocasiões, chispando de entusiasmo, declamando o seu congeminar, fantasiar e opinar sobre temas favoritos — em especial quando o contradiziam de modo abrupto e desinteligente. Chegava então ferosamente, a abalar até à derrota, os seus detractores, num discurso agudo, acutilante e ao mesmo tempo festival, por vezes desmesurado, hiperbólico.

— Ao escrever estas linhas estamos a predizer os comentários dos psicologistas freudeanos afirmando convictamente: a alegria, o fogo, a loquacidade crítica de Sérgio não eram mais do que uma fuga à depressão — ou seja um dos «mecanismos psicodinâmicos de defesa» contra o núcleo depressivo dramático e aniquilador que albergava no seu inconsciente. Talvez seja, em parte, mas Sérgio, como é natural, defendia-se de tal interpretação. Sabemos, pelo que confienciava, que não aceitava e criticava mesmo essa espécie de explicações. Perante o médico, também amigo, em épocas plenamente sadias mostrava-se cauteloso e — no seu tom habitual — dizia-se «ignorante» de tudo isso e muito mais. A sua missão era apenas — como gostava de repetir — uma faina pedagógica de afirmação do espírito e apuramento dos intelectos!

Nesse ponto, sim, se expandia florescente e radioso o seu magnífico intelecto.

IV — As «*Cartas de Problemática*» (*) foram para nós a plena iluminação do pensar sergiano ⁽¹⁴⁾.

Punhamo-las em contraste com o capítulo anterior. Sérgio situa-se agora decisivamente no plano dos *processos cognitivos*, sem o esforço de superar os aspectos mais «nocturnos» da afectividade e sobretudo do impulso do «i(a)-racional».

⁽¹⁴⁾ *Loc. cit.* (5).

È sabido que presentemente toma relevo uma corrente da psicologia e da psicopatologia que se esforça por integrar cognitivamente vastas áreas da vida psicológica, inclusive os fenómenos afectivos e suas perturbações.

Nestas «cartas» aos jovens alunos da Faculdade de Ciências, Sérgio analisa, como mostrámos ⁽¹⁵⁾, com suma habilidade e vigor, as estruturas do intelecto — aproximando-se das investigações epocais sobre o desenvolvimento da inteligência da escola de Genebra (Piaget e os seus colaboradores).

Revertemos o leitor para esse estudo no qual propusemos a hipótese dos três níveis sucessivos do funcionar do intelecto diferenciados por Sérgio (o sensorial, o perceptivo e o formal, ou estritamente científico) poderem ser interpretados como «outras tantas estruturas hierarquizadas da personalidade com acentuação peculiar dos aspectos cognitivos».

Num ângulo psicológico mais especializado, encarámos este cogitar de Sérgio e as reflexões tão pertinentes que sobre ele desenvolve sob várias perspectivas actualizadas: a) a *evolutiva*, no decurso do desenvolvimento da criança — em franco eco com Piaget; b) a *operacional* do processar intelectual, como criador e construtivo; c) a *estrutural*, marcando bem o seu progresso em relação ao atomismo psicológico e d) a ordenação *categórica* dos níveis de actividade, entendidos sempre por Sérgio nos seus aspectos lógico-rationais e suas inferências epistemológicas e metodológicas para a formação produtiva dos alunos.

Desejariamos agora esboçar uma nova interpretação destas posições sergianas: a sua referência ao todo organizado — à *personalidade do Homem em situação no seu Mundo*.

Para abreviar o texto, referimos o leitor a outros trabalhos ⁽¹⁶⁾ em especial aos modelos de psicologia e psicopatologia do Homem perturbado, que estamos elaborando (*Nota C*).

Nessa organização integrada de sistemas funcionais tornam-se claras as referências seguintes: 1) das *actividades sensoriais* (os «sentires» sergianos) e das actividades senso-motoras correlativas: ao *sistema da corporalidade* e o seu substracto bio-neuro-psicológico; 2) das *actividades perceptivas*, ao enlaçamento destas, por mediação do intelecto já constituído, com o Eu (ou Proprium) explicando a vivência do perceber de «algo»; («eu vejo, eu ouço», etc., esta ou aquela figura, um dado som, uma palavra, etc.); 3) das *actividades*

⁽¹⁵⁾ *Idem, ibidem.*

⁽¹⁶⁾ Barahona Fernandes, *Medicina humana*, Lisboa, 1979.

construtivas propriamente ditas e do intelecto, criando «formas» com validade lógica genérica — referidas à interacção, muito mais complexa de 3) com o que chamamos *Pessoa cultural* — ou seja o sistema das actividades do Espírito pessoal dando significação, valor e sentido àquilo que é percebido, interligando-o com a situação e contexto ambiental, em especial com a cultura em que o indivíduo está inserido.

Embora pareça, não se trata de «camadas» rigidamente ou «organicamente» concebidas. Antes de «sistemas» em interacções múltiplas reciprocamente enlaçados no conjunto englobante da Personalidade em relação ao seu Mundo.

Como se vê, Sérgio, embora o não diga expressamente, superou aqui francamente o dualismo corpo-alma que também não parecia aceitar no seu «cartesianismo ideal» e admite já a natureza múltipla do real («distinguimos *quatro níveis de realidade: material, vital, psíquica e espiritual*») ⁽¹⁷⁾.

Na verdade, e dados os seus interesses e intenções, omite quase sempre o «material» (mesmo neste sentido ontológico categórico). Opõe-se desse modo (ou defende-se contra ele) ao «materialismo» corrente na época — que recusava *in limine*, mesmo na sua versão dialéctica.

Digna de nota é a diferenciação do *psíquico* e do *espiritual* que Sérgio acabou por fazer e nos confirmou em conversa sobre o tema quando lhe pedimos o seu parecer sobre a adopção dessa distinção, no campo da psicologia e da psiquiatria ⁽¹⁸⁾.

Torna-se desde já evidente que o estudo de cada um destes «níveis» cabe a diferentes ciências: 1) as actividades sensoriais (ligando o material e o biológico) dizem respeito à neurofisiologia, psicofisiologia, etc., às «neuro-ciências» em geral; 2) as actividades perceptuais concernem à psicologia s.s.; 3) as actividades «formais» implicam já a lógica, a fenomenologia — tornando-se o ponto de partida para a *reflexão epistemológica* sobre estas e muitas outras ciências conexas (desde a física da recepção dos estímulos nos órgãos dos sentidos, à bio-física, à bio-química das sinapses entre as células nervosas; desde a biologia geral, a etologia, sócio-biologia, etc., por um lado; e, por outro, os diferentes ramos da psicologia, psicanálise, sócio-psicologia, sociologia e outras ciências humanas e históricas (ditas «do espírito»).

⁽¹⁷⁾ A. Sérgio, *Ensaio*, «Obras Completas», Tomo IV.

⁽¹⁸⁾ Barahona Fernandes, *O espírito pessoal em Psiquiatria*, in «Actas Luso-Espanolas Neur. y Psiq.», n.º 23 (2), pp. 93-111, 1964 e «A camada do Espírito», *Jornal Médico*, 1964, 53, (1106), pp. 829-245.

Na visão complexificada das actividades do intelecto (o inteligir, o conhecer, compreender, interpretar, explicar) — a todos os níveis — torna-se — em nosso entender — imperativa a «convergência» das *ciências naturais* e das ciências ditas *humanas* — melhor, no caso — das *ciências culturais*.

Dizemo-lo porque, como veremos, somos de parecer que é necessário escolher *o Homem como referente comum* de todas elas — ou seja dar-lhes uma visão antropológica — visionando-as pois como «antropociências».

Continuando a linha do nosso pensar:

Não ignoramos que Sérgio acentua fortemente neste conjunto o papel da «racionalidade». Já vimos como a contrapõe à emotividade — no caso de Antero, reduzindo-a até quase ao sensível. (*Mota D*).

Esta antinomia — aliás «demasiado humana» em geral é o calcanhar de Aquiles da epistemologia sergiana. Muitos dos seus críticos visam este alvo, superlativizado até à «inconsequência» de ligar o seu racionalismo com um certo misticismo, também haurido de Antero. Não se esqueça, entretanto, que ambos estavam pelejando contra o reducionismo extremo do naturalismo científico e do positivismo genérico, então prevaletentes e, por outro lado, contra o materialismo filosófico e até mesmo face frente a certo «realismo» literário....

— Poderá a perspectiva antropológica, em que nos colocamos, ultrapassar as dificuldades epistemológicas e da própria filosofia de Sérgio?

Não é possível penetrar agora mais profundamente no tema. Pensamos que a face *pragmática*, a ligação *teórico-prática* da questão — em especial no que respeita à pedagogia o poderão esclarecer.

No nosso ensaio anterior [*loc. cit.* 0) pág. 101-107] analisámos a rota de Sérgio: a) por um lado, a partir das ciências—contra a imagética filosofante dos «litera» e contra o dogmatismo espiritualista dos teólogos aristotélico-tomistas e β) por outro lado, frente a outros dogmatismos epocais de colorido marxizante i) e ainda, usando a reflexão crítica do espírito face ao positivismo e ao empiricismo. Em todas estas frentes tentando harmonizar (nunca ecleticamente) o rigor das *formas gerais* do *conhecimento* racional com a *beleza e humanidade* das ideias unificadas. (*Nota E*).

Nos diálogos que nos foi dado ter com Sérgio no último lustro da sua existência até à supressão pela doença da sua criatividade original, fica-nos a ideia de que a sua filosofia ficou, melhor do que incompleta, em *aberto*.

Fala neste sentido o facto de sempre se ter recusado à formulação de um «sistema» ou de lhe dar uma organização rígida e sistemática, embora almejasse sempre o «uno». As oportunidades de responder repetidamente aos críticos, despertavam o «moscardo» de Sérgio, discutindo então apenas aspectos focais. (*Nota F*).

O que lhe era próprio, e quase específico entre nós, era a defesa constante e estrénuo do «filosofar» em *fluidez e inventiva, livre de dogmatismos e comprometimentos ideológicos sectários*. Pretendia fazê-lo, isso sim, de forma racional, límpida, lançando os seus «faróis» do espírito na «navegação das ideias».... (conforme as suas imagens preferidas que tanto tem desorientado os comentadores apesar da sua racionalidade geométrica e da «beleza» assim encontrada — tal nas artes da marinharia....)

Seja como seja, certo é que só na referida organização do intelecto logrou uma hierarquia catégorial mais sistemática.

V— *Do humanismo criativo na pedagogia para as Antropociências da educação. Para uma Democracia humana.*

Não cabe aqui qualquer reexposição das ideias e das propostas pedagógicas de Sérgio, repetidamente propaladas e muito discutidas⁽¹⁹⁾. Limitamo-nos a situar — no contexto proposto — as linhas gerais da sua riquíssima actividade e aliciantes escritos.

O *humanismo* desta e outras suas obras é um traço quase constante. Quer fale de educação, quer de democracia, do cooperativismo — ou das ciências, da filosofia, da moral —, a feição humana está sempre implícita e com frequência expressa — é o humano que é o referente primacial.

Pense-se bem na sua insistência — desde as «coisas», *existindo para o homem*, como instrumentos (e não o homem para as coisas, para as máquinas, para as leis, para um sistema ideológico....). Tal o lema que norteia sempre Sérgio vivíssimas alocações, ensaios e outros trabalhos; e com tal entusiasmo e força de convicção e ao mesmo tempo com tal simplicidade (bem diferente da simpleza) com tal naturalidade e autenticidade que o tornaram, justamente famoso, desde os anos 10-20, em especial pela campanha superiormente humanista da *Seara Nova*.

⁽¹⁹⁾ Rogério Fernandes, *A Pedagogia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, Biblioteca Breve, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.

A posição idealizante do seu socialismo (e da própria, demopédia) moveu-lhe porém a reserva e o afastamento de outros movimentos da esquerda progressista que, dizendo-se também «humanistas», seguiam uma certa linha marxista e depois leninista — da «formação de homens em bases colectivistas», «prontos a sacrificar a liberdade em nome de um objectivo político», subordinando o homem ao Estado⁽²⁰⁾.

Claro que Sérgio é contrário ao humanismo classicista, do mero culto das línguas antigas, ou do humanismo literário, em especial sentimentalista e romântico. Está porventura mais perto do «neo-humanismo» — da época do iluminismo com o seu colorido idealista — embora muito mais *crítico* e amplo em Sérgio.

Também neste ponto se situa em Portugal na encruzilhada, já referida, do progresso das ciências naturais positivantes frente ao tradicionalismo histórico. Ou ainda frente aos excessos do tecnicismo pragmático pela reconsideração crítica de vários tipos (terceiro humanismo de W. Jaeger, correntes fenomenológicas, ontológicas existenciais, etc.).

Tratámos já do tema no que se refere ao «Humanismo e Medicina Humana»⁽²¹⁾ num estudo dedicado a outra grande figura da cultura portuguesa, Joaquim de Carvalho.

Apesar das origens bem diversas da nossa formação (em convergência dialéctica da fenomenologia com a neuro-fisiologia e da psicopatologia com a patologia cerebral) vivemos com sumo interesse e proveito os «encontros» dialogais com a pessoa e a obra de Sérgio acerca desta problemática.

A *Antropologia médica* em curso pode ainda beber com proveito das cristalinas águas do ideário sergiano — em especial da sua atitude espiritual de desprendimento e autonomia (claro está — ao passar da doença para a saúde!), de inventiva de hipóteses (a verificar pela «contrastaria» da experimentação), da articulação directa da teoria com a praxis, da humanização das condutas sociais e económicas, da aplicação humanizada das técnicas científicas (quer sejam pedagó-

(*º) Pense-se na oposição de Sérgio a concepções deste tipo — actualizadas na obra de G. Smirnov, *O Homem Soviético — A formação da personalidade socialista*, Trad. Seabra-Dinis, Edições Progresso, Moscovo, 1978.

Autores que navegam em linhas análogas, defendendo outros modos de *humanismo socialista* têm sempre objectado às suas ideias pedagógicas — que aceitam em princípio como bem humanas, mas criticam nos seus dictamens doutrinários (Sérgio não teria compreendido a luta de classes, a dialéctica, etc.).

(^M) Barahona Fernandes, «Humanismo e Medicina Humana», *Bilbos*, vol. 56, 1980.

gicas, quer terapêuticas — quer de prevenção sanitária, quer de política cooperativista, quer de política da Saúde, quer da política da Cultura e da Educação.

Por estes motivos — e atendendo à actividade do fantasiar ligações entre a verdade, a justiça e a beleza — e a actividade de descobrir novos elos de interacção recursiva entre *todos os saberes* e a sua *valorização humana*, de unificar os variegados e contraditórios processos deste trabalho—chamámos *humanismo criativo* à posição espiritual de Sérgio.

Mais do que o aprofundamento do conceito, interessamos agora a pergunta:

— Será possível divisar nesta posição já *aberta* de Sérgio um esboço de antropologia filosófica?

Tomamos a liberdade de apontar para esta outra direcção, do nosso conhecimento, ainda não considerada ⁽²²⁾.

Foi a partir deste ângulo que começamos a divisar em Sérgio, que tentamos uma aproximação, não só com a psicologia dos processos cognitivos, mas com correntes modernas de *axiomática* científica, construtiva e dedutiva, tal se regista na física actual e em novas tendências da psicologia (loc. cit., pág. 109-113).

A perspectiva atrás esboçada de uma ligação *antropológica* da diversidade multifarica das suas congeminações, vai assim ao encontro do «dever-ser-uno» que repetidamente proclamou mas não ilustrou mais do que em brilhantes ecos neo-platonianos e neo-kantianos.

A seguir tentaremos encontrar estas linhas de construção global a partir de um relance globalizante da pedagogia sergiana.

Assim como ele partiu, no seu dizer, da matemática e da geometria analítica e seguiu ao longo da física, da astronomia e das ciências do mar, assim poderíamos agora indagar as *homologias* da sua atitude espiritual com as formulações que temos vindo a tentar do *referente antropológico* das ciências nos seus modos de aplicação e utilização técnica à praxis do homem perturbado — em situação no ambiente — nos nossos esforços de superação — para a Saúde.

No que respeita à psiquiatria esquiçámos já uma perspectiva que chamamos «antropocientífica».

A *personalidade perturbável que é o Homem* (em risco no seu existir no Mundo) e no curso do seu desenvolvimento, desde o nascer ao morrer, situado no ambiente bio-ecológico e no ambiente sócio-histórico-cultural e sujeito a todos os es-

(22) «Uma linha de cultura pós-sergiana», *O Jornal*, 9-6-1983.

tímulos e condições determinantes perturbadores (e patogêneas) pode ser abordada por uma *visão multidimensional* de diversíssimas ciências fundamentais na sua inter- e transdisciplinariedade.

Recordando o modelo resumido na *Nota C*, enumeremos agora — com o fito à sua integração antropológica e focado no trânsito do «normal» para o «patológico» — os múltiplos *saberes, métodos e técnicas* científicas utilizáveis na apreensão e investigação dos diferentes sistemas funcionais da personalidade: a) as ciências biológicas (genéticas, etc.), bio-ecológicas, físico-químicas podendo ser utilizadas na explicação (e em intervenções profiláticas curativas e recuperadoras) do desenvolvimento dos processos que se operam nas estruturas do organismo; b) de modo comparável estão as ciências da biologia especial (anátomo-fisiologia, neuro-fisiologia e, de um modo geral, as neuro-ciências em relação com os sistemas da corporalidade e da vigilância); c) com estes últimos ligam-se já a psico-fisiologia e a neuro-biologia molecular, a bio-física, bio-química, etc.; d) com o fundo endotímico-vital enlaçam-se também estas últimas e a psicologia geral e certas disciplinas como a etologia, sociologia; e) próximo das estruturas do carácter estão naturalmente os ramos da psicologia, tal a caracterologia e outras; f) do intelecto correspondem as ciências cognitivas, a lógica, matemática e em especial a linguística, etc.; g) claro que a organização do presente na *consciência* *inconsciência* pode ser apreendida pela fenomenologia vivencial, pela psicanálise e múltiplos ramos da psicologia e psicopatologia; h) bem como também na apreensão, no decurso do desenvolvimento, da estruturação diacrónica do *Proprium* — o cerne englobante e organizador deste conjunto — na constituição do qual convergem os seguintes processos genéticos estruturados: i) da aprendizagem e j) da reactividade dinâmica; todo este conjunto é superestruturado finalmente pela k) formação do «espírito pessoal» organizado como Pessoa cultural: com os aportes da sociologia, da história, das ciências políticas, económicas, etc. — da pedagogia, do direito, da axiologia, da estética e outras ciências culturais. Some-se-lhe, em cada nível, as variedades patológicas (desde a fisiopatologia até psicopatologia (não especificadas para não sobrecarregar o texto).

Tal a visão, assim e complexificada, de uma *Antropologia geral multidimensional* aplicada às ciências; de uma *Antropologia médica* do Homem são e doente fundamentando as intervenções da terapia, da prevenção para a Saúde. No ângulo da psicopatologia partimos do Homem como ser perturbável e das «estruturas psicopatológicas básicas» em que

assenta o seu sofrimento, transvios e desvarios —constituindo os modos de ser fundamentais do Homem perturbado que cabe à Medicina psiquiátrica antropológica apreender, «diagnosticar», tratar, cuidar, ajudar e superar (até à Saúde).

— Seria então, como se tem vindo a delinear, lícito usar um modelo homólogo para compreender e explicar as *ciências da educação*?

Não se trata, desde logo, de um salto categórico (da ordem normal/patológica para a ordem normativa implicada em todas as intervenções sobre o Homem) porquanto na formação da Pessoa cultural, cúpula da personalidade na situação do homem em sociedade, já estão necessariamente implicados muitos problemas educativos (e neles de ordem ética por um lado, e, por outro, de ordem sócio-económica....).

Em comunicações anteriores sobre o desenvolvimento e aprendizagem feitos no Instituto Piaget delineámos já, em esboço, o seguinte:

— O *Homem um ser educável*: seria o referente geral de tal perspectiva antropocientífica da pedagogia. É geralmente sabido que o Homem nasce incompleto, deficiente como se disse, e ainda — o que agora mais interessa — *ineducado*, não formado, inadaptado à vida, carecendo de se desenvolver, de aprender, de se realizar no curso do seu viver no Mundo. Fundamental — em homologia ao que acontece com a sua perturbabilidade superável — é que o Homem seja, como tal, *educável* — quer dizer com possibilidade de se formar e constituir como Pessoa cultural — quer dizer, organizar em si mesmo e em relação aos outros homens e à sociedade.

Nesta ordem de ideias, propomos usar um modelo homólogo partindo naturalmente dos modelos do desenvolvimento e formação da personalidade. Um tal modelo tem complexas implicações epistemológicas que agora não é possível discutir. Antes de mais, apliquemo-lo à praxis da educação nas diversas idades, desde a primeira infância e tendo em conta as ciências do desenvolvimento que vão desde a organização da *Pessoa vital* (por interacção genético-ambiental) até à formação da *Pessoa cultural* (por interacção de todos os outros sistemas funcionais da personalidade em relação com os pais e restantes familiares, os professores, o ambiente, os grupos, comunidades, etc.).

Estamos portanto face a um modelo «fenomenológico estrutural-dinâmico» do desenvolvimento e criação do Homem com convergência inter - e transdisciplinar de múltiplas *ciências centradas na pedagogia* — vista não apenas em si mesma, mas na plasticidade de transacções múltiplas activadas com a intenção do *Humanum* — i.é. uma praxis visando orientar

ajustar, modelar, enformar, formar e criar—a criança, o jovem, o adolescente, o adulto em contínua evolução até à maturidade, involução e senescência⁽²³⁾.

A finalidade aplicada (à Saúde/Doença) de tal modelo não exclui como é óbvio, o chamado homem «normal» (e suas variantes, crises de desenvolvimento vitais e da existência). Claro que Sérgio se não ocupou desta perspectiva. Serve-nos agora como paradigma para avaliar o problema posto da «colocação das pedras vivas» num modelo análogo aplicável à pedagogia, à democracia, à demopedia.

— Pensamos que, se fomos claros, apesar do esquematismo, se poderá agora entender, sem mais, a posição das «pedras vivas» de Sérgio neste edifício das ciências da educação.

Não se trata de meros ornatos sobre-ajuntados a uma construção já delineada e em edificação.... São efectivamente as pedras básicas e bem vivas neste todo — em vias de se unificar. Notemos, no entanto, que a génese deste perspectivar no decurso dos nossos trabalhos psiquiátricos e do modelo humano assim tão perfunctoriamente esboçado. Trabalhando na psicopatologia, demo-nos conta, tomámo-nos conscientes dos estímulos mediatos e de algumas contribuições directas da obra de Sérgio. Quando esse trabalho avançou, já ele tinha falecido e não mais pudemos ter a luz das suas críticas.

Creemos no entanto que a linha de Sérgio foi neste modelo muito ultrapassada, em especial pela influência de psicólogos (como P. Lersch), de psiquiatras como (H. Ey, K. Schneider e muitos outros) e, em particular, de filósofos das correntes do chamado *realismo crítico* que Sérgio não chegou a apreender plenamente ou sequer a conhecer (nas suas formas mais conseguidas) como a obra de Nicolai Hartmann e os aportes posteriores da Antropologia⁽²⁴⁾.

O espaço não permite agora — como nos cumpria — a análise sistemática dos textos sergianos referidos atrás e a sua inclusão coerente e enquadramento neste conjunto antropológico — tanto na ordem científica como das técnicas e da praxis.

Creemos que a *ideia do Homem* está sempre presente em toda a obra de Sérgio, tendo como fim último — se o quisermos exprimir no seu estilo: «o *dever-ser-humano*».

(²³) Barahona Fernandes, Pais de Sousa, *Gerontopsiquiatria*, Lisboa, 1978.

(²⁴) Barahona Fernandes, *Psychiatrie in S eh st dar Stellung*, Bern, Ed. Pongratz — Huber, 1977; N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie Ethik*; H. G. Gadamer, Vogler, *Neue Anthropologie*, B. I-7. Thieme, 1979.

— Tal o colorido sergiano do esboço que estamos tendo.

Adiantemos mais:—não se trata apenas de *meios*, de *meios humanos* — legítimos e desejáveis que também fossem—mas de *objectivos* «*morais*» da formação da juventude, dos homens, de todo um povo — o ensinar a pensar de modo efectivo, crítico, criativo— o ensinar a aprender por si e não só aprender memorizando sabença sem sentido. Sérgio lutou por que todo este processo fosse feito em *liberdade* e em nome da *Razão* e da *Moral* — com vista ao «autocontrôle» de si mesmo, da «auto-governação» e mesmo do auto-desenvolvimento pessoal e grupai — até à criação de uma nova sociedade.

E fazia-o corno acentua Joel Serrão ⁽²⁵⁾ não só na educação mas também nos seus apelos pela formação democrática e cooperativista como o tinha feito nas suas polémicas histórias e literárias.

Claro que este apostolado pedagógico — em contraste e em luta com o que estava acontecendo— focava os homens do seu tempo, primeiro na época da 1.^a República e mais tarde, durante a autocracia salazarista. No dizer de Joel Serrão era um «pedagogismo autonomizado» para a dignificação dos homens.

No nosso modelo esta posição de ensino educativo e formativo situa-se na área e refere-se às actividades do sistema da Pessoa cultural, desprendendo-se (o célebre «desprendimento» sergiano (mal) tido por só idealista das prisões egotistas individuais da Pessoa vital (e seus desejos, apetites, impulsos de natureza bio-psicológica básica — mais «fundos» mas mais elementares e indiferenciados. São estes pois o substracto e os alicerces das superestruturas anímico-espirituais que sobre ele assentam e se diferenciam nos novos sistemas mais diferenciados da consciência, do carácter, do intelecto — coroados como se tem insistido — pela Pessoa cultural. Trata-se portanto de sistemas funcionais mais livres e autónomos agindo em fluídas transacções recursivas com o ambiente sócio-económico, histórico-político e cultural, manifestando-se em *atitudes espirituais* (como tanto insistia Sérgio) de crítica, criatividade e independência pessoal — em liames relacionais íntimos com os outros homens — em fraterna cooperação, com intenções humanas, deveres cívicos, de coope-

⁽²⁵⁾ Joel Serrão, «António Sérgio, o Educador», *O Tempo e o Modo*, 1969, pp. 69-70.

ração, integração dos interesses colectivos para «o bem comum».

O Ser espiritual da Pessoa, assim constituído, embora se inspire de normas «ideais», não deixa de ficar ligado ao *concreto da vida e do existir*, estrutura-se como «real» — como organização anímico-espiritual pessoal, mas objectivando-se nas suas relações com o mundo envolvente na ordem social e da cultura.

— Estão aqui implícitos difíceis (e porventura contestáveis) nexos epistemológicos que não é agora possível discutir.

— É neste quadro que se podem (ou não) manifestar e desenvolver *sentimentos* (e não só «ideias»), *tendências* de acção prospectiva no âmbito das relações inter-pessoais, grupais, comunitárias (até às nacionais) das quais resulta o comportamento, as atitudes e posições individuais e inter-individuais — que Sérgio se propunha «educar» para a melhor formação humana, para a democracia autêntica. Por uma *Democracia humana* — mas isso ficará para outra oportunidade.

Precisemos algo mais sobre as ciências da educação, vistas neste ângulo antropocientífico e voltemos ao modelo adoptado, comparando estas polaridades sócio-culturais do *Homem a ser educado* com as antinomias bipolarizadas que também distinguimos nas intervenções socioterápicas e psicoterápicas sobre o Homem perturbado.

Opusemos então na generalidade, as tendências de *autonomia* e as tendências de *controlo*, historicamente referidas a Rousseau e a Maquiavel.

Daí as antinomias polares na prática do lidar e cuidar dos homens enfermos, entre o animar/dirigir; entre o organizar/comandar; o comunicar/manipular. Dito na generalidade: ajuda humana, de uma banda, intervenções técnicas incisivas, de outra banda.

Na praxis opõem-se assim: 1) as atitudes de aceitação aberta, compreensiva e comunicativa e 2) a aplicação distanciada estandardizada — respectivamente: 1) de terapias (e porque não também de atitudes educativas?) de tipo compreensivo, humanístico («antropológicas») *versus*; 2) de terapias de tipo comportamentalista (na pedagogia até ao extremo das máquinas de ensinar/aprender?).

Sabe-se como estas polaridades correspondem às posições da psicologia e da psicopatologia (e também no caso, da pedagogia) de orientação compreensiva em contra-ponto com as correntes de base experimentalista, explicativa de cunho científico-natural (em algumas das quais a Psiqué é apenas um «epifenómeno»).

Neste contexto é claro que as «pedras vivas» de Sérgio se incluem fundamentalmente do lado das *atitudes espirituais* correspondentes à *autonomia, liberação, abertura e espontânea criação de actividades...*

Na pregação e na praxis de Sérgio o fito era a *instrução educativa*, a formação de novas mentalidades, a procura até de qualidades novas nos homens de amanhã...

Note-se que não queremos igualar (nem reduzir) posições de recuperação do Homem perturbado e posições de desenvolvimento do Homem ineducado mas educável. Como temos mostrado, há porém muitas homologias, ou noutros casos apenas analogias, ambas muito significativas.

Na obra de Sérgio é clara esta *ligação à praxis* — não só educativa, como sócio-política democrática e económico-cooperativista.

Em vez de mais análises leiam-se os seus escritos: as «Cartas do Terceiro Homem», «Os Diálogos de Doutrina Democrática» e a «Alocação aos Socialistas»!

Sente-se neles o educador bem participante, no seu entusiasmo pelos sistemas de auto-governo das escolas, em assunção de iniciativas e responsabilidades pessoais — sempre em ligação com os outros, integrados no grupo, na comunidade social.

O «escândalo» (de valor positivo) de Sérgio estava no contraste com a educação «clássica», memorialista, dirigista, rígida — na sua campanha de autêntico apostolado pela *dignificação do Humano*.

Afinal não cuidava apenas do espírito, cultivava também da Saúde, da *physis* (um ponto muito discutido na sua obra) buscando a saúde activa pelos exercícios ginásticos, o melhor sustento e higiene corporal, etc.. E também, muito em especial, o adextramento manual, o exercitar da senso-motricidade, o treino dos instrumentos de fabricação agrícola e industrial, (os jardins, a oficina na escola!). Todas estas actividades concretas visavam a aquisição de técnicas de dextreza, de observação e execução — de *experiência* — repete-se — e não apenas com essa finalidade mas como *meio* para o «aprender a educar-se a si mesmo» em «formas» perceptivo-motoras e depois em formas cognitivas «inteligíveis»....

— Dito na sua globalidade. Do *material* — mediante o *vital* e o *anímico* — até ao *espiritual*!

Se se atentar nesta estratificação resolvem-se — na linha convergente da posição antropológica adoptada — alguns dos contrastes da obra de Sérgio — já não diríamos nos seus fundamentos filosóficos (idealismo crítico *versus* materialismo histórico e outros) mas, muito em especial, no que concerne

a *praxis humana da humanização* de todos os instrumentos e técnicas de acção, em prol do melhor desenvolvimento do homem na realidade do seu viver, existir, agir e produzir.

Afinal nem tudo em Sérgio é racional — como *Homem completo* que foi. A «emotividade» — melhor os seus afectos e sentimentos, impulsos e tendências, o entusiasmo impetuoso para a acção educativa — impregnavam o conjunto da sua personalidade até ao nível do Espírito, em ideias «humanistas» e humanitaristas do mais alto quilate.

Entusiástico, hiperbólico mesmo — sim — mas, ao mesmo tempo, esclarecido e reflectido, buscando a Razão e a moral, se quiserem — uma *moral racionalizada* uma *razão moralizada* mas, na sua globalidade, um modo de ser plenamente humano.

— Não se contarão aqui muitas das «pedras vivas» de Sérgio para a construção de uma Antropologia?

Está em curso a reformulação de uma nova Antropologia, fazendo convergir as múltiplas ciências na sua referência à personalidade em situação concreta num mundo em rápido devir.

António Sérgio é dos poucos pensadores portugueses, em cuja «obra» continua a ser indispensável reflectir na edificação do saber e da *sageza*, na realização de uma *praxis* mais humana. Na sua ensinança e actos o «dever-ser racional» e o «dever-ser-uno» implicam também um «*dever-ser-humano*».

NOTA A

Ao contrário do que se supôs, não foi com o trabalho «Da natureza da afecção» que Sérgio concorreu à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Consta do documento mandado publicar pelo Director J. M. de Queiroz Veloso que em 21 de Junho de 1912 entrou na Secretaria «um requerimento de António Sérgio de Souza pedindo para ser admitido a concurso para assistente da cadeira de filosofia da mesma Faculdade...»; vem acompanhado de quatro documentos e uma obra com o título «Notas sobre os sonetos e as tendências gerais da Filosofia de Anthero de Quental». Não há mais referências ao caso, pelo que se presume que Sérgio tenha desistido. A esta obra da sua adolescência, apresentada a Concurso e escrita sete anos antes (mas editada em 1908) se refere Sérgio logo no começo do seu célebre estudo sobre «Os Dois Anteros» — O luminoso e o nocturno» (*Ensaios*, Tomo IV).

Torna-se assim verosímil que o ensaio sobre a «afecção» tivesse sido um esforço (dos raros de tipo «académico») para «descer» ao nível do elementar, atomístico (fragmentado) o que — pelos escritos anteriores — era já contrário à sua posição pessoal — uma concessão sem par na sua obra.

Descontente, como mais tarde a maioria dos psicólogos, com tal orientação que desatendia a globalidade da vida psíquica, Sérgio retomou a linha «anteriana» do seu primeiro ensaio.

Houve quem dissesse .que fôra a frustração deste malgrado concurso para a docência universitária uma das motivações das atitudes de auto-sobre valorização que por vezes exhibia. Não acompanhamos tal interpretação psicodinâmica. Aliás, o próprio relutava em fazer tais auto-análises e dizia-se desinteressado em geral de «miudarias biográficas». Evitava — podemos-lo confirmar como médico — confidenciar as suas íntimas motivações (excepto em cartas mais íntimas).

NOTA B

— O Dicionário Biográfico Universal de Autores, Vol. IV — Lisboa: SÉRGIO de Souza Junior, António, por Lopes Rodrigues, dá notícias da sua ida para o Rio de Janeiro (1919). Empreende então com Alvaro Pinto a gestão de uma tipografia, o que acabou em «desastre comercial», ficando Sérgio «bastante enfermo» com uma crise, depressiva na qual, como mais tarde no fim da vida, afirmava que «não voltaria mais a escrever» (uma ideia tipicamente melancólica de renúncia à actividade e falta de confiança e incapacidade). Esteve em tratamento numa Casa de Saúde na Floresta Negra e já em 29-XII-1921— escrevia em carta a Vianna da Motta—dando-o «aparentemente como o mesmo», já vivo, interessado e conversador, como era habitualmente. Nos anos seguintes tem grande operosidade (Biblioteca Nacional, etc. em 1923, Ministro da Instrução Pública, criador da «Junta de propulsão dos Estudos» precursora da Junta de Educação Nacional).

Referem-se estes dados como exemplos da viragem da depressão inibitória das suas actividades para a sua forma habitual de ser, pujante de iniciativas e realizações de ordem cultural que não suspende mesmo durante as suas-prisões por motivos políticos. Para mais pormenores (loc. cit., nota 1); «Personalidade e atitude espiritual» (pag. 55-101).

NOTA C

Não é necessário sublinhar que . as vigas mestras deste nosso projecto de referência : antropológica da obra de Sérgio assentam nos modelos da personalidade em situação e da psicopatologia e de Saúde mental que desde 1957, temos vindo a formular (V. Barahona Fernandes — «Da Psiquiatria para a Saúde Mental — Um modelo antropológico . médico», *Saúde Mental*, n.º 31-32, Lisboa 1977 e respectiva bibliografia; V. versões in Arch. Psych. Nervenkrank, 229, 53-73 e Actualités Psychiatriques, 6, 1930, Paris).

Para apoio do texto, lembremos apenas o seguinte:

—A personalidade é uma *complexa organização estrutural* na qual- os diferentes *sistemas funcionais* se dispõem num todo centrado sobre o próprio (Eu) e cuja textura se não pode dissociar nem separar- da situação ambiental, composta esta também de modo complexo, desde as condições físico-químicas e biológicas (ambiente ecológico e habitacional) até ao contexto sócio-histórico-cultural, às relações humanas, ao mundo dos saberes e das técnicas. Nesta organização da Personalidade há que diferenciar as estruturas básicas, as superestruturas e respectivos sistemas funcionais e, além disso, os processos estruturantes do desenvolvimento e as organizações globalizantes integrativas.

Como estruturas básicas consideramos: 1) o *organismo* (conjunto: dos órgãos e sistemas somáticos, incluindo o sistema nervoso)* 2) a *corporeidade* (esquema corporal e sua vivência, processos de relação psicossomática, psico-sensoriais, psico-motores, psico-vegetativos), 3) o *fundo endotímico-vital* (sistema psico-biológico sobre-estruturando as duas primeiras instâncias e desenvolvendo-se ao nível afectivo, instintivo e conativo básicos); compreende-o humor, as pulsões primárias, a iniciativa e a espontaneidade da actividade, aquilo a que se chama elan, vital ou empuxo (corresponde ao ânimo* ao temperamento), e 4) a *vigilidade* (mecanismo básico do sono e do estar acordado e graus intermédios).

As superestruturas incluem: 5) o *carácter* e 6) o *intelecto*, dizendo respeito aos processos afectivos-conactivos e aos aspectos cognitivos, a um nível superior, mais diferenciado e, ainda, 7) o *ser espiritual* pessoal organizado como *pessoa cultural*, — os valores, apreciações e significações pessoais, normas éticas, estéticas e jurídicas, sentimentos espirituais, juízos reflexivos e criativos.

Dos processos estruturantes genéticos registam-se: 8) a *reactibilidade dinâmica* e 9) *a aprendizagem*; são estruturas que se organizam no curso da evolução e que estão respectivamente relacionadas com o carácter e o intelecto.

As organizações globalizantes são: 10) a *consciência* — integração no presente de todas as actividades psíquicas actuais com base na vigilância e que se organiza em diferentes níveis, — desde a consciência dos objectos do próprio (Eu) até à consciência transcendente, ligada à Pessoa cultural; na organização da consciência está implícita a noção de *inconsciência* (o dito «inconsciente») dos processos psico-biológica, nas várias etapas da vida; 2) da reactibilidade dinâmica aos se tornam *latentes* (por regressão, esquecimento e outros processos).

Numa posição central está o *Proprium*, o *cerne* íntimo da Personalidade, que sintetiza e organiza, de modo «pessoal», globalizando no decorrer da evolução biográfica do indivíduo, o conjunto dos outros sistemas funcionais, estruturados através: 1) da maturação organo-biológica, nas várias etapas da vida 2) da reactibilidade-dinâmica aos encontros e relações pessoais e 3) da aprendizagem proporcionada pelas técnicas e pelo ambiente ecológico e sócio-cultural. Nessa base dá-se então a *socialização e aculturação* personalizadas na *Pessoa cultural*.

Estas instâncias representam categorias de sistemas funcionais inter-relacionadas dialecticamente e estratificadas hierarquicamente; caracterizam-se por estarem, de certo modo, *integradas*, sem deixar de gozar de certa *autonomia*; evoluindo no tempo, as instâncias básicas são, no entanto, mais fixas, as superiores mais fluidas, permanecendo sempre o, todo em interacção dos seus constituintes e, em especial, com os diferentes modos componentes da situação ambiental, também igualmente inter-relacionados.

NOTA D

Numa edição do Autor (sem data, Portugália, Lisboa) : *Um problema anterior* (sobre a ideia e a realidade do desprendimento activo na peregrinação moral do autor dos *sonetos* « — um «pequeno ensaio» destinado ao grande público, constroi Sérgio um curioso «diálogo na praia» entre quatro, interlocutores no qual, bordando lines pinturas literárias do ambiente, resume o problema enunciado, accentuando o já dito nos *Ensaíos*. O «desprendimento» é aqui explanado na forma como Antero o entendia na prática dos budistas, vitta na

imaginação dos românticos alemães do século XIX. Digna de nota é a necessidade, que acentua, de complementaridade a) da «Razão» objectivada e externa, e b) da interioridade do pensar reflexivo, por «obra centripeta de reflexão auto-crítica» — uma obra do espírito sobre o próprio espírito dos juízos intrínsecos da consciência humana — obtida, (insiste Sérgio), mediante o «desapego do sensível».

Na dedicatória autografada do exemplar que possuímos, espelha-se como sempre na vida pessoal sergiana, a sua afectividade: «lembrança e homenagem amiga do A. S., a seguir ao nome do A. e de sua mulher (aposto de «...zinha») que lhe era usual no convívio íntimo. Um exemplo do «humano» em Sérgio, que por um esforço desejava, na teoria, tornar «racional».

NOTA E

Repetimos aqui o espanto e protesto da não difusão fora de Portugal da *posição criticista da obra de Sérgio*, até hoje, do nosso conhecimento, ainda não traduzida noutras línguas! — Ou não haverá nela nada de verdadeiramente original merecedor de difusão internacional?

De facto, as suas luminosas e criadoras «pedras vivas» não puseram em marcha aquele movimento de organização da «teia de ideias» de que fala nas *Cartas de Problemática*, e a sua globalização no todo, no «uno», apenas enunciado e jamais (será possível?) formulado e definido.

Não foi um filósofo sistemático como dissemos. A sua teia conceptual foi-se formando na praxis da acção pedagógica, moral e política, sempre em resposta «dialéctica» (dizemos nós, embora Sérgio recusasse a forma como tal conceito era usado pelos chamados materialistas dialécticos, o que para ele era uma contradição insuperável). Em constante peleja com todas as correntes que iam emergindo em Portugal (desde os liberais republicanos até aos autocratas salazaristas, desde os positivistas aos espiritualistas teológicos ou sentimentais) Sérgio dispersou as suas geniais reflexões de modo coerente mas sem formular a sua mais sistemática estruturação. É o que estamos esboçando mediante a complexa referência das suas «pedras vivas» ao conjunto da personalidade no sentido da edificação de uma futura antropologia filosófica.

NOTA F

V. o exemplo que damos a pp. 107-108 [loc. cit. O] acerca do conceito exterior/interior e das categorias dependência/independência.

Esta luta em muitas frentes que Sérgio traçou quase toda a sua vida, com o correr do tempo, ia-se tornando cada vez mais difícil e complexa.

Após a abordagem já referida do atomismo psicológico e sensismo conceptual, virou-se contra o positivismo naturalista a que opunha uma espécie de axiomatía matematizante; fincou-se depois na pugna contra o intuicionismo bergsoniano e todos os irracionismos. Muito em especial frente às mitofilias, no seu dizer, «pseudofilosofantes». Não vale insistir na sua rejeição, resistência ou mera não absorção das novíssimas correntes surgidas nos anos 40-50 e em especial nos anos de convalescença da melancolia sofrida em 1959-60, já em avançada idade. Em conversas pessoais com Sérgio (*loc. cit.* p. 196) demos conta das suas críticas, por exemplo ao existencia-

As «pedras vivas» de António Sérgio

lismo e depois às versões divulgadas do materialismo dialéctico — que tanto o contrariavam, como um dos primeiros entre nós a ter ousado utilizar os seus aspectos históricos e económicos nos seus famosos estudos sobre a História e Geografia de Portugal.

— «A arte é longa e a vida breve» e todo o dever do intelecto e da invenção de novas formas têm — como a vida — um *limite*.

Pude então compreender Sérgio nessas dificuldades, agravadas por um certo desânimo pós-melancólico. Mais do que «doente» apresentava-se então como espiritualmente reservado e «desencantado» (p. 90, loc. cit.).

Não se conclua destas linhas, como já insistimos que haveria então qualquer deterioração mental. Como é regra nas melancolias endógenas, a remissão deixou o intelecto intacto — plenamente capaz de ler os novos livros que lhe ofereciam e de os apreciar com a mesma «lucidez», embora com muito menos entusiasmo e sem o empuxo para os criticar em novos escritos, muito menos polemizantes.

ANTONIO SÉRGIO: CLARIDADES E SOMBRAS

Não creio na ordem que só vem da espada. Tenho procedido na minha vida como se as ideias mais claras do meu espírito representassem a ordem essencial do mundo. Busco a harmonia dentro de mim...

António Sérgio, *Antígona*

Sérgio admirado e revisitado por alguns, agrupo fiel e constante que não poupa elogios nem esquece q «moscardo» que o ensaísta ilustre representou para as consciências do seu tempo.

Sérgio esquecido por muitos, não aprendido nem ensinado, muito menos discutido — e, assim, a cultura de um povo a medir-se, também, pela memória fraca e o interesse gasto.

Sérgio, de repente, na moda polémica — «abaixo o mito». Com desenvoltura exagerada, leviana muitas vezes, alguns destroem num segundo altos projectos de uma vida de dedicação à cultura. Com leituras superficiais (ou nulas) da sua obra, ao correr dos olhos sobre qualquer Antologia — e é o quanto baste para a demolição.

Mas também Sérgio, valha a verdade, objecto de crítica séria, fundamentada.

E de repente nos achamos: fora de moda se elogiosos, injustos e míopes, se críticos apressados, só para acompanhar a nova vaga?

Em 1983, que Sérgio? Que frescura possível no elogio, que calor na adesão, que circunstâncias a permitirem, hoje,

* Professora do Ensino Secundário.

aceitarmos princípios nascidos em outras circunstâncias — outros tempos, outros modos...

Balanço feito, segue-se o texto, que não é fruto de adesão ligeira a certas modas, como também não é inócua manifestação de panegirista acrítico. Não será também a visão inovadora, o ponto de vista que faltava, a síntese agudíssima, aquela leitura que nunca antes se fizera. O trabalho que segue refere um Sérgio de espírito aventureiro—«mete-te à vaga corajosamente»— que acima de tudo trabalha para a *emancipação do homem* no pensamento, como na acção. Chamemos-lhe o domínio das *claridades*. Mas este trabalho refere também um Sérgio limitado na sua visão do mundo e do homem por um *nacionalismo* que, teimosamente, não quer deixar espaço de manobra para nenhuma outra forma de entender esse mesmo mundo. Um Sérgio para quem só o racional, o lógico, o conceptual, têm direito a ser e a se manifestar, na certeza de que só o intelecto dá sentido às coisas. Chamemos-lhe o domínio das *sombras* 0).

I. DEMOCRACIA E RAZÃO

Começemos pelas claridades. Logo encontramos, porque se nos impõem, estas duas noções dependentes uma da outra: *democracia e razão*. Serão elas um núcleo donde partem todos os caminhos que Sérgio percorreu, um farol que ilumina percursos labirínticos — porque viver é sempre lutar, procurar, escolher —, mas também a possibilidade de se chegar, um dia, a porto seguro. Democracia e razão, afinal consciência humana: (2) em Sérgio, ponto de partida e ponto de chegada, teóricos, programáticos. Na prática, era a ditadura, reino cada-veroso de espectros, — um viajar em círculo, portanto: a razão encontra-se no princípio (é a possibilidade de) e encontra-se no fim (os resultados, teóricos ou práticos, serão sempre uma consequência lógica de premissas conscientes, racionais). Da razão se parte, à razão se chega, a luz permanece e o círculo fecha-se. O racionalismo, «essa maneira de ser com que nasci».

A democracia não se separa, assim, dos ditames da consciência; por isso Sérgio diz: «a democracia não é uma escola política, no género das escolas literárias. É um imperativo de consciência...»; e também: «a democracia é o sistema em que

O *Sombras* que aqui não figuram na acepção que Raul Proença utilizou para criticar o primeiro tomo dos *Ensaio*s.

C) *Consciência* tomada no sentido epistemológico, como um foco de actividades e com carácter unificado e unificante.

se deseja para o cidadão o máximo de consciência»; ou ainda: «o ideal democrático é eterno *porque deriva da própria estrutura da consciência humana*» (3).

Olhando Sérgio agora, a esta distância, passados que são catorze anos da sua morte, cem anos do seu nascimento, e procurando distinguir, no conjunto da sua acção e pensamento, os contornos mais nítidos, serão estas duas noções que sobressaem, caracterizam uma obra e condicionam todos os caminhos por ele percorridos — do hábil exercício polémico, a uma acção concreta visando sempre o bem comum. Viver e «trabalhar pela unidade, pelo entendimento recíproco, pela existência de relações de convivência amável entre os homens políticos de orientações discordes. Incorrigivelmente «ingénuo», fraterno, cordial» (4). Entre os outros, para os outros, para um destino melhor do semelhante, na certeza de que é entre os homens, em sociedade, que o eu se desenvolve. Fala então em Cristo e em Sócrates como mestres de democracia; tal como Sócrates, também Sérgio está presente na Cidade, a força da sua consciência opondo-se à força do Estado, o espírito criador em busca de novas formas de vida social. E fala, a propósito, do respeito pela dignidade da pessoa humana que será sempre considerada como um fim e nunca como um meio.

Atraído Sérgio pelo pensamento grego, Platão será, para o ensaísta, como veremos, o Mestre incontestado de um racionalismo que se quer purificado de todo o contacto com o sensível. E Sócrates, mestre do mestre, estará presente também, como é natural, tratando-se de um filósofo que a si mesmo se designa de «moscardo»: na acepção que Platão lhe deu, o «moscardo» possibilitará que uma democracia se cimente na base de uma razão que é esforço de compreensão das verdades mais altas (do inteligível). Tal como para António Sérgio. Afinal Sérgio também poderia ter dito, como Platão diz que Sócrates disse: «eu sou o moscardo que dia após dia não cessa de vos despertar, de vos aconselhar, de repreender cada um de vós...». Porque ambos, Sérgio e Sócrates, tiveram o gosto apaixonado do diálogo com toda a gente. E mantiveram ambos, também, uma luta acesa contra o pseudo-saber dos sofistas, contra a aparência da sabedoria que se toma como verdadeira sabedoria, contra a frivolidade intelectual: «que o que importa não é a sabença, mas o contributo da busca para a libertação do espírito» (5).

(3) *Ensaaios*, VII, Lisboa, Sá da Costa, 1974, pp. 169-179.

(4) *Alocução aos socialistas no Banquete do Primeiro de Maio de 1947*, Lisboa, Inquérito, p. 25.

(5) *Ensaaios*, III.

Foram assim, Sérgio e Sócrates, gente incómoda para os homens do seu tempo; porque críticos, porque democratas (cada um, naturalmente, a seu tempo e a seu modo). Ambos querendo «substituir progressivamente a autoridade externa... pela autoridade *interna* em cada um de nós»: ⁽⁶⁾ um «conhece-te a ti próprio» que é risco assumido de análise aprofundada de si mesmo que não servirá, nem em Sérgio nem em Sócrates, para se firmar na singularidade dos temperamentos, nem para confirmar as afirmações cépticas dos sofistas, mas para procurar, através da Razão, o homem essencial — o que de comum e universal há em todos os homens. Ou seja: um humanismo em ambos que vise o universalismo. A distância de 2 500 anos um do outro, estes dois homens falam, de certo modo, uma linguagem comum, linguagem simples, oposta à argumentação dos sofistas. Ambos põem em evidência a importância da *virtude*: porque a democracia será, para António Sérgio, uma atitude moral, antes de ser regime político. É preciso «procurar a virtude em todos os actos». Só pratica o Mal quem ignora o que é o Bem, já o dissera Marco Aurélio, disse-o Sócrates e, cheio de entusiasmo e (a seu modo) de paixão, — di-lo-á também António Sérgio. Em Sócrates, a procura e a determinação do Bem terá mais um sentido de ordem *prática* do que propriamente um interesse especulativo—interessaria mais a Sócrates a conduta recta do que a formulação abstracta de conceitos (embora Aristoteles, por exemplo, não partilhe esta opinião que é aceite por muitos autores). É em Sérgio, como veremos, a importância da acção dará ao seu humanismo uma feição especial.

Portanto, para os dois pensadores, se toma necessário ter conhecimentos claros para que se atinja a conduta recta; estabelecida que fica, deste modo, a relação entre o saber e o ser: virtude é conhecimento, é o que torna o homem capaz de viver em harmonia, de ser feliz, é uma arte que tende para o Bem e portanto forçoso se toma que esta finalidade seja conhecida.

E-se democrata, então, por imperativo da consciência, não há separação entre o homem moral e o homem político— «a maneira de preparar um viver democrático não é directamente pela política, mas sim indirectamente pela ordenação do espírito» ⁽⁷⁾. E ao mesmo tempo desenvolve-se uma capacidade racional quando se vive em democracia, porque essa capacidade será tanto mais desenvolvida quanto mais

C) *Idem*, VII, p. 238.

C) *Idem*,

liberta, quanto mais capaz de germinar, florir, frutificar. O pensamento não basta, é necessária a acção. Afinal «o sentimento de *felicidade*, para um ser espiritual, se reduz a um sentimento de *liberdade*».

Democracia é demopedia

A liberdade é um dos tópicos mais importantes do pensamento de Sérgio. Ela está subjacente em todas as suas propostas e, num tempo de opressão, no país ou no exílio, ela é sempre aquela condição sem a qual nenhum projecto seu (pedagógico, político, histórico, filosófico) poderá vingar. Toda a sua obra «respira» e vive dessa liberdade (veremos adiante se algumas contradições do pensamento sergiano de certa forma a não limitarão).

E um facto que não poderá haver democracia se o povo estiver subjugado, se for ignorante, se aceitar passivamente tanto o que o promove como o que o rebaixa. Numa população perfeitamente abúlica e acrítica, que democracia possível? E como da necessidade de democracia se parte e se parte também, como vimos, da necessidade de uma consciência clara, uma e outra esclarecendo-se mutuamente, um primeiro passo se impõe e Sérgio deu-o, avançadas tantas vezes quixotescas se atendermos ao bolor e bafio de uma sociedade que, em Portugal, pelos anos 30, 40, 50, fazia por conservar-se resguardada das lufadas de ar fresco que só o verdadeiro *espírito crítico*, parente tão próximo da emancipação e da liberdade, proporciona. O primeiro passo para a realização plena da democracia será então a *emancipação* dos indivíduos, a educação do povo. Sabemos que Sérgio, na linha de Proudhon, dirá *Democracia é demopedia*, na base do autodomínio, da objectividade, da ordenação do espírito, contra o «nosso eterno dogmatismo, a nossa estreitez de sectários, a falta de empenho em buscar conciliação de pareceres, plataformas de entendimento, laços de colaboração prestadia»⁽⁸⁾.

Vamos percebendo a teia de relações, tão cara a Sérgio: Racionalismo, Emancipação, Democracia — conceitos que se vão entretecendo e parece evidente que se encontram no domínio das claridades: o que Sérgio diz, a este propósito, cabe em todos os tempos, sempre que os homens lutaram por princípios de igualdade e de justiça social. A emancipação do homem será um dos focos mais intensos das propostas de Sérgio e, por mais que mudem os tempos e os ventos, a luz

(8) *Democracia*, 1.^a ed., Lisboa, Sá da Costa, 1974, p. 204.

dessa verdade permanece; só pelo fervor combativo que ele pôs na defesa dessa liberdade para todos os homens (conquista que terá de ser feita por todos os homens, no íntimo de cada um, mas também no exterior, como cidadãos) ele seria digno de figurar entre os grandes vultos do pensamento e da acção.

Emancipar é, portanto, libertar, libertar-se cada um dos grilhões que impedem se olhe a luz autêntica, o sol, as coisas mesmas e não as suas sombras. E de novo os Gregos, de novo Platão, a sua dialéctica, o seu esforço de acção de um mundo sensível — que é engano e servidão — para o mundo inteligível da luz e da verdade. Sabe-se como em Platão esse esforço de acção é simbolizado, na bela alegoria, pelos prisioneiros agrilhoados à entrada da Caverna e que, nas sombras que ao fundo se reflectem, julgam ver o real, até ao momento em que conseguem libertar-se das cadeias e perceber, então, gradualmente, o engano em que viviam. Libertos poderão, um dia, olhar de frente o sol — razão, beleza, sumo bem. Sérgio define a emancipação como «a marcha progressiva para a liberdade; avanço definido para o eu racional, para a dessubjectivação da consciência, para a vida unitiva» ⁽⁹⁾. E as constantes referências a Sócrates e a Platão têm em Sérgio, em pleno Século XX, o sentido dessa mesma necessidade de fundamentar uma acção histórica sobre uma base irrecusável, a racionalidade, a universalidade, liberta de influências emotivas, de contingências e de paixões. O que implicará esforço e luta, mas, ao mesmo tempo uma disposição inata do ser racional para pensar a unidade. É a libertação do espírito, dentro de cada um.

De outras formas de emancipação além desta tratará António Sérgio, porque, se a libertação interior é importante, não é menos importante a libertação exterior, de formas económico-sociais caducas que urge ultrapassar; mas a libertação interior tem de vir primeiro, ela funcionará sempre como raiz, causa, condição.

A rejeição dos dogmatismos marcará o homem que se quer libertar, o que equivale a dizer que só a problemática crítica permite que o homem caminhe e fale. Não há verdadeira emancipação, portanto, sem a capacidade de problematizar criticamente, «não é a quem obedece que eu chamo escravo, mas a quem obedece sem poder julgar e poder pronunciar alto o seu juízo» ⁽¹⁰⁾.

O Ensaio, VII, pp. 218-219.

⁽¹⁰⁾ *Democracia*, p. 26.

«O descerrar de horizontes» foi o método de Sérgio: «o quebrar de cadeias, o antidogmatismo, a problemática intermina, o recurso incessante a experiências novas, a disponibilidade aventurosa de um pensar libérrimo»⁽¹¹⁾.

Perigoso seria, nesta perspectiva, adormecer. Daí a função do moscardo — «só busco excitar o teu pensamento». Daí que o que diz, ensina, escreve, não seja mais do que instrumento de libertação, excitante, ensejo, pretexto. Porque «não trago o intento de te ser piloto»: o que Sérgio quis para cada um foi «inspirar-te o desejo de soltares amarras, de fugir do porto, de te aventurares — se pertences à espécie dos que vieram ao mundo para singlar no oceano da procura livre, entre as rajadas das opiniões, com o horizonte limpo a todos os rumos e aberto à audácia da investigação. Se assim és, amigo; se és um *espírito* — mete-te à vaga corajosamente e deita o meu tomo pela borda fora logo que te sintas entre mar e céu»⁽¹²⁾. Que o mesmo é dizer, logo que te sintas liberto das amarras que te prendem ao sensível e souberes distinguir as sombras das coisas em si.

Todo este esforço de libertação começará na escola, o que corresponderá a substituir-se uma pedagogia tradicional que é, para Sérgio, sinónimo de *sabença* e de sujeição à autoridade, canga contrária ao *self-government* entendido como única via de conquista da autonomia e de crescimento.

A sabença é «a acumulação de conhecimentos meramente recebidos, não acompanhados de actividade investigadora e de espírito crítico, da objectividade e desprendimento da atitude espiritual do criador científico»⁽¹³⁾.

É todo um problema pedagógico que estará sempre subjacente ao que Sérgio propôs⁽¹⁴⁾.

Dirá ele: «a doutrinação pedagógica e cooperativista é o verdadeiro fim que tenho em mente.... não é na política que eu desejaria actuar, mas sim nas escolas e cooperativas — em escolas livres e em cooperativas livres, onde os jovens e os operários se emancipassem de facto»⁽¹⁵⁾.

⁽¹¹⁾ *Ensaio*, II, p. 194.

⁽¹²⁾ *Idem*, p. 198.

⁽¹³⁾ *Ensaio*, I, p. 119.

⁽¹⁴⁾ Disse, a propósito, Rui Grácio que a obra de Sérgio, no seu conjunto é a de um pedagogo. Joel Serrão considera que a doutrinação sergiana se não reduz à pedagogia, tendo acontecido, simplesmente que a situação portuguesa não permitiu, ao tempo, que Sérgio desenvolvesse as suas teorias em outros campos, e então o único domínio onde essa mesma doutrinação se pôde desenvolver foi o da pedagogia.

⁽¹⁵⁾ *Democracia*, p. 317.

Assim* as várias actividades, incluindo a política, não serão mais do que meios para atingir este fim — *a educação de gente autónoma*. Sem este patamar, de facto, que sociedade, que democracia possível? Que formas de pensamento e de acção possíveis?

Se toda uma pedagogia assentar naquilo a què Sérgio chama o amor pedagógico — meio para atingir o saber, a razão, amor/desejo que (como Sócrates diz no *Banquete*) pressupõe carência (de saber); se a educação se fizer através do *entusiasmo* (Sérgio cita Pasteur, falando sobre um mestre de química: «fui discípulo dos entusiasmos que me inspirou») — então se excluirá certo tipo de ensino baseado na dose maciça de informação, na *sabença*, contrária a uma vida íntima de criação, de libertação do espírito. Em Sérgio, esta perspectiva será fundamental. Uma cultura alicerçada nesta base, a emancipação do indivíduo, irá crescer e florir em democracia. «Não sacrifico a cultura à actuação política» — dirá portanto Sérgio, precisamente porque o progresso interno é que condicionará o progresso social externo (como para Kant), porque há preeminência do *moral* em relação ao *político*, porque, ao fim, a raiz da sua obra é a reforma intelectual, sendo «a mais grave de todas as crises.... a crise da inteligência».

Emancipação, deste modo, a começar na escola; reforma, deste modo, de toda uma pedagogia: passe a escola a ser ambiente social, dê-se atenção e valor às comunidades de trabalho, porque* até aqui, «o nosso sistema de instrução só serve para fabricar parasitas» ^(li). Só a escola como comunidade de trabalho emancipará os jovens, possibilitando o desenvolvimento ético a par do científico, a liberdade a par da disciplina. Mas as reformas que Sérgio preconizou, neste campo, não dirão só respeito, de forma estrita, à escola, a determinado tipo de instrução, a determinados conteúdos que urge reformular—embora todos esses aspectos o tivessem preocupado. A nova pedagogia que defende terá em vista, de forma muito mais funda e completa, uma *atitude intelectual*, essa sim, raiz de desenvolvimento do indivíduo, nas suas várias facetas. Como se viu, essa atitude implicará uma problemática crítica, uma inquietação, um contínuo caminhar (a rejeição de dogmatismo, portanto) e resultará num processo de emancipação — «prefiro um adversário com espírito crítico a um correligionário que o não tenha».

. . (1^h) Entrevista concedida por António Sérgio a «A Batalha» (1919) ^ iri Jacinto Baptista, *Surgindo vem ao longe a Nova Aurora para a história do diário sindicalista A Batalha / 1919-1927*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1977, p. 179.

Acima de tudo e contra tudo, que esta noção de problemática crítica vença acanhados dogmatismos, apesar das enormes resistências que sempre se farão sentir—«nunca se acendeu um farol no mundo sem que um vento em fúria lhe soprasse em cima»⁽¹⁷⁾. A ausência de tal problemática — Sérgio insiste nesta ideia — resultará no insucesso das tentativas de instauração e conservação de um regime democrático; nenhuma reforma da sociedade dependerá de um «remédio mecânico», mas antes de uma «continuada acção moral», da realização da «cultura crítica, da disciplina do homem pelo seu intelecto».

Democracia: Liberdade de pensamento, liberdade de acção

Se pensar bem é importante, agir bem não o é menos, forçoso é que dos textos se passe para o mundo real: a democracia, em Sérgio, deve ser experimental e criadora, efectivando a justiça no concreto porque «os males de que nos queixamos são fatalíssima consequência da estrutura da sociedade— e só portanto terão remédio se nos metermos firmemente a transformar essa estrutura, o que não é possível com pregações — mas com reformas sociais e pedagógicas concatenadas»⁽¹⁸⁾.

Teriam sido os projectos e propostas de Sérgio, nomeadamente no campo cooperativista, os mais viáveis e realistas para a necessária transformação de uma estrutura económica e social que se revelava tão arcaica? É uma questão a considerar. Mas não se poderá negar a firme disposição de António Sérgio em nunca se ficar pela especulação. Por ora é o aspecto que nos interessa salientar, a rejeição dessa atitude escolástica a que ele chama «faina em vaso fechado», o seu interesse pelo concreto, porque uma experiência de vida atribulada lhe deu «um doloroso contacto com as realidades humanas», ao mesmo tempo que a imperiosa necessidade de pensar (ordenar) com rigor as múltiplas e complexas facetas que formam e deformam o mundo onde se vive. Por isso certas épocas da história portuguesa quase o fascinaram, como a de *Quinhentos*, quando um espírito crítico soprou, varrendo teias e bafios, abrindo ao mundo portas e janelas, fazendo que a experiência fosse, como nunca até aí, a mãe de todas as coisas. «O verdadeiro pensamento democrático é um pen-

⁽¹⁷⁾ *Ensaio*, VII, p. 241.

⁽¹⁸⁾ *Ensaio*, II, p. 89.

sarmento não dogmático, e a maneira *experimental* de proceder e a única maneira não dogmática» (19).

Pensamento e acção em dialéctica constante (ou o racionalismo sergiano e o seu império todo poderoso coarctando um tanto o desenvolvimento dessa dialéctica?), vão caracterizar, assim, a vida e a obra de Antônio Sérgio. Deste facto, da coordenação do pensar e do agir, resulta o tecido de relações (porque coisa alguma pode existir isolada) e a teia que Sérgio teceu entre a pedagogia, a política, a economia... É o *todo* que lhe interessa, ele refere a propósito que alguém o definiu como um homem para quem o particular não existe — não implicando esta afirmação, como se disse, falta de interesse pelo que à sua volta se passava, ou adesão à tese de Aristoteles (só há ciência do geral). A inteligência deve «apertar a teia de relações adensando o tecido cada vez mais, *concretizando* portanto cada vez mais» (20). Mas o universal «é o verdadeiro objecto do nosso espírito».

Pensar bem para bem agir, subordinando assim a política à pedagogia — «não há em mim um político nem aptidão para sê-lo. Sou apenas um pedagogo» (21); ou: «tenho horror à política. Digo política no sentido estrito, com carácter sectário, dos homens ansiosos de poderio e de mando. E muito em especial à da nossa terra — que parece dominada, de cabo a cabo, pela mentalidade fulanizadora da nossa gente» (22).

A um espírito mais tapanho de pequenos interesses, pequenas invejas, pequenas cobiças, Sérgio opõe uma visão alargada onde cabem, devem caber, os verdadeiros interesses que fundamentam o humanismo, a consideração dos fundamentos da democracia, alicerces que só no seu conjunto e mútua relação permitem que a existência humana como tal se justifique: não há política que sirva sem uma educação de base orientada para o respeito da dignidade humana; não há economia que resulte se não for perspectivada no conjunto dessa estrutura onde política e educação são traves mestras. Não há, em suma, cultura enraizada e em constante floração e frutificação se todos os outros elementos se considerarem desligados, sem mútuas interferências, necessárias implicações.

(Pode parecer esta batalha que Sérgio travou pela constante relação entre os pilares da construção social uma verdade evidente, sem novidade de maior. Sabe-se, no entanto,

(19) *Democracia*, p. 98.

(20) *Ensaio*, VII, p. 205.

(21) *Democracia*, p. 306.

(22) *Idem*, p. 315.

como se vai sofrendo, como se continuam sofrendo os efeitos das medidas desgarradas, cada um legislando sem atender à legislação do outro, sacralizando míseros pelouros, isolando-os em torres de marfim, aí sim, abstraído).

As «claridades sergianas» terão também a ver, portanto, com a defesa de uma cultura em aberto, porque não limitada a este ou aquele aspecto que sem o alimento vivo dos restantes aspectos forçosamente acabará por funcionar em circuito fechado, elitista. Só a constante relação, a consideração dessa teia cerrada, permitirá uma sociedade democrática, porque interessada nos vários aspectos que a todos dizem respeito e conseqüentemente interessada também no natural desenvolvimento de uma cultura em aberto. Do mesmo modo, no que respeita a educação, «a ciência, a linguagem, a ginástica, o desenho, serão considerados, na escola do futuro, como instrumentos de actividade social e subordinados, como tais, aos fins superiores da acção humana» (23). O objectivo será, assim, a *formação integral* do homem, a sua felicidade, que passa pelo desenvolvimento das capacidades intelectuais, mas também pela aplicação desse saber.

António Sérgio, um sofista?

Da mesma forma, o saber filosófico não deve ser fechado, reduto de especialistas alienados: Sérgio encara a filosofia como esforço para ver claro, para elucidar ideias em qualquer domínio, não devendo ser o filósofo «um retórico sobre Deus e a Alma, sobre a Essência e sobre a Existência, sobre o Infinito e o Cosmos, sobre o Mal e o Bem» (24).

Se a finalidade suprema for a emancipação do homem, de modo a atingir-se aquele humanismo que «não é um *assum tOy* mas uma *atitude*» (25), então os vários saberes devem, a seu modo, servir esta finalidade. A filosofia, para Sérgio, mais do que fornecer conteúdos, apuraria o espírito crítico, alertaria para a urgente necessidade de compreender o mundo pondo em evidência os seus maiores problemas, equacionando-os, com vista à solução mais correcta e mais justa, ao melhor viver. E, então, nesta perspectiva, a filosofia *serviria para*, estaria *ao serviço de*. São conhecidas as críticas ao tempo, e ainda hoje, feitas a Sérgio: a filosofia deve ser saber desinteressado, toda a cultura se deve assim caracterizar; se Sérgio considera

(23) *Ensaio*, I, p. 164.

C) *Idem*, VII, p. 234.

(25) *Idem*, p. 235.

a filosofia de forma pragmática, se ele subordina o conhecimento a fins utilitários, se o social e o político prevalecem e surgem sempre em articulação com a filosofia, se a filosofia se reduz a uma pedagogia — que independência para o filósofo? Responde Sérgio: «Não pode o conceito de *pedagogia* ser identificado ao de *pragmático*.... ele não se opõe de maneira alguma à ideia de *cultura desinteressada* do espírito.... para mim pedagogia e cultura são a mesma coisa — não porque reduza a minha noção de cultura a uma ideia acanhada da função pedagógica, senão porque dilato a minha concepção à largura máxima da noção de cultura» (26).

Mais importante que o peso dos saberes, que a quantidade substancial de informação é, para Sérgio, a atitude desperta e vigilante, a capacidade de cada vez melhor o homem se ir compreendendo e ao mundo que o rodeia. É de facto uma questão de qualidade, uma questão ética, se se preferir; é um firme empenhamento na construção de certo humanismo que, para o ser de facto, implica que o *saber* não sacrifique o *ser* nos altares suspeitos da desencarnada sapiência. Por isso Sérgio se interessa por uma pedagogia que é muito mais do que ideia acanhada de um acertado exercício escolar, antes visão ampla de como caminhar no mundo. É neste sentido que ela se encontra com a filosofia. O saber contra o ser, a informação contra a formação, os *assuntos* contra as *atitudes*: «o universo das escolas é um andaime de abstrações: nada de formas, de rumor, de lidas. Não espereis encontrar nelas o que encontrais na sociedade: comparai as preocupações da sociedade com as lições do professor, a actividade do mundo real com a actividade estudantil, um problema da vida adulta com um problema discutido em aulas — e vereis aue os dois mundos se não correlatam. Educar uma criança enviando-a à actual escola é como preparar um automobilista metendo*-o no museu dos coches reais» (27).

A questão não é pacífica: trata-se de apurar se, no caso da filosofia, ela terá de ser, e só, construção teórica de um saber específico na ausência de qualquer pragmatismo ou mesmo na ausência de tonalidade pedagógica (na acepção e com as dimensões que Sérgio encontrou para a pedagogia), ou se a permanente busca de uma *atitude* marcará, mais do que as aquisições teóricas, tal saber. Sérgio optará, como se viu, por uma filosofia que, não sendo propriamente pragmá-

(*) «Notas de esclarecimento», Portucalé, Porto, Janeiro-Junho 1950, pp. 22-23.

(27) Ensaios, I, p. 177.

tica, estaria no entanto ao serviço do homem, quer dizer, da sua promoção, do seu crescimento, da definição do seu lugar entre os outros, entre as coisas. (Se a opção sergiana por uma forma de racionalismo neo-kantiano, com exclusão de outras formas de conhecer, é a mais propícia a esta promoção e autonomia, é outra questão). Uma filosofia a permitir que todos os outros saberes se redefiniram, que a visão do mundo se alargasse na relação que, à luz de um saber (filosófico), de uma atitude (de indagação constante de todas as coisas), forçosamente se estabeleceria. Filosofia que, a ser desta maneira, se não cingiria ao aprofundar, até às últimas consequências, de questões puramente teóricas, embora as não excluísse, pela única razão de que as questões fundamentais que motivam qualquer reflexão, de uma forma ou de outra, à vida do homem e ao seu mundo estão ligadas, ele viverá delas se alimentando e os seus actos e movimentos hão-de reflectir, necessariamente, a forma como estas questões fundamentais foram pensadas. Não será crível que a reflexão sobre uma qualquer questão fundamental, feita a nível filosófico, não modifique o viver de um homem, o seu posicionamento frente ao mundo. É neste sentido que Sérgio dirá que a filosofia imbrinca sempre com questões de variada ordem. É neste sentido que a filosofia hoje caminha? E deixará, por isso, de ter um estatuto próprio? Não acontecerá o mesmo, afinal, a todos os outros saberes? O que há verdadeiramente que se possa considerar isolado, sem interferências de ordem variadíssima? Será hoje Sérgio condenado à beberagem mortal, como foi Sócrates, por buscar como finalidade suprema para o homem o seu bem, a sua integridade? Por considerar que não há saber que se não deva humanizar? A questão que, a propósito desta tomada de posição sergiana se levanta (recusa do filósofo como retórico, enredado em abstrações desencarnadas; recusa de uma escola (mal) alimentada por essas mesmas abstrações)— não é de muito fácil resolução: porque os partidários de um intelectualismo todo poderoso, única pedra de toque de ascensão à cátedra — aspiração máxima — vêem com maus olhos a «teia de relações» sergiana (pedagogia, política, cultura e a filosofia pairando, indistinta, sobre tudo isto!). Há que manter, nesta óptica, um estatuto muito firme e delimitado de ciência e depois, dentro dos muros da construção, trabalhar a fundo no sistema. As grandes filosofias sistemáticas, sabe-se, assim procederam. Portanto Sérgio não teria sido filósofo, porque não foi sistemático.

Temos, em suma, que a busca de uma atitude humana de indagação crítica (com a conseqüente carga de criatividade que provoca), se for objectivo essencial da filosofia, como em

Sérgio, se lhe for atribuído maior valor que às possíveis conquistas que fizer, é tida como atentória dos valores perenes dessa mesma filosofia, atentatória dos valores de almeçadas sapiências — que não de socráticas sagezas.

Filosofia ao serviço do homem, filosofia que é pedagogia, filosofia que serve para elucidar ideias em qualquer domínio, tão crítica que, na perspectiva sergiana, os próprios filósofos se devem reler à luz de uma época (problema tratado em *Cartésianisme Ideal e Cartesianismo Real*) — a partir destas e outras noções semelhantes se levanta a suspeita de um Sérgio sofista. E, no entanto, que diferença a separá-los; de um individualismo anarquista a um individualismo racionalista, social, como aconteceu também relativamente a Sócrates, quando o método do pedagogo vai revelar a existência da razão comum e então «construir o alimento da filosofia... foi construir o da pedagogia e ao mesmo tempo o da sociedade»⁽²⁸⁾.

De resto, as semelhanças e influências que vulgarmente se encontram entre o pensamento de Sérgio e o de Sócrates (Platão), logo nos elucidam sobre se poderemos apelidar Sérgio de sofista, sabendo como Sócrates considerava e criticava os sofistas, a certa superioridade de mercenários, a técnica usada para a transmissão de verdades feitas: «Mas, Hipocrates, um sofista não é precisamente um homem que faz comércio das mercadorias de que a alma se alimenta?»⁽²⁹⁾.

II. O RACIONALISMO SERGIANO

Alvorada, claridade, luz! De ti, luz, tenho sede agora: de luz absoluta, de luz perfeita! Faze-nos ver, luz do sol, não fantasmas mas ideias; varre as ilusões que nos prendem a alma, torna-nos claros e livres em ti!

Os meus pensamentos são labaredas... agitadas por ventos desencontrados na fornalha tonta da imaginação.

António Sérgio, *Antígona*

Embora seja difícil dar uma noção unívoca de racionalismo, dado que através dos tempos este conceito tem sofrido alterações, poder-se-à dizer que, de uma forma geral,

⁽²⁸⁾ *Ensaio, I, p. 135.*

⁽²⁹⁾ Platão, *Protágoras*, 313 c, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 45.

o racionalismo se caracteriza por ser doutrina que faz da Razão a base de todo o conhecimento e que tem como finalidade a ordem, a transparência, em oposição ao conhecimento confuso que os sentidos permitem. A razão contém em si os germes do conhecimento, independentemente dos contributos da experiência. Há, portanto, nesta perspectiva, uma prioridade da razão sobre a experiência sempre contingente; o inatismo cartesiano, o *a priori*, o transcendental e o tema platónico da reminiscência remetem para tal concepção.

A razão será, assim, identificada com a própria inteligibilidade, com a ordenação existente, tanto nas ideias como nos seres, e que permite se efectuem, de maneira sistemática, conjuntos de operações com alcance universal.

Para Sérgio, da mesma forma, a Razão, valor supremo, e princípio de universal inteligibilidade, é uma força de ordenação interna (espiritual), «uma tecedora de relações recíprocas», e é criativa, no sentido em que a inteligência do homem «a si mesmo se não adora, mas sim se observa e se corrige» t³⁰). Por isso o próprio Sérgio se autodenomina de neo-kantiano no seguimento da tendência mais racionalista, conceptualista, objectivista e cientificista (que era a tendência da escola de Marburgo que tinha como modelo a ciência físico-matemática).

Diferentemente do racionalismo tradicional a razão não é em Sérgio uma *substância* mas uma *actividade* que se irá exercer também na esfera do concreto.

O racionalismo sergiano seria a um tempo *psicológico* — a razão é superior à emoção; *gnoseológico* — o único órgão adequado ou completo do conhecimento é a razão; *metafísico* — a realidade é de carácter racional. E assim sendo, poderemos dizer que Sérgio usou e abusou da razão (porque uso simples da razão fizeram-no também os empiristas modernos).

A tradição racionalista vem de longe, é uma escolha grega de há 24 séculos que acaba por identificar verdade, ser e racionalidade (como acontece em Platão). Esta razão, este *logos* (discurso coerente), une desde o início a linguagem à razão e sabe-se como toda a prática socrática se desenvolveu neste sentido; também aqui António Sérgio é um discípulo dos gregos.

Mais tarde, já nos tempos modernos, Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz, continuam, de forma mais complexa, todo um trabalho de racionalização da realidade.

(³⁰) *Ensaíos*, II, p. 26.

Antonio Sérgio, embora cite com frequência a herança platónica, cartesiana, kantiana, situar-se-à muito mais num racionalismo do século XVIII, fazendo a apologia de uma razão que é atitude epistemológica e que é, de igual modo, directriz para a acção moral e social. Porque quanto ao racionalismo do século XVII, de tipo cartesiano, não se consegue este furtar a suposições e fundamentações metafísicas, embora Sérgio, admirador incondicional do «grande mestre Descartes», busque engenhosas maneiras de o «desculpar», por recorrer ele a Deus como princípio e garante de verdades que à razão — e pareceria que só a ela — competia fundamentar (*Cartésianisme Real e Cartesianismo Ideal*).

A Razão, como princípio de universal inteligibilidade, opõe-se em princípio ao empirismo que rejeita as hipóteses *a priori*, porque defende que os nossos conhecimentos são aquisições da experiência. As posições radicalizadas foram no entanto repensadas por Kant e as oposições muito marcadas entre empirismo e racionalismo, atenuadas: a experiência passa a ser considerada não como um *dado*, mas como uma construção que resulta da actividade das categorias do entendimento (formas) e dos conteúdos da sensibilidade (matéria). Há assim como que uma síntese feita por Kant entre empirismo e racionalismo, sendo o conhecimento empírico um composto de impressões sensíveis e elementos subjectivos que se apresentam sob forma de condições *a priori* do conhecimento, e portanto o objecto do conhecimento é sempre uma síntese. Dirá Sérgio, também: «na experiência humana nunca há só sentires, como nunca só ideias, senão que sempre a íntima ligação vivaz de quaisquer sentires com quaisquer ideias» ⁽³¹⁾.

O método transcendental kantiano desenvolverá, como se sabe, todas as consequências deste princípio, na base de que esta síntese surge desde o primeiro nível de conhecimento, quando o espírito entra em relação com os objectos, aplicando desde logo as intuições puras (*a priori*) de espaço e de tempo, que não são portanto seres reais. Tal como Kant, dirá Sérgio: «Para o idealista crítico, que sustenta a tese da *idealidade* do espaço, a mente fabrica e não absorve; para o realista, o intelecto é sobretudo um absorvente, uma espécie de reflector de uma realidade «externa». Para o idealista, o espaço é uma construção ideal do intelecto. A divergência... é a de um rea-

(31) «Notas de esclarecimento», *Portucalé*, p. 199.

lismo do senso comum para um idealismo epistemológico, racional e crítico»⁽³²⁾.

Assim parecem resolvidas as dificuldades do empirismo, ou seja, a impossibilidade de uma universalidade e necessidade que as leis científicas exigem, e também as dificuldades do racionalismo no que respeitava ao ajuste das proposições científicas aos dados empíricos.

A chamada *revolução copernicana*, a propósito desta solução proposta por Kant, remete para a inversão de perspectivas: o conhecimento já não é considerado do ponto de vista da realidade, mas a realidade é que é vista na perspectiva do conhecimento, evitando-se assim os escolhos quer do dogmatismo, quer do cepticismo.

O ponto de partida para a reflexão será portanto o *eu*, a representação do mundo e não o próprio mundo; a desconfiança em relação a todo o real é maior em Kant do que em Descartes, onde se insinuam resíduos realistas, maior em Fichte — nos post-kantianos de uma maneira geral — do que em Kant, que fala ainda na *coisa-em-si*. É, como se sabe, a *revolução idealista*, a opor-se firmemente ao realismo (no sentido gnoseológico), a opor-se também firmemente ao materialismo (no sentido metafísico). Uma revolução que, entre o século XVIII e o século XIX, visa, acima de tudo, numa dimensão ética, precisar o sentido do homem e do seu destino e também o sentido da existência social.

Sérgio, idealista, defenderá igualmente a capacidade criadora do sujeito na linha de todo o idealismo (e até do próprio materialismo dialéctico, razão por que dirá que, ao fim, esta forma de materialismo será também um idealismo — «pautar a evolução do mundo real por um jogo dialéctico de ideias é ser-se de facto idealista, é ser-se idealista o crer que a evolução encaminhará os homens — por sua própria legislação intrínseca — da necessidade para a liberdade») ⁽³³⁾; e defenderá que o entendimento tem o máximo de espontaneidade na criação do saber, que ele é inteiramente livre, a verdade encontrar-se-á nas ideias e na relação entre as ideias. A auto-suficiência da razão é assim levada às últimas consequências e por isso Magalhães-Vilhena dirá que «a iniciativa psíquica em Sérgio apresenta-se como começo absoluto e não como uma resposta cerebral e psíquica a excitações e solicitações

⁽³²⁾ *Ensaios*, VII, p. 212.

⁽³³⁾ J. J. Rousseau, *Emílio*, Lisboa, Cadernos Culturais «Inquérito», 1940 (excertos seleccionados, traduzidos, anotados, e prefaciados por António Sérgio), p. 60.

externas»⁽³⁴⁾. E se Sérgio admite a existência de algo independente da psique — «nunca duvidei, em momento algum, da existência do que se designa por mundo exterior quer dizer: de um algo independente da nossa psique, de uma realidade física, de uma Físis» — o certo é que afirma «que nenhum facto existe como um dado puro anteriormente à ideia e é nas ideias e pelas ideias que nós apreendemos um facto qualquer.... O facto sensível, desde o princípio, é uma espécie de entroncamento de relações actuautes, que o pensar determina cada vez mais, ligando ao conjunto cada vez mais ideias»⁽³⁵⁾.

Sabe-se das dificuldades em explicar, segundo tal perspectiva, a existência de um mundo anterior ao pensamento. O objecto será, para Sérgio, sempre um objecto *do pensamento*, a verdade não é o acordo da ideia com a coisa (porque não há o absoluto da dita coisa), é uma harmonia progressiva de ideias.

E por isso Sérgio, tão próximo de Kant, «construí livremente o meu platonismo próprio (que resultou kantiano)»⁽³⁶⁾ —, em alguns pontos se distanciará dele, como por exemplo, na consideração kantiana de *coisa-em-si*, ou seja, daquelas realidades que, segundo Kant, se não podem conhecer por se encontrarem fora dos limites da experiência possível, sem validade objectiva. Para Sérgio, «pôr uma *Estética* antes da *Análítica* é fazer começar o pensamento na intuição sensível, em algo que está fora do pensamento e desvalorizar o acto criador que é o juízo; fixar as categorias é limitar o poder criador do intelecto». E, assim, Sérgio conclui que o «Kantismo ideal» — contrariamente ao real, ao realmente acontecido — «seria o que começasse pela *Análítica*; o que rejeitasse a *coisa-em-si*»⁽³⁷⁾.

Será, em suma, a luta da *ideia* contra a *imagem* — luta que, de certo modo, vem já de Platão, que com intensidade se desenvolve em Descartes, Malebranche, Espinosa, que fará Sérgio manter polémica acesa contra Bento de Jesus Caraça, por exemplo, por o racionalismo deste não desprezar a intuição sensível. Ora as intuições sensíveis para Sérgio serão sempre consideradas como «elementos que na experiência são inseparáveis das ideias», na base de que a experiência nunca é

⁽³⁴⁾ Magalhães-Vilhena, *António Sérgio — O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1975, p. 46.

⁽³⁵⁾ *Ensaios*, III, p. 228.

⁽³⁶⁾ «Notas de esclarecimento», *Portucale*, p. 216.

⁽³⁷⁾ *Ensaios*, VII, p. 190.

matéria-prima, mas já um *produto*, nunca é mãe — no dizer crítico de Eduardo Lourenço— mas, em Sérgio, sempre filha da razão.

Temos pois que em Sérgio o intelecto é que dá sentido às coisas, a Razão é princípio de universal inteligibilidade, o verdadeiro eu profundo é racional, o real é claro, transparente. E o homem será uma consciência na claridade (Eduardo Lourenço), consciência que sobrevoa as próprias coisas, contrariamente ao que afirmava Bergson. A imagem terá, assim, de ser recalcada, é a «iconoclastia da imagem» (Gilbert Durand).

Durante longos séculos foi esta a tradição da Europa, toda uma pedagogia a ela estará ligada, na base de que interessa mais estabelecer o que é o homem como consciência, do que o homem como existência. Interessarão as claridades, não as sombras. E se Descartes duvida, é ainda pelo reino da luz que essa dúvida perpassa, dúvida metódica, geométrica, resolvida depois a contento da razão. O homem estabelece-se, assim, frente a um mundo sentido como adverso, caverna povoada por sombras enganosas, sereias tentadoras a desconjurar. O quebrar dessas cadeias corresponde à libertação do mundo sensível e corresponde também a uma procura que, segundo (certo) Platão, segundo Sérgio, segundo todos os racionalistas extremos, terá de ser feita recalcando a imagem, o símbolo. Mas Platão é ainda um caso à parte, sabe-se da importância dada ao mito nas suas doutrinas: Apoio domina mas Dionísio, à sua maneira, dominará também. Há claridades, mas há sombras procuradas e mantidas. De Aristoteles e S. Tomás de Aquino a Descartes, a tendência racionalista acentua-se porque «a imaginação vai estando cada vez menos no poder» (Gilbert Durand). Nos nossos dias um Brunsvic continua uma tradição que Sérgio adopta sem ambiguidades.

A Alegoria da Caverna elucida muito bem, de resto, esta posição de confronto entre o homem e o seu mundo directo — homem que, por assim dizer, é portador de luz e de verdade, mundo que está mergulhado em trevas e enganos. Confronto que resultará, inevitavelmente, em dualismo. É fácil percebê-lo em Sérgio, a todo o momento—por exemplo, quando fala num Antero luminoso e num Antero nocturno.

A questão que se levanta é, afinal, a seguinte: o chamado «humanismo criativo» (Barahona Fernandes) de Sérgio, alimentado pela razão e só por ela, será um verdadeiro humanismo? Será completo? Teria sido Sérgio um homem completo ao sobrevalorizar de tal forma a razão, ao considerar que só o intelecto é que dá sentido às coisas? Que

vantagens ou desvantagens advirão para o homem se, em vez do dualismo homem racional/mundo sensível, ele aceitar e se comprometer numa visão dialéctica alargada e englobante, onde as intuições sensíveis possam ser, igualmente, ponto de partida? O mesmo é perguntar se, além da razão clássica, não haverá outras razões possíveis? Outras ordens possíveis? Interrogações estas que, como se sabe, começaram a ter uma insistência cada vez maior a partir do século XIX: então assiste-se, pode dizer-se, à destruição da antiga autoridade considerada em aspectos e domínios diversos. E acusa-se geralmente Sérgio de, um tanto orgulhosamente, ter sobrevoado, alumiado (ou encandeado?) com a luz da sua própria *razão soberana*, as contradições que começavam a assolar uma Europa dividida, enfraquecida por duas guerras devastadoras; contradições de que doutrinas como o existencialismo, movimentos estéticos como o surrealismo, com a consequente ressurgência do mito, da força do símbolo, reflectem.

É, então, o sentido da própria existência humana que se procura quando se afirma que de nada podemos ter certezas fundas, quando se repensam responsabilidades e quando a ansiedade cresce moldando doutrinas sombrias. Por isso o existencialismo e também, por outras razões, o positivismo lógico, serão sobrevoados por Sérgio: nem o que é sombrio e não obedece à «longa cadeia de razões», nem o que se desenvolve na base de um certo empirismo, pode dar conta e satisfação dessa racionalidade que é única fonte e único critério.

É, no entanto, diz Jaspers: «Silenciosamente alguma coisa de enorme aconteceu na realidade do homem ocidental: uma destruição da antiga autoridade, uma desilusão total numa razão superconfiante e uma dissolução de laços, fizeram que tudo, absolutamente tudo, pareça ser possível»⁽³⁸⁾.

No domínio da ciência sabe-se como, a partir dos fins do século XIX, uma epistemologia clássica vai perdendo terreno, e as *certezas fechadas* vão sendo substituídas pelo *provisório*; hoje fala-se em *paradigmas* (Kuhn), que são determinadas maneiras de ver o mundo, resultados científicos fundamentais mas que mantêm sempre uma conclusão *em aberto*: assim de um paradigma se pode passar a outro, e só periodicamente o paradigma deixa de suscitar oposições, provoca até certa resistência às inovações, podendo considerar-se o

⁽³⁸⁾ James Joli, *A Europa desde 1870*, 1.^a ed., Lisboa, Publicações D. Quixote, 1982, p. 466.

principal responsável por um dogmatismo à tradição preestabelecida. Na nova concepção de epistemologia, a teoria será verdadeira só enquanto resistir à refutação; e a procura dos fundamentos para a ciência é doravante rejeitada (Popper e Kuhn). É portanto hoje, para a ciência (ou para alguns cientistas), o caminho da diversidade, do risco, do parcial, do provisório, da pesquisa. (Ou, se não quisermos ir tão longe, é o problema da substituição de uma teoria por outra teoria o que, hoje, preocupa os cientistas, mais do que a busca da coerência interna). Por vezes até, o que seria seguramente considerado herético por Sérgio, há sombras míticas nas proximidades da ciência, como François Jacob nos diz em *O Jogo dos Possíveis*: Por exemplo, as novas descobertas sobre o DNA recombinante (tirar genes de um organismo para se implantarem num outro) — e os angustiados temores de que nasçam monstros híbridos. É evidente que a ciência procura a *objectividade* — que hoje no entanto já tem outro sentido, a antiga objectividade «pesada» deixou de se considerar na nova física — e rejeita o mito: mas a consideração de que ele se pode aproximar da ciência, ameaça-la, é já de si sintomática. Hoje, cientistas como Jacob não têm a obsessão das verdades absolutas e imóveis (recordemos as formas platónicas de Sérgio ou, se quisermos, as estruturas invariantes) e arriscam-se a dizer: «Claro está que a ciência se esforça por descrever a natureza e discernir entre o sonho e a realidade. Mas não devemos esquecer que o ser humano tem, provavelmente, tanta necessidade de sonho como de realidade», porque, «mítica ou científica, a representação do mundo que o homem constrói tem sempre grande parte da sua imaginação»⁽³⁹⁾.

Destruição da antiga autoridade, como diz Jaspers? Desilusão numa razão superconfiante? A Alice de Lewis Carroll dirá que «não se pode acreditar em coisas impossíveis». Mas a rainha responde-lhe — «suponho que tens falta de treino, aconteceu-me algumas vezes acreditar em seis coisas impossíveis antes do pequeno almoço».

Além da clássica, haverá outras razões possíveis? O certo é que tanto a explicação da natureza como a explicação do próprio homem, têm sofrido profundas alterações, rupturas se produzem, os insucessos sobrevêm, fenómenos complexos surgem que as velhas categorias já não comportam. A visão do mundo da época de Kant é posta em causa, as formas *a priori* da sensibilidade já não são aceitáveis na física de

⁽³⁰⁾ François Jacob, *O Jogo dos Possíveis*, 1.^a ed., Lisboa, Publicações Gradiva, 1982.

hoje. A partir dos fins do século XIX os cientistas encaram a ciência de outra forma, já não, como até aí, acima das incertezas e dos conflitos da vida de todos os dias. Princípios considerados de fundamental importância, fundamentos sólidos, vão ser de facto profundamente abalados; até ao século XIX a ciência assentava no princípio do *determinismo*, considerando que os processos da Natureza consistem num rigoroso encadeamento de causas e consequências, nada acontecendo de incerto e de indeterminado na natureza, só a ignorância sendo responsável pelas incertezas. O próprio espírito de *exactidão* da ciência — só o que é mensurável é susceptível de estudo exacto, o objectivo da ciência é medir os fenómenos, é descrever através de números, é estabelecer relações precisas — acentua a força da universal inteligibilidade. A estes dois princípios ainda se poderá acrescentar o princípio da *continuidade* — os movimentos da natureza produzem-se gradualmente: entre dois momentos considerados, entre duas posições, existem sempre outros momentos. Além de que o cientista era mais um instrumento ao serviço da natureza, orgulhava-se em vincar a sua *impessoalidade*, a não interacção do homem que investiga e do fenómeno investigado.

O cientista do século XX é protagonista de todo um processo de revisão: em vez de certezas absolutas, uma margem de incerteza, em muitos domínios; em vez do determinismo, do encadeamento causa-efeito, a certeza de que as mais pequenas unidades de matéria e de energia só podem ser descritas em termos de probabilidade, as previsões rigorosas neste campo não passando de quimera. A quantidade, por sua vez, será substituída pela análise estrutural, a continuidade pela estrutura descontínua do universo. Considera-se, além disso, que as operações do observador não se podem considerar isoladas de fenómeno observado. Acentua-se cada vez mais o papel criador, a actividade do cientista, e uma dose de *acaso* introduz-se nas teorias científicas da física actual (sem que se possa dizer que, por isso, os modos de raciocínio sejam menos científicos). A ordem encontrada hoje na Natureza é só uma das muitas ordens possíveis. E o real, deixa de ser transparente, para se tornar velado.

As próprias concepções de espaço e de tempo ilustram, de forma vincada, os golpes que uma epistemologia e uma filosofia clássicas sofreram: é toda uma relativização do real, uma subversão do tempo e do determinismo causal que levam Gilbert Durand a supor que, por isso, as ciências do homem vão entrando em consonância cada vez maior com as chamadas ciências exactas. É, em ambos os saberes, «o mitema da profundidade» contra a linearidade, a transformação de um

espaço homogéneo em espaço qualitativo (que a psicanálise exemplifica); e também a transformação de um tempo linear, irreversível: a *síncrono cidade* (Jung) implica o abandono de noções clássicas de causa e efeito: a esta nova luz, o efeito reforça a causa, a causa torna-se efeito do seu efeito—e isto tanto é válido para a ciência mais exacta, hoje, como o é para os fenómenos humanos. A relação de incerteza que se estabelece a partir de tais concepções de tempo e de espaço pertence ao domínio dos fenómenos puramente humanos, como ao das ciências «exactas» e não pode ser explicada na base das coordenadas cartesianas. O tempo e o espaço, como concepções únicas e globais, são, segundo Michel Serres, artefactos filosóficos. Deve falar-se, antes, em proliferação múltipla dos espaços, como nos mostram as geometrias não-euclidianas— a Topologia «e o desdobrar dos espaços caóticos, densos, compactos, conexos, com análises do contínuo dos intervalos, dos bordos...»⁽⁴⁰⁾.

Assim a ciência dos nossos dias se afasta das concepções lineares, se afasta de claridades racionais por onde não perpassam dúvidas que a essas mesmas claridades racionais digam respeito. (O físico Bernard D'Espagnat dirá: «O mito de Prometeu, o mito do paraíso terrestre e o modelo planetário do átomo— o modelo de Niels Bohr — são absolutamente semelhantes»). E enquanto a ciência se afasta de tais concepções clássicas, se aproxima, segundo ainda Gilbert Durand, do mito, porque neste domínio as concepções de espaço e de tempo (Éliade e Lévi-Strauss falam-nos disso) são semelhantes às que encontramos hoje nos conceitos epistemológicos de tempo e de causalidade reversíveis. Assiste-se, nas correntes literárias e estéticas dos fins do século XIX, à ressurgência do mito que representaria o equilíbrio ameaçado pelo desenvolvimento da indústria e da tecnologia: Nietzsche e o mito de Zaratustra são um grito contra o racional, a ordem e o quantitativo — e este é um entre muitos exemplos possíveis.

O desenvolvimento da antropologia (*O Pensamento Selvagem* de Lévi-Strauss) põe em evidência novas formas de possível estruturação mental do real, não mais se aceitando as designações pejorativas de *civilizações primitivas*, de pensamento¹ pré-lógico; a lógica tradicional bivalente é posta em causa e passam a ter aplicação e importância cada vez maior as lógicas polivalentes. E é curioso verificar como, dentro do próprio marxismo, na escola de Frankfurt, há autores que se

⁽⁴⁰⁾ Michel Serres, *Le Passage du Nord-Ouest*, 1.^a ed., Paris, Les Editions de Minuit, 1980, p. 69.

apercebem e aceitam as estruturas míticas, como H. Marcuse, Manheim, Ernst Bloch. Por isso Durand pergunta, na linha de Dumézil, se a própria história, hoje, não será ela um conjunto mitologizante de interpretações... o que corresponderá à dúvida, nada cartesiana, sobre a validade de uma certa positividade na interpretação da história e a validade dos movimentos míticos do pensamento humano. Haverá, segundo estes autores, «precipitados míticos» na história — como é o caso do hitleranismo, da execução de Luís XVI, do Terror. Concepções estas que estão muito longe, é evidente, das perspectivas sergianas: «o sentir é um não sei quê imensamente indistinto; o objecto correspondente é uma construção mental em que a actividade agregadora e arquitectora do intelecto aplica à sensação as suas relações categoriais; a de um-e-múltiplo; a de substância-e-qualidade; a de causa-e-efeito; a de parte-e-todo»⁽⁴¹⁾.

Só na primeira infância, para Sérgio, os *sentires* (sensações mal organizadas) acontecem como produto da actividade sensorial-motriz; os outros níveis de actividade do intelecto irão diferenciando sujeito e objecto e possibilitando a constituição das operações lógicas reversíveis, com a utilização de conceitos categoriais e a invenção de hipóteses; só no adulto este nível formal, com os seus aspectos operacionais se encontra em perfeito desenvolvimento; quanto ao primeiro nível, o dos *sentires* quando ainda não há construção mental, ele é só uma primeira fase do desenvolvimento humano e, claro, a menos importante. Falar-se de «precipitados míticos», interpretações mitologizantes, relações de incerteza, com as suas margens de bruma; falar-se em forças inconscientes, irracionais, em espaço qualitativo, em tempo reversível, e falar-se na soberana e iluminada (e kantiana) actividade do intelecto aplicando à sensação as suas relações categoriais, é, de facto, situarmo-nos em territórios que nada terão de comum com a perspectiva sergiana.

A ciência de hoje — aliás toda uma cultura — não rejeita, é evidente, a necessidade imperiosa de uma razão ordenadora; só que é talvez mais humilde na convicção de que, em termos de *profundidade* e não de *linearidade*, se não pode estar tão seguro, como estava Sérgio, de que certa vaga de mistério, de indecifrável, de inquantificável, não se insinue por entre as claridades da razão, tornando-a, por isso, mais vulnerável e muitíssimo mais distante da objectividade requerida por Galileu, Descartes, Newton.

⁽⁴¹⁾ *Cartas de Problemática*, n.º 3, Lisboa, Inquérito, p. 3.

Sabe-se que tais afirmações repugnavam ao autor dos *Ensaïos*. Barahona Fernandes diz, a propósito: «...não seria difícil imaginar o que Sérgio diria por exemplo da obra de Foucault «Les Mots et les Choses» ou dos «Écrits» de Lacan (sabido como lhe repugnavam as interpretações simbólicas e fantasmáticas....)»⁽⁴²⁾.

O racionalismo sergiano percorre um espaço limitado, círculo fechado a não permitir a entrada de zonas de penumbra com os seus discursos não unívocos. E essa racionalidade que recusa as sombras é, por isso mesmo, extremamente sombria. Mas como essas zonas existem e se impõem, quer Sérgio as aceite, quer não, o dualismo surge: a alegoria platónica da caverna será a imagem exemplar de uma separação entre dois mundos, de um corte voluntário, de uma escolha: a luz é a verdade, é a inteligibilidade, é a razão assumida. As sombras terão, portanto, de ser recusadas como contrárias e nefastas à razão, nunca englobadas como necessárias ou como fundamento do próprio processo racional. Nesta linha se recusa a própria infância, com as suas significações fenomenológicas, — «recordo pouco o passado», «sou um homem que esqueceu o passado» (como várias vezes refere na entrevista, gravada em disco, concedida a Igrejas Caeiro). Nesta linha se recusa um nível-fundamento⁽⁴³⁾, ligado ao inconsciente (colectivo e específico), nível de implicações míticas onde a não racionalidade atinge o seu máximo. Mas em Sérgio a abertura tem um único sentido, em direcção ao nível racional — da conceptualização, do *logos*, da pedagogia, da ideologia.

O círculo sergiano começa e acaba na razão.

Existem outras propostas, contudo, mais englobantes, mais dinâmicas, mais ricas, permitindo circuitos constantes entre forças não-rationais e outras onde se atinge o máximo de racionalidade, movimentos que alternam entre uma desqualificação progressiva das conceptualizações (quando se atinge a zona profunda das implicações míticas) e a racionalização progressiva do mítico (até que se chegue ao máximo de racionalidade na zona dos discursos unívocos). Afinal, «a razão e a ciência não ligam os homens senão às coisas, mas aquilo que verdadeiramente liga os homens entre si, ao nível humilde das alegrias e das tristezas quotidianas da espécie

⁽⁴²⁾ H. J. Barahona Fernandes, «As estruturas do intelecto segundo as «Cartas de Problemática» de António Sérgio», *Memórias da Academia das Ciências*, 1969, p. 161.

⁽⁴³⁾ Gilbert Durand, «Le renouveau de l'enchantement», *Cadmos-Cahiers Trimestrels de L'Institut Universitaire d'Etudes*, Genève, 1982.

humana, é essa representação afectiva, porque vivida, que constitui o império das imagens» (44). Talvez que razão e ciência liguem os homens, não só às coisas, como diz Durand, mas também aos outros homens, há toda uma humanização da ciência que é importante considerar, Sérgio insistiu nesse aspecto. E, portanto, não se pretende diminuir o valor de todo um pensamento crítico, de uma racionalidade a muitos títulos indispensável. Mas considera-se que, paralelamente ao lugar que a razão ocupa, a imaginação tem que ocupar também o seu próprio lugar porque o objectivo que o homem e a sociedade devem procurar é o *equilíbrio* — biológico, psicológico, sociológico. A imaginação que não é «fornalha tonta», contrabalançando o pensamento crítico, permite esse equilíbrio.

Além da Física e da Matemática, que nortearam todo o pensamento de Sérgio, outras ciências e saberes contribuirão para este equilíbrio — a etnologia, a sociologia, a psico-patologia, as mitologias, a literatura, a estética...

A razão tem as suas exigências e não se pode compadecer com infiltrações ambíguas, embora, como se viu, as sombras do mito possam, em certos casos aproximar-se da ciência. Dir-se-á, contudo, que será sempre fácil distinguir a teoria — que cede diante do facto experimental contrário, e o mito que não cede; será fácil distinguir entre o modelo (concretização de uma teoria abstracta) que é parcial, incompleto, provisório — e o mito que, como a crença, é total e definitivo.

Para Bachelard, uma das exigências da razão será precisamente a «psicanálise objectiva» a necessária libertação da imagem, do «fantasma da imagem», de tudo aquilo que não apresenta nitidez e rigor. Mas este epistemólogo que defende o «materialismo racional», não aceita, ao contrário de Sérgio, que o verdadeiro eu profundo seja só o eu racional e defende outros domínios de expressão incompatíveis com o método das ciências da natureza, porque relacionados com um *objecto* que é sentimental e afectivo. Por isso ele diz que «os eixos da ciência e da poesia são inversos» e fala da rivalidade entre a actividade conceptual e a actividade imaginativa: mas, para o homem, as funções verdadeiramente humanizantes terão de passar por estes dois meios de transformar o mundo — a objectivação da ciência e a subjectivação de todo um imaginário, esta última feita através da fenomenologia que capta nas imagens «o próprio ser da sua originalidade» e be-

(44) Gilbert Durand, *A imaginação simbólica*, 1.^a ed., Lisboa, Arcádia, 1979, p. 128.

neficia assim «da mais ilustre *produtividade psíquica* que é a da imaginação»⁽⁴⁵⁾.

Não é o reino da psicanálise, que Sérgio também afastou; é, para Bachelard, o reino da super-consciência, não dos sonhos infra-conscientes, mas da *rêverie* criadora de símbolos poéticos através da qual — a ciência só por si não chega lá — se entrará em relação mais íntima com o universo. O ilustre físico não é só filósofo pela simples razão de se ter tornado epistemólogo, longamente reflectindo sobre a ciência; ultrapassando Sérgio, neste aspecto, Bachelard voluntariamente sai dos círculos fechados de uma razão totalizadora, porque essa razão não explica tudo: e segue o caminho que se abrirá para um humanismo com outra amplitude, para uma cosmologia de reconciliação com o mundo, na certeza de que, tratando-se embora de domínios diferentes, nenhum deve ser desvalorizado.

O mito de Apoio e o mito de Dionísio: embora contraditórios (ou por isso mesmo), da não-separação radical de ambos resulta a harmonia, os Gregos sabiam-no apesar de, entre eles, a Razão ter despertado e, aparentemente, vencido. E não só Heraclito, o cantor da luta dos opostos, também Sócrates e o próprio Platão não abandonam facilmente o mito.

O *Timeu* fala-nos desse demiurgo que com três materiais diferentes — o mesmo, o outro e a mistura do mesmo e do outro — faz o mundo. A ciência move-se no domínio do mesmo, do uno, do invariante, do estável: o outro será um domínio que está fora do pensável — caos, desordem — que está fora da ciência, mas que Platão não rejeita abertamente. Platão fará, segundo Serres, «do pensável e do impensável uma terceira substância difícil de pensar... é dada uma grande prioridade à mistura, quer dizer ao terceiro termo»⁽⁴⁶⁾.

O humanismo — a única forma de humanismo que interessará considerar — alimentar-se-á dessa mistura, onde há rigor e exactidão, unidade e multiplicidade, ordem e desordem.

Mas a *desvalorização* de um destes dois domínios é bem acentuada por Sérgio: na análise que faz aos «Dois Anteros», está bem explícito o salto «da inteligência do intelectual para a sensibilidade de um grande enfermo»⁽⁴⁷⁾; e não se trata só de Sérgio considerar que são «duas personagens incompatíveis», mas de, em relação à segunda, falar em «temperamento mórbido», acrescentando que «tem o primeiro por ideal hu-

⁽⁴⁵⁾ Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, P. U. F., 1974, p. 2.

⁽⁴⁶⁾ Michel Serres, *Genèse*, Paris, Bernard Grasset, 1982, p. 183.

⁽⁴⁷⁾ *Ensaaios*, IV, pp. 129-159.

mano a plena emancipação do espírito adulto; o segundo, muito ao invés, o regresso à irresponsabilidade da criança, com o refúgio no colo de uma boa mãe».

Mas do que é tão claramente pensado, ao que é realmente vivido, vai uma grande distância: em carta particular, escrita a um amigo dilecto, em época muito distante dos últimos anos de depressão, Sérgio diria: «...a impressão constante de dúvida, de que o que penso e digo é, ou pode ser sempre, absurdo ou erro evidente. Com a dúvida vem o medo: medo de coisa nenhuma em particular, mas um medo abstracto, medo daquilo que *interiormente* me pode suceder, um sentimento indefinido de ansiedade... de repente vem-me a impressão de que está tudo errado, sem que eu veja onde, nem como, nem porquê...»

Contradições de um racionalista?

Sérgio lamenta que Antero pense a morte em termos de «prece mórbida emocional» e não «reconheça intelectualmente a necessidade da morte»; e até numa questão tão paradoxal, como a morte, essa «ordem extraordinária». (Jankélévich), Sérgio reivindica claridades e rigores racionais. E espera que o filósofo cumpra a sua missão e que os traços intelectuais, apolíneos, centrípetos, prevaleçam ou dominem os românticos, nocturnos, centrífugos — doentes. Afinal em Antero, como diz, as *perturbações* causadas pela segunda tendência, irão influir (negativamente) na moral e na metafísica de «Primeiro Antero».

O que se opõe à razão ordenada é «lava negra no pensamento apolíneo».

E assim Sérgio se afasta de Platão — ou de Platão só faz leitura unilateral que não parece ser a melhor leitura — caindo no inferno dualista.

Não teria António Sérgio sofrido mais do que uma vez, em diversas épocas, e, continuamente nos últimos dez anos da sua vida, os fogos deste inferno?

DUAS FACES DA RAZÃO

Nota sobre a polémica entre António Sérgio e Jofre Amaral Nogueira

1. A obra de António Sérgio está animada por um ideal pedagógico, ou melhor por uma intenção praxística. O que prende a atenção do ensaísta não é o problema filosófico ou a questão científica por si mesmos, que só o interessam enquanto portadores da *humanidade dos homens*, dimensão que Sérgio¹ considera fundamental para a sociedade portuguesa. Este aspecto é importante: jamais Sérgio se considerou um *filósofo* — e esta recusa assenta em razões que filosoficamente são de considerar: o que o interessou sempre foi a dimensão prática das ideias, aqueles aspectos susceptíveis de tornar os homens na experiência viva do que *essencialmente* são. Daí, o duplo aspecto sempre presente: um horizonte político e social definido, o do Portugal republicano, e uma meditação filosófica elaborada que retoma e se afasta (é o movimento aparente) desse horizonte concreto. Filosoficamente, o esforço de Sérgio consiste em mostrar que há aqui um *único* problema, que é o seu problema. Este: não existe contradição entre a origem utilitária dos conhecimentos e a sua elaboração mental no plano filosófico e científico.

A vinculação explícita dos textos de Sérgio ao movimento de democratização desencadeado pelo 5 de Outubro faz assomar ao primeiro plano das suas páginas — quer de modo expresso quer de maneira implícita — o problema do sentido e condições da Democracia. Com efeito, tratando-se do «regime dos negócios públicos fiscalizados pela opinião pública e que tende a criar, por isso mesmo, iguais condições de dignidade

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

para todas as pessoas» 0), o regime político democrático presuppõe como «primeira, essencial condição... a existência da opinião pública, consciente e organizada» (2). Esta opinião pública é, contudo, no pensamento de Sérgio, muito mais do que possa exprimir-se, simples e imediatamente, pelo voto popular. A este respeito a polémica — digamos, o debate — com Rousseau é expressiva: trata-se de descobrir a instância a partir da qual se define a chamada *Vontade Geral*, isto é, todo o problema se resume na redução do indivíduo à sua condição de cidadão ou no reconhecimento de um plano metafísico que funde a comunidade humana numa característica essencial dos homens. É por este problema que o pensamento de Sérgio de defesa da democracia carece de fundamentação metafísica.

São os momentos de crise — isto é, aqueles que tornam desadequadas e bloqueadoras as explicações até aí aceites — que mais profunda e dramaticamente apelam à reflexão e à construção de novos esquemas de inteligibilidade. De par com a exigência especulativa, os homens têm necessidade de um horizonte, de um projecto de vida, de uma imagem de totalidade que integre, dando-lhe sentido, a sua acção e vivência quotidianas. Épocas ou momentos em que não crepitem este *princípio-esperança* (Bloch), e em que o mundo seja vivido sob o aspecto da mesma face indiferente, porventura agressiva, longe de toda a familiaridade e fechado a qualquer projecto é um mundo que perdeu para os homens sentido e em que não vale a pena viver. É preciso que o mundo transforme a vida em destino—para parafrasear a célebre frase de Malraux — se não queremos que o absurdo anime de uma luz indiferente a nossa relação com os outros.

É oportuno para a compreensão do pensamento de Sérgio, em função da polémica que agora nos une, recordar que o momento histórico que ele retoma para tirar conclusões sobre o sentido da filosofia seja o do próprio nascimento da filosofia, na época de crise do mundo grego cuja expressão filosófica é a sofística. A sua conclusão é clara: enquanto movimento filosófico, a sofística é, na solução por que opta, o *sintoma do equívoco* para que uma época crítica pode lançar os homens: o equívoco do relativismo, isto é, da redução ao individual de uma ordem de questões que pertence a outro

C) António Sérgio, *Ensaio*, I, 2.^a ed., Coimbra, Atlântida Editora, 1949, pp. 282-3.

C) *Idem*, *ibidem*, p. 283.

Duas faces da Razão

plano radicalmente distinto. Há um momento de verdade na solução sofisticada: é o de afirmar que a solução para a crise reside no homem que age e que pensa: «quando as normas da sociedade.... aparecerem obsoletas inevitavelmente se concluirá que é o homem individual, e não essas normas que se esmorecem, a verdadeira ‘medida de todas as coisas’» (3).

No pensamento de Sérgio, que vai ao passado buscar a razão para o seu racionalismo iluminista, tal conclusão deve ser retida. Mas precisa de ser completada com o outro momento, que comporá a matriz do seu próprio pensamento: a *verdade* desta medida é o Espírito: a medida de todas as coisas é o pensamento do indivíduo quando o indivíduo realmente pensa criticamente (objectivamente, universalmente, fazendo-se *espírito*), buscando a coerência consigo próprio e descendo à raiz do seu próprio ser; ora, a raiz de cada um de nós, segundo Sócrates, é a fonte comum de conclusões comuns; é uma Razão universal e que por isso nos vincula a todos a uma mesma sociedade universal — a sociedade da Razão que procuramos concretizar» (4). Há, pois, «um único Pensamento, o qual é comum a todos os homens: é que participamos, todos os homens, de uma mesma inteligência universal» (5).

A inteligibilidade possui, portanto, uma norma superior, «um desejo de *unidade* e de *ordenação*» (6). Mas esta unificação, considera Sérgio, não nos situa no plano especulativo: é o objecto da moral. A verdadeira inter-subjectividade é, pois, moral e não científica ou filosófica. Melhor: toda a investigação filosófica tende *necessariamente* a resolver-se em moral.

Grande equívoco, nesta ordem de ideias, é o do cientismo: consiste em não ver que qualquer ciência, quer pelo seu objecto, quer pelo seu método, quer, portanto, pelo seu alcance, jamais poderá produzir mundividências. E que uma coisa é o reconhecimento de factos, a verificação de evidências e a produção de relações lógicas entre eles — e esse é objectivo das ciências — e outra é a pergunta pelo *sentido humano* dessas evidências e dessas relações lógicas, quer dizer, pela sua organização em visão geral que prepare para (e dê sentido ao) fazer e agir. Em suma, as ciências têm um sentido humano que o cientismo ignora: por elas descobrem-se evidências e ensaiam-se métodos mas a produção de uma ima-

(3) *Idem, ibidem, p. 161.*

(4) *Idem, ibidem, pp. 161-162.*

(5) *Idem, ibidem, p. 162.*

(6) *Idem, ibidem, p. 182.*

gem de totalidade vem desse *guia interior*, que, por ser a dimensão ideal do indivíduo, funciona como verdadeiro princípio activo que anima os homens na formação de uma sociedade que lhe corresponda.

Este aspecto é, para nós, essencial: o princípio que anima os homens é *ideal, moral* e organiza-se segundo o desejo de ordenação e de unidade.

Estas linhas recordam rapidamente o perfil do quadro filosófico em que se desenvolve o pensamento de António Sérgio: a referência *essencial* dos homens a um plano que os transcende e os define como homens — matriz do seu idealismo filosófico — surge-nos como primeiro traço e constitui o fundamento teórico da defesa das liberdades individuais: na medida em que o espírito se nos manifesta sempre segundo a forma de uma consciência individual ⁽¹⁾, o mundo verdadeiramente humano terá necessariamente na liberdade individual um pilar essencial. Mas, como se sabe, Sérgio confere a esta tese um outro alcance: se a medida de todas as coisas é o Espírito e se é neste Pensamento que os homens se encontram (pois há um único Pensamento comum a todos os homens), a sociedade, isto é, a *actualização* desta idealidade «— que é o horizonte visado por Sérgio — não é o simples somatório das opiniões individuais: é uma Ideia. Por outras palavras, a Vontade Geral de que fala Sérgio radica lá onde radica a essencial humanidade dos homens — é ideológica —, não é o simples resultado de actos eleitorais. A sua crítica ao pensamento de Rousseau, já referida, pode agora ser devidamente situada. É a polémica entre uma concepção *quantitativa* e uma concepção *qualitativa* de Vontade Geral: a primeira pressupõe a redução política da liberdade à faculdade de participação no voto, quer dizer, a redução do homem ao cidadão, se a cidadania for o contributo que, pelo voto, o indivíduo pode dar à conformação da sociedade; à Vontade Geral assim gerada falta um verdadeiro sentido humano, pois, constituída a partir de uma dimensão in-essencial dos homens, não os vincula por laços verdadeiramente humanos; supor a absoluta identidade dos homens como fundamento de uma sociedade que a exprima de um modo geral, é criar uma totalidade totalitária. Os pressupostos de Sérgio ressaltam aqui com nitidez: só uma *outra* concepção de Vontade Geral pode organizar livre e solidariamente uma sociedade: uma «von-

(1) *Idem, Ensaios, III, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1972, p. 39.*

Duas faces da Razão

tade legítima, racional, *de um pensamento des-subjectivado*» que se exprima «numa Consciência-Espírito» (8).

A necessidade de uma reforma de mentalidades, de uma revolução cultural, reside aqui: toda a actividade pedagógica, no seu sentido mais geral, deve ter por objective reconduzir o sujeito que aprende à *descoberta* desse plano ideal, à fruição dos objectos e valores que aí estão. É preciso, pois, ascender do plano da imediatidade, no qual os homens estão presos das coisas exteriores, para o da idealidade. Aprender, cultivar-se é portanto em primeiro lugar reconhecer que essas coisas não são fins em si próprias mas tão-só *meios* para a plena fruição humana da sua própria condição. Não é o encontro ingénuo de duas finitu des (o sujeito que conhece e o objecto que é conhecido) que produzirá uma ordem diferente: à acção cultural, à reforma da mentalidade, à prática pedagógica imediata compete sublinhar desde logo que a finitude humana é peculiar, que ela se inscreve numa infinitude que lhe dá sentido, à qual só a libertação do circunstancial dá acesso. Toda a actividade pedagógica é a descoberta de uma vida de acesso ao universal e tem como condição necessária a liberdade. Não ficar preso das coisas que estão aí, diante de nós, como espontânea condição de familiaridade, num simples acto de reconhecimento, é ser capaz de problematizar, de ver a interrogação onde a atitude ingénua se limita a afirmar. Esta capacidade — que, no pensamento de Sérgio é designada por *sentido crítico*—prende-se com o aspecto da *autonomia*: o «homem» de António Sérgio, recolhido da tradição iluminista que progressivamente o individualizou e lhe conferiu o poder que tem o limite da sua Razão, recebe do Ideal a que está referido (que, de certo modo, é) a própria *possibilidade* de perguntar. É por este ideal, na concepção de Sérgio, *já estar sempre dado* que a inferioridade gnoseológica e moral das coisas exteriores pode ser reportada a essa outra dimensão: *sentido crítico* neste contexto pressupõe que se tenha já descoberto *como as coisas realmente são* (9) e realiza-se pelo seu confronto com o modo como elas nos *aparecem*. Quer dizer: de certa maneira, a pergunta de António Sérgio é feita do ponto de vista da resposta já conhecida (10), o que confere

(8) *Idem, Ensaios, I, p. 244 (subi. meu).*

(9) *Idem, Ensaios, III, p. 36.*

(10) Será esta, como sugere Gadamer, a típica pergunta pedagógica, a que é sempre formulada a partir de uma resposta que se conhece? «Toda a questão autêntica pede... abertura. Se ela lhe falta, só é no fundo uma aparência de questão, desprovida do sentido autêntico da questão. Encontramos um fenómeno deste género na questão posta

ao seu ensaísmo um aspecto original ⁽¹¹⁾. Não é, por conseguinte, nem talvez se tenha alguma vez pretendido, a «pergunta» da crise, a que referia no início desta nota, que nasce da ininteligibilidade das coisas no quadro das concepções que até as explicavam. Pelo contrário: é a denúncia de o real não se conformar às exigências ideais e a vontade de que essa conformação se dê que anima constantemente a reflexão e a prática de António Sérgio. A animação cooperativa, a defesa do regime democrático autogestionário, a batalha pela reforma das mentalidades são, por conseguinte, aspectos decorrentes do primado do cultural, isto é, do seu *idealismo*. O termo foi sempre assumido por Sérgio, como o que mais precisamente traduzia o reconhecimento da eficácia das ideias na sociedade e na história.

com um objectivo pedagógico, por exemplo; a dificuldade e o paradoxo próprio desta espécie de questão reside no facto de ser uma questão sem verdadeiro questionador» (Cf.: Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 440).

(¹¹) Eduardo Lourenço escreveu com a lucidez que lhe é peculiar algumas páginas inesquecíveis, no número de *O Tempo e o Modo* dedicado a Sérgio (n.º 69-70). A recolha desse texto na obra *O Labirinto da Saudade, Psicanálise mítica do Destino Português* (Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978, pp. 175-191) pode contribuir para a formação de *uma outra imagem* de Sérgio. Logo o seu título é provocador («Sérgio como mito cultural»): a elevação a mito daquele que se conhecia e se fez conhecido como um destruidor de mitos é, desde logo, provocante. E o texto confirma esta «provocação» inicial. Após interrogar-se sobre o estranho *sentido* que há em acentuar, ao mesmo tempo, um pendor ensaístico e um pendor racionalista, Eduardo Lourenço escreve: «A sua 'dúvida' — de tradição cartesiana mas já recebida como uma 'evidência', o que lhe retira o papel inquietante que tem no cartesianismo — cai fora do horizonte em que o seu discurso tem origem e lugar. Este discurso existe e nasce em função de um poder racional autónomo — o da Razão mesma — através do qual com soberana claridade nós distinguimos a luz das trevas» (pp. 178-9). E mais à frente acrescenta: «Para Sérgio, o homem é, metafisicamente, uma consciência que possui na claridade dos seus próprios pensamentos, não uma existência que procura compreender-se a si mesmo através desses mesmos pensamentos. É que o racionalismo de Sérgio — que, com mais razão ainda do que supunha, ele intitulou de *místico* — é, enquanto tal, *essencialmente aproblemático*. Há *problemas* para Sérgio, mas não dizem respeito ao seu *racionalismo*» (pp. 180-181) (Cf., supra, nota (10)).

Se conferimos a este ensaio notável tão grande importância é porque a sua novidade, abre o caminho à situação de Sérgio, e dos que dele recolheram a lição mesma agora criticada, num horizonte definido por fundamentos radicalmente diferentes.

Cf. também, nesta linha, o artigo «Ensaísmo e filosofia: António Sérgio» de Manuel Maria Carrilho, *O Saber e o Método*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, pp. 57-104.

Duas faces da Razão

2.A polémica com Jofre Amaral Nogueira ⁽¹²⁾ trata precisamente desta questão. Deve, antes de mais, ser rapidamente enquadrada no período de maturação ideológica do movimento que entre nós se designou por neo-realismo. Não é suficiente nem esclarecedor reduzir a óptica de Jofre Amaral Nogueira à simples expressão do pensamento marxista, pois o problema nuclear, do ponto de vista da história das ideias, é o *modo de apropriação*, é a *recepção*, do marxismo em Portugal na segunda metade dos anos 30. Esse é, em boa verdade, o problema do neo-realismo: o que é indispensável é saber *qual* marxismo serve de inspiração ao pensamento neo-realista português (se é possível reduzi-lo a um só) — e já na altura, sem esquecer evidentemente Marx e Engels, de Trotsky e Rosa Luxemburgo a Estaline e Gramsci, passando por Lefèbvre e Paul Nizan havia simpatias e exclusões à escolha — e como é que, nas nossas condições, se deu a sua apropriação.

Nos inícios da década de 30 era o projecto reformista da *Seara Nova* (a *Seara Nova* de Sérgio), de certo modo herdeira do apostolado da Geração de 70, que preenchia, à esquerda, a vida mental portuguesa.

⁽¹²⁾ Jofre Amaral Nogueira (1917-1973) nasceu em Trancoso. Frequentou o liceu em Coimbra e nesta cidade completou a licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas. Desde muito cedo participou, teórica e politicamente, nas actividades do grupo que fez eclodir o neo-realismo. Colabora com regularidade na sua imprensa, nomeadamente em artigos de índole crítica e ensaística. Em 1947 parte para Angola onde, até 1960, exerce a sua actividade profissional de professor. Vive em Luanda, Sá da Bandeira, Lobito e Nova Lisboa. Publica nessa época os seguintes trabalhos: *A Colonização de Huambo* (1953), *Perspectiva Histórica e Aspectos actuais do Povoamento Europeu de Angola* (1955), *A Miscigenação Étnica na Província de Angola* (1958), *A Exploração e o Comércio do Sal na História de Angola* (1958), *Angola na Época Pombalina* (1960). De regresso a Portugal, exerceu magistério em Espinho e Viseu, antes de se instalar no Porto. Colaborou intensa e regularmente na imprensa cultural portuguesa. Contribuiu com cerca de trinta artigos para o *Dicionário de História de Portugal* e participou no volume colectivo *Marxismo/Cristianismo* (1972). Organizou a obra *O Pensamento de Abel Salazar* (1972). Politicamente muito activo, participou no 3.º Congresso da Oposição Democrática e na campanha eleitoral de 1969.

Uma pequena parte desta fecunda actividade intelectual foi reunida em *Um Humanismo à Nossa Medida* (Porto, Inova, 1971), livro desigual e fragmentário, que representa, apesar de não constituir uma reflexão sistemática a que, noutras condições, o seu autor seria levado, um esforço que não é vulgar entre nós de *pensar* os problemas da história e da cultura nacionais em termos produtivos. Não chegou, infelizmente a vir a lume, uma outra obra anunciada na mesma altura e certamente de outra textura, *Ideologia Nacionalista Portuguesa (Da Origem da Nacionalidade aos Nossos Dias)*.

Uma distanciação crítica já aparece na obra de Bento de Jesus Caraça, onde o problema da cultura (isto é, em Caraça, da ideologia) é perspectivado de um ângulo marxista⁽¹³⁾. A obra de Caraça aproxima-se da de António Sérgio pelo seu vivo intuito de elaboração de mundividências, apesar da distância dos respectivos pressupostos sobre os quais travaram aliás uma polémica célebre⁽¹⁴⁾.

Outra crítica às posições originais da *Seara Nova* parte de um então jovem colaborador da revista, José Rodrigues Miguéis, e dirige-se em termos vigorosos a toda a intelectualidade portuguesa posterior à Geração de 70: «a verdade é que com raras excepções esses homens fizeram dos seus apostolados, das suas lutas simples exercícios 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, desaparecem quase por completo dos seus escritos, — o povo que é o instrumento e deve ser, em democracia, o terreno e o fim das grandes lutas sociais»⁽¹⁵⁾. A resposta de António Sérgio, ao lado da resposta da direcção da revista, acentua: «Agir, para mim, consiste em dirigir o nosso corpo por ideias claras do nosso espírito; ou em modificar as cousas, ou os homens, por ideias claras. O

⁽¹³⁾ A actividade intelectual de Bento de Jesus Caraça reparte-se, de modo especial, pela produção científica e pela reflexão ideológica de que são exemplo obras como *Galileo Galilei, valor científico e moral da sua obra* (1933), *A cultura integral do individuo, problema central do nosso tempo* (1933) e *Conceitos fundamentais da Matemática* (2 vols., 1941/1942). Não há ainda obra de conjunto a partir da qual seja possível o confronto com os problemas a que aludo; contributos sugestivos: em *Vértice*, Coimbra, Outubro-Dezembro de 1968, ver: Alberto Vilaça, «Roteiro para algumas ideias fundamentais de Caraça», pp. 723-735 e Luís Neves Real, «Subsídio para o estudo da acção de Bento de Jesus Caraça no ensino e na investigação matemática em Portugal», pp. 736-775; em *Vértice*, Setembro-Novembro de 1978, refiram-se: Mário Dionísio, «Evocação de Bento de Jesus Caraça», pp. 501-515; José Sebastião e Silva, «Bento de Jesus Caraça e o ensino da Matemática em Portugal», pp. 516-523; António Pedro Pita, «Bento de Jesus Caraça e o problema da cultura», pp. 524-532.

⁽¹⁴⁾ Esta polémica fez época no debate de ideias português contemporâneo. Ocupou boa parte das páginas de *Vértice* de 1945-1946 e foi reeditada no número de homenagem a Bento de Jesus Caraça de 1968. Na mesma revista, em Março-Abril de 1977, consagrada a Egidio Namorado, foi publicada a correspondência mantida entre a revista e os polemistas.

⁽¹⁵⁾ José Rodrigues Miguéis, «Sobre os fins e a coragem nos meios de actuar», *Seara Nova*, Lisboa, 18 de Setembro de 1930 e 2 de Outubro de 1930.

Duas faces da Razão

mais é espernear, barafustar, esbracejar, gritar ou levar os outros a barafustar: mas não é agir» (16). As duas atitudes eram claras. Rodrigues Miguéis ainda escreveu que «não temos o direito de separar a ideia do método, da técnica que a completa», a que Sérgio respondeu, claramente: «o que mais define a *Seara Nova* não é o conjunto das suas teses, mas a sua atitude espiritual... a *Seara Nova* é uma espécie de religião do intelecto, religião de pura espiritualidade, de constante aperfeiçoamento interior».

Já crepitava nesta polémica (17) a chama do que alguns anos depois se vai desenvolver. Outros sinais provêm da recepção crítica à obra de Julien Benda, *La trahison des clercs*, aglutinadora de boa parte das páginas polémicas deste período; ela é extensamente abordada por Raul Proença nas páginas da *Seara Nova* (18), mas é nas publicações neo-realistas que aparecem as críticas mais contundentes.

O problema elevado por Benda ao fulcro da discussão é o do estatuto do intelectual, portanto também o da *acção* da cultura. No horizonte racionalista em que o pensamento democrático se movia, este problema era particularmente importante. No ideário seareiro ou no pensamento de Bento de Jesus Caraça, no pensamento de Abel Salazar ou na teorização neo-realista, o problema da cultura — isto é, problema do saber e do poder de saber — não era um simples problema de erudição ou de conhecimento gratuito; cumpria, ao mesmo tempo, um papel cultural e politicamente crítico e uma função de legitimação de uma organização social futura mais adequada aquilo que os homens realmente são.

Nas páginas do *Sol Nascente* o problema integra-se num quadro mais complexo: decorre dos pressupostos marxistas do neo-realismo a desconfiança pelo êxito de qualquer transformação social movida simplesmente pela reforma de mentalidades. Vejamos um curto mas expressivo texto anónimo intitulado «Que é a cultura?» (19). Após a apresentação de três

(16) António Sérgio, «Sociedade e Espírito», *Seara Nova*, 25 de Dezembro de 1930.

(17) A primeira valorização desta polémica em função do contexto a que aludo foi feita por Joaquim Namorado, «Da dissidência presencista ao neo-realismo», *Vértice*, Dezembro de 1966.

(18) N.os 115, 117, 118, 120, 126, 135, 158, 182 e 192 entre 1927 e 1929.

(19) «ABC — Que é a cultura?», *Sol Nascente*, Porto, n.º 36, de Maio de 1939.

noções de cultura ⁽²⁰⁾, o autor escreve: «Homem culto é o que se identifica com a realidade, a penetra e a compreende: não é o que parte da crítica feita de questões de palavras e habilidades polémicas para a compreensão da vida; mas o que parte da realidade da vida para a crítica impiedosa de todas as construções ilusionistas e misticadoras. O homem culto é este; na base da verdadeira cultura está uma apreensão do real — da totalidade do real». E depois: «nós sabemos que *a crítica só é conhecimento porque o conhecimento é crítica*. De outra maneira: é que nós não ignoramos que o essencial é conhecer porque todo o conhecimento é crítica. Conhecer é penetrar as contradições do real, é conhecer as contradições que definem todas as coisas. Ora, conhecer essas contradições é implicitamente formular um juízo crítico sobre elas».

Neste número ainda, o mesmo problema era abordado por outras vozes. No Editorial, subordinado ao título «O problema da cultura em Portugal» ⁽²¹⁾ lê-se: «Procurar educar essa massa inconsciente, fazê-la viver e sentir as grandes interrogações do momento, eis as directrizes que a nós próprios impusemos». Na Revista das Ideias, publica-se um fragmento da obra de Henri Lefèbvre e Norbert Guterman, *La Conscience mystifiée*, sob o título «A decadência da cultura» ⁽²²⁾. E Fernando Piteira Santos subscreve um pequeno artigo intitulado «Cultura e Juventude» ⁽²³⁾; o mesmo tema central: cultura não é erudição nem implica passividade, cultura exige acção mas acção *concreta*, isto é, acção que se realiza no exterior de quem a concebeu e sistematizou. É preciso «construir uma cultura e construir as possibilidades de expansão e afirma-

⁽²⁰⁾ «Por cultura entende-se, em primeiro lugar, o conjunto formado pelo património científico, literário e artístico da humanidade. A cultura é, neste sentido, aquele conjunto de bens que representam para a humanidade o lado intelectual da evolução do homem através dos séculos.

Por cultura entende-se, em segundo lugar, o estado de desenvolvimento geral das artes, das letras, das ciências, do direito, da moral, etc., num dado momento histórico. É neste sentido que se diz por exemplo que 'os gregos atingiram um estágio elevado de cultura'. Usa-se assim a palavra cultura como sinónimo de civilização.

Por cultura entende-se, em terceiro lugar, não o conhecimento de noções fossilizadas nos livros ou a arte de fazer malabarismos com conceitos mas uma certa relação inteligente e viva com a realidade. O homem culto é aquele que adere à totalidade do real: compreende os factos políticos, como compreende as realizações artísticas; aprecia um quadro como aprecia um poema; é capaz de explicar um romancista como é capaz de criticar um raciocínio» (idem).

⁽²¹⁾ *Sol Nascente*, n.º 36, 1 de Maio de 1939.

⁽²²⁾ *Idem, ibidem*.

⁽²³⁾ Fernando Piteira Santos, «Cultura e Juventude», *ibidem*.

Dois faces da Razão

ção dessa cultura. Estudar a realidade nacional e participar na transformação da realidade nacional. Criar uma arte e uma literatura e criar as condições objectivas para o triunfo dessa arte e dessa literatura. Estudar e agir». Está aqui implicado um intelectual de tipo novo e uma consciência diferente de intelectual e da sua importância. Neste processo social, a força determinante não provém dos intelectuais: «O 'herói' deste humanismo novo, deste humanismo que — experiência e teoria — se caldeará todos os dias em todas as ruas, e em todas as cidades, e em todas as aldeias, será o homem que sua e sofre, o homem que estuda, o homem que age, esclarecido das suas ansiedades, e vivendo todos os dias as suas ansiedades, que para sua força não são só suas».

Ainda no mesmo número, Rodrigo Soares é igualmente claro: «a vida é a *totalidade*, a cultura é um aspecto» (24). Daí que não seja possível tratar os problemas da cultura à margem dos problemas da vida, a não ser para uma *consciência mistificada* da cultura e da vida.

Este modo de pôr a questão coloca-nos perante o tema central da resposta de Jofre Amaral Nogueira a António Sérgio.

O pretexto encontra-se na última página de um célebre ensaio de Sérgio sobre Antero de Quental (25). Aí se lê o seguinte: «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 corpo social.

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 pela marcha das ideias, que a cadeia dos fenómenos reproduz a cadeia dos pensamentos, — e sustentar, por consequência, uma doutrina idealista».

(24) Rodrigo Soares, «A cultura e a vida», *Sol Nascente*, n.ºs 36, *Ide Maio*; 37, 1 de Junho; 38, 15 de Agosto de 1939.

(25) António Sérgio, «Tese e Antítese nos sonetos de Antero», *Revista de Portugal*, n.º 1, Outubro de 1937.

A partir de alguns elementos já indicados é fácil compreender que esta passagem fosse, por si, abundantemente polémica. De facto, a oposição estabelecida por Sérgio entre o materialismo e a eficácia das ideias atingia a maior novidade de que a concepção neo-realista se sentia portadora. A resposta de Jofre Amaral Nogueira (26), neste ponto, é inequívoca: estabelecer essa oposição é não compreender que a dialéctica materialista permite justamente superar tal modo de pôr o problema; é não ver que «o materialismo dialéctico resolve o dilema clássico estabelecendo entre os dois termos [consciência e ser] uma relação, uma *unidade* que é feita pela acção do homem». E acrescenta: «É exactamente porque se compreende a realidade, o mundo sensível, sob o aspecto da *actividade concreta humana*, como *prática*, que se diz que a acção dos homens, modificando as coisas, modifica os próprios homens; que a consciência dos homens é modificada pelo mundo sensível, em modificação sob a acção da actividade humana».

Mas estas ideias e esta eficácia não são simples abstrações: «não podemos considerar a eficácia das ideias em abstracto, como uma qualidade das ideias, da qual logicamente, dedutivamente, se tiram consequências abstractas: —temos de considerar uma eficácia real, produzindo-se em circunstâncias várias e em certas condições». As ideias aparecem «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 conjugadas. A eficácia das ideias será assim determinada por peculiares processos de recepção, pelas condições de evolução do corpo 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».

O idealismo de Sérgio assoma visivelmente à superfície da sua argumentação. Do seu ponto de vista, na medida em que as ideias imprimem ao real uma feição que, sem elas, ele (*)

(*) Esta resposta desdobra-se em dois artigos: o primeiro, «Carta ao sr. António Sérgio», foi publicado em *Sol Nascente*, n.º 19, 15 de Novembro de 1937; o segundo, de réplica à resposta de Sérgio, intitula-se «Comentário para compreender» e foi publicado no n.º 21, 15 de Dezembro de 1937. Ambos foram recolhidos em *Um Humanismo à Nossa Medida*, pp. 351-364, onde existe um outro texto consagrado a Sérgio, «Méritos e limitações de um apostolado», muito mais recente (1970), 122-140.

não teria — a isto se chama acção — têm uma consistência em si próprias. A «medida de todas as coisas», condição de inteligibilidade, só poderá ser, como vimos, da ordem do Ideal. Por isso, o acto de cultura é a ascensão à generalidade abstracta, ao ideal, isto é, a conformação do mundo pela harmonia e proporção do inteligível, e o traço essencial da democratização social é a criação e o desenvolvimento de elites esclarecidas.

A concepção neo-realista para a qual, como vimos, a vida é a *totalidade* e a cultura um aspecto da vida assentava num pressuposto algo diferente. O artigo «Idealismo e materialismo»⁽²⁷⁾ ilustra este aspecto ao acentuar que a acção primordial dos homens na história não é precedida da consciência clara do que fazem: «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 organicidade corpórea». Mas, determinados a agir (por exemplo, a produzir os seus próprios meios de subsistência) por razões que estão implicadas no ser natural que são, os homens podem, pelas ideias, elevar-se a um plano completamente diferente, que os liberta da relação imediata com as coisas e lhes revele o sentido desta imediatidade, quer dizer, a inscreva numa totalidade doadora de sentido. Neste aspecto, o neo-realismo denuncia o seu abstracto hegeliano⁽²⁸⁾.

⁽²⁷⁾ «Revista das Ideias — Idealismo e materialismo», *Sol Nascente*, n.º 38, 15 de Agosto de 1939. O artigo é antecedido da seguinte observação: «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 Fiedrich, 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 levará a compreender melhor certos problemas e lhes dissipará talvez certas obscuridades».

Trata-se, diga-se de passagem, de um fragmento da obra de Marx e Engels, *A Ideologia Alemã*, na qual os autores trabalharam de Setembro de 1845 a Agosto de 1846, e que só foi publicada por Riazanov em 1932. (Aos leitores que queiram recorrer à versão portuguesa desta obra publicada em Lisboa pela Editorial Presença informa-se que a passagem corresponde às páginas 18-19 e 24-7).

⁽²⁸⁾ «O homem é, por um lado, uma essência natural. A esse título, comporta-se de maneira arbitrária e fortuita, como um ser instável, subjectivo. Não distingue o essencial do inessencial. Em segundo lugar, é uma essência espiritual dotada de razão. Sob este

Se não há sociedade sem a sua própria reprodução, é o modo como uma sociedade se (re)produz que vai gerando as suas ideias, concepções, ideologias típicas. A valorização da prática corresponde ao momento hegeliano da alienação. A prática aparece como instâncias mediadora e superadora: mediadora porque os homens não tomam consciência de si a partir da sua própria essência inteligível — como pressupunha Sérgio — mas a partir da sua situação numa realidade que os transcende e determina, isto é, define em sua inultrapassável facticidade o campo possível de exigências e de opções. Haja ou não consciência destas condições são elas que constituem a verdadeira realidade. A prática é também superadora porque só ela *actualiza* o que até aí, como elaboração sistemática do momento *negativo* do curso da história, foi sendo pensado. Esta concepção fornece aos intelectuais o fundamento da sua própria modéstia, que não é, porém, vizinha da inutilidade: mostra que a eles compete elaborar sistematicamente os dados daquele momento negativo. Compreende-se, portanto, a insistência com que o problema do intelectual foi abordado pela imprensa neo-realista: tratava-se essencialmente de vincar a novidade da concepção, a qual, por razões que seria deslocado agora abordar, toma a conhecida forma do *papel da nova geração* ⁽²⁹⁾.

Contudo, é ainda pelo fundo hegeliano que subjaz ao marxismo neo-realista que somos reconduzidos a uma curiosa proximidade. É pelas ideias, pela cultura, isto é, «por apreensão da totalidade do real» ⁽³⁰⁾ que os homens podem realizar-se a si próprios. De certo modo, também neste discurso a expressão «homem culto» é tautológica: na medida em que esta apreensão da totalidade e a acção crítica correspondente definem, ao mesmo tempo, o que seja cultura e o que se seja homem, conclui-se que só o homem culto é verdadeiramente homem. A vivência espontânea, na qual não é captada a relação entre o homem e a totalidade é o momento da incultura, da falta de consciência de si, do primado do individual, da mistificação.

aspecto, não é por natureza, o que deve ser. O animal não tem necessidade de qualquer formação, porque é, por natureza, o que deve ser. Não é mais do que a sua essência natural. Mas é necessário que o homem ponha de acordo as suas duas faces para conformar a sua singularidade ao que é nele razão, quer dizer, para fazer reinar o seu aspecto racional...» (Hegel, *Propedêutica Filosófica*, § 41).

⁽²⁹⁾ Cf. Jofre Amaral Nogueira, «O papel de uma nova geração», *Sol Nascente*, n.º 28, 15 de Abril de 1938.

⁽³⁰⁾ «ABC — Que é cultura?», *Sol Nascente*, n.º 36, 1 de Maio de 1939.

Duas faces da Razão

Ora, a finalidade de toda a acção cultural era tornar *consciente* esta integração na totalidade: era conduzir os homens de indivíduos que desconhecem a razão de ser das coisas, por isso prisioneiros daquilo mesmo que fazem e das condições em que trabalham, em homens conscientes do que podem conhecer e dominar, isto é, *conscientes do sentido daquilo que fazem*.

Há pois aqui uma concepção de totalidade que interessa examinar.

Um texto subscrito por Alves de Moura ⁽³¹⁾ e intitulado «É a natureza dialéctica?» ⁽³²⁾ informa-nos com suficiente clareza. Lê-se: «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, realista. Portanto, 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 ambas. A própria sociedade emergiu da natureza (tese fundamental do materialismo)».

Esta passagem culmina um raciocínio cujo desenvolvimento se sintetiza facilmente: primeiro, recupera-se a clássica concepção do *conhecimento como adequação*; depois, exemplifica-se o que seja um método *a partir do método experimental*: «uma revisão crítica dos conhecimentos em todos os domínios revelou que eles são fecundos e verdadeiros quando traduzem as relações reais, as inter-acções e as inter-transformações das coisas e que não tem sentido pensá-las como isoladas e imutáveis, quando a acção prática mostra que eles são inter-dependentes. E assim apareceu a dialéctica»; finalmente, sublinha-se a ideia de que o crivo da prática, da experimentação, mostra que o que até aí aparecia como hipótese ou dimensão intelectual é uma dimensão do próprio real. Logo, a história de que o materialismo dialéctico é o elo con-

⁽³¹⁾ Pseudónimo de Egídio Namorado.

⁽³²⁾ *Sol Nascente*, n.º 41, 15 de Dezembro de 1939.

clusivo e mais fecundo foi lentamente trabalhando na descoberta — na revelação — da estrutura dialéctica do real.

Pertence à pré-compreensão do neo-realismo, quer dizer, aos pressupostos que ele próprio para si escolheu como *evidências* e *verdades*, a plena aceitação destes fundamentos. A passagem referida exemplifica, aos nossos olhos, de que passado o neo-realismo teceu a sua própria evidência: a definição do conhecimento como adequação e o uso do método experimental como exemplo de qualquer método são situados acima de todo o exame, improblematizáveis, *oferecidos pela eficácia progressiva da história* ao desejo de saber e à necessidade de dominar contemporâneos. Isto explica que onde Jofre Amaral Nogueira vê o problema da eficácia das ideias sobre a realidade e a determinação daquelas por esta, Sérgio fale de outra questão que Amaral Nogueira *não vê porque não pode ver*: a tese, jamais comentada, segundo a qual é a matéria que é dialéctica. É esta homologia entre o real e o pensamento — que Jofre Amaral Nogueira sublinha — a pedra de toque da afirmação de Sérgio: o idealismo, sugere, está aí, na colocação na matéria do método de pensamento que é a dialéctica. Que esta objecção não tem razão de ser, é o que o ponto de vista neo-realista defende e quer mostrar, como vimos.

Esta tese, note-se, permitiu fundar ontologicamente o pensamento e a prática neo-realistas: a partir do seu fundamento gnoseológico, mostrava-se que esta adequação era verdadeira e total. Decorre entre duas teses essenciais: a de que a sociedade emerge da natureza e a de que, pela cultura, o homem atinge o nível de apreensão da totalidade do real. Neste trânsito, a Dialéctica fornece um modelo de apreensão da *lógica* da totalidade do real; ou, se se preferir, numa formulação que nada, nestes textos, contraria, é no pensamento dialéctico que a lógica da natureza se explicita porque só ele traduz o movimento real da natureza.

Enquanto movimento ideológico, isto é, congregador de indivíduos, por um lado e, por outro, produtor de uma mundividência geral, estas coordenadas serviam o neo-realismo em três aspectos: primeiro, situavam os homens numa totalidade que dava sentido às suas vidas, suscitando neles uma adesão racional e afectiva — isto é, para parafrasear Malraux, transformava as suas vidas em destino —, pois essa totalidade que ao transcender funda compromissos é a própria ordem da natureza; segundo, legitima o seu saber e a sua prática; terceiro, institui-se em critério de verdade e formula, portanto, um ponto a partir do qual as outras concepções filosóficas, ideologias, práticas estéticas podem ser vistas como *falsa consciência*. Não é a oportunidade para examinar, como merece ser

examinado, este tecido ideológico: digamos, por agora, que as suas grandes imagens, as que se impõem (quase) espontaneamente como matéria-prima são, todas elas, portadoras e significantes de um optimismo inabalável e de uma concepção heroica da vida individual e social. Não há limites para a capacidade humana de dominar e transformar; aliás, toda a explicitação dos seus fundamentos filosóficos aponta neste sentido: por isso, um dos temas mais insistentemente tratados é o da relação entre *técnica* e *libertação* ⁽³³⁾. Aos que tornavam contraditória a relação entre capacidade técnica e possibilidade de liberdade, os ideólogos neo-realistas opunham as transparências das suas razões racionalistas: o aprendiz de feiticeiro não é, ao contrário de Prometeu, um símbolo da condição humana.... Só desconhecendo o modo de ser da natureza será possível provocar nela consequências nefastas para o bem estar humano: *saber, poder e liberdade* são aspectos que mutuamente se implicam. Se a sociedade nasceu da natureza, a liberdade do horizonte neo-realista é a de uma reintegração na natureza, mais profunda e mais livre porque realizada a partir da capacidade *natural* humana de conceptualizar a estrutura do real, de escrever a opacidade do seu funcionamento, que outras viram ameaçador, na linguagem logicamente transparente do cérebro que conhece e domina.

3. A diversidade de pressupostos e de objectivos não impede uma proximidade *só hoje visível*: a de que, quer o idealismo de Sérgio, quer o discurso neo-realista se fundam em (e levam sempre implícita) uma *radical aproblematicidade* dos seus princípios.

Estes aspectos, que Sérgio sublinhou no que a si próprio diz respeito, pode ilustrar-se, no que se reporta ao pensamento neo-realista, pelo texto intitulado «Que é o método dialéctica?» Estabelece-se o confronto entre dialéctica e metafísica e acentua-se que a grande utilidade da aplicação da dialéctica à história da sociedade é mostrar a própria lógica dessa história: pensada sob o modelo da natureza, a história desvela aos homens a *necessidade* do seu próprio devir: «como o desenvolvimento se opera pelo desenvolvimento das contra-

^{C33}) Álvaro Salema, «Cultura e técnica», *Sol Nascente*, n.ºs 19, 15 de Novembro; 20, 1 de Dezembro; 21, 15 de Dezembro de 1937; 22, 1 de Janeiro; 23, 15 de Janeiro de 1938; Alves de Moura, «A técnica, meio de libertação do homem», n.º 34, 1 de Março de 1939; Carlos Relvas, «A técnica na evolução social», n.º 35, 1 de Abril de 1939; «ABC — É a técnica inimiga do homem?», n.º 39, 15 de Outubro de 1939.

dições 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»⁽³⁴⁾.

Ora, na medida em que o materialismo dialéctico é o saber desta necessidade contitui-se, como o pensamento de Sérgio (a partir de outros fundamentos), em *mediação total* (Ricoeur).

Examinando a autoconsciência de radicalidade de ambos os pensamentos, conclui-se que ela se funda no encontro de um ponto anterior a todos os pressupostos, ou em que estes são vistos sob a luz clara da verdade. Ora tal ausência de pressupostos será, quando muito, um pré-conceito indicador de *como* nos situamos nesse passado que se rejeita: por isso, à pretensão de radicalidade destas doutrinas assoma o combate sem tréguas ao pré-conceito, como obstáculo à realização do encontro entre o real e o pensamento. A Aufklärung elevou esse combate a instância constituinte de si própria, admitindo a legitimidade histórica do que cabia no quadro da razão actual e excluindo, como ilegítimo, todo o pré-conceito que a razão fosse incapaz de digerir nas suas próprias razões. A história torna-se um processo totalmente transparente, cuja lógica necessária se pode captar, dominar e defender.

De certo modo, há nesta aproximação (e nesta proximidade) das posições de Sérgio e de Jofre Amaral Nogueira a impressiva marca do tempo⁽³⁵⁾. Tal como Sérgio, e também

⁽³⁴⁾ «ABC — Que é o método dialéctico?», *Sol Nascente*, n.º 40, 15 de Novembro de 1939.

Este texto é a tradução, ligeiramente adaptada de uma passagem do artigo de Estaline, «O materialismo dialéctico e o materialismo histórico», de que a revista *Síntese* (Coimbra) publicará também fragmentos, sob o pseudónimo de José Vasco Salinas.

Ainda não é esta a oportunidade para reflectir sobre a circunstância de o marxismo se ter difundido em Portugal, nesta época, sob a forma da ontologia, da teoria do conhecimento e da filosofia da história clássicas de que este texto é expressão inequívoca. Estaline, com efeito, tentou construir uma perspectiva totalizante na qual o marxismo é apresentado como Sistema, como Saber Absoluto que permite pensar Tudo («não há no mundo 'coisas inconhecíveis' mas coisas ainda não conhecidas, as quais serão descobertas e conhecidas pelos meios da ciência e da prática», escreve) e que *ilumina* o acidentado mas progressivo itinerário dos homens.

⁽³⁵⁾ Dela se dará conta, com a finura que percorre toda a sua obra, Egídio Namorado, ao escrever, em 1966, afastado o esquematismo de polémicas antigas, o seguinte: «Devo confessar que a leitura cuidadosa de alguns textos fundamentais de António Sérgio me deixou a impressão de que o confronto entre o seu idealismo e uma concepção materialista bem compreendida não parece mostrar diferenças tão

Duas faces da Razão

em época de crise, Amaral Nogueira só podia conceber a sua posição como portadora de uma imagem de plenitude; tal como Sérgio, só podia apresentá-la como o lugar inquestionavelmente verdadeiro. Não captara ainda, no momento de gerar-se ao fogo da polémica e da exigência política, os sinais mais inquietantes da sua prova de verdade prática, a partir dos quais a realidade que vivemos se abre, em questões novas, a novos empenhamentos e a esperanças renovadas.

grandes como as que se apresentam se atendermos apenas à terminologia» (E. Namorado, «Montagem de textos para uma interpretação do pensamento de António Sérgio», *Vértice*, Agosto-Setembro de 1970, p. 563).

EM TORNO DO IDEALISMO HISTÓRICO-SOCIAL DE ANTÓNIO SÉRGIO * **

À memória de António Sérgio,
Amigo querido, a quem tanto devo
o que sou.

«...não há nada, nos meus escritos, do materialismo histórico de Carlos Marx».

António Sérgio, *Tréplica a Carlos Malheiro Dias sobre a Questão de O Desejado*, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1925, p. 57.

«...é pois inexacto o filiar no materialismo histórico (como se tem feito) a doutrina da *Historia de Portugal* de António Sérgio (edição Labor, Barcelona e Madrid), apesar de ser toda ela organizada, de facto, em função de problemas económicos. O que não quer dizer que não seja justificada a apropriação que fizeram dessa *História* os socialistas portugueses».

António Sérgio é, como podemos testemunhar, o autor desta nota não assinada na *Seara Nova*, XIV, n.º 427, Lisboa, 1935, p. 300.

* Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa.

** O nosso livrinho *António Sérgio. O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa* foi publicado em 1964 nas edições da «Seara Nova». Logo após, começámos um trabalho de revisão e ampliação deste texto, que, no essencial, ficou praticamente concluído no ano seguinte. Constituído em mais de dois terços por material inédito, o novo original carecia todavia de um certo número de novas notas e acrescentos. Esse facto, de concerto com o surgir de novos polos de interesse, com a elaboração de outros trabalhos cuja importância nos pareceu então prioritária, não falando já nos imprevistos que a vida vai reservando, foi quanto bastou para que durante quase vinte anos este manuscrito ficasse em repouso. Até que... as exigências do centenário de Sérgio e a vigilante insistência de um grandíssimo amigo, António Melo, que se interessa pelos nossos papéis, nos fizes-

«Em resumo: reconheço a realidade de numerosos factos que têm sido apontados no acontecer histórico pelos que se chamam a si mesmos «materialistas históricos»: mas vejo nas origens desses mesmos factos umas tantas *ideias* que *criou* a mente, e no quadro interpretativo que deles concebo não podem surpreender-se quaisquer feições a que convenha o epíteto de «materialistas». Por preguiça mental, a toda interpretação de natureza económica se apõe logo o rótulo de «materialista»: porém, nas várias actuações por motivo económico dá-se sempre a intervenção de factores *mentais*, e o escritor que propõe a interpretação económica só merece o nome de materialista histórico se aceitar de facto uma concepção materialista acerca da natureza desses factores mentais, por os ter na conta de epifenómenos, de «reflexos das coisas nos cérebros dos homens»: ora, parece-me evidéntissimo não ser esse o meu caso. Em mim, as interpretações económicas dos acontecimentos históricos não têm coisa alguma de materialistas; para mim, os sucessos resultam das *ideias* dos homens (embora ideias sobre vantagens económicas) e as ideias para mim não são reflexos das coisas: são livres criações do intelecto humano, intelecto que concebo como *radicalmente* dinâmico, tomando a iniciativa das perguntas, a iniciativa das respostas: para mim, a própria percepção é uma criação do espírito; e a filosofia implícita nos meus escritos foi sempre uma filosofia da actividade pura, da espontaneidade da mente, da sua sintética criatividade na percepção e no saber».

António Sérgio, *Prefácio da Segunda Edição: Ensaios*, I, Atlântida, Coimbra, 1949, pp. 60-61.

«.....os factores dos acontecimentos históricos são as *ideias* dos homens que intervêm neles.

Sim, as *ideias*: pois não cuido que as ideias sejam «reflexos das coisas»: presumo que as ideias são *criações* da psique, e que por meio das ideias que por nós concebemos é que os objectos do pensamento são criados. Por

sem decidir, apesar dos inconvenientes que cremos antever, a publicar-lhe um capítulo. Tal como o volume de 1964 era um desenvolvimento de um pequeno folheto mais antigo, a que o próprio Sérgio se referiu com benevolência, também a nova versão, substancialmente aumentada, representa um terceiro estágio de desenvolvimento da nossa exposição da sua doutrina a que procurámos, conforme ao seu desejo, acrescentar a crítica. O texto do capítulo que aqui se publica, encurtado de alguns lances, é pois o da versão de 1965. Apenas algumas referências bibliográficas foram substituídas por outras mais recentes para maior comodidade e mais adequada informação do leitor, o que não nos é possível em rigor omitir. Era essa a intenção. Mas não se volta a um texto antigo sem lhe introduzir alterações sensíveis, ainda quando o mesmo espírito permanece. Os tempos mudaram. Aspectos novos assumem a uma nova luz um outro relevo. Modificou-se a história que se faz e com ela modificou-se também a história que se escreve. De aí o estado presente de um escrito antigo.

Idealismo Histórico-Social

outras palavras: que só há objectos para a inteligência depois de a própria inteligência os haver criado.

Sempre que um homem quer realizar uma ideia, porém, topa em condições materiais circunstantes, que o desviam da linha em que pensou seguir, ou que determinam a linha em que ele terá de seguir. Condições circunstantes da estrutura geográfica; condições circunstantes de ambiente climático; condições circunstantes de posição no globo; condições circunstantes de natureza económica; condições circunstantes de vizinhança humana... Circunstâncias condicionantes, não *factores* de história: *factores*, propriamente, são-no sim as *ideias*.

... Eu sou em tudo fundamentalmente idealista».

António Sérgio, «Explicação e subsunção sob fórmulas gerais», *Aqui e Além*, Revista de Divulgação Cultural, n.º 3, Lisboa, 1945, pp. 20-21.

É um facto, como vimos noutra ensejo 0), que foi a propósito de questões de ciências matemáticas e naturais contemporâneas que António Sérgio — pelos anos 30 — construiu e estabeleceu em toda a sua plenitude o corpo de ideias mais elaboradas e mais características suas do que, em tempos, e com o seu assentimento, designámos por o seu *idealismo crítico*. São essas ideias que um dia ele próprio denominou, com a sua fina ironia habitual, as suas «heresias epistemológicas». Mas não é menos verdade que, em grande parte, eram algo diversas as suas preocupações iniciais como diz, ao referir-se, em 1925, à «atmosfera de espírito em que [se achava] envolto ao tempo em que saía da adolescência» e depois ao defrontar «esse mar tenebroso por onde vagueou aos vinte anos» (2), ao afundar da monarquia, e que ele tão eloquentemente soube evocar nos Prefácios às duas primeiras edições do tomo I dos seus *Ensaio*s.

De facto, as suas preocupações iniciais aquando da proclamação da República e dos anos turvos da sua implementação, embora evidenciassem já o marcado interesse filosófico de que as *Notas sobre os «Sonetos»* e as *Tendências Gerais da Filosofia»* de Antero de *Quental* são testemunho, levaram-no, ainda de certo modo, na esteira de Antero, mas já dis-

O «Em Torno da Gênese do Idealismo Filosófico de António Sérgio», in *Homenagem a António Sérgio*, Academia das Ciências de Lisboa, 1976, pp. 123-145. Inseto agora no nosso livro *Antigos e Modernos. Estudos de História Social das Ideias*, Livros Horizonte, Lisboa, 1983.

C) A. Sérgio, *Prefácio aos Ensaio*s, I*, Atlântida, Coimbra, 1949, p. 48.

tanciando-se de ele, a inquirir e a meditar sobre «os vícios históricos», de raiz fundamentalmente económica, da sociedade portuguesa (3), causa primeira e decisiva da «decadência e do isolamento dos povos peninsulares» desde quase os primórdios da nacionalidade (4), e a reflectir sobre o necessário e instantâneo ressurgimento nacional. Desde o princípio, pois, a preocupação socio-histórica pelos destinos da grei portuguesa está na raiz do pensamento de António Sérgio.

Mas se idealismo crítico é a designação que mais convém ao idealismo de Sérgio, mais consentânea com a sua feição kantiana e pós-kantiana, — e mormente ao seu idealismo gnoseológico, — quanto ao seu idealismo na história, à sua preocupação pelo social, idealismo histórico-social é, por certo, quanto a nós, a que melhor quadra às suas concepções historiográfico-sociológicas. Aliás, «ensaio histórico-social» (5) propôs António Sérgio para demarcar a natureza do problema que era seu propósito tratar no que devia ser, se as circunstâncias políticas ambientais lhe não tivessem coarctado os meios, a sua obra de maior fôlego, a índole particular do seu estudo e o ponto de vista sob o qual o perspectivava, ao explicar-se sobre a atitude mental que presidia à feitura de essa sua obra. Mas idealismo histórico-social é designação que se adequa à própria feição das suas reflexões filosófico-sociológicas, políticas, económicas mesmo, éticas e pedagógicas do seu ensaísmo de sempre.

De aí que consideremos a expressão idealismo histórico-social a que melhor cabe à visão filosófico-sociológica da problemática histórica de Sérgio.

Inquirido certa ocasião, em 1940, sobre alguns escritores que influíram na sua formação intelectual, respondeu um dia Sérgio e a resposta, porque significativa, é de reter: «Pelo que

(3) *Considerações Histórico-Pedagógicas*, Porto, 1915, p. 49. Cf. *Bosquejo da História de Portugal*, Lisboa, 1923, p. 58.

(4) Em *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*, Porto, 1914, são frequentes as alusões a Antero e até referências precisas e uma longa citação da conferência do Casino, de 1871: por ex., pp. 14, 26, 37-40.

(5) *História de Portugal, I: Introdução Geográfica*, Portugalia. Lisboa, 1941, p. 7. Esta obra foi logo apreendida pela PIDE e por isso retirada da circulação (cf. *Ensaio*, VIII, Lisboa, 1958, pp. 7 e ss.). «Sociológica História de Portugal» lhe chamou posteriormente, in «Prefácio» ao 1.º caderno da sua *Antologia Sociológica*, Ed. do Autor, Lisboa, 1956, p. 11 (agora in *Obras Completas*, Sá da Costa Editora, Lisboa, 1978, p. 7.). Reeditada postumamente com o novo título definitivo que num seu exemplar o autor entretanto lhe fixou: *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, nas *Obras Completas*, Sá da Costa Editora, Lisboa, 1973.

respeita aos escritores portugueses, talvez tivesse havido influência de dois: o Antero dos opúsculos sociais e o Oliveira Martins, economista — o que escreveu a *Inglaterra de Hoje*, a *Circulação Fiduciária*, o *Projecto de Fomento Rural*, etc. Talvez eles, em parte, me houvessem levado a ver os problemas pelo prisma económico-social, e não predominantemente pelo das instituições meramente políticas» (6). Foi de facto predominantemente através de análises concretas das realidades sociais portuguesas (tanto do passado como do presente e tendo sempre no horizonte o futuro) que se afirmou a concepção historiográfica de Sérgio. Concepção propriamente sociológica, de história social total, e não tão-só «histórica», à maneira artificiosa tradicional (7).

(6) «Uma entrevista com António Sérgio», por Gentil Marques, *O Diabo*, VI, n.º 279, Lisboa, 1940, p. 7.

O São característicos e esclarecedores a este propósito artigos de marcado carácter polémico, — hoje pouquíssimo conhecidos e lembrados. Citemos nomeadamente: «Ideal e facto sensível, política e ciência, meios e fins», *Seara Nova*, VII, n.º 144, Lisboa, 1929, pp. 443-446; «Método científico, História, Política e Tradição», *Seara Nova*, VII, n.º 151, 1929, pp. 99-104, n.º 153, 1929, pp. 134-138 e n.º 154, 1929, pp. 153-157: «Idealismo e realismo. «Morale d'abord» e «Politique d'abord», *Seara Nova*, VII, n.º 163, 1929, pp. 293-301; «Ora até que enfim!», *Seara Nova*, VII, n.º 170, 1929, pp. 19-25. — Nestes artigos exprime Sérgio, com extrema clareza, entre outras coisas, alguns pontos capitais do seu idealismo histórico-social. Por exemplo: «que são as coisas, que são as palavras de um documento histórico, senão *sinais*, unicamente interpretáveis pelas revelações interiores da consciência? Dispensar as revelações da consciência é anular *tudo*; e, longe de fundar na experiência histórica as revelações interiores da consciência, são as revelações de consciência que servem de base a toda a história, de toda a experiência, a toda ciência, a todo saber.... Esse fundamento de todas as coisas, essa *única realidade incontestável*.... é o facto de consciência.... Rejeito em tudo o realismo.... Não me fundo em suma em nenhuma *coisa*: fundo-me na consciência e nas relações. A sociedade, para mim, define-se em termos de consciência por meio de relações intelectuais. Pertencer a uma sociedade, para o idealista, redunda em conceber um certo todo, — ou, melhor, uma relação, — de que nós constituímos um termo, e os outros *sócios* o outro termo. A sociedade é a relação....» («Idealismo e Realismo. «Morale d'abord» e «Politique d'abord», *Seara Nova*, VII, n.º 163, Lisboa, 1929, pp. 296-297. Cf. o que acerca de esta concepção idealista típica do ser social como uma idealidade, Sérgio já escrevera em «Educação e Filosofia», no tomo I dos *Ensaio*s: «A sociedade.... é sempre relativa a um sujeito pensante, está sempre como ideia num sujeito; mas o individuo existe sempre numa relação com sociedades, a mais imediata das quais é a sociedade dos seus progenitores. A consciência do *eu* implica a consciência do *não-eu*; e implica não só a consciência do não-eu, mas a consciência do *outro-eu*, do «sócio», do «semelhante», do companheiro; e essa ideia do outro-eu não é um reflexo superficial, mas uma das tendências mais profundas, uma das determinações essenciais da actividade do nosso espírito» — *Ensaio*s, I, Rio de Janeiro, 1920, pp. 137-138).

Se Herculano, como é sabido, iniciou em Portugal com rasgos pessoais incontestáveis a história crítica, «que pelo próprio facto de ser crítica — como diz Sérgio (8)—apresenta uma fisionomia de excepção no patrimonio literário português»: a historiografia tal como de certo modo a concebiam os historistas da «Escola histórica alemã» e eventualmente os historistas franceses da época da Restauração, Antonio Sérgio— e nenhum outro — foi o introdutor, na cultura portuguesa, da história sociológica. Nesta base, os seus escritos de história social e «económico-social» (9) abriram entre nós mais do que quaisquer outros o caminho à renovação da pesquisa de natureza histórica. E em primeiro de tudo — facto entre todos capital — à renovação da historiografia nacional pela muito particular insistência de Sérgio sobre o processo de desenvolvimento das estruturas socio-económicas da burguesia portuguesa, com as suas lutas de classe próprias, no quadro social mais lato do processar da civilização europeia. Do seu impulso, e tão só dele, neste sentido, arrancou, geralmente falando, o mais valioso da historiografia portuguesa contemporânea.

Mas não foi fácil. E isso, sim, era previsível.

Aí está. Com efeito o tempo não era de todo propício. Prevalciam na altura o positivismo na história (10), o socio-

(8) Herculano, *Sobre História e Historiografia (Da «História de Portugal» e dos «Opúsculos»)*. Selecção, prefácio e notas de A. Sérgio, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1937, p. 13.

(9) António Sérgio, *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*, Porto, 1914, p. 12. A «advertência» inicial de este escrito sergiano que tão fecundas ideias contém já em si, anunciadoras de futuros e ricos desenvolvimentos, note-se, é datada do Rio de Janeiro, Dezembro de 1913, e nela se encontra a expressão referida no texto. O corpo da conferência pronunciada no Rio em 1913, acabado de imprimir para a «Renascença Portuguesa», do Porto, em Abril de 1914, é datado também do Rio de Janeiro, onde Sérgio então se encontrava, Julho de 1913.

(10) Obras que, entre nós, muito influíram, nos fins do século XIX e nos primeiros decénios de este nosso século, no modo de pensar a história e designadamente na difusão das teses do positivismo na história: P. Lacombe, *De l'Histoire considérée comme science*, Paris, 1894; A. D. Xenopoi, *La Théorie de l'histoire*, Paris, 1908 (2.ª ed. de *Principes fondamentaux de l'histoire*, Paris, 1894), e sobretudo — obra característica de então e por muito tempo considerada fundamental —, *Introduction aux études historiques*, por Ch. V. Langlois e Ch. Seignobos, Paris, 1898. Ver ainda: Ernst Bernheim, *Einleitung in die Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1920 (trad. *Introducción al estudio de la historia*, ed. Labor, Barcelona, 1937) e *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1908; Wilhelm Bauer, *Einlei-*

logismo (de Durkheim, de Lévy-Bruhl, entre outros), o eruditismo e o historicismo arquivísticos, e o estéril filologismo formal, e contra eles teve Sérgio que lutar, sem tréguas C¹¹). Não o puderam entender. Houve, é certo, quem aproveitasse, com vasto saber e alguma visão, mas com certas limitações também, sugestões sobre a importância primordial do econó-

tung in die Geschichtswissenschaft, 1921, 1927² (trad.: Introducción al estudio de la historia², Barcelona, 1952).

Sobre a penetração, a propagação e a influência permanente das ideias sociológico-políticas do positivismo, particularmente da facção chefiada por Littré, e a sua inserção na tradição cultural portuguesa desde os três últimos decénios de oitocentos, situada no seu quadro socio-ideológico, dando o necessário relevo às condições epistemológicas necessárias ao aparecimento, nos países anglo-saxónicos, em França e entre nós, do projecto sociológico positivista, sem subestimar as reais distâncias, veja-se o a tantos títulos excelente estudo, pertinente e bem documentado de Fernando de Almeida Catroga, *Os Inícios do Positivismo em Portugal. O seu Significado Político-Social*, Instituto de História e Teoria das Ideias, Coimbra, 1977. Na verdade, como Fernando Catroga demonstra (pp. 28-33), a introdução entre nós do pensamento positivista comteano no campo dos fenómenos sociais — e mais concretamente ao nível do Direito, antevendo a sua dimensão socio-política orientada para um republicanismo de inspiração littréana, e, por um tempo, proudhoniana, — ter-se-ia iniciado já em 1865-1866 em Coimbra, com Manuel Emídio Garcia, anteriormente portanto à adesão, em 1872, de Teófilo Braga ao sistema comteano. O idealismo na história, de Sérgio, situa-se nos antípodas do positivismo na história. Mais: Sérgio era em tudo anti-positivista — sem excluir o positivismo inglês — e o seu anti-positivismo declarado não é provavelmente estranho, parece-nos, à aliança entre nós do movimento positivista, na sua variante portuguesa, com a ideologia dominante do demo-republicanismo, impugnados ambos por António Sérgio.

(²¹) Não cabe aqui referirmo-nos em pormenor a essas lutas que, embora revelem de maneira exacta a atmosfera de espírito em que Sérgio por esse então se achava envolto, ao combater o que chama «essa romântica maneira de conceber a história, de interpretar a obra das navegações portuguesas», ou ainda: o ««carácter arquivístico» do nosso «senso histórico», a nossa «inclinação para o historicismo e o filologismo formalísticos»» com o total desprezo pela *problemática intelectual*. Cumpre-nos porém registar aqui um documento sergiano importante; importante em si como expressão do pensamento historiográfico-filosófico de Sérgio, mas de grande relevância igualmente para situar valorativamente a posição de António Sérgio no ambiente intelectual do seu tempo, e a que, nesta perspectiva, pouco ou nada se tem atentado: «Historicismo arquivístico, Miragem retórica e Problemática intelectual», *Seara Nova*, XI, n.º 310, Lisboa, 1932, pp. 339-345. O facto de este escrito ter sido ulteriormente retomado com acrescentos num dos volumes dos *Ensaíos*, não dispensa a leitura do texto polémico original enquadrado na época.

mico na história nacional ⁽¹²⁾. Outros apropriaram-se indevidamente de outras ideias suas, não as entendendo, todavia, até o fim, e outros houve que acimaram de «ruidosa e vã cavalaria intelectual» umas tantas das suas mais estimulantes e férteis hipóteses que propusera. Os mais numerosos, porém, tudo entenderam ao revés. Aos poucos, todavia, se os problemas que posicionou e as hipóteses a explorar por ele aventadas nos seus primeiros escritos históricos, como ele de resto o reconheceu, «esbarraram a princípio com oposições enérgicas, não deixa de ser certo que com o andar do tempo foram elas singrando entre parciais e escolhos, e que já hoje existem sabedores de mérito que se não pejam de admiti-las como soluções possíveis.... Que vão mesmo além: que carregam documentos em seu favor. Isto justifica-me, ao que me quer parecer, de não abandonar a orientação tomada....» ⁽¹³⁾

De qualquer modo, o que mais releva sempre para Sérgio, mais, muito mais do que a rejeição ou mesmo a aceitação das hipóteses que adiantara há muito nos seus escritos sobre este ou aquele ponto avulso da nossa história (embora evidentemente lhe aprouvesse ver como não poucos dos seus pontos de vista faziam caminho por entre as muitas dificuldades, os reparos e as oposições ⁽¹⁴⁾), era a atitude mental,

⁽¹²⁾ Ver: João Lúcio de Azevedo, *Épocas de Portugal Económico. Esboços de História*, Lisboa, 1929. Na nota «Ao Leitor», a abrir, diz o autor que «os estudos que compõem o volume obedecem ao conceito materialista, não único, mas certamente indispensável para a compreensão da história» (p. 7). Como ele próprio contou um dia a Sérgio, consoante este recorda (cf. «Evolução Económico-Social da Nação Portuguesa», *O Diabo*, VII, n.º 301, Lisboa, 1940, p. 3), tinham-lhe causado forte impressão as palavras de abertura das «Nótulas Preambulares» à *Antologia dos Economistas Portugueses*. Selecção, prefácio e notas de António Sérgio, Lisboa, 1924. O passo de Sérgio a que aqui se alude é por nós citado páginas adiante.

⁽¹³⁾ *História de Portugal*, t. I, *Introdução Geográfica*, Liv. Portuguesa, Lisboa, 1941, p. 9.

⁽¹⁴⁾ Ver, a este propósito, na *História de Portugal, I: Introdução Geográfica*, Lisboa, 1941, p. 9, e a pp. 237-238 a nota relativa à adesão de Jaime Cortesão à conjectura de Sérgio acerca do valor do comércio marítimo no próprio início da nacionalidade. Ora bem. A inegável prioridade das conjecturas de Sérgio sobre as origens comerciais marítimas e a relevância das fainas dos portos da orla atlântica de Portugal é, por curiosa coincidência, lembrada pelo próprio Sérgio, com referências precisas a trabalhos seus muito anteriores, designadamente num relevantíssimo artigo «Em Torno de um Livrinho», *Seara Nova*, IX, n.º 201, Lisboa, 1930, pp. 140-142 (reimpresso depois nos *Ensaios*, III, Porto, 1933, pp. 285-289), precisamente no mesmo número da revista em que Jaime Cortesão, também então no exílio, em Paris, como Sérgio, publica um artigo intitulado «O Problema das Relações entre a Geografia e a Autonomia Política de Portugal» (*Seara Nova*, IX, n.º 201,

atitude «prescrutadora e crítica — problemática» (1B) — que assumia, a sua maneira de considerar os factos da nossa história. O que, em suma, lhe importava antes de mais era a natureza da sua indagação da problemática histórica. E essa atitude por parte de Sérgio é indubitável e vê-se ter sido o seu pensar de sempre, ainda que só explicitado, por vezes, ao acaso das circunstâncias e, por isso mesmo, passado na imensa maioria dos casos despercebido ao olhar distraído e indiferente dos especialistas lusos. Ora, a indagação preocupante para Sérgio não era, nunca foi, apenas histórica, simplesmente histórica, mas — não é demais repeti-lo — histórico-sociológica, e assente sempre, de raiz, numa constante e atenta reflexão filosófica (16).

Lisboa, 1930, pp. 133-137), artigo onde retoma, pensamos, o tema de uma conferência que pronunciara na Universidade Livre de Lisboa, em Janeiro de 1925, artigo onde, estranhamente, se não topa o nome de Sérgio. Esse artigo de Cortesão é, em muitos pontos, um primeiro esboço ou prólogo, pouco conhecido, de um trabalho, esse de todos conhecido: «Os Factores Democráticos na Formação de Portugal», *História do Regímen Republicano em Portugal*, sob a direcção de Luís de Montalvor, vol. I, Lisboa, 1930, pp. 13-97. Ver também o que Sérgio escreve, em 1925, no ensaio «Repercussões de uma Hipótese: Ceuta, as Navegações e a Génese de Portugal», *Ensaio*, IV, Lisboa, 1934, pp. 229-275, referindo-se outrossim às hipóteses lançadas nas *Considerações Histórico-Pedagógicas*, publicadas havia dez anos, «mas que desde muito andavam bailando no [seu] cérebro» (p. 235): «Como se sabe, Jaime Cortesão, em trabalhos admiráveis de erudição luminosa, admite actualmente a nossa hipótese sobre a influência da burguesia comercial-marítima na formação de Portugal e nos Descobrimentos». E ainda: «Jaime Cortesão concorda connosco [na ocorrência, no seu trabalho «A Tomada e Ocupação de Ceuta», *Boletim da Agência Geral das Colónias*, n.º 5, Lisboa, 1925, mas também em outro artigo a que Sérgio se refere: «Do Sigilo Nacional sobre os Descobrimentos», *Lusitânia*, n.º 1, Lisboa, 1924] em ver na tomada e ocupação de Ceuta o primeiro episódio de um plano político cujo fim remoto seria a Índia e a decisiva solução dos problemas básicos do alto comércio e da finança europeia. A nossa hipótese, porém, surge minuciada e continuada pela pesquisa do historiador, que agora marca, em nosso entender, um momento excepcional, decisivo, da fase crítica e positiva da investigação histórica portuguesa relativa às Navegações».

(*) *Ensaio*, IV, Lisboa, 1934, p. 214. Cf. IV², Lisboa, 1959, p. 216.

(*) Ele próprio o disse não raras vezes, mas pouco se atentou nisso. Curiosamente, de resto, é por esse então, de início, em livros e até em artigos de índole preferentemente histórica (e a que noutro lance nos referimos) que avultam páginas suas de prosa doutrinal filosófica da maior relevância. É o caso, por exemplo, das «Divagações Proemiais» do tomo I da *História de Portugal*, Lisboa, 1941, pp. 22 e ss. e de *Em Torno da Designação de «Monarquia Agrária»*, Lisboa, 1941, v.g. pp. 5 e ss. e 119 e ss.

Se, em Sérgio (como ele assevera de Herculano), «se vislumbra o racionalista a combater o *histórico*» (17) — o passado morto e soterrado, com suas lendas e falsificações, — é porque Sérgio, muito mais sem dúvida do que Herculano, tem da História uma concepção viva e actuante. Numa palavra: *social* e de *crítica social*.

Ora, na problemática crítica de Sérgio onde avulta para nós marcadamente a sua sagaz preocupação pelo social, pela crítica social, pela natureza, peculiaridades e significado social das obras e das suas incidências e repercussões, que suscitaram e as interpretações que de facto influíram, — Sérgio não buscou por via de regra no essencial enunciar críticas de literatura ou de arte usando de critérios propriamente de teor literário ou estético (embora por vezes o tivesse sabido fazer e como ninguém entre nós) — aliás a preocupação exclusiva dos literatos, meramente literatos ou estetas. A Sérgio o que mais lhe importa, neste aspecto da sua multímota actividade de escritor de ideias, é realizar crítica social histórica ou de cariz sociológico, ou social-pedagógica, ou pedagógico-política (18).

E assim, António Sérgio que sempre insistiu na ideia de não ser, nem querer ser, propriamente historiador, mas tão-só «simples ensaísta sobre a nossa história» (19), posicionando problemas, alertando para dificuldades que se lhe deparavam e em que não se reparara, aventando novas e excitantes hipóteses de trabalho, sobre pontos antes inadvertidos, abriu rotas novas, insuspeitadas, e que talvez nem ele próprio ousasse prever, à historiografia portuguesa nos mais variados domínios (20).

(17) Herculano, *Sobre História e Historiografia*, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1937, p 14. Cf. pp. 110 a 120.

(18) Tudo isto — que é de primordial importância para compreender a pleno o ensaísmo sergiano está sobejamente patente, por forma exemplar, nos luminosos ensaios sobre Eça, sobre Camões (o da lírica mas não só esse), sobre Antero, Oliveira Martins, Herculano, Fernão Lopes, António Vieira, Tolentino ou Junqueiro, mas vejá-se ainda, nomeadamente, as suas reflexões acerca da feição própria da sua crítica nos prefácios das duas primeiras edições do primeiro tomo dos *Ensaíos*, P, Rio de Janeiro, 1920, pp. 11 e ss.; P, Coimbra, 1949, pp. 11 e ss.; bem assim como no artigo «Crítica Literária e Crítica Social», *O Diabo*, VI, n.º 293, Lisboa, 1940, pp. 1 e 6.

(19) Em *Torno da Designação de «Monarquia Agrária»*, Lisboa, 1941, p. 66.

(20) Um excelente trabalho, paciente e metuculoso, de grande utilidade — indispensável mesmo — para o conhecimento e estudo da vastíssima e variada obra de Sérgio, extremamente dispersa por livros, opúsculos, revistas e jornais, na grande maioria dos casos de difícilímo

Num artigo habitualmente descurado pelos leitores de Sérgio, mas cujo significado e importância para a inteligência das suas ideias não passou obviamente despercebido ao próprio Sérgio que, em 1913 ⁽²¹⁾, a ele alude sem referências precisas, e cita longamente em *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares* ⁽²²⁾, podiam ler-se, na verdade, considerações edificantes sobre a ociosidade peninsular, o parasitismo nacional do Estado, o eclesiástico, o cortesão e o militar. Nesse artigo, como nos opúsculos de 1914 e de 1915, visiona-se bem a divergência profunda que distingue António Sérgio, interventor político e pedagogo, apóstolo cívico (como a si se chamava) e reformador social preocupado ao mais alto ponto pelas estruturas socioeconómicas, da posição de um Jaime Cortesão, vocacionado principalmente para uma tarefa de historiador mais à maneira convencional sem a agudeza do sentido socioeconómico, tão pronunciada em Sérgio a despeito do seu idealismo.

Anos depois, num curto artigo que também não despertou as atenções dos especialistas, dado talvez o carácter circunstancial e efêmero da revista que o publicou e dada possivelmente a «estranheza» do título ⁽²³⁾, Sérgio procurou precisar a sua peculiar posição, embora infelizmente ao que nos parece, sem resultado apreciável, sobre um ponto primacial da sua maneira de entender e tentar explicar a história portuguesa. Ponto primacial e ideia directriz que preside e orienta tudo o que escreveu sobre a história da nação.

Escreve ele: «Bem sei que a operação de explicar uma coisa, para a quase totalidade dos homens cultos, consiste essencialmente em submeter essa coisa ao império absoluto de uma fórmula geral, que dominaria todas as outras da mesma espécie; para mim, porém, explicar um sucesso não é nada disso: é intuir um tecido de relações entendíveis que o ligam a um todo em que ele se acha incluso.

acesso e de que raros têm notícia, — é a contribuição para a *Bibliografia de António Sérgio*, organizada por A. Campos Matos, ed. «Vértice», Coimbra, 1971. Tanto basta para nos dispensarmos de entrar aqui em pormenores.

⁽²¹⁾ «O Parasitismo peninsular. Carta a Jaime Cortesão», *A Vida Portuguesa*, n.º 20, Porto, 1 de Dezembro de 1913, pp. 153-159. Cf. a carta de Cortesão a que esta de Sérgio responde: «O Parasitismo e o anti-historismo. Carta a António Sérgio», *ob. cit.*, n.º 18, de 2 de Outubro de 1913, pp. 137-139. Mormente no n.º 23 de *A Vida Portuguesa*, de 1 de Março de 1914, pp. 21-22, Sérgio publica ainda: «O Problema da cultura».

⁽²²⁾ *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*, Porto, 1915, pp. 47 e ss.

^(a) «Explicação e Subsuncção sob Fórmulas Gerais», *Aqui e Além*, Revista de divulgação cultural, n.º 3, Lisboa, 1945, pp. 18-22.

Por outro lado, quando se recorre ao princípio da causalidade para dar conta do surgimento de um certo facto, imagina-se um algo isolado e absoluto, que seria a causa do sucesso em questão, dando-se que este último é fantasiado, outrossim, como sendo uma coisa absoluta e isolada, na sua qualidade de respectivo efeito. Ora, também nisto me afasto da concepção comum. Ao que suponho, não há facto que se distinga de maneira absoluta na realidade total em que ele é só parte, e que nos não force a pô-lo em relações entendíveis com a multiplicidade de circunstâncias em que se encontra envolto. Pensando assim, é claro que me não poderia aflorar ao espírito o agarrar-me às fórmulas que me atribuem. Em meu entender, cada facto particular do desenvolvimento histórico requiere um exame particular também, para a relação particular que o caracteriza a ele» (24). «... Ora, não seria uma estreitíssima preocupação dogmática a de pretender explicar toda a variedade da história por uma fórmula geral de natureza geográfica, ou por uma fórmula geral sobre «factores económicos»?» (25) «... Ideias estas que se ligam a preceito com o que [algures (26)] ficou exarado: «Ou muito me engano, ou conhecer uma coisa é relacioná-la com outras, com o todo estruturado em que tem seu lugar, que logicamente precede a parte onde tudo existe em relações recíprocas. Ao que julgo provável, o genuíno universal é a ligação com o todo: não é a ideia geral, não é a noção abstracta...» (27).

«Portanto, em primeiro lugar, rejeito a esperança de que uma ideia geral, de que uma noção abstracta (fórmula de determinismo de natureza geográfica; fórmula de determinismo de natureza económica; fórmula de determinismo de outra natureza qualquer) seja coisa capaz de compendiar sob si toda a série de acontecimentos da evolução humana; em segundo, creio que cada facto particular da história exige um exame particular também, para se chegar por aí a uma explicação definida, que é um feixe de relações que caracteriza o facto ...»(28). «Explicar, se nos não enganamos, não é subsumir sob uma fórmula geral, mas urdir o tecido de relações (*)

(M) Ob. cit., p. 18.

(*) Ob. cit., p. 19.

(**) Na *História de Portugal*, apreendida a quando da publicação que Sérgio, habilmente, omite de referir.

(***) *História de Portugal, I: Introdução Geográfica*, Portugal, Lisboa, 1941, p. 20.

(28) «Explicação e Subsunção sob Fórmulas Gerais», *Aqui e Além*, ob. cit., pp. 19-20.

Idealismo Histórico-Social

entendíveis que ligam cada aspecto da realidade estudada ao todo relacional a que se encontra unida» (29).

Num artigo-síntese sobre a evolução económico-social da nação portuguesa, publicado pouco antes de vir a lume o primeiro — e único — tomo da sua *História de Portugal*, a que os imperativos da política fascista então reinante abruptamente puseram termo, António Sérgio esquisitou assim uma pequena parcela, mas exemplar, do pensamento da obra:

«A intensa dedicação às actividades do mar (resultante de um desfavorável condicionamento agrícola) [actividades intensas já originariamente, desde princípio, no próprio despontar da nacionalidade, e em todo o primeiro ciclo da existência do país (1140-1450), mas que mais ainda avultaram e se intensificaram com a expansão oceânica estribada no capitalismo mercantil da burguesia cosmopolita na sequência natural da revolução burguesa de 1383-85 (30)] habilitou-nos a ser um primacial instrumento da obra da expansão da burguesia europeia. Ao que me tem querido parecer, foi dentro dessa obra que Portugal nasceu, dentro dela que realizou a sua missão histórica. Como já disse algures, as grandes navegações dos nossos avós e a criação do reino de que foram membros parecem-me duas fases de um fenómeno único: o de passagem da economia predominantemente agrícola, local, fechada, a que o domínio dos Árabes no Mediterrâneo havia compelido a gente europeia, para uma larga economia comercial-marítima. Desta forma, o desenvolvimento da indústria nas regiões flamengas, a tomada de Lisboa pelos Cruzados, a conquista de Ceuta por D. João I, a de Malaca por Albuquerque um centenar de anos depois, afiguram-se-me como fases de um movimento único, como que pontos distantes de uma só trajectória. O desenvolver da burguesia comercial da Europa seria a própria substância da nossa história, — entenden-

(29) Ob. cit., p. 22.

(30) «A revolução foi burguesa», diz Sérgio em nota, não querendo «significar com isso (como imaginaram alguns leitores) que foram os altos burgueses cosmopolitas que andaram armados pelas praças, [...mas] por ser o alto burguês que serviu de *meneur*, por ser ele quem a inspirou, a dirigiu, a organizou por detrás da cortina, e quem tirou depois os proveitos dela». — Sobre o carácter burguês da Revolução de 1383-85, integrada no todo da transformação europeia, ver ainda o substancial «Prefácio» de Sérgio à edição da *Crónica de D. João I*, segundo o códice n.º 352 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, de Fernão Lopes, vol. I, Liv. Civilização Editora, Porto, 1945, pp. IX-XL. Depois inserto nos *Ensaio*s, VI, ed. Inquérito, Lisboa 1946, com o título «Sobre a Revolução de 1383-85».

do eu por «substância», aqui como sempre, uma lei de unidade e de continuidade das coisas»⁽³¹⁾.

Eis aí. Ao que estamos em julgar, e sempre assim nos quis parecer, os seus estudos reputados de índole «histórica» e nos quais se dão aos fenómenos económicos, aos antagonismos sociais e às lutas de classe particular realce⁽³²⁾, são fundamentalmente análises sociológicas, pois se situam àquele nível do conhecimento social global que busca investigar os «fenómenos sociais totais» (Marcel Mauss). Mais precisamente: de «sociologia histórica» e de «sociologia política», e até de «sociologia do conhecimento», como é uso entenderem-se as expressões no que toca, entre outros, a Max Weber, a Max Scheler, a Troeltsch, a Sombart, a Karl Mannheim⁽³³⁾. É possivelmente com o último (cuja obra é ulterior à elaboração do pensamento de Sérgio) que, neste particular, a orientação sergiana parece de algum modo revelar maiores afinidades.

⁽³¹⁾ «Evolução Económico-Social da Nação Portuguesa», in *O Diabo*, VII, n.º 301, Lisboa, 1940, p. 3. Cf. «Em Torno de um Livrinho», *Seara Nova*, IX, n.º 201, Lisboa, 1930, pp. 140-142, inserto depois nos *Ensaios*, III, Porto, 1932, pp. 285-289 com o título «A Formação de Portugal e a Política», e ainda *Em Torno da Designação de «Monarquia Agrária» dada à Primeira Época da Nossa História*, Lisboa, 1941.

⁽³²⁾ Nesta óptica ver, por exemplo: *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*, Porto, 1914; *Considerações Histórico-Pedagógicas*, Porto, 1915; *Bosquejo da História de Portugal*, Lisboa, 1922 (1923²); *Antologia dos Economistas Portugueses. Século XVII*. Obras em Português, Seleção, prefácio e notas, Lisboa, 1924; *Testemunhos Históricos. O Desejado. Depoimentos de Contemporâneos de D. Sebastião sobre este mesmo rei e sua jornada de África, precedidos de uma Carta-Prefácio a Carlos Malheiro Dias*, Lisboa, 1924; *Tréplica a Carlos Malheiro Dias sobre a Questão de O Desejado*, Lisboa, 1925; *Camões e D. Sebastião*, Lisboa, 1925; *O Seiscentismo*, Lisboa, 1926; *Historia de Portugal*, Barcelona, 1929 (o texto original português, mais completo do que o da versão castelhana, só postumamente foi editado, agora com o título do manuscrito original: *Breve Interpretação da História de Portugal*, nas *Obras Completas*, Sá da Costa Editora, Lisboa, 1972); *Ensaios*, I, Rio de Janeiro, 1920, pp. 279-305, 403-404 (I³, Lisboa, 1949, pp. 57-64, 306-329, 460-461); *Ensaios*, II, Porto, 1929, pp. 67-107, 255; *Ensaios*, III, Porto, 1932, pp. 285-296, 421-423; IV, Lisboa, 1934, pp. 9-13 (IV², Lisboa, 1959, pp. 15-19, 203-241); VI, Lisboa, 1946, pp. 9-18, 153-203, 287-289; VIII, Lisboa, 1958, pp. 85-188; *Em Torno da Designação de «Monarquia Agrária»*, Lisboa, 1941; *História de Portugal*, I: *Introdução Geográfica*, Liv. Portuguesa, Lisboa, 1941, pp. 45-46, 212-231.

⁽³³⁾ Sobre o tema ver em particular: Werner Stark, *The Sociology of Knowledge. An Essay and Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Routledge, London, 1958 (trad.: *Sociología del Conocimiento. El pensamiento sociológico en la historia de las ideas*, Ed. Morata, Madrid, 1963) e Irving Louis Horowitz, *Philosophy Science and the Sociology of Knowledge*, Springfield, Illinois, 1961. De Karl Mannheim, é aqui bastante citar: *Ideology and Utopia. An Intro-*

Dizemos simplesmente afinidades, analogias — para melhor o situar; seria aliás interessante também marcar as diferenças, em particular pelo que respeita a Weber e a Sombart.

O certo é que, ao revés de Weber e de Mannheim, por exemplo, Sérgio só incidentemente explanou os princípios que norteiam a sua prática sociológica. De aí, em parte, certa incompreensão de base nas interpretações que por via de regra têm sido propostas para o seu pensamento, atribuindo-lhe uma significação que, bem pesadas as coisas, se lhe não coaduna. A saber: que para Sérgio como para Marx (ao que uns tantos julgavam compreender, mas não compreendendo realmente nem um nem outro) o económico é não só «factor» capital, mas determinante da história em todas as suas esferas, sem exclusão do mundo das ideias. O facto é que, neste ponto como em tantos outros, foi a doutrina de Sérgio (como de Marx, aliás) muito mal percebida por uma parte considerável dos seus leitores. Dá-se o caso que os que se inclinaram a considerar da mesma espécie as concepções da história de Sérgio e de Marx desentenderam radicalmente uma e outra. Assim mesmo. Em parte, porém, não é porventura de excluir que de princípio certas afirmações de Sérgio o tenham por vezes levado demasiado longe neste rumo, para melhor salientar o que lhe era particular no modo de conceber a história portuguesa. Porém, passado o efeito de choque inicial de *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*, das *Considerações Histórico-Pedagógicas*, do ensaio sobre a Conquista de Ceuta do *Bosquejo da História de Portugal*, da *Antologia dos Economistas Portugueses e da História de Portugal* (da «Labor») que são respectivamente dos anos de 1914, de 1915, de 1919, de 1922, de 1924 e de 1929, e em reacção manifesta contra as simplificações abusivas que tendiam então a generalizar-se ⁽³⁴⁾, Sérgio — como Antonio

duction to the Sociology of Knowledge, Routledge, London, 1936 (trad. *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Ed. Aguilar, Madrid, 1973), *Essays on the Sociology of Knowledge*, Routledge, London, 1952. — Os principais escritos originais em alemão de Mannheim (falecido no exílio em 1947), situam-se entre 1922 e 1929, mas foram sobretudo conhecidos e difundidos ulteriormente na sua versão inglesa.

⁽³⁴⁾ Não será descabido recordar aqui alguns factos: em 1925, a chamada «escola histórica» de M. N. Pokróvski e a Associação de historiadores que dirige estão no auge. (Ver O. Sokolow, «Ueber die historischen Ansichten M. N. Pokrowski», *Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge*, n.º 8, Berlin, 1962, pp. 874-887). Em 1921 é publicado o livro de N. Bukhárine: *Teoria do Materialismo Histórico* que edições e traduções sucessivas em alemão (1922), inglês (1925), francês e espanhol (1927), e até português (trad. parcial no

Banfi, como Gramsci, como Max Weber e como Mannheim, mas independentemente deles e muitas vezes por razões sensivelmente diferentes (em especial pelo que toca a Banfi e a Gramsci)—foi então naturalmente impellido a marcar mais incisivamente o que o distanciava da doutrinação em voga, e bem assim a repulsar intenções que desacertadamente lhe haviam atribuído. Com efeito, reiteradas vezes Sérgio se opôs resolutamente ao que, na época em que ideou os seus primeiros escritos de matéria histórico-sociológica, se entendia em geral — e mal — por «*determinismo económico*» e a que, anacrónicamente, uns tantos (na esteira dos Sorel, dos Loria, dos Kautsky, dos Pokróvskii, dos Bukhárine e até de algum modo (mas geralmente compreendendo-os mal) dos Lafargue, dos Labriola, dos Mehring, dos Plekhánov), obstinadamente per-

semanário *A Liberdade*, de Lisboa) para só estas referir, tornam em pouco tempo célebre. Embora condenado severamente por alguns (sobretudo por A. M. Debórine e por Hermann Duncker, mas também por A. Gramsci e por G. Lukács) como «uma perfeita caricatura do materialismo dialéctico e em completa contradição com ele» (Kurt Sauerland, «Ueber den Kampf an der theoretischen Front», *Die Internationale*, 1931, n.º 2, pp. 75-79, e n.º 3, 128-133, e *Der dialektische Materialismus. Schöpferischer oder dogmatischer Marxismus*, Berlin, 1932, p. 6: «Bucharin aber ist ein Vertreter des mechanistischen Materialismus gegen den sowohl Marx und Engels wie Lenin einen erbitterten Kampf führten», e pp. 235 e ss. Na sua célebre *Carta ao Congresso*, de 22-XII-1922, V. I. Lénine, embora apontando o grande valor teórico de Bukhárine não deixara de advertir: «As suas opiniões teóricas todavia, só com as mais expressas reservas podem ser tidas como genuinamente marxistas, pois há nele algo de escolástico (nunca estudou e, penso, nunca compreendeu cabalmente a dialéctica)» *Pólnoe Sobránie Sotchinénii*, 5.ª ed., t. 45, Moskvá, 1964, p. 345). Ver ainda: Henri Barbusse, «Lénine et la philosophie», *Commune*, III, n.º 33, Paris, 1936, sobretudo pp. 1051-1053; Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, 1948, pp. 117-168, e para uma análise histórica do acolhimento reservado na época ao tratado de Bukhárine: Aldo Zanardo, «Il «manuale» di Bukharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci», *Studi Gramsciani*, Roma, 1958, pp. 337-368). Muito pelo contrário, o manual de Bukhárine é saudado, por exemplo, pelo sociólogo burguês anti-marxista (mais tarde nazi) Werner Sombart, em 1924, como uma «ritchtige Darstellung» (*Der proletarische Sozialismus*, I Jena, 1924, p. 127). É também a época em que encontram ainda um eco particular as concepções sociológicas (filhas do cientismo empirista e do economismo mecanista) afirmadas pelos teóricos da social-democracia internacional que então se dão ainda por «marxistas», como Eduard Bernstein, Karl Kautsky, Max Adler, H. Cunow, Charles Andler, Rodolfo Mondolfo, Charles Rappoport, Max Beer e outros, contribuindo por seu turno para aumentar a confusão não só a larga difusão dos livros de Georges Sorel como ainda a publicação de escritos de Lev Trótski profundamente marcados (como os de Bukhárine e de Kautsky) por um materialismo rude, maquinal,

maneceram agarrados, senão em princípio, pelo menos de facto.

Neste contexto, e acaso só neste, se deve por ventura entender a afirmação de Sérgio (35) de que, se aceita com júbilo o destino de precursor autêntico do materialismo histórico nas nossas letras (não sem notar, aliás, e com justo motivo, que é esta opinião que não vai sem as maiores reservas e as mais minuciosas elucidações) pois é de todo inexacto o filiar nele a doutrina dos seus ensaios histórico-sociológicos e político-sociológicos, apesar de serem todos eles organizados em função dos problemas-chave da economia do País, sob o duplo aspecto do condicionamento económico-social e da consciente

automático e fatalista. Típicos do simplismo e do sectarismo teórico de então são ainda, por exemplo, certos artigos de G. Lukács, alguns dos quais reunidos em volume, em 1920, com o título *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Como típico de desconhecimento total e de total incompreensão da concepção materialista da história, por essa ocasião, nos meios universitários, aponte-se, entre outros, o confrangedor livrinho *Matérialisme historique et interprétation économique de l'histoire*, Paris, 1927, do historiador francês Henri Sée, autor que, no entanto, noutros trabalhos, dera provas de competência e de honestidade intelectual. Quanto a Portugal, nos últimos anos da República liberal, em matéria de marxismo, estava-se no período do *ratesismo* (do nome do dirigente operário Carlos Rates). Concluiremos então que a este modo rudimentar de imaginar a concepção materialista da história — e tão-só a ele, que não à exacta doutrina, — se podem reportar designadamente as alegações de Sérgio nos *Ensaíos*, P, Coimbra, 1949, pp. 58-63. A margem das indicações que ficaram dadas, a traços largos, para balizar os quadros ideológicos em que ocorreram as intervenções histórico-sociológicas de Sérgio, talvez não seja despropositada, em contrapartida, uma indicação mais, como ponto de referência teórico e para uma mais consciente reflexão sobre o assunto. Em nosso entender, a melhor explanação sistemática do estado actual da temática e da problemática da concepção materialista da história, em toda a sua riqueza e complexidade, encontra-se em: *Grundlagen des historischen Materialismus*, obra colectiva sob a direcção de Erich Hahn, Dietz Verlag, Berlin, 1976; em *Kategorien des historischen Materialismus. Studien zur Widerspiegelung gesellschaftlicher Entwicklungsprozesse in philosophischen Begriffen*, hrsg. v. Nikolai Drjachlow, Ekkhard Lassow, Wladimir Rasin, Gottfried Stiehler, Dietz Verlag, Berlin, 1978, e em A. K. Uledow, *Die Struktur des gesellschaftlichen Bewusstseins*², hrsg., v. Werner Müller, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1973. Uma obra não muito recente, mas de qualidade: D. I. Chesnokov, *Materialismo Histórico*, trad., E. Pueblos Unidos, Montevideo, 1966. Na mesma perspectiva teórica, mas incidindo porém na análise de problemas historiográficos e metodológicos precisos, ver *História, Ciência Social*, Prefácio, selecção e organização de Vasco de Magalhães-Vilhena, na colecção por nós dirigida «Dialéctica», vol. 6, Livros Horizonte, Lisboa, 1981.

(35) Por exemplo, nos *Ensaíos*, V, Lisboa, 1936, pp. 300-301 e nas *Notas de Esclarecimento*, Porto, 1950, p. 52.

finalidade económica das descobertas marítimas e das conquistas portuguesas.

É fora de dúvida, e sob mais de um aspecto, que as investigações de Sérgio neste domínio são por completo estranhas às categorias do materialismo histórico ⁽³⁶⁾. Ele próprio o disse sem rodeios: «Em mim, as interpretações económicas dos aconteceres históricos não têm coisa alguma de materialistas; para mim, os sucessos resultam das *ideias* dos homens (embora ideias sobre vantagens económicas)» ⁽³⁷⁾. Ou ainda:

(“) Se algumas dúvidas perduram a este respeito, atente-se no que Sérgio escreveu no Prefácio da segunda edição do primeiro tomo dos *Ensaio*s, Coimbra, 1949, pp. 58-63; ver igualmente a nota (não assinada) que Sérgio após à tradução portuguesa de «O Programa Cooperatista», de Charles Gide, *Seara Nova*, XIV, n.º 427, Lisboa, 1935, p. 300; assim como o tomo V, dos *Ensaio*s, Lisboa, 1936, pp. 300-301 e o tomo VIII, Lisboa, 1958, pp. 75-76, e as *Notas de Esclarecimento*, Porto, 1950, pp. 50-52. Importa registar a que cremos ser a sua mais antiga declaração sobre o assunto: «não há nada, nos meus escritos, do materialismo histórico de Carlos Marx», «Tréplica a Carlos Malheiro Dias sobre a Questão do Desejado», *Seara Nova*, n.º 45-46, Lisboa, Maio de 1925, p. 173, e ainda *Tréplica a Carlos Malheiro Dias sobre a Questão de O Desejado*, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1925, p. 57) retorquindo a Carlos Malheiro Dias que o declarara «seguidor do materialismo histórico de Marx» (ob. cit., pp. 54-55). Mas mais: Sérgio recorda ainda, noutra ocasião, e de esta feita a propósito de, nas *Considerações Histórico-Pedagógicas*, saídas do prelo em 1915, mas explanando ideias expostas verbalmente desde anos antes (cf. *Ensaio*s, III¹, Porto, 1932, p. 287), ter proposto o problema e a hipótese a explorar e sustentado a teoria do fundamento burguês-mercador, marítimo, internacional, da nacionalidade portuguesa, e apresentado assim a formação de Portugal como um episódio do grande movimento comercial-marítimo, burguês, europeu, do século XI, afirmando o carácter marítimo e universalista da nação portuguesa desde a sua origem, observa Sérgio (em nota a um texto seu de Janeiro de 1925, no tomo II, dos seus *Ensaio*s, em 1929, pp. 74 e 255 (esta nota foi curiosamente omitida da segunda edição de este tomo II, de 1957, mas retomada em Nota nas *Obras Completas. Ensaio*s, II, Sá da Costa Editora, Lisboa, 1972, pp. 273-274; cf. *Ensaio*s, 1932, p. 288) hipóteses que foram então recebidas com hostilidade e que o haviam repellido «como «materialista histórico»». Ademais, numa nota ao tomo V dos *Ensaio*s, Lisboa, 1936, pp. 300-301, mas igualmente suprimida na segunda edição de 1955 (cf. «Resposta a uma Consulta», *Seara Nova*, XVIII, n.º 545, pp. 390-391), Sérgio observa que em virtude do reconhecimento dos motivos económicos da acção guerreira (e em geral da acção política) dever notar que se tal ideia, de facto, domina a sua *Historia de Portugal*, da casa Labor, «a consideraram iniciadora do materialismo histórico entre nós». «Opinião esta — acrescenta — que demanda ressalvas, explicações, minúcias, não implica no entanto a aceitação de que a economia é uma *infraestrutura* (*Unterbau*) de que é *superestrutura* (*Oberbau*) a organização política, — de que a actividade económica é anterior, e serve de base, à organização política de uma sociedade.»

⁽³⁷⁾ *Ensaio*s, P, Atlântida, Coimbra, 1949, p. 60.

«O motor da evolução económica é o que ‘está no pensamento como ideia’, são as «forças intelectuais da produção»⁽³⁸⁾.

Disse por isso Sérgio, com razão plena, que sugere interpretações *económicas* dos factos, mas não interpretações materialistas deles⁽³⁹⁾, pois é certo que se o movimento de interesse pela história económica tem vida e é em grandíssima parte suscitado pela concepção materialista da história, nem toda interpretação económica da história releva necessariamente do materialismo histórico. Longissimo disso; como fácil é constatar. De resto, ele mesmo o disse, o de que se convenceu «foi disto, e só disto: que as acções da *política* (da política, note-se: não me refiro às ciências, ou à filosofia, ou às artes) têm sido dominadas, na maioria dos casos, pela *ideia* de se conseguirem umas determinadas vantagens, a que cabe a designação de materiais-económicas, entendido este termo numa acepção bem larga»⁽⁴⁰⁾.

A filosofia implícita nos seus escritos de história sociológica é sempre de facto uma filosofia idealista.

Em Sérgio, o reconhecimento dos motivos económicos da acção guerreira, e em geral da acção política, é solidário da convicção que não se deve considerar a estrutura económica como anterior à política, mas sim como contemporânea e inseparável dela. Sérgio recusa as categorias de base económica e de superestrutura: o seu modo de ver não considera a actividade social económica como infraestrutura, de que a actividade social política fosse a superestrutura; vê-as a ambas como dois aspectos «*contemporâneos*», «*interdependentes*» (inseparáveis e correlativos): «são como matéria e forma de um processo único». Alega: se a estrutura jurídico-política é uma regulamentação da vida económica, a economia, por consequência, não pode preceder a estrutura política, não lhe pode servir de pedestal⁽⁴¹⁾.

É porém convicção nossa que se esta tem sido sempre a teoria histórica de Sérgio, a sua análise concreta dos problemas históricos não poucas vezes inculca a noção contrária, e que é a seguinte: que a actividade económica é anterior, e serve de base, à organização política de uma sociedade. Ao

⁽³⁸⁾ *História de Portugal*, I, Livraria Portugália, Lisboa, 1941, p. 242. (O grifado é de Sérgio).

⁽³⁹⁾ *Notas de Esclarecimento*, Porto, 1950, p. 22; cf. pp. 50-51.

⁽⁴⁰⁾ *Ensaio*, I², 1949, p. 59. (Os grifados são também de Sérgio).

⁽⁴¹⁾ *Ensaio*, V, Lisboa, 1936, p. 301; «Resposta a uma Consulta», *Seara Nova*, XVIII, n.º 545, Lisboa, 1938, pp. 390-391 (o sublinhado é de Sérgio). Cf. *Ensaio*, VIII, Lisboa, 1958, pp. 75-76.

que supomos, foi por terem atentado mais na obra histórica de Sérgio, e sobretudo em certas partes dela desgarradas do conjunto, do que na sua teoria da historia que os leitores, em regra geral, foram levados a admitir — erroneamente, sem sombra de dúvida — que Sérgio aceitava os princípios do materialismo histórico. Além disso, a declaração de Sérgio nas *Cartas de Problemática* ⁽⁴²⁾ de que era marxista (ou quase que era inteiramente marxista) no que é pertinente à crítica social-económica, ainda que o não fosse em «metafísica» nem em teoria do conhecimento, vinda depois daquela outra declaração bem conhecida, como vimos, de que se regozijava com o ser considerado o introdutor entre nós do materialismo histórico, e como que a reforçá-la, apesar de matizada, causou talvez indevidamente algumas confusões.

Se não estamos em erro, aquilo que levou sobretudo muitos dos leitores de Sérgio a ficar suspeitando de que, segundo ele como consoante a concepção materialista da história, a actividade económica *é anterior e serve de base* à organização política da sociedade e, também, que a luta que entre si travam as classes sociais tem sido e é a força determinante, o elemento motor da história em toda sociedade antagónica, isto é, em toda sociedade de classes, foi provavelmente a leitura, na obra de Sérgio, de textos como os três seguintes que transcrevemos.

Eis o primeiro, que nos ocorre:

«Poucos países há, certamente, em cuja história seja tão sensível, de ponta a ponta, o influxo do factor económico, como este nosso: poucos há, também, cuja história económica fosse tão desprezada; e será acaso dos maiores obstáculos ao ressurgimento da nossa Pátria a falta geral de conhecimentos sólidos das condições económicas em que evoluciona. Se algum mérito se pudesse achar nos ensaios históricos que delineei, seria decerto o de pôr em relevo o condicionamento económico dos nossos feitos, a dependência em que estiveram sempre das necessidades vitais da Europa inteira, e a *consciente* finalidade, o objectivo comercial, a científica execução das empresas de descobrimento» ⁽⁴³⁾.

⁽⁴²⁾*Cartas de Problemática*, Carta n.º 2, ed. Inquérito, Lisboa, 1952, p. 8.

⁽⁴³⁾ *Antologia dos Economistas Portugueses. Selecção, prefácio e notas. Século XVII. Obras em Português*, Lisboa, 1924, pp. III-IV. Este o texto a que atrás aludimos e que tão forte impressão causou a Lúcio de Azevedo, como ele disse a Sérgio, e está na base da sua obra *Épocas de Portugal Económico*, Lisboa, 1929.

Idealismo Histórico-Social

Eis o segundo trecho:

«Los puertos eran más numerosos que ahora, y constituían escala inexcusable para la navegación entre el Norte y el Sur de Europa. De ahí provino, en el litoral, la formación de una burguesía cosmopolita, opuesta, en mentalidad y en intereses, a los señores rurales del interior. En nuestra opinión, la actividad de los puertos fué el mayor fundamento de la formación de la nacionalidad; los hallazgos más recientes de los eruditos confirman nuestra teoría. El antagonismo entre la burguesía comercial-marítima y los señores del interior tiene, como veremos, participación importantísima en la evolución de la sociedad..... Es lo más probable que la influencia de los no indígenas — cruzados, comerciantes de los puertos... — contribuyese a evitar la incorporación política al Reino castellano-leonés, de esta faja occidental en donde el comercio del Norte de Europa podía encontrar al del Mediterráneo. Parece, pues, que la situación de los puertos utilizables, en número superior, como hemos dicho, a los que hoy existen, fué el factor geográfico más poderoso para la independencia de Portugal. La autonomía de la nación se apoyó en el mar y en la población heteróclita que le llegaba por allí. Desde los puertos fué organizada la reconquista y colonización del país En la Revolución burguesa de 1383-5 no fué engendrada solamente una dinastía nueva, mas también una proporción nueva entre la importancia de las clases sociales y su respectiva actividad económica, lo cual dió como resultado una fase nueva, precisamente característica de la historia de Portugal..... Cabe descubrir, ya originariamente, un cierto antagonismo entre la burguesía de los mercadores del litoral y la aristocracia propietaria del *hinterland*.... Los problemas del comercio marítimo dominaron desde entonces a toda la política del país» (44).

Eis agora o terceiro trecho:

« A minha hipótese, não é em rigor, a de que a formação de Portugal se inicia como um incidente das lutas da Reconquista, para acabar como obra de uma burguesia de litoral, operosa e íntegra; a minha hipótese é, sim, a de que na formação de Portugal se nos revela, *desde princípio*, um elemento cosmopolita e comercial burguês, que toma completa consciência de si, e que se apossa por inteiro do gover-

O *Historia de Portugal*, Labor, Barcelona, 1929, pp. 26-27, 51-52. Cf. *Ensaíos*, III, Porto, 1932, pp. 288-289. Ver na *Breve Interpretação da História de Portugal, Obras Completas*, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1972, pp. 6, 15-16, 33 e 34.

no da grei, em 1383. Do século XI em diante, na Europa feudal, a riqueza criada pela faina agrícola suscita o aparecimento de uma economia nova, comercial e financeira. Desenvolvem-se as cidades, o grande comércio, a empreendedora finança; cria-se uma corrente de grande tráfico entre a Europa do Norte e o levante, corrente de que as Cruzadas são uma parcela, um elemento, um aspecto. Pois bem: essa corrente de actividade, europeia e comercial-marítima, incidindo desde o seu início na costa atlântica da península ibérica, deu esteio à independência do nosso país. Ligar as origens de Portugal, pois, ao próprio nascimento da burguesia europeia, — tal é a hipótese que eu propus» (45).

Note-se que estes textos não são acidentais nos ensaios históricos que Sérgio delineou. Não é, pois, de surpreender que o leitor, pouco habituado, antes da obra de Sérgio, a que lhe falassem da história portuguesa nestes termos, tivesse sobretudo retido o que Sérgio escrevera acerca do «imperativo económico», da «importância do condicionamento económico», do «influxo do factor económico» na vida política (46), e outrossim na educação e na cultura. Com efeito, nas *Considerações Histórico-Pedagógicas*, Porto, 1915, pp. 42-43, escreveu ele assim:

«A verdadeira cultura anda adstrita às necessidades da produção, e essas necessidades não as tinha o Portugal brasileiro, que com o oiro das suas minas adquiria os produtos da indústria alheia..... Era sim o regime económico quem nos punha fora das circunstâncias de fazer os mínimos progressos..... Com a sua lucidez habitual, ensinou Herculano que a educação portuguesa é dependência, como não podia deixar de ser, da organização económica da sociedade portuguesa». E depois de uma significativa citação de Herculano em que se diz que para a grande indústria portuguesa de então (a qual consistia em devorar as entranhas — as minas — do Brasil, Sérgio remata: «Eis bem clara a ideia de que a cultura é função da indústria nacional» (47).

Mais: no artigo citado há pouco: «Em torno de um livrinho», de grande importância para a compreensão do pensamento histórico de Sérgio, lê-se ainda o seguinte:

«Há um enlace lógico natural entre a forma de activi-

(45) «Em Torno de Um Livrinho», *Seara Nova*, IX, n.º 201, Lisboa, 1930, p. 140.

(46) Cf. *Ensaio*, I, Coimbra, 1949, pp. 51-52.

(47) *Considerações Histórico-Pedagógicas*, Porto, 1915, pp. 42-43.

dade económica de um povo (ou de uma classe) e as suas tendências filosófico-político-religiosas» (48).

De tudo isto, possivelmente, decorre que não poucos dos leitores de Sérgio tivessem interpretado mal os seus pressupostos filosóficos. Acaso não seja exclusivamente por isso.

Alguns até, não discutindo o fundo exacto do problema, julgavam ver na obra de Sérgio uma contradição entre um materialismo histórico implícito na sua prática histórica, e uma orientação filosófica geral idealista no atinente à sua teorização historiográfica. Não se apercebiam de que a partir das posições gnoseológicas basilares do seu idealismo crítico, Sérgio repelia, coerentemente, e sem a menor ambiguidade, a tese epistemológica fundamental do materialismo histórico; a saber, que a consciência dos homens não determina o seu ser, antes muito ao contrário, o ser social determina a sua consciência. Não é caso de nos perguntarmos com surpresa como pôde ter sido tomado por um adepto da teoria dialéctica materialista da história quem sempre afirmou resolutamente recusar a teoria dialéctica materialista do conhecimento, isto é, a teoria do reflexo?

O que cremos possível afirmar em verdade é que António Sérgio combateu sempre com extremo vigor a maioria das teses fundamentais do materialismo histórico e as suas noções de base, a começar pela categoria de forças produtivas. Cumpre salientar, todavia, que, por via de regra, a sua crítica é dirigida mais contra o que alguns escritores menores disseram do que propriamente contra o que sempre afirmaram os mais autorizados teorizadores.

Ao que julgamos provável, admoestando os que ele apelida de «fideístas do materialismo histórico absoluto, ultra-dogmático, a cem por cento» (49), Sérgio, em regra, parece querer visar menos a teoria mesma do que aqueles dogmáticos franceses dos anos 70 que, segundo o testemunho de Engels, levaram Marx certo dia a dizer: «Tout ce que je sais, c'est aue je ne suis pas marxiste» (50). Como quer que seja, contra esses,

(48) «Em Torno de Um Livrinho», *Seara Nova*, IX, n.º 201, Lisboa, 1930, p. 141 (cf. *Ensaíos*, III, Porto, 1932, p. 291).

(49) Por exemplo, nos *Ensaíos*, P, Coimbra, 1949, pp. 59-60 e 62, e na *História de Portugal, I: Introdução Geográfica*, Lisboa, 1941, pp. 241-242.

(50) A intenção irónica e alusiva da frase de Marx evocada por Engels, e o próprio facto de ter sido pronunciada em francês são explicitados e sugeridos na carta de Engels a C. Schmidt de 5-VIII-1890: K. Marx-F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin, 1953, p. 500 = *MEW*, Bd. 37, Berlin, 1967, p.436. Além, claro, da por vezes mencionada carta de

e tão só contra esses, que não contra a doutrina genuína, investe, bem ao cabo de contas, a argumentação de Sérgio. Porém, a linha do raciocínio, na grandíssima maioria dos casos, é realmente susceptível de deixar a confusão no espírito do leitor que não leia atento ou esteja mal informado, — o que Sérgio decerto não buscava. Ao que julgamos plausível, cláusulas de estilo (como a que acima citámos ou, como estoura: o «que é uso exporem os que se dão como adeptos do 'materialismo histórico'»⁽⁵¹⁾, não bastam de per si para dissipar a confusão. Muito ao contrário. Ainda mesmo que só «dos que se apresentam como 'materialistas históricos'»^(B2), tivesse tido Sérgio que se ocupar ao debater pontos de interpretação da história portuguesa. Numa passagem da sua obra, pelo menos, e sem atenuações de estilo, sem sombra de reserva, Sérgio atribui à própria «doutrina dos autores de *A Sagrada Família*» e não já à distorção que dela fizeram uns tantos aue se diziam seus sequazes, princípios filosóficos que os autores sempre energeticamente repeliram. A saber: o empirismo, a noção de «uma realidade absolutamente dada»⁽⁵³⁾. Mas não só isso. Assim, ao criticar a categoria de forças produtivas, nos numerosos passos em que a ela se refere, Sérgio não tem em conta precisamente que, nas palavras mesmas de Marx, «les forces productives sont le résultat de l'énergie pratique des hommes»⁽⁵⁴⁾ e que é, por conseguinte, sem sentido, cabalmente despropositado, o pretender-se que o materialista em historia fala em crescimento e desenvolvimento fatal e automático, mecânico, das forças produtivas como se fossem as próprias forças que se desenvolvessem e evoluíssem e como se fossem produtivas por si mesmas. Ora, assim objectando, Sérgio não toma em conta na verdade que, inteiramente ao contrário do que afirma, o enriquecimento da esfera intelectual da actividade humana constitui o factor fundamen-

Engels a Ed. Bernstein de 2/3 - XI - 1882, na qual Engels assevera textualmente «dass Marx dem Lafargue sagte: 'ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas marxiste'» (MEW, Bd. 35, 1967, p. 388; cf. pp. 386-390).

⁽⁵¹⁾ «Explicação e Subsunção sob Formulas Gerais», *Aqui e Além*, Revista de divulgação cultural, n.º 3, Lisboa, 1945, p. 21.

^(B2) *Ibidem*.

O *Cartas de Problemática*, Carta n.º 10, Lisboa, 1954, p. 2; cf. p. 3.

^(M) Carta de Marx a P. V. Annenkov, de 28-XII-1846, em polémica com Proudhon. Original francês em Marx-Engels, *Briefe über «Das Kapital»*, Berlin, 1954, p. 19; versão alemã in *ob. cit.*, p. 29 e MEW, Bd. 27, Berlin, 1963, p. 452; «Die Produktivkräfte sind also das Resultat der angewandten Energie der Menschen».

tal do desenvolvimento das forças produtivas, que as forças produtivas não só compreendem os meios de produção criados pela sociedade, e primeiro que tudo os instrumentos de trabalho com os quais se produzem os bens materiais, como compreendem ainda e sobretudo os homens que, com a sua experiência e a sua perícia, com a sua técnica e a sua ciência, produzem esses bens materiais.

Argumentar contra o materialismo histórico (como faz Sérgio) para dizer que a matéria-prima não existe como tal simplesmente na natureza mas que é um produto do trabalho, não tem sentido, pois, como se sabe, foi muito precisamente Marx quem disse, no Livro I de *O Capital*, que as matérias-primas são um produto do trabalho e que são precisos os homens para que elas possam desempenhar o papel de matérias-primas: as condições naturais só se convertem num elemento do ser social quando os homens utilizam os objectos naturais e as forças da natureza como meios de produção. Ora, isto, mesmo um autor como N. Bukhárine (que tem do desenvolvimento das forças produtivas, e, de uma maneira geral, do materialismo histórico uma concepção demasiado estreita) havia posto claramente em evidência num livro célebre que Sérgio não podia deixar de conhecer (55). Abordando, por exemplo, a questão de saber como se resolve «a contradição entre a evolução das forças produtivas e a base económica da sociedade», o referido autor escreve, consoante se lê na citada tradução francesa, a mais difundida por esse então em Portugal: «Il va de soi que ce conflit a toujours été résolu *par les hommes*, et ce, au moyen d'une cruelle bataille de classes» (B6). Ai está: «*toujours par les hommes*» — «*il va de soi*»!

Ainda mais. «Pensar em evolução das forças de produção, materialisticamente» (57), contrariamente ao que Sérgio quer supôr tomando por materialismo histórico o que não passa de uma sua caricatura, — quaisquer que sejam os autores da caricatura, — não significa de modo algum admitir «que os sucessos históricos os houvesse determinado uma evolução das *coisast* de realidades materiais independentes da psique» (58).

António Sérgio redigiu este passo do Prefácio da segunda edição do primeiro tomo dos *Ensaio*s em 1949. Ora, se nos

(K) Referimo-nos, é claro, à *Théorie du matérialisme historique*, trad. E. S. I., Paris, 1927, por exemplo, p. 123.

(*) *Ob. cit.*, p. 265. Repare-se bem: é o próprio autor, N. Bukhárine, quem sublinha «*par les hommes*».

(7) *Ensaio*s, I, Coimbra, 1949, p. 59.

(8) *Ob. cit.*, p. 58.

reportarmos a um escrito de J. Stàine que, dada a sua reputação— é inclusivamente citado no *Vocabulaire technique et critique de philosophie*⁵ publicado pela «Société française de Philosophie» sobre a direcção de A. Lalande, Paris, 1947, pp. 1226-1228 — Sérgio obviamente não podia desconhecer. O que aí lemos é, na tradução francesa, textualmente o seguinte: «Les *instruments de production* à l'aide desquels les biens matériels sont produits, les *hommes* qui manient ces instruments de production et produisent les biens matériels grâce à une certaine *expérience de la production* et à des *habitudes de travail*, voilà les éléments qui, pris tous ensemble, constituent les *forces productives* de la société.

Mais les forces productives ne sont qu'un aspect de la production, un aspect du mode de production, celui qui exprime le comportement des hommes à l'égard des objets et des forces de la nature dont ils se servent pour produire des biens matériels. L'autre aspect de la production, l'autre aspect du mode de production, ce sont les rapports des hommes entre eux dans le processus de la production, les *rappports de production* entre les hommes. Dans leur lutte avec la nature qu'ils exploitent pour produire les biens matériels,¹) les hommes ne sont pas isolés les uns des autres, ne sont pas des individus détachés les uns des autres; ils produisent en commun, par groupes, par associations. C'est pourquoi la production est toujours, et quelles que soient les conditions, une production *sociale*..... Mais quel que soit le caractère que revêtent les rapports de production, ceux-ci sont toujours, sous tous les régimes, un élément indispensable de la production, à l'égal des forces productives de la société..... Il suit de là que la production, le mode de production englobe tout aussi bien les forces productives de la société que les rapports de production entre les hommes, et est ainsi l'incarnation de leur unité dans le processus de production des biens matériels..... Cela veut dire que l'histoire du développement de la société est, avant tout, l'histoire du développement de la production, l'histoire des modes de production qui se succèdent à travers les siècles, l'histoire du développement des forces productives et des rapports de production entre les hommes.

Par conséquent, l'histoire du développement social est, en même temps, l'histoire des producteurs des biens matériels, l'histoire des masses laborieuses qui sont les forces fondamentales du processus de production et produisent les biens matériels nécessaires à l'existence de la société.

Par conséquent, la science historique, si elle veut être une science véritable doit avant tout s'occuper de l'his-

Idealismo Histórico-Social

toire des producteurs des biens matériels, de l'histoire des masses laborieuses, de l'histoire des peuples» (59).

Porém, vejamos, de perto as razões de Sérgio.

Criticando o papel que, para o materialismo histórico, ocupa a categoria de «forças produtivas» na explicação histórica do processo social, Sérgio objecta que se é materialista quando se fala em «evolução das forças de produção» como se fossem as próprias forças que evoluíssem e como se fossem produtivas por si mesmas, mas que ele, Sérgio, nunca admitiu que os sucessos históricos os houvesse determinado uma evolução das *coisas*, de realidades materiais independentes da psique, e das quais as ideias fossem só reflexos. O de que se convenceu (acrescenta para bem marcar no tangente a este ponto quanto as suas interpretações económicas dos acontecimentos históricos nada têm de materialistas) foi que no quadro interpretativo que concebe dos factos que têm sido apontados no acontecer histórico pelos que se chamam a si mesmos «materialistas históricos», não podem surpreender-se quaisquer feições a que convenha o epíteto de «materialistas». Na sua maneira de ver, e ao revés do que ele estima ser a concepção materialista da história, «das maneiras como se põem a uso, para benefício económico dos seres humanos, as forças que existem na natureza, resultam mutações no modo de ser do social, mas sendo que as transformações que têm ido ocorrendo nas maneiras como o homem sabe tirar proveito das forças que encontra na natureza ambiente (como a força muscular dos animais e dos homens, a da água corrente, a dos ventos que sopram, a da combustão do carvão, do petróleo, etc.) não procede de modificações materiais dessas forças, mas de novas *ideias* da mente inventiva àcerca da maneira de as aproveitar. Não existem forças de produção em si: as forças que existem só produzem algo quando o homem tem a *ideia* de as fazer produzir e as põe ao serviço da sua *ideia*. Para mim, pensar em evolução das forças de produção, materialisticamente, é tomar a sério um palavreado péssimo», diz ainda. E logo depois: «Não foi a água do moinho de água que se mudou em água de central eléctrica, por evolução material dessa mesma água, por metamorfose espontânea da substância aquosa: foi sim o *espírito* que criou o dínamo (mais exactamente: que criou as *ideias* de que resultaram os dínamos)

(59)J. Staline, *Le Matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, nouv. ed., Paris, 1945, pp. 21-22 (Os itálicos não são nossos mas do autor). A primeira tradução francesa é de 1939.

e também a *ideia* do movimentar o dinamo pela corrente de uma água que é sempre a mesma» (60).

Ora, formulando assim a sua objecção, Sérgio passa precisamente em silêncio que Marx, como se deve saber, distinguia as forças produtivas objectivas e as forças produtivas subjectivas, e que estas, segundo ele, se manifestam como propriedades dos indivíduos (61). Mais: que Marx não separa a força do conhecimento dos esforços físicos do homem, os quais são também um componente relevante das forças produtivas subjectivas. Na verdade, o homem, como disse Marx, não pode actuar sobre a natureza sem pôr em movimento os seus próprios músculos, sob o controlo do seu próprio cérebro: da mesma maneira que na natureza mesmo o cérebro e as mãos pertencem a um só organismo, assim também no processo do trabalho, o trabalho intelectual e o trabalho físico estão ligados (62). Assim, no processo do trabalho, o homem utiliza os resultados dos conhecimentos adquiridos e acumulados sob a forma da experiência, de hábitos de produção e de ideias científicas. Os elementos materiais das forças produtivas não podem ser utilizados independentemente da acção que a experiência e a ciência exercem sobre eles: os produtos da actividade humana são, consoante as palavras bem sabidas de Marx, a força materializada do conhecimento que se desenvolve, o fito da actividade produtiva do homem consistindo na utilização das forças da natureza, na transformação de processos naturais em processos industriais. É neste sentido também que se deve compreender a indicação de Marx de que o desenvolvimento do capital fixo mostra até que ponto o conhecimento social geral se converteu numa força produtiva directa e, por conseguinte, as condições do próprio processo social da vida foram submetidas ao controlo da inteligência

(60)A. Sérgio, *Ensaio*, I², Coimbra, 1949, pp. 58-60, 62. — Já que Sérgio acerca da noção de forças produtivas evoca o caso do moinho de água, veja-se o importante estudo de Charles Parain: «Rapports de production et développement des forces productives: l'exemple du moulin à eau», *La Pensée*, n.º 119, Paris, 1965, pp. 55-70. Pela leitura deste belo estudo de um reputado especialista poderá ver-se sem dificuldade como a argumentação de Sérgio está, sobre este ponto, inteiramente fora do assunto.

(61) Ver, por exemplo, K. Marx, *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergeht (über den Prozess, der der Bildung des Kapitalverhältnisses oder der ursprünglichen Akumulation vorhergeht)*, in *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*², Berlin 1953, pp. 375 e ss.; *Pre-capitalist Economic Formations*, Edited and with an Introduction by Eric J. Hobsbawm, London, 1964.

(62) K. Marx, *Das Kapital*, vol. 1, Berlin, 1953, p. 533.

Idealismo Histórico-Social

e por ela transformadas (63). É a utilização necessária da ciência na produção que faz dela uma força produtiva directa da sociedade, sobretudo, claro, depois que a máquina-utensílio («machine-outil») modificando a relação homem-instrumento inaugurou a revolução industrial dos fins do século XVIII e começos do século XIX.

Sérgio, ao que nos parece verosímil supôr, tem aqui manifestamente em vista um texto de *O Capital*, citado por Sorel (num dos escritos que mais contribuíram certamente, entre os leitores que não estudaram Marx, a dar uma visão *totalmente* falsa do materialismo histórico (64)), em que se diz na versão dada por Sorel (65) — que «le *mouvement spontané* (*auf die naturwüchsige Gestalt ihres Produktionsprocesses*) est un fruit aussi naturel (*eben so sehr ein nothwendiges Produkt*) de la grande industrie que les chemins de fer, les machines automates et le télégraphe électrique». Ora, basta integrar este passo no seu contexto (ou até simplesmente aproximá-lo daqueles outros, que citamos, de Marx, relativos à sua concepção de forças produtivas, num dos quais se alude precisamente às locomotivas e ao telégrafo e se diz que as forças naturais só intervêm no processo social quando submetidas à acção dos homens) para se ver sem dificuldade que o passo de *O Capital* há pouco transcrito significa coisa muito diferente do que o que inculca Sorel, ao citá-lo. De resto, bastava

(63) Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Dietz, Berlin, 1953, p. 594.

(64) Trata-se da *Préface* de Georges Sorel (a que já nos referimos) à edição francesa do livro deformante de Edwin R.-A. Seligman, *L'Interprétation économique de l'histoire*, Paris, 1911, pp. I-XXX. Foi em larga medida através deste prefácio que nos países latinos se radicaram em muitos dos que nunca estudaram as obras de Marx e Engels como se estudam as de Platão, de Descartes, de Galileu, de Kant ou de qualquer outro dos vultos marcantes da história do pensamento (isto é: nos textos das melhores edições e de ponta a ponta, acompanhando essa leitura atenta da consulta dos melhores comentários e estudos críticos. Nunca leu Marx quem só o leu na versão horripilante das edições Costes, de Paris, como nunca leu Hegel quem — como durante anos pelo menos Antero, segundo a sua própria confissão — só o leu na versão francesa mais ou menos fantasista de Vera) ; foi em larga medida através deste prefácio de Sorel, dizíamos, que se radicaram no espírito dos que nunca leram Marx como ele deve ser lido, i.e. como deve ser lido qualquer pensador de vulto, as extravagantes ideias, sem fundamento real, segundo as quais Marx se propusera «construir uma filosofia da história» (p. IV) e que a noção de «catástrofe» (pp. II-III, IX, XXI) desempenhava nele um papel importante. Ora, o facto é que desde um ponto de vista científico, Marx e Engels tanto impugnaram a «filosofia da história» como a «filosofia da natureza».

(65) G. Sorel, ob. *cit.*, pp. XVII-XVIII.

atentar na expressão «aussi naturel... que» para se ver imediatamente que sendo a grande indústria, como é óbvio, obra dos homens, falar de «movimento espontâneo» da sociedade não pode, no contexto, querer significar por forma alguma que o movimento social, que o processo histórico se realize sem a participação activíssima e consciente dos homens. Que poderia ser uma sociedade, um movimento social sem homens? Quando se entende porque não é o materialismo histórico um determinismo económico, quando se entende porque é o materialismo histórico um materialismo, quando se entende o que significa a categoria de matéria para a dialéctica materialista da sociedade, entende-se sem dificuldades o que pode, na concepção marxengelsiana, significar o falar-se de movimento espontâneo no processo social. É «espontâneo» o movimento social que se processa objectivamente, independentemente das vontades individuais dos seus participantes, e da consciência que esses homens, ao agirem, têm do conjunto do processo social no qual participam. O comerciante que vende os seus produtos num mercado não tem por esse facto necessariamente consciência do mecanismo económico do mercado; que numa dada formação económico-social os homens entrem em relação como seres conscientes, não significa isso que as relações sociais que se estabelecem entre eles e que as leis a que está sujeito o desenvolvimento dessas relações estão determinadas também pela sua consciência; o soldado que participa numa batalha desconhece em princípio os planos do estado-maior relativos ao desenrolar das operações e os objectivos políticos, económicos, etc., que essa batalha pode ou mesmo visa servir, e os que efectivamente, objectivamente, virão a servir numa perspectiva histórica mais ampla, queiram-no ou não, tenham ou não tenham disso consciência os seus participantes. O não reconhecimento deste aspecto fundamental do processo social é, em nossa convicção, uma das fraquezas essenciais de toda a concepção idealista da história.

Nada menos exacto, a nosso ver, do que a opinião de Croce e de Sorel de que esta «terminologia» seja inútil ou favoreça os equívocos. Os equívocos resultam unicamente do desconhecimento da doutrina que criticam ou do seu propósito inequívoco de a desfigurar. Assim, ao citar (pp. XX-XXI) um passo de Marx onde figura a palavra alemã *Notwendigkeit*, traduzindo-a por «fatalidade», Sorel é inteligente e culto mais do que o bastante para saber que está deliberadamente falsificando a teoria que diz expor e que intenta criticar. No texto em questão *Notwendigkeit* significa e não pode significar outra coisa senão *necessidade*. Mas *nunca, em caso algum*, «fatalidade». Não lhe faremos a injúria de supôr que ele desconhe-

Idealismo Histórico-Social

cesse a diferença radical entre as duas. «Fatalité» — em alemão *Fatalität* — refere-se ao decreto inelutável de uma causa primeira (acção divina ou providência) e sublinha a impotência da vontade e da inteligência humanas para dirigir o curso dos acontecimentos, o qual se desenrola em despeito de todo desejo, pressão e esforço em contrário. Em ciência, fala-se de «necessidade», de «causalidade», de «determinismo», mas não de «fatalidade» ou de «fatalismo» (66).

Uma concepção científica da história que se propõe precisamente dar uma interpretação correcta do processo histórico e das forças sociais que o impulsionam não separa o curso da história das acções dos homens, da capacidade das massas; reconhecendo o carácter objectivo das leis que regem o desenvolvimento social faz ressaltar muito precisamente, com particular evidência, que a história da sociedade a fazem os homens dotados de consciência e de vontade, mas actuando em condições concretas particulares em conjunturas determinadas. A acção humana criadora, a actividade política social dos homens integra a necessidade, a necessidade histórico-social ao revés da necessidade natural, é ela mesma obra dos homens.

Ora, o facto é que o materialismo histórico nunca estabeleceu uma contraposição entre o carácter objectivo, sujeito a leis, do desenvolvimento da história e a actividade dos homens. Foi o reformista e revisionista Bernstein, antimaterialista convicto, precisamente, quem propôs que se substituisse a denominação de «concepção materialista dialéctica da história» por «interpretação económica da história». Expressão, de resto, que serviu de título ao livro deformante de Edwin R.-A. Seligman (New York, 1902; Paris, 1911), que apesar disso, ou por isso mesmo, prefaciado em francês — e de que maneira!—por Georges Sorel (o inspirador de Mussolini), obteve larga difusão. Por sua banda, Achille Loria, num texto em que transluz a mesma incompreensão propusera que se desse à teoria o nome de «economismo histórico» (67). Mas prossigamos.

A concepção materialista da história, longe de ignorar ou até de minimizar o «potencial espiritual» das ciências na expansão das forças produtivas dá-lhe, pelo contrário, um acentuado realce. Assevera: muito mais do que simples forças

(66) Para outros pormenores, ver, por exemplo, o *Vocabulaire technique et critique de Philosophie*, de André Lalande, s.v. «Fatalité» e «Fatalisme».

(67) Achille Loria, *Sociologia*, 1901, p. 192.

naturais, as forças produtivas nas sociedades evoluídas são, no essencial, produtos da actividade humana ou, para que assim digamos, inteligência humana objectivada, força ou potência de conhecimento materializada (68). O que não é de modo algum incompatível com a tese fundamental relativa à importância decisiva do modo de produção na vida da sociedade, e à dependência das relações políticas e ideológicas face ao modo de produção.

A concepção materialista da história está longe, longíssimo, de reduzir-se à constatação de que a superestrutura política e ideológica depende da infraestrutura, mesmo tendo em conta — *contra* a «teoria» do «materialismo económico» vulgar e primário — que é inconcebível toda dependência unilateral de todos os fenómenos sociais ao chamado (simplistamente) «facto económico», que é inconcebível pensar-se que a infraestrutura económica determinaria o conjunto das relações económicas ao passo que a política e a ideologia seriam meros resultados espontâneos, passivos, do movimento económico.

A «fatalidade» do desenvolvimento das forças produtivas é uma ideia de Bakúnine, por exemplo, mas não dos seus dois mais célebres antagonistas. Ideia repetida aliás mais tarde pelos ideólogos anti-marxistas e revisionistas da social-democracia, mas que tendo começado a manifestar-se (numa mistura incongruente de idealismo e de materialismo vulgar) nos anos 85-95 do século XIX, dera lugar, como é sabido, a certas réplicas. Definindo o papel da superestrutura política e ideológica na sociedade e a sua relação com a base económica, e concretizando o papel activo da superestrutura e a sua «acção em retorno» sobre a infraestrutura económica, as referidas réplicas punham ao mesmo tempo em plena evidência, inequivocamente, a independência relativa das diversas formas da superestrutura e designadamente da consciência social, precisando que se há casos em que as ideias retardam em relação ao real, outros há em que ideais estão, pelo contrário, em avanço sobre a realidade (69).

(68) Cf. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlin, 1953, p. 594.

(69) Para o que precede, o *locus classicus* são as cartas de Engels da última dezena de anos da sua vida: Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, Dietz, Berlin, 1953; = *MEW*, Bd. 37, Dietz, Berlin, 1967; algumas de essas cartas em trad. inglesa em Marx-Engels, *Selected Correspondence*, Progress Publishers, Moscow, 1975. Mas altamente esclarecedora a este respeito é a parte final da carta de Marx a Friedrich Boite, de 23 de Novembro de 1871, que transcrevemos noutra lugar, e atinente às relações do político e do económico: *Ausgewählte*

Idealismo Histórico-Social

E porque assim é, se tem dito que o incremento das forças produtivas da sociedade não significa apenas o aumento numérico dos bens materiais, mas também o próprio desenvolvimento progressivo da personalidade humana. É isto mesmo na medida precisamente em que os homens se libertam cada vez mais do império das forças espontâneas da natureza e da sua sujeição às forças espontâneas do desenvolvimento social. Sempre consoante esta tese, o desenvolvimento progressivo das forças produtivas e o desenvolvimento da personalidade humana *não* são de nenhum modo dois processos distintos. Há entre ambos uma relação dialéctica — mas o primeiro é, em definitivo, condição do segundo. As relações sociais estão intimamente vinculadas às forças produtivas. Nas sociedades antagónicas, o antagonismo das classes é factor decisivo para o desenvolvimento das forças produtivas. É pois erróneo conceber os progressos da técnica à margem e fora do quadro das relações sociais. O nível da técnica depende efectivamente da estrutura da sociedade: é ela em definitivo que favorece ou obstrui a sua progressão. São pois os quadros da estrutura social, a um tempo materiais e ideológicos, que decidem em última instância da estagnação, do retrocesso ou do avanço da ciência e das técnicas ⁽⁷⁰⁾.

Entre os elementos que constituem principalmente as forças produtivas, Marx cita «o estado geral da ciência e o seu grau de aplicação tecnológico» — «die Entwicklungsstufe der Wissenschaft und ihrer technologischen Anwendbarkeit», — o nível de todas as aplicações práticas por meio das quais a ciência compele as forças da natureza a submeterem-se ao

Briefe, Berlin, 1953, pp. 318-319 = *Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Dietz, Berlin, 1955, pp. 438-439; = *MEW*, Bd. 33. Dietz, Berlin, 1966, pp. 332-333; *Correspondencia*, Buenos Aires, 1957, pp. 214-215; *Selected Correspondance*, Moscow, 1975, pp. 254-255. — Acerca da famosa «última instância» (in *letzter Instanz*) a que se refere Engels na sua carta a Joseph Bloch, de 21 de Setembro de 1890, cf. o penetrante esclarecimento de Guy Besse em «Deux Questions sur un article», *La Pensée*, n.º 107, Paris, 1963, esp. pp. 60-62.

⁽⁷⁰⁾ A este respeito, veja-se a análise de um caso histórico concreto: Vasco de Magalhães-Vilhena «Progrès technique et blocage social dans la Cité antique. Esquisse de quelques problèmes», *La Pensée*, n.º 102, Paris, 1962, pp. 103-120 e «Essor scientifique et technique et obstacles sociaux à la fin de l'antiquité», *Les Cahiers du CERM*, n.º 42, Paris, 1965. Estes trabalhos são retomados e completados em «Surto Técnico e Científico e «Blocagem Social» na Cidade Antiga. Esboço de Alguns Problemas» e «Da Ideia de Progresso na Antiguidade», *Antigos e Modernos. Estudos de História Social das Ideias*, Livros Horizonte, Lisboa, 1983.

trabalho (¹¹). Os instrumentos de trabalho, ou seja essencialmente o conjunto da técnica: máquinas e utensílios, a saber todas estas coisas que, nas palavras mesmas de Marx, são afinal «produtos da indústria humana,.... *órgãos do cérebro humano criados pela mão do homem*; são, numa palavra, a *força materializada do conhecimento*»: «Sie sind Produkte der menschlichen Industrie Sie sind *von der menschlichen Hand geschaffne Organe des menschlichen Hirns*; vergegenständlichte Wissenskraft» (¹²).

Contrariamente ao que os leitores dessas críticas de Sérgio podem ter ficado a pensar, a concepção materialista da história não reduz as forças produtivas às meras forças naturais, isto é: àquelas forças que não são produto do trabalho humano. Para esta concepção, a utilização dos agentes naturais «coincide com o desenvolvimento da *ciência* como factor autónomo do processo de produção. Quando o processo de produção se torna *uma aplicação da ciência*, a ciência inversamente converte-se num factor ou, digamos assim, numa função do processo de produção» (¹³). Com efeito, muito ao inverso do que as objecções de Sérgio inculcam, Marx qualifica o próprio processo de produção de «ciência experimental, de ciência material e criadora, incarnando-se nos objectos»: «...*Experimentalwissenschaft, materiell schöpferische und sich vergegenständlichende Wissenschaft...*» (¹⁴). O grau de desenvolvimento dos instrumentos de trabalho indica exactamente, segundo esta concepção, a medida em que os conhecimentos sociais, a ciência em geral numa palavra, se converteram em forças produtivas. Ademais do seu conteúdo material, a produção e as forças produtivas comportam também um potencial espiritual. Produzindo, o homem produz-se a si próprio. Fundada na unidade da prática e da teoria, a his-

(¹¹) Ver: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in Marx-Engels Werke, Bd. 23, Berlin, 1962, p. 54. Cf. *Le Capital*, Livre premier, trad. entièrement révisée par l'auteur, t.l., Ed. Sociales, Paris, 1948, p. 55: «...la force productive du travail dépend de circonstances diverses, entre autres de l'habileté moyenne des travailleurs; du développement de la science et du degré de son application technologique; des combinaisons sociales de la production; de l'étendu et de l'efficacité des moyens de produire et des conditions purement naturelles».

(¹²) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, 2, Dietz, Berlin, 1953, p. 594.

(¹³) «Un Inédit de Marx sur la Science», *La Nouvelle critique*, X, n.º 100, Paris, 1958, p. 11. Cf. «Cuadernos de Cultura», IX, n.º 4, Buenos Aires, 1959, p. 78.

(¹⁴) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858* Berlin, 1953, pp. 599-600.

Idealismo Histórico-Social

tória do trabalho é a história do desenvolvimento intelectual do homem. A ciência mesma é força produtiva. Mais ainda: numa sociedade desembaraçada das contradições antagónicas, ou em vias de isso, a ciência é força produtiva directa (75).

Nada disto, como se estará advertindo, tomam em consideração as alegações de Sérgio. Tão pouco para essa sua crítica, ao que vemos, entram em linha de conta as relações entre as categorias de «forças produtivas», «relações de produção» e «modo de produção».

Ora, a dialéctica das forças produtivas e das relações de produção — revelada e formulada pela primeira vez em *A Ideologia Alemã* — constitui justamente a mais importante descoberta científica que se encontra nesta obra; foi esta descoberta muito precisamente que contribuiu em grandíssima parte para a elaboração da concepção materialista da história como uma concepção geral (76).

Assim, a crítica de Sérgio à concepção materialista da história descarta o facto de que ao acentuar o carácter espiritual específico da ciência, Marx a designa ao mesmo tempo como uma força produtiva universal (77). Ora descurando este facto capital, não tomando em linha de conta a destrição primordial para a concepção dialéctica materialista da história de forças produtivas materiais e de forças produtivas humanas, não materiais, e seu condicionamento recíproco, subestimando que, consoante esta concepção, as forças produtivas não têm uma importância exclusiva para a explicação histórica, não são o único motor da história, fora das relações de produção, por isso mesmo que, segundo o ditame bem conhecido, os homens são os «actores e autores do seu próprio drama» histórico, a crítica de Sérgio desfigura a exacta fisionomia própria da doutrina e revela-se, em fim de contas, improcedente.

(75) Por aquilo que concerne à ciência como força produtiva, ver: Gerhard Kosel, *Produktivkraft Wissenschaft*, Berlin, 1957; S. G. Stroumiline, «Le Rôle de la science dans le développement des forces productives», *Recherches Internationales*, n.º 27, Paris, 1961, pp. 41-73; A. A. Zvorykine, «Science et production», *Etudes économiques*, n.º 140, Paris, 1962, pp. 1-13; «La Science, force productive directe», *Impact*, vol. XIII, n.º 1, Paris, 1963, pp. 49-61.

(76) Sobre a elaboração histórica da categoria de forças produtivas, ver: Arkadi A. Uibo, «A Elaboração dos problemas do materialismo Histórico por Marx e Engels, em «*A Ideologia Alemã*», *Raízes Teóricas da Formação Doutrinal de Marx e Engels (1842-1846)*, Prefácio, selecção e organização de V. de Magalhães-Vilhena, colecção «Dialéctica» por nós dirigida, voi. 5, Livros Horizonte, Lisboa, 1981, pp. 117-154.

(77) Marx, *Theorien über den Mehrwert, MEW*, Bd. 26, 1, Berlin, 1965.

Antonio Sérgio

Por outra banda, a categoria anti-científica, irracionalista, de «fatalidade», ao arrepio do que Antonio Sérgio afirma repetidas vezes ⁽⁷⁸⁾, é de todo estranha à doutrinação do materialismo histórico tal como a expõem os textos de base. Ao invés, topa-se a cada página dos vários escritos de um Antero de Quental, escritos onde jamais se vislumbra uma só noção propriamente marxista.

Bakuninista, e nunca pensador marxista ⁽⁷⁹⁾, Antero de Quental (e igualmente Oliveira Martins) repetiu entre nós a tão descabida ideia da fatalidade da evolução socioeconómica. Afigura-se-nos por isso mesmo muito estranho que António Sérgio, em vez de criticar com a severidade que merece essa ideia de *Antero*, retomada de Bakúnine, do fatalismo social, e designadamente do fatalismo económico (cúmulo do despropósito no «filósofo da liberdade» que ambicionava ser Antero), António Sérgio, ao revés, busque apoio em Antero para se opôr a uma concepção da história e da acção política que é precisamente antagónica de toda passividade fatalista, inquestionavelmente irredutível a todo fatalismo político e histórico.

Ora, a afirmação de Sérgio é tanto mais estranha quanto é certo que a difusão da concepção materialista da história, nos países latinos, se fez, nos fins do século XIX e começos do século XX, sobretudo através de dois livros de António Labriola, intitulados em italiano e em francês respectivamente: *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*:

I, Roma, 1895 (1895²; 1902³; 1934⁴; 1938⁵; 1939⁶; 1945⁷; 1953⁸);

II, Roma, 1896 (1902²; 1938²; 1939³), e *Discorrendo di socia-* * 83

⁽⁷⁸⁾ Entre outros passos: *Ensaio*, VII, Lisboa, 1954, pp. 77, 82, 83, 84-85, 91.

O Ao que sabemos, a ideia de um Antero pensador marxista — contrapartida da posição de Sérgio — acha-se explanada principalmente no livro do professor brasileiro Luis Washington Vita: *Antero de Quental*, Rio de Janeiro, 1961. Impossibilitados de o consultar, não podemos discutir agora os seus argumentos. Mas de qualquer forma, a sua tese é inaceitável. Como cremos mostrar suficientemente neste trabalho, a incompatibilidade é total entre a actuação e os escritos de Antero por um lado, e a actuação e os escritos de Marx e Engels, por outro. Se Antero não foi propriamente anti-marxista, deve-se isso tão-só ao seu completo desconhecimento do marxismo. Não há de resto em *todas* as prosas e cartas de Antero a mais leve referência precisa à doutrina marxista. Mas é mais do que evidente que *toda* a orientação do seu espírito vai em sentido oposto ao marxismo. Ademais, a afirmação do contrário implicaria provar que Antero não foi bakuninista nem proudhoniano. Ora que ele foi uma e outra coisa, e que o não ter sido ele marxista é a razão primordial da alta significação doutrinal que ele tem revestido para Sérgio (e para outros mais através dele), cremos resultar claramente deste nosso livro.

Idealismo Histórico-Social

lisnio e di filosofia, Roma, 1898 (1902²; 1939³; 1939⁴; 1953⁵), e *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, trad., Paris, 1897 (1902²; 1928³) e *Socialisme et Philosophie (Lettres à G. Sorel)*, Paris, 1899.

Ora Labriola que designava a filosofia marxengelsiana pela expressão *filosofia della praxis*, considerando-a (ao contrário dos revisionistas) como auto suficiente e independente de qualquer outra corrente filosófica, estimava precisamente que a «*filosofia della praxis*» constituía «il midollo del materialismo storico»⁽⁸⁰⁾. O que queria dizer que o materialismo histórico «parte dalla *praxis*, dallo sviluppo della operosità, e como è la teoria dell'uomo che lavora, così considera la scienza stessa come um lavoro»⁽⁸¹⁾.

Ademais, sabido como é que a apresentação da concepção materialista da história por Antonio Labriola, — destacado professor universitário italiano e mestre do filósofo idealista Benedetto Croce — era altamente estimado pelas personalidades socialistas mais representativas da época, a saber: Engels, Kautsky, Plekhánov, Mehring, Lafargue, Lênine, não se vê bem, quer-nos parecer, a razão por que autores de amplíssima e sólida cultura e de indubitável probidade, como Sérgio, e, para mais, como ele, de inspiração socialista, e que não podiam desconhecer a obra reputada de um Labriola, ao tomarem posição contra a teoria materialista da história e ao discutirem algumas das suas principais ideias procediam como se não quisessem distinguir o seu rigoroso conteúdo das suas mais transviadas deturpações.

Da mesma maneira, Sérgio na sua crítica, não tem qualquer referência a outro ponto fundamental da concepção; a saber, a lei da correspondência entre as relações de produção (e as relações de produção são, em primeiro lugar, as relações dos homens com os meios de produção) e o nível e o carácter das forças produtivas. É esta lei uma das mais gerais e das principais do processo histórico, segundo o materialismo histórico, por isso mesmo que revela as forças motrizes mais profundas do desenvolvimento social, que estabelece precisamente o papel determinante das forças produtivas face às relações de produção, isto é às relações sociais fundamentais. O nível das forças produtivas condiciona os rasgos essenciais das relações de produção cujo conjunto

⁽⁸⁰⁾ Antonio Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in *Saggi sur materialismo storico* a cura di V. Gerratana e A. Guerra, Roma, 1964, p. 207.

⁽⁸¹⁾ Ob. cit., 1964, p. 223.

constitui a estrutura económica da sociedade. Sempre consoante esta concepção, é essa estrutura que constitui a base em que assentam a superestrutura política e jurídica de uma dada formação social, e as formas de consciência social que lhe correspondem. Se bem a entendemos, a crítica de Sérgio não nos parece divisar o laço interno orgânico que nesta concepção liga todos os aspectos da vida social à produção social. Assim, a ciência é força produtiva (e mesmo em dada conjuntura força produtiva directa) e forma da consciência social: por esta, passa-se à superestrutura e por aquela, à sua base. Acresce que a isto se prende a tese de Marx de que, em circunstâncias dadas, a teoria se converte em força material⁽⁸²⁾.

Da mesma forma, os reparos de Sérgio não têm em consideração toda a extrema complexidade que na dialéctica materialista da sociedade assume a categoria de «ser social» e designadamente o problema das suas relações com a categoria de «matéria» que exprime a essência da concepção materialista do mundo, e com a categoria de «consciência social». Ao criticar a noção de «matéria» e recusando a discriminação entre os dois tipos fundamentais de materialismo, o metafísico e o dialéctico, Sérgio não só não reconhece que para este (ao contrário daquele) a categoria de matéria não é exclusivamente uma categoria do ser físico, mas que o que há de qualitativamente novo na concepção dialéctica materialista de matéria é a inclusão da base material da sociedade na categoria filosófica de matéria, e que esta é, por consequência, uma categoria basilar do materialismo histórico, a matéria sendo assim objecto de estudo das ciências sociais.

A categoria filosófica de matéria reflecte tanto os fenómenos da natureza como os fenómenos materiais da sociedade, reflecte a propriedade universal dos objectos e processos da natureza e da sociedade: a propriedade de ser uma realidade objectiva, quer dizer: de ter uma existência independente da consciência que a reflecte.

É evidentíssimo que dizendo isto não queremos inculcar um instante sequer que são estas noções que devam ser aceites dogmaticamente sem discussão ou mesmo que toda investigação nestes domínios esteja terminada e não haja ainda e sempre problemas em aberto. Queremos apenas significar que

⁽⁸²⁾ Sobre este ponto, permitimo-nos remeter para o nosso estudo «Ideia e Matéria. A Teoria, Força Material», *Antigos e Modernos. Estudos de Historio Social das Ideias*, Livros Horizonte, Lisboa, 1983. Uma edição abreviada de este texto com o título «A Teoria, Força Material», *Ideia e Matéria. Comunicações ao Congresso de Hegel 1976*, Livros Horizonte, Lisboa, 1976, pp. 9-50.

Idealismo Histórico-Social

uma crítica fundamentada da dialéctica materialista da história não pode descurar a análise destes pontos e de outros ainda com perfeito conhecimento das pesquisas efectuadas pelos especialistas mais qualificados, sem limitações das línguas em que esses trabalhos por ventura se achem escritos. Tivesse Sérgio discutido seriamente, em profundidade, as noções fundamentais que são efectivamente as do materialismo histórico, analisado criticamente a sua verdadeira problemática, combatido impiedosamente as estruturas dogmáticas dos seus adeptos sectários que desvirtuavam a doutrina, e teria sem dúvida (assim o pensamos) prestado como ninguém melhor do que ele entre nós o poderia ter feito, um inapreciável serviço ao desenvolvimento da historiografia portuguesa, só comparável, talvez, ao que representavam para esse desenvolvimento as suas próprias indagações históricas. Mas, lamentavelmente, ao que estamos em crer, não foi o que sucedeu. Sérgio não criticou de facto a doutrina que ele, no entanto, afirmava conhecer, e que, na verdade, está em muitos pontos bem mais próxima do seu próprio pensar do que ele entrevia, e em todo o caso infinitamente mais próxima do seu pensar que das concepções que ele atribui à doutrina e que, como tal, ele combate. E combate vitoriosamente, é bem de ver. Se a doutrina do materialismo histórico fosse realmente o que Sérgio sempre disse que ela é, não faltariam motivos para a dismantelar, e a razão estaria do lado de Sérgio. Mas não está; e não está porque esse não é conteúdo da doutrina. A refutação do seu sucedâneo, criado pelo próprio autor da polémica, afigura-se-nos finalmente sem alcance, e mesmo estéril. Por uma vez, foi acaso uma polémica vã. Quando menos, assim o supomos.

António Sérgio afirma peremptoriamente conhecer a doutrina («... acreditem que não faço confusão alguma, e que conheço a doutrina»⁽⁸³⁾), e sabemos ser esse o seu firme convencimento. Os factos, porém, provam insofismavelmente o contrário, temos, com tristeza, que reconhecê-lo. Mas em boa verdade deve-se reconhecer também que o surpreendente seria que assim não fosse. Que isto pudesse ocorrer e ocorresse com um intelectual do seu quilate entre nós (como por então ocorria igualmente além fronteiras⁽⁸⁴⁾), não é decerto sem

(⁸³) *Prefácio da segunda edição do t. I dos Ensaios, Coimbra, 1949, p. 61.*

(⁸⁴) Veja-se a pertinente análise, excelentemente documentada, do Professor Pierre Vilar: «Marxisme et histoire dans le développement des sciences humaines. Pour un débat méthodologique», *Studi Storici*, I, n.º 5, Roma, 1960, pp. 1008-1043, para o conhecimento do contexto ideológico europeu respeitante à questão em apreço.

Antonio Sérgio

significação. De resto, tudo faz pensar que não é fortuita a coincidência em muitos pontos característicos das posições assumidas por Sérgio e por autores estrangeiros representativos, sendo certo que, por uma grandíssima parte, o característico nessa coincidência de atitudes não é, por via de regra, fruto de qualquer influência directa exercendo-se de um autor sobre outro. A razão da coincidência é mais funda: as suas raízes são sociais. Mas no caso que estudamos, a obra sergiana, neste ponto, ressentem-se fundamente das inhóspitas condições ambientais em que surgiu e se desenvolveu — aquelas «condições» reinantes de que, como sabemos, não se lhe afigura racional nem justo não se curar sempre ⁽⁸⁵⁾ — e a que ele mesmo lucidamente se referia com justificado amargor ao notar que gostaria de ter levado, sem dúvida, uma vida menos absorvente, menos desvairada, menos incerta, menos desfavorável ao estudo do que foi a sua: a de professor, por exemplo. Bem orientado, desde princípio e num país onde encontrasse *mestres* (acrescenta ele) daria, com certeza, muito mais do que dei ⁽⁸⁶⁾. Mestres ao seu nível, e uma crítica proba, culta, inteligente, não a trapaça ignara, o charlatanismo audaz, a copiosa constelação de «fachadas» (como ele próprio disse) que frequentissimamente lhe atiraram (por todos os rumos «no ‘Bairro Alto’ lúgubre que é a vida político-intelectual portuguesa, em não pequena parte» ⁽⁸⁷⁾), os plumitivos intelectuais, os «supersérgicos» de toda a sorte.

Mas não só isto. António Sérgio não contestou apenas o que na filosofia de Marx e Engels — o materialismo dialéctico — se designa por concepção materialista da história. Para Sérgio (como para o reformista socialista Bernstein, como para o idealista italiano Benedetto Croce ⁽⁸⁸⁾)) não há materialismo na doutrina de Marx. A começar, naturalmente, pelo materialismo histórico, teoria a que, na opinião dos críticos, entre os quais se conta Sérgio, de modo algum quadra a designação de «materialismo». Padece esta crítica, cremos nós, de interpretações erróneas.

Vamos, pois, tentar explicar-nos.

Consoante os seus criadores, o materialismo histórico ⁽⁸⁹⁾

⁽⁸⁵⁾ *Ensaio*, I, Coimbra, 1949, pp. 456-459.

^(M) «Uma Entrevista com António Sérgio», *O Diabo*, VI, n.º 279, Lisboa, 1940, p. 3, col. 4 e p. 7, col. 1.

⁽⁸⁷⁾ *Ensaio*, I, Coimbra, 1949, p. 447; cf. pp. 447-449.

^(N) Cf. Benedetto Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste. Essais critiques*, trad., Paris, 1901, pp. 11-12.

⁽⁸⁹⁾ A designação «*historische Materialismus*» topa-se, por exemplo, na Carta de Engels a Conrad Schmidt, de 5 de Agosto de 1890, in Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, Dietz, Berlin, 1953, p. 501.

Idealismo Histórico-Social

é um materialismo porque, precisamente, entre outras particularidades, recusa-se a considerar, como geralmente consideram os idealistas, que a sociedade seja um conjunto de acções mútuas psíquicas. (A expressão é do revisionista neokantiano e teórico reformista da social-democracia, Max Adler).

O porquê do «materialismo» nas designações «*materalismo* histórico» e «concepção *materialista* da história» foi claramente indicado por Cesare Luporini do seguinte modo: «i «rapporti di produzione» fra gli uomini vengono anche detti rapporti materiali (onde «*materalismo* storico») e ciò in un duplice senso: 1) perché all'interno di essi si realizza il rapporto materiali (ossia pratico-sensibile) dell'uomo con la natura fisica nella produzione economica; e quindi dall'interno di essi si sviluppano le forze produttive «materiali» della società, su cui i rapporti di produzione sono fondati. Potremmo chiamare questo un uso ontologico del termine «materiale».

2) Perché questi rapporti di produzione esistono (nello spazio geografico e nel tempo storico) anche se non sono consaputi. Ed è questo un uso evidentemente gnoseologico del medesimo termine «materiale». Ma questi stessi «rapporti di produzione», benché realissimi, non sono poi, come tali, nulla di immediatamente sensibile, o fisico-sensibile, e sotto questo aspetto li potremmo anche dire obiettivamente «ideali» (purché a tale termine si tolga ogni sfumatura di trascendenza, rispetto al concreto dell'esperienza)»⁽⁰⁾.

Por via de regra, os adversários do materialismo histórico que contestam o seu carácter materialista, avançam os dois seguintes argumentos. No manual popular de sociologia, de Bukhárine, a que geralmente se reportavam, nos anos 20 e 30, os que se interessavam pela concepção materialista da história, as duas principais objecções ao carácter materialista da concepção eram assim resumidas. Primeira: « Ils [os contraditores idealistas] «ramènent» le processus historique aux «besoins» ou aux «intérêts» matériels et triomphent ensuite facilement du matérialisme historique, en prouvant avec justesse que l'«intérêt» n'est nullement quelque chose de matériel, au sens philosophique du mot, mais apparemment quelque chose de psychique. Et, en effet, l'intérêt n'est nullement

= *MEW*, Bd. 37, Dietz, Berlin, 1967, p. 437. E nessa carta Engels condena justamente o mau emprego que por esse então se fazia na Alemanha tanto da palavra «*materalistisch*» como da própria expressão «*historische Materialismus*», havendo o mau hábito de tudo transformar «em simples frases».

⁽⁰⁾ Cesare Luporini «Verità e libertà», *Società*, XVI, n.º 2, Milano, 1960, p. 214.

Antonio Sérgio

de la matière» (91). O segundo argumento é apresentado por Bukhárine através da seguinte citação de Max Zetterbaum: «Mais le rapport [entre os homens na sociedade] n'est nullement une chose matérielle dans le sens philosophique du matérialisme En général il est difficile de mettre «la structure économique», «base matérielle» du matérialisme historique, en rapport quelconque avec la «matière» du matérialisme philosophique, quel que soit le sens que nous lui donnons.... Et ceci concerne non seulement ce qui exerce l'action, mais aussi ce qui est créé par cette action. Les moyens de production sont plutôt des produits de l'esprit humain» (92).

Antonio Sérgio não parece pensar de outra maneira a este respeito.

Ora o que visa o materialismo histórico é precisamente a pôr a nu que a vida social em todas as suas manifestações *não* é uma vida psíquica consciente, que a sociabilidade *não* é inseparável da consciência, que o ser social e a consciência social, no sentido exacto de ambos os termos, sejam idênticos, que é fundamente erróneo pensar que sem consciência não há relações sociais. Resulta daí, em consequência, que por isso mesmo que todo processo da produção (ao contrário do que inculcam os idealistas históricos), não é sempre um fenómeno de consciência, o processo de produção é dito um processo *material*. Dizem-se *materiais* as relações sociais que se estabelecem objectivamente (no sentido materialista, e não idealista do termo), o mesmo é dizer, independentemente da consciência que os homens envolvidos nessas relações e que constituem essas relações, tenham ou possam acaso vir a ter, da estrutura dessas relações e da consciência que as modificações que introduzem nessas relações modificam o ser social. Do facto de que se vive, de que se tem uma actividade económica, de que se fabricam e trocam produtos (disse-se já) forma-se uma cadeia de sucessos objectivamente necessária, uma cadeia de desenvolvimento, de processos, independente da consciência *social*, que jamais a abarca na sua totalidade. É que o *ser social* é independente da *consciência social* dos homens. É esse o sentido da designação «material» na teoria materialista dialéctica da história. É porque considera o processo material de produção como a base das relações sociais e portanto a base da explicação do processo his-

(91) Cf. N. Boukharine, *Théorie du matérialisme historique*, trad., Paris, 1927, p. 153.

(92) Max Zetterbaum, citado por Bukhárine, ob. cit., pp. 153-154.

tórico que esta teoria é, no rigor do termo, materialista. Do que dizemos resulta claramente, como é fácil advertir, que o reparo feito a este respeito por Benedetto Croce e repetidas vezes evocado (inclusive por Sérgio) de que «questa denominazione di materialismo, non ha ragione d'essere nel caso presente, e fa nascere tanti malintesi»⁽⁹³⁾, está fora da questão.

Que a concepção materialista da história é *materialista*, e porque o é, ressalta ainda sem a sombra de uma dúvida deste simples enunciado: «Que a consciência em geral reflecte o ser, é uma tese geral de *todo* materialismo. É pois impossível não ver a sua conexão directa e *indissolúvel* com a tese do materialismo histórico que diz: a consciência social *reflecte* o ser social»⁽⁹⁴⁾. Por outras palavras: «O materialismo em geral reconhece a existência real e objectiva do ser (a matéria), independente da consciência, das sensações, da experiência, etc., da humanidade. O materialismo histórico reconhece o ser social independente da consciência social da humanidade»⁽⁹⁵⁾. Num caso como no outro, a consciência reflecte o ser. Trata-se de um processo único (com diferentes níveis) e uma é a teoria que, reflectindo-o, o torna inteligível.

Acresce, porém, que repetidas vezes António Sérgio — e este é um rasgo primordial do seu idealismo crítico, e, designadamente do seu idealismo histórico-social, — não só recusou peremptoriamente o carácter «materialista» à teoria do materialismo histórico, mas a todo o conjunto da doutrina de Marx⁽⁹⁶⁾: «pretensamente materialista», chegou mesmo a dizer⁽⁹⁷⁾. Mas mais ainda: Sérgio contestou não só o próprio título de materialista que considera «improprissimo» para designar a doutrina dialéctica materialista⁽⁹⁸⁾, mas também a legitimidade e até a possibilidade de uma dialéctica mate-

(93) Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari, pp. 34 e ss.

(94) V. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo (Obras completas, t. 14)*, trad., ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, p. 320.

(95) Ob. cit., p. 322.

(96) Ver, por exemplo: *Um Problema Anteriano*, Lisboa, s.d. [1943], p. 17; *Notas de Esclarecimento*, ed. Maranus, Porto, 1950, p. 22; *Cartas de Problemática*, Carta n.º 10, ed. Inquérito, Lisboa, 1954, pp. 2-3; *Ensaio*, VII, Europa-América, Lisboa, 1954, pp. 85-86, 92-93.

(97) *Cartas de Problemática*, Carta n.º 10, Lisboa, 1954, p. 3. Ver ainda, entre outros textos: «Tese e Antítese nos Sonetos de Antero», *Revista de Portugal*, n.º 1, Coimbra, 1937, p. 32.

(98) *Notas de Esclarecimento*, Porto, 1950, p. 22. Nos passos que citamos em todo este lance o texto de esta edição de 1950 (pp. 22 e 60) é fielmente reproduzido nos *Ensaio*, II*, Europa-América, 1957, pp. 263-264 e 339-340, com uma única excepção.

rialista. «Rigorosamente [ao que disse], uma doutrina dialéctica não pode ser materialista» ("). E depois de acrescentar: «A ontologia materialista de que os nossos materialistas se nutrem é para mim tão fantástica como qualquer das outras» (100), escreve em Nota no fim do volume: «Nenhuma autoridade me nomeou professor (nem eu me nomeio) de materialismo dialéctico *up to date* dos «materialistas dialécticos» do meu país. Limitar-me-ei, por isso, a notar aqui:

1. °, que a expressão «materialismo dialéctico» contém duas faces que entre si discrepam, e que à medida que se ilumina a face do *dialéctico* vai caindo na sombra, a do *materialismo*;

2. °, que, conforme disse Ulianov, «dans leur oeuvre sur le matérialisme dialectique ils (Marx e Engels) soulignent plus le *dialectique* que le *matérialisme*» (*Matérialisme et Empiricriticisme*, E.S.I., p. 284 [288]; 3. °, que um texto existe em que Carlos Marx, tendo escrito primeiro *materialismo*,

substituiu tal palavra por *naturalismo*; e que, 4. °, no célebre «manuscrito de 1844» escreveu ele o seguinte: «Nous voyons ici que le naturalisme ou l'humanisme réalisé diffère de l'idéalisme *aussi bien que du matérialisme*, et est en même temps la vérité qui les unit tous deux. Nous voyons en même temps que le naturalisme est seul capable de comprendre l'histoire universelle» (*Oeuvres philosophiques*, ed. Costes, tomo VI, p. 76). Mais tarde, a palavra *naturalismo* foi substituída por *materialismo dialéctico*; e infelizmente, quanto a mim: porque me parece que seria mais próprio (se bem que menos estratégico, por assim dizer) adoptar aquele *humanismo realizado* do manuscrito de 1844, expressão com que plenamente estou de acordo» (101).

A citação é longa, mas parece-nos necessária, pois, sendo extremamente densa não quisemos desarticular a argumentação. Há no entanto vários pontos que merecem reparos. Assim:

1) Ao escrever neste seu requisitório: «a expressão «materialismo dialéctico» contém duas faces que entre si discrepam, e que à medida que se ilumina a face do *dialéctico* vai caindo na sombra, logicamente, a do *materialismo*», fazendo seguir imediatamente esta frase destouta, com uma citação de Ulianov, isto é de Lénine (102): «que, conforme disse Uli-

(") Ob. cit., p. 22. A única excepção a que nos referimos na nota precedente ocorre precisamente aqui. Nos *Ensaio*s, II*, 1957, p. 264, a frase que citamos no texto está assim reforçada: «Rigorosamente, uma doutrina *dialéctica* não pode ser *materialista*».

(100) Ob. cit., p. 22.

(101) Ob. cit., p. 69.

(*") Processo usual ao tempo para evitar a censura fascista.

nov, «dans leur oeuvre sur le matérialisme dialectique ils (Marx e Engels) soulignent plus la *dialectique* que le *matérialisme*» », Sérgio inculca no espírito do leitor a ideia de que a sua afirmação tem por base uma asserção de V. I. Lénine. Ora, a verdade é bem diversa. A citação está feita de maneira inexata e incompleta, o que tem por consequência supôr o leitor não só que a afirmação de Sérgio decorre de um texto de Lénine como ainda que o autor citado disse algo diverso do que ele na verdade quisera dizer. Com efeito, o que na tradução francesa do texto de Lénine está escrito é isto, que trasladamos da edição de que se serve Sérgio (embora não a consideremos rigorosamente exacta, e intercalando entre parênteses rectos, nos passos mais significativos, o texto original, a nosso ver muito mais explícito ainda do que a tradução para o ponto que interessa ao caso. Eis aqui a cita em questão:

«Issus de Feuerbach et mûris dans la lutte contre les rapetasseurs [trata-se de Büchner, Vogt, Moleschott, Dühring — *V. de M.-V.*], Marx et Engels portèrent naturellement leur attention principale sur le parachèvement de la philosophie matérialiste, c'est-à-dire sur la conception matérialiste de l'histoire, et non sur la gnoséologie matérialiste. Par suite [*Ot éto-vo*], dans leurs oeuvres sur le matérialisme dialectique, ils soulignèrent plus la *dialectique* que le matérialisme [*dialektitcheskii materializm*, tchem *dialektitcheskii materializm*], et, traitant du matérialisme historique, ils insistèrent plus sur le côté *historique* que sur le côté *matérialiste* [na *istoritcheskom materializme*, tchem na *istoritcheskom materializme*].....

Nos adeptes de Mach n'ont pas compris le marxisme, pour l'avoir abordé en quelque sorte à revers. Ils se sont assimilé la théorie économique et historique de Marx, sans en avoir compris les fondements, le matérialisme philosophique [ne vyiasniv eë osnóvy, t. e. filósófskogo materializma] » ⁽¹⁰³⁾.

Isto é o que aí se lê. Citado integralmente, e com mais razão ainda situado no seu contexto, o trecho citado, como se vê, em nenhum caso pode servir para abonar a proposição de Sérgio.

2) Ademais de isso, a ideia aí exposta por V. I. Lénine tem manifestamente em vista um texto inequívoco do pró-

⁽¹⁰³⁾ Os sublinhados são do autor citado: V. I. Lénine, *Œuvres complètes*, tomo XIII, *Matérialisme et Empíriocriticisme*, trad., Editions Sociales Internationales, Paris, 1928, p. 288. (Há traduções francesas mais recentes, de 1948 e de 1962, mas nenhuma de elas é satisfatória. São preferíveis as traduções alemã e inglesa.) *Sotchinénia*, izd. 4.^{oe}, t. 14; *Materializm i impiriokrititsizm*, Moskvá, 1953, pp. 315-316.

prio Engels. Referimo-nos, como é óbvio, à Carta a Joseph Bloch de 21/22 de Setembro de 1890 ⁽¹⁰⁴⁾. Nessa sua carta, como todos sabem, Engels, depois de referir que, segundo a concepção materialista da história, o factor determinante na história é, *em última instância (in letzter Instanz)*, a produção e a reprodução da vida real, assevera: «Nem Marx nem eu próprio nunca afirmámos mais do que isto. Se por conseguinte alguém torce um tal asserto para lhe fazer dizer que o factor económico é o *único* determinante, transforma-o numa frase sem sentido, abstracta, absurda». E mais adiante acrescenta: «Marx e eu próprio somos em parte responsáveis pelo facto de que, por vezes, os jovens acentuem mais do que é devido o lado económico. O facto é que, para fazer frente aos nossos adversários, tivemos que sublinhar o princípio essencial negado por eles, e nem sempre tivemos o tempo, nem o lugar, nem a oportunidade de dar o devido lugar aos outros factores que participam na interacção. Mas quando se tratava de apresentar um fragmento da história, isto é, de passar da teoria à prática, o caso era diferente e não havia erro possível».

Assim também pelo que respeita ao materialismo e à dialéctica houve momentos na actividade doutrinal de Marx, como de Engels, como de Lênine, em que, por circunstâncias várias, insistiam mais sobre um ou outro dos dois aspectos que, não obstante, formam no seu pensamento um só todo indissolúvel.

3) Pelo que respeita à segunda citação que aduz Sérgio na referida nota do seu opúsculo ⁽¹⁰⁵⁾ —esta dos *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, de Marx, há que observar que se, com efeito, a expressão «humanismo realizado», com a qual Sérgio nos diz estar plenamente de acordo, se topa efectivamente, tanto na péssima tradução francesa utilizada por Sérgio (mas que era de resto a única existente ao tempo naquela língua e a única então conhecida entre nós) como mesmo no texto original do jovem Marx, o seu sentido exacto não é correctamente interpretado por Sérgio na ocorrência. Na verdade, desgarrada do contexto ideológico em que se integra e das premissas aí sustentadas — a posição peculiar de Marx e de Engels face ao materialismo contemplativo («*anschauen-der Materialismus*») de Feuerbach, essa expressão citada não

⁽¹⁰⁴⁾ In Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, Dietz, Berlin, 1953, pp. 502-504; MEW, Bd. 37. Dietz, Berlin, 1967, pp. 463-465; *Selected Correspondence*, Progress Publishers, Moscow, 1975, pp. 394-395.

⁽¹⁰⁵⁾ *Notas de Esclarecimento*, Porto, 1950, p. 69; *Ensaio*, IP, 1957, pp. 339-340.

permite compreender rigorosamente o pensamento marxengel-siano ainda em gestação ⁽¹⁰⁶⁾, e de aí a sua ulterior substituição por outra que mais cabalmente conviesse à doutrina.

Se as referidas expressões, citadas por Sérgio, «naturalismo ou humanismo realizado» ou mesmo ainda «*reale Humanismus*», são susceptíveis de lhe agradar, as exactas expressões de que se serve Marx e sobretudo o *conteúdo* que elas buscam exprimir nos *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, de 1844, rejeita-o Sérgio obviamente, a saber: a dialéctica da natureza, de autêntico cariz materialista, embora ainda não plenamente elaborada. São estas as expressões: «*vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus*» e «*durchgeführte Naturalismus oder Humanismus*» ⁽¹⁰⁷⁾. Ou, numa tradução conhecida: «naturalisme achevé = humanisme, en tant qu'humanisme achevé = naturalisme» e «naturalisme conséquent, ou humanisme» ⁽¹⁰⁸⁾.

Estes passos de um escrito da juventude de Marx, não o esqueçamos, só integrados no seu verdadeiro contexto, e este no desenvolvimento da formação doutrinal de Marx situado nos quadros ideológicos e sociais do seu tempo, podem ser hoje cabalmente entendidos, como é do conhecimento dos especialistas da questão, e não já só de eles. Certo é que, no tempo em que Sérgio escreveu o passo que comentamos, por via de regra, pouco se sabia do assunto, fora de um círculo restrito de investigadores. Ademais, as próprias edições do referido texto de Marx, para já nada dizer das traduções usuais, eram defeituosíssimas ⁽¹⁰⁹⁾.

⁽¹⁰⁶⁾ Ver: *Raízes Teóricas da Formação Doutrinal de Marx e Engels (1842-1846)*, Prefácio, selecção e organização de Vasco de Magalhães-Vilhena, na colecção por nós dirigida «*Dialéctica*», vol. 5, Livros Horizonte, Lisboa, 1981.

⁽¹⁰⁷⁾ *MEW EB 1*, Dietz, Berlin, 1968, pp. 536-577.

⁽¹⁰⁸⁾ *Manuscritos de 1844. Économie politique e philosophie*, Ed. Sociales, Paris, 1962, pp. 87-136.

⁽¹⁰⁹⁾ Para informação do leitor, limitamo-nos a remeter para a melhor edição actual do texto: Karl Marx, «*Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*», Marx-Engels, *Werke. Ergänzungsband 1*, Dietz, Berlin, 1968, pp. 465-588. Uma excelente versão inglesa: K. Marx, «*Economic and Philosophie Manuscripts of 1844*», in Marx-Engels, *Collected Works*, vol. 3, Progress Publishers, Moscow, 1975, pp. 229-346. Sobre a exacta significação filosófica e ideológica dos chamados «manuscritos de 44», bem diversa do que nas suas *Notas de Esclarecimento*, de 1950, parece supor Sérgio (que aliás não conhecia o texto correcto dos *Manuscritos*, — só publicados posteriormente em edições e traduções rigorosas), basta referir, a título de exemplo, mormente a: L. N. Pajitnov, *U istókov revoliutsiónnogo perevoróta v filosofu. «Ekonómítchesko-filosófskie rúkopissi 1844 goda» K. Marksa*, (*Nas Origens da transformação Revolucionária na Filo-*

Ocorre ainda, como se sabe, que as vozes *naturalismo* e *humanismo* serviam por essa ocasião ao filósofo materialista alemão Ludwig Feuerbach, — então particularmente estimado por Marx pela sua posição nas contendas ideológicas da época ⁽¹¹⁰⁾ — para designar precisamente o *materialismo*. O princípio antropológico feuerbachiano, dirigido contra a religião e o idealismo, acentuava muito exactamente a necessidade, no tocante à análise dos problemas filosóficos, de considerar o homem como parte integrante da natureza, entendido materialisticamente. E assim o entendeu já o jovem Marx nos *Manuscritos de 44*.

Mas prossigamos. Não se detém aqui a crítica de Sérgio. Uma outra afirmação, mas relacionada com os reproches (o termo é de Sérgio) a que acabamos de nos reportar, é a de que, em seu entender, só o materialismo mecanista puro é que merece o nome de materialismo, só cabe o rótulo de materialismo genuíno à doutrina que considera o mental como um epifenomeno, sem poder activo nos aconteceres do existente, ou físico ou social. Demais disso, ao que diz, todo materialismo é por natureza mecanista, toda dialéctica necessariamente idealista. «A meu juízo existe um único materialismo autêntico: o mecanista A noção de dialéctico, no meu modo de ver, antolha-se incompatível com a de materialismo». E porquê? — pergunta. — «Porque a dialéctica, por um lado, sustenta uma evolução regulada por ideias (que se pauta pela transição de ideia a ideia) e apresenta como fundamental, por conseguinte, o quê? — Não a matéria, mas um jogo de ideias; e porque admite, outrossim, a reacção das ideias do ser humano dentro do evoluir da realidade social, — concepção in-

sofia. Os «Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844»), Moskvá, 1960. Uma trad, do primeiro capítulo de esse livro, pp. 5-30, e de um outro estudo do mesmo investigador acham-se reunidos sob o título: «Les Manuscrits économique-philosophiques de 1844», *Recherches internationales*, IV^e année, n.º 11, Pans, 1960, pp. 80-117. Mas há também motivos para citar: *Economie and Philosophie Manuscripts of 1844*, by Karl Marx, Edited with an Introduction by Dirk J. Struik, International Publishers, New York, 1964 (1977¹⁰); e T. I. Oizerman, *Formirovénie filósofa marksisma*², Moskvá, 1974; trad.: *The Making of Marxist Philosophy*, Progress Publishers, Moscow, 1981. Sobre o problema da unidade do materialismo e do humanismo nesses manuscritos económico-filosóficos e sobre o seu significado doutrinal, veja-se: Auguste Cornu, *Karl Marx e Friedrich Engels*, vol. Ili, PUF, Paris, 1962, pp. 87-177, e W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*², Berlin, 1972.

⁽¹¹⁰⁾ Ver a reveladora carta, até há pouco inédita, que Marx endereçou de Paris a Feuerbach, em 11 de Agosto de esse mesmo ano de 1844, in *MEW*, Bd. 27, Dietz, Berlin, 1963, pp. 425-428.

Idealismo Histórico-Social

compatível com o epifenomenismo, que é noção inerente a um materialismo exacto» C⁽¹¹⁾).

Ao que Sérgio sentença, só quem siga a doutrina do epifenomenismo no absoluto rigor (quer dizer: quem tenha como indubitável que a consciência não passa de um fenómeno acessório, cuja presença — ou cuja ausência — não tem influxo de qualquer espécie no fenómeno principal que se considera) 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. Só a tese do epifenomenismo estimando que a consciência é tão incanaz de qualquer reacção sobre o organismo físico correspondente como a nossa sombra sobre os nossos passos, quando caminhamos, e que assim a história inteira da humanidade, se não houvesse de facto consciência no homem, teria sido aquilo que realmente foi, realiza uma concepção de verdadeiro materialismo⁽¹¹²⁾.

Mas venhamos ao que António Sérgio parece considerar o essencial da sua argumentação. Que diz ele? Interessa transcrever *na íntegra* as suas mesmas frases:

«Com efeito, só é materialista verdadeiro [segundo Sérgio] quem veja na consciência um epifenómeno (e por isso incapaz de reagir sobre as acções da natureza), e nas ideias, «reflexos das coisas no nosso cérebro» (o que é desconhecer por completo o verdadeiro carácter das ideias). Por outras palavras: 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 corpo 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. 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 in-

(^m) Para uma pertinente crítica dialéctica materialista da teoria psicológica mecanicista do epifenomenismo (e, por conseguinte, uma prova mais do infundado da posição de Sérgio a este respeito), ver designadamente: A. N. Leóntiev, *Problémy razvítiia psíkhiki*, Moskvá, 1965, sobretudo pp. 17-18, 23-27, 76, 170-171, 251-252, 327, (1972³) ; *Le Développement du psychisme*, trad., Ed. Sociales, Paris, 1976.

(^{Mi}) «Tese e antítese nos Sonetos de Antero», *Revista de Portugal*, n.º 1, Coimbra, 1937, p. 25.

compatível 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 ideias, 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 espírito, só pelas suas ideias imanentes existe e se governa», e que «a evolução, vista desta altura, não é somente o processo mecânico e obscuro da realidade: é o próprio processo dialéctico do ser, 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 ser e a ideal perfeição O universo... transfigura-se: o seu movimento aparece como uma sucessão e encadeamento de ideias'..... Ora, com isto coincide, a final de contas, o chamado «materialismo dialéctico», quando marca como termo 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»⁽¹¹³⁾.

Aqui está⁽¹¹⁴⁾. Não é por isso de estranhar que, noutro escrito, mas na mesma ordem de ideias, Sérgio conclua: «Quanto a mim, junto das doutrinas de inspiração socialista é a ideia do materialismo uma superfecção nociva»⁽¹¹⁵⁾, como «superfecção inteiramente inútil, e ademais tautológica»

⁽¹¹³⁾ Ob. cit., pp. 31-32.

⁽¹¹⁴⁾ Ademais acrescenta-se que a teoria dialéctica materialista do Reflexo — *Wiederspiegelungstheorie, Abbildtheorie, teóriia otrá-jénia*, nas expressões dos seus criadores, — cuida do reflexo da realidade objectiva — natureza e sociedade — na consciência dos homens — o que dista muito, para os que entendem os quadros teóricos da questão, do que a expressão infeliz de que frequentemente, se não sempre, usa Sérgio, parece querer inculcar, a saber: a ideia, simplista, perfeitamente inadequada e inexacta de que, para os materialistas dialécticos, «reflexo» significa tão-só «reflexo das coisas no cérebro dos homens». Voltaremos ao tema ao abordar mais de espaço a exacta e rigorosa concepção dialéctica materialista do reflexo. Aqui, cite-se apenas, numa língua acessível entre nós, uma excelente exposição global recente do assunto: Dieter Wittich / Klaus Gössler / Kurt Wagner, *Marxistisch-Leninistische Erkenntnistheorie*², Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1980.

⁽¹¹⁵⁾ *Cartas de Problemática*, carta n.º 10, Lisboa, 1954, pp. 2-3. Mas também: «Temas para Meditação», *Seara Nova*, XVII, n.º 537, Lisboa, 1937, pp. 196-197; *Ensaio*, P, Coimbra, 1949, pp. 58-63; *Notas de Esclarecimento*, Porto, 1950, p. 22; *Ensaio*, VII, Lisboa, 1954, p. 93; Vili, Lisboa, 1958, p. 212.

Idealismo Histórico-Social

se lhe afigura outrossim o que qualifica de «artificialmente esquema da «lógica» hegeliana»⁽¹¹⁶⁾.

Em seu entender foi acidente deplorável da história que ao socialismo se tivesse unido, a certa altura, «uma metafísica com preconceitos materialistas e que se intitula materialista, sendo de facto idealista nas suas pressuposições fundamentais»⁽¹¹⁷⁾.

Assim argumenta Sérgio, quanto ao essencial, pelo que aqui importa.

Ora, supomos nós que, na ocorrência, é bastante notar:

1) que o longo trecho que trasladámos há pouco contém, se não estamos em erro, a súpula mais completa e sistemática da argumentação de Sérgio sobre este tema;

2) que, na crítica de Sérgio, não vislumbramos ficasse demonstrado que na teoria do reflexo (correctamente entendida e não, claro, através das aberrantes distorções dos seus adeptos abusivos ou dos oponentes malévolos ou mal informados), não se pode conceber uma acção recíproca entre a consciência humana e o ambiente físico (e social), mas que foi tão-só avançada esta afirmação de que reconhecer a eficácia das ideias e afirmar que elas são reflexos, é negar a doutrina do materialismo;

3) que na crítica de Sérgio foi tão-só expressa a convicção

a) que de nada serve distinguir aqui entre o materialismo dialéctico e o mecanista (quando muito ao contrário, como já comprovámos, esta distinção é capital, designadamente no que toca às respectivas teorias epistemológicas do reflexo, radicalmente distintas num e noutro materialismo; cumpre de facto distingui-los — e perfeitissimamente, se se quer entender alguma coisa do assunto em discussão;

b) que só o materialismo mecanista é verdadeiramente materialista, — mas não foi dada a prova de uma nem de outra afirmação;

4) que, se é certo o materialismo dialéctico afirmar que a realidade é dialéctica, que, se é certo que dizer que a marcha da realidade se pauta pela marcha das ideias, ou dizer que a cadeia dos fenómenos reproduz a cadeia dos pensamentos é sustentar uma doutrina idealista, não menos certo, todavia, nos parece que na crítica em referência foi tão-só in-

⁽¹¹⁶⁾ *Cartas de Problemática*, Carta n.º 4, Lisboa, 1952, p. 5.

⁽¹¹⁷⁾ Isto, escreve Sérgio de passo, numa nótula na *Seara Nova*, XVIII, n.º 553, 1938, p. 156.

culcado — mas de forma alguma administrada a prova — que dizer que o desenvolvimento da realidade se leva a efeito dialécticamente é dizer que a marcha da realidade se pauta pela marcha das ideias (assim como julga);

5) que na crítica de Sérgio a que nos reportamos foi afirmado, mas prescindindo de quaisquer provas, a) que todo dialecta há-de pensar, com Antero, que o universo é análogo no fundo ao espirito, e b) que ao invés de Antero que sabia ser idealista, os autores do materialismo dialéctico, sendo-o também, tinham o ingénuo preconceito de o não serem;

6) que não só é imprecendente e carente de provas o argumento de Sérgio de que de nada serve distinguir o materialismo dialéctico do materialismo mecanista, mas ainda que Sérgio parece confundir, identificando-as — o que o pleno conhecimento da questão mostra à evidência ser despropositado e abusivo — as concepções do «reflexo» nas doutrinas epistemológicas de teor empirista conhecidas pelo nome de realismo ⁽¹¹⁸⁾ (e que um Windelband, por exemplo, como Sérgio aliás, argutamente criticaram) e as ideias basilares da teoria materialista dialéctica do reflexo, que num ou noutro ponto esquisámos nesse nosso livro, evidenciando, ao mesmo tempo os rasgos essenciais particulares de que se reveste na compreensão do facto histórico ⁽¹¹⁹⁾;

⁽¹¹⁸⁾ Ver Adam Schaff, *La teoría de la Verdad en el materialismo y en el idealismo*, trad., Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1964. Para novos desenvolvimentos, ver o importante e lúcido estudo de G. A. Kursánov, *Léninskaia teóriia istínny i krísís burjuáznykh vozrénii* (*A Teoria Leninista da Verdade e a Crise da Consciência Burguesa*), Moskvá, 1977, e *Veritas. Fundamentos de la teoría leninista de la verdad y crítica de las concepciones idealistas modernas*, ed. Progreso, Moscú, 1977.

^(1.#) Acerca da teoria do reflexo em particular no respeitante às ciências sociais e designadamente à história, ver o terceiro volume da obra colectiva, em russo, publicada sob a direcção de Tódor Pavlów, *Léninskaia teóriia otrajénii i sovreménaia náuka. III: Teóriia otrajénii i obchtchevstvovznanie* (*A Teoria do Reflexo e as Ciências Contemporâneas. III: A Teoria do Reflexo e as Ciências Sociais*), Sofia, 1973. Cf. também o volume, em russo, igualmente dirigido por Tódor Pavlów, *Léninskaia teóriia otrajénii i sovreménnosti* (*A Teoria Leninista do Reflexo e a Actualidade*), Sofia, 1969, esp. pp. 647-719. De entre os temas tratados nestas obras, sobre o ponto particular que aqui nos ocupa, permitimo-nos destacar a título de exemplo: a teoria do reflexo e o recente desenvolvimento das ciências sociais. A teoria do reflexo e alguns problemas da especificidade do conhecimento social: o carácter criador do reflexo de cognição social; a teoria do reflexo e a metodologia científica do conhecimento dos fenómenos sociais e os seus pressupostos socio-filosóficos; a questão da determinação da consciência social: raízes sociais e gnoseológicas da ideologia; análise da estrutura da consciência social, suas diferentes formas;

7) que na referida argumentação crítica de Sérgio a que nos estamos reportando foi tão-só afirmada a coincidência — o «a final de contas» — do materialismo dialéctico com o passo de Antero transcrito aprovativamente por Sérgio; porém, a demonstração de essa coincidência, que a ser conseguida, não seria certamente desprovida de interesse, do ponto de vista de Sérgio, ficou igualmente por fazer. Ora, como foi Sérgio quem, citando Antero, falou de coincidência («...com isto coincide, a final de contas...»), não será certo que lhe caberia precisamente demonstrar a hipótese que aventava, explicando em que se relaciona (se é que se relaciona — o que não cremos) com o trecho de Antero, a celeberrima tese do salto do reino da necessidade para o reino da liberdade, e em que medida, e de que maneira, em seu juízo, esta tese, tida reconhecidamente como materialista no contexto engelsiano (bem diverso do da dialéctica idealista hegeliana da liberdade e da necessidade), enquadraria antes mais propriamente numa concepção idealista do que materialista da história, como Sérgio quis supor. De resto, que terá que ver com a dialéctica materialista, entendida no seu inteiro rigor, o ditame de Antero, citado por Sérgio, segundo o qual o movimento do universo «aparece como uma sucessão e encadearamento de ideias»? (120).

a ciência social como objecto de análise sociológica; a categoria de práxis social no processo do conhecimento; a teoria do reflexo de «antecipação», suas formas complexas e específicas; a teoria do reflexo e a natureza reflectiva da criação artística; natureza, estrutura e função reflectiva-cognitiva do conhecimento social; a categoria de «sujeito social».

(120) Sobre a exacta significação — de primacial relevância para compreender a pleno a dialéctica materialista da história — da concepção relativa à «passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade» como momento consecutivo ao da «passagem do reino da liberdade ao da necessidade» (o processo comporta dois momentos, e não um apenas) — de que fala Engels no *Anti-Dühring* (MEW, Bd. 20, Berlin, 1960, p. 264; trad. francesa, Paris, Ed. Sociales, 1950, pp. 322 e 324), — e sobre o seu enquadramento na história das ideias filosóficas e sociais, ver, por exemplo: Georges Plékanov, «Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire», *Œuvres Philosophiques choisies*, vol. I, trad., Moscou, 1961, esp. pp. 504-610. Característico do idealismo de Antero de Quental, ao que a nós nos parece exacto, foi precisamente o não ter encontrado (como tão-pouco a encontrou o seu mestre Proudhon) a orientação filosófica que o levaria a compreender a dialéctica da liberdade e da necessidade, não tendo entrevisto, nem um nem outro, o que havia já de profundamente inovador na dialéctica idealista de Hegel, e mormente na lei dialéctica da negação da negação, para além do seu constructivismo especulativo. De passagem, digamos que a significação exacta desta lei dialéctica é coisa muito diversa do que acerca dela escreveu Sérgio, como o leitor facilmente

Como dissemos, o longo trecho que trasladámos há pouco contém, se não estamos em erro, a sùmula mais completa e sistemática da argumentação de Sérgio sobre este tema. Mas tanto quanto podemos ajuizar, a demonstração cabal de este enunciado de teses não se vislumbra em nenhum dos escritos filosóficos de António Sérgio até agora publicados. E não sabemos que no seu espólio algum haja nesse sentido.

Paremos aqui de novo. Um ponto há ainda que demanda elucidação. O ponto é este:

Acontece, porém, que a leitura idealista — e precisamente porque idealista — da dialéctica materialista efectuada por Sérgio, não colhe. E não colhe porque a sua análise não vai ao âmago da questão ⁽¹²¹⁾.

A lógica dialéctica materialista, a lógica que toma o objecto no seu desenvolvimento, no seu movimento, nas suas transformações, e em que se exprimem as contradições *objectivas*, nada tem a ver com o que Sérgio por vezes escreveu a respeito de Hegel — páginas infelicíssimas que destoam na sua obra ⁽¹²²⁾. A não rara incompreensão e o despropósito de Sérgio perante Hegel são significativamente comparáveis aos de um Brunschvicg e da grandíssima maioria dos universitários franceses ⁽¹²³⁾ dos anos 20 e 30 de este século, exceptua-

se aperceberá reportando-se a qualquer das obras que citamos onde o assunto é devidamente tratado, e de que não temos aqui de nos ocupar. Permitimo-nos apenas remeter para Richard Kossolapov, *Liberdade e Práxis Social. Bases gnoseológicas da concepção materialista da liberdade*, no segundo volume da colectânea *Práxis. A Categoria Materialista da Prática Social*. Prefácio, selecção e organização de Vasco de Magalhães-Vilhena, na colecção por nós dirigida «Dialéctica», n.º 3, Livros Horizonte, Lisboa, 1980, pp. 87-110.

^(m) Sobre a possibilidade *real, concreta* da existência de uma dialéctica materialista e do seu verdadeiro conteúdo (de que não nos cabe aqui tratar), além de obras por nós mencionadas incidentalmente noutra passagem de este trabalho, merecem destaque especial: P. V. Kópnie, *Dialéktika kak Lógika i teóriia poznánii* (A Dialéctica como Lógica e Teoria do Conhecimento), Moskvá, 1973 (trad.: *Lógica dialéctica*, Grijalbo Editor, México, 1966, — *Dialectique logique et science*, ed. du Progrès, Moscou, 1976) e E. V. Ilienkov, *Dialekticheskaia lógika* (Lógica Dialéctica), Moskvá, 1974 (trad.: *Dialectical Logic*, Progress Publishers, Moscow, 1977). As traduções, porém, nem sempre exprimem plena e rigorosamente o denso e profundo pensamento dos autores. Uma menção muito especial deve ser feita ainda ao importantíssimo livro de Jindrich Zeleny, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und «Das Kapital»*, Akademie-Verlag, Berlin, 1968.

⁽¹²¹⁾ Por exemplo nos *Ensaïos*, Vili, Guimarães Editora, Lisboa, 1958, pp. 214-218 e em variados lances das porém tão belas, tão ricas e sugestivas *Cartas de Problemática*, ed. Inquerito, Lisboa, 1952-1955.

^(m) Cf. Henri Lefèbvre, «Lettre sur Hegel», *La Nouvelle Critique*, III, n.º 22, Paris, 1951, esp. pp. 99-101.

dos um Lucien Herr, um Emile Meyerson, um Jean Wahl, um Alexandre Koyré.

Em completa oposição ao que sustenta o idealismo hegeliano, o curso objectivo do mundo (objectos e fenómenos da natureza e da sociedade) não é determinado pela lógica dos conceitos: na dialéctica da realidade objectiva radica a dialéctica dos conceitos, e não inversamente. A dialéctica *subjectiva* é reflexo da dialéctica *objectiva*. Não há pois identidade do lógico e do histórico (como não há identidade do ser e da consciência, do ser social e da consciência social). Ao contrário, é o curso lógico do pensamento que se acorda ao processo histórico objectivo do mundo e da sociedade para o reproduzir idealmente, por uma forma teoricamente generalizada, ainda que não coincida estritamente com ele. A sensibilidade, o conhecimento, o homem numa palavra, têm *história*, como têm *história* não só a sociedade mas também a natureza, e esse desenvolvimento histórico é dialéctico. Assim a justa teoria do conhecimento (que é ao mesmo tempo lógica e dialéctica) não pode ser outra coisa senão a expressão *lógica* do processo *histórico* do conhecimento no seu movimento progressivo (124).

(124) Sobre o desenvolvimento da dialéctica idealista na filosofia alemã clássica, sobre a elaboração da dialéctica materialista por Marx e Engels e sobre o processar do seu desenvolvimento na época leniniana, com particular realce para o contributo original de V. I. Lénine, as obras históricas de base, proporcionando uma visão global são: para os antecedentes imediatos do pensamento dialéctico do idealismo alemão clássico (nomeadamente em N. de Cusa, Bacon, Descartes, Pascal, Spinoza, Toland, Leibniz, Voltaire, Deschamps, Rousseau, Diderot), ver *Geschichte der Dialektik. 14. bis 18. Jahrhundert*. Leiter des Autorenkollektivs: Teodor Oiserman, Dietz Verlag, Berlin, 1979, e para temas mais pontuais dos referidos antecedentes imediatos, ver o denso e muito penetrante estudo de Hernâni A. Resende «Sur Tétude des prémisses théoriques de la pensée dialectique au sein des doctrines sociales en France au siècle des Lumières. Remarques de méthode», *Annales Historiques de la Révolution Française*, n.º 4, Paris, 1983; para os demais temas mencionados no princípio da nota: *Geschichte der Dialektik. Die klassische deutsche Philosophie*. Leiter des Autorenkollektivs: Teodor Oiserman, Dietz Verlag, Berlin, 1980 (nomeadamente: Kant, Fichte, Schelling e Hegel): *Geschichte der marxistischen Dialektik. Von der Entstehung des Marxismus bis zur Leninschen Etappe**. Verantwortlicher Redakteur: M. M. Rosental, Dietz Verlag, Berlin 1975; *Geschichte der marxistischen Dialektik. Die Leninsche Etappe*. Verantwortlicher Redakteur: G. A. Kursanov, Dietz Verlag, Berlin 1976 (trad. do russo: *Histoire de la dialectique marxiste*, sous la direction de G. A. Kursanov, Ed. du Progrès, Moscou. 1978). Embora menos recente do eme estas obras, o vol. 3 da *Geschichte der Philosophie*, dirigido por M. A. Dynnik e outros, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1961 (trad.: *Historia de la filosofía*, vol. 3, Grijalbo, México, 1962), não perdeu o seu interesse para o estudo da formação

É possível que o simples enunciado que fez das suas teses se afigure a Sérgio como a evidência mesma. Mas será de facto coisa perfeitamente evidente, que não demanda explicação nem demonstração, o dizer que «todo dialecta há-de pensar com Antero que 'o universo análogo no fundo ao espírito, só pelas suas ideias imanentes existe e se governa'»?

Antes de prosseguirmos permita-se-nos aqui, num breve parêntese, uma precisão necessária. Repare-se: o que ocorre é isto: a crítica que Sérgio faz do que chama «materialismo histórico» é, no essencial, justa. Simplesmente, não é isso o materialismo histórico de Marx, de Engels, de Lênine.

A crítica que Sérgio faz do que chama «teoria do reflexo» é, no essencial, justíssima. Simplesmente, a teoria dialéctica materialista do reflexo de Marx, de Engels, de Lênine não é isso.

filosófica do pensamento de Marx e Engels do ponto de vista da história das ideias integradas nos seus quadros sociais e ideológicos. — Em particular acerca de um ponto específico levantado por Sérgio, e quanto a nós inexactamente, respeitante aos aspectos lógicos e epistemológicos do problema das contradições objectivas e subjectivas posto pela lógica dialéctica materialista como parte do problema geral da relação entre as leis lógicas formais e as leis dialécticas do pensamento e do papel que desempenham estas leis no conhecimento, e designadamente sobre a relação entre o princípio de interdição da contradição em logica formal e o princípio dialéctico do reconhecimento da contradição, e sobre a irredutibilidade da concepção dialéctica materialista das contradições aos esquemas da lógica idealista, veja-se nomeadamente o volume *Dialéktika i lôguika. Zakóny mychlénii*, de um colectivo de autores dirigido por B. M. Kédrov, Moskvá, 1962. Dois capítulos valiosos e densos de esta obra (pp. 267-334) redigidos por I. Elez e Kédrov bem assim como um capítulo de extrema importância do livro de E. V. Ilienkov, *Dialéktika abstráknogo i konkrétnogo v «Kapitale» Marksa*, Moskvá, 1960, pp. 112-185, sobre o movimento do pensamento que se eleva do concreto ao abstracto e do abstracto ao concreto, e sobre as relações do lógico e do desenvolvimento histórico real (capítulo que convém ler relacionando-o com o trabalho de M. M. Rosental, traduzido para francês com o título *Les Problèmes de la dialectique dans «Le Capital» de Marx*, Paris-Moscou, 1959), podem hoje ler-se em português: *A Concepção Dialéctica Materialista das Contradições e Contradições Objectivas e Contradições Subjectivas*, e *A Dialéctica do Abstracto e do Concreto em «O Capital» de Marx*, entre outros estudos, na colectânea *Marx e a Dialéctica Materialista*. Prefácio, selecção e organização de Vasco de Magalhães-Vilhena, na colecção por nós dirigida «Dialéctica», vol. 8, Livros Horizonte, Lisboa. Ver também os trabalhos mencionados algumas notas antes sobre a lógica materialista.

Idealismo Histórico-Social

A crítica que Sérgio faz do que designa por «dialéctica materialista» não é o que Marx, Engels ou Lênine entendem por dialéctica materialista.

Isto, dizemos nós. Mas não se trata tão-somente de uma opinião pessoal, subjectiva. Comprovam-no suficientemente *os textos* dos respectivos autores, como é fácil certificar-se quem quiser dar-se ao cuidado de o fazer ⁽¹²⁵⁾. Será claro, simples e preciso? Como diria Sérgio, cada um que releia atentamente os textos, e que decida por si.

Revertamos agora à questão em que há pouco ficáramos. A saber: o entender Sérgio ter sido um acidente deplorável haver Marx sustentado «uma metafísica com preconceitos materialistas e que se intitula materialista, sendo de facto idealista nas suas pressuposições fundamentais». Por aqui se adverte, ao que pensamos, e nisto estriba o essencial da argumentação sergiana, como a sua oposição de princípio — e do mesmo passo a sua aceitação do que nela vê de válido — à concepção materialista da história, se prende logicamente à sua oposição, também de princípio e de raiz, à concepção dialéctica materialista. Ambas as oposições têm um fundo comum: a denegação do materialismo, o idealismo estreme, consequente, de António Sérgio.

Está aqui o cerne da questão. Vejamos, pois.

As raízes do pensamento histórico sergiano são, em nosso entender, no essencial, de ordem filosófica, e não propriamente historiográfica. O mais profundo sentido do idealismo histórico-social de Sérgio é de isso cabal testemunho.

Se bem vemos, há por conseguinte que situar adequadamente a historiografia sergiana ⁽¹²⁸⁾. Para a inteligir apro-

⁽¹²⁵⁻⁶⁾ Para uma visão global dos textos básicos, em tradução correcta, podem ver-se: *Reader in Marxist Philosophy. From the Writings of Marx, Engels and Lenin*. Selected and Edited with Introductions and Notes by Howard Selsam and Harry Martel, International Publishers, New York, 1963; *Dinamics of Social Science. A Reader in Marxist Social Science. From the Writings of Marx, Engels and Lenin*. Selected and Edited with Introduction and Notes by Howard Selsam, David Goldway and Harry Martel, International Publishers, New York, 1970; e K. Marx, F. Engels, V. Lenin, *On Historical Materialism. A Collection*, Progress Publishers, Moscow, 1972.

⁽¹²⁸⁾ Destaque especial merece, do ponto de vista do historiador profissional, o livro bem informado e sagaz de Victor de Sá, *A Historiografia Sociológica de António Sérgio*, voi. 34, Série Pensamento e Ciência, da prestigiosa «Biblioteca Breve», dirigida por Alvaro Salema,

priadamente é impossível descurar o seu suporte e fundamento: o idealismo histórico-social. Base em que assenta o fio condutor inteligível de toda ela. Não o têm visto assim os historiadores que meramente como historiadores se debruçaram sobre os escritos históricos de Sérgio e por isso não têm sido eles considerados à sua verdadeira luz e entendidos no que para Sérgio era o essencial, e o que, no fundo, faz da historiografia de Sérgio, digamos assim, um «caso» à parte na tradição histórico-cultural do país. Isso o demarca de todos os demais, sem exceptuar aqueles de quem ele, à primeira vista, parece estar mais próximo: um Herculano, um Antero (o de *As Causas da Decadência*), um Oliveira Martins. Para já nada dizer de um Jaime Cortesão de quem, na verdade, dista tanto e de há tanto tempo: as suas primeiras discrepâncias datam pelo menos de 1913, de uma polémica travada entre ambos (e a que não é habitual fazer referência) sobre a concepção da história nacional, nas páginas de *A Vida Portuguesa* (¹²⁷).

Neste sentido, a obra historiográfica de Sérgio não se situa de modo algum num qualquer veio da tradição portuguesa. Muito ao invés de alinhar numa qualquer tradição histórica nacional desenvolve-se antes no essencial *contra* ela. Marca nessa tradição, pelo contrário, um caso ímpar, um momento excepcional, decisório. E de aí, essencialmente, o não ter sido compreendido no seu próprio tempo, e muitos ainda o não compreenderam hoje. Essa, e não outra, a seus olhos — e outrossim em nosso entender — a sua contribuição, por ven-

instituto de Cultura Portuguesa, Lisboa, 1979. Cf. as páginas igualmente consagradas a António Sérgio por Victor de Sá no seu volume *Esboço Histórico das Ciências Sociais em Portugal*, na mesma «Biblioteca», vol. 17, Lisboa, 1978, esp. pp. 89-99. Anos antes, Joel Serrão publicou um breve ensaio, o primeiro que saibamos, sobre um tema afim: *Para uma interpretação do ensaísmo histórico-pedagógico de in-tórno Sérgio*, in *Temas de Cultura Portuguesa*, ed. Ática, Lisboa, 1960, pp. 169-184, e também ulteriormente do mesmo autor uma bela comunicação com vistas penetrantes: *O Lugar da história no pensamento de António Sérgio*, in *Homenagem a António Sérgio*, Academia das Ciências de Lisboa, 1976, pp. 45-52.

<¹²⁷> Fundamentalmente a polémica centra-se nos dois seguintes artigos: Jaime Cortesão, «O Parasitismo e o Anti-historismo. Carta a António Sérgio», *A Vida Portuguesa*, n.º 18, Porto, 2 de Outubro de 1913, pp. 137-139, e António Sérgio, «O Parasitismo Peninsular. Carta a Jaime Cortesão», ob. *cit.*, n.º 20, Porto, 2 de Dezembro de 1913, pp. 153-159. O artigo de Sérgio é particularmente significativo e esclarecedor acerca do posicionamento quanto a um ponto fulcral da história portuguesa, e, de certo modo prenuncia o que virão a ser algumas das suas teses históricas essenciais e deixa antever o que será a sua *Antologia dos Economistas Portugueses*.

tura essencial, entre nós, para a historiografia do nosso tempo: que não há, nem pode haver, reflexão histórica consequente sem sagaz e profunda reflexão filosófica. Não há, não pode haver ciência histórica, no sentido pleno do vocábulo, sem raízes e implicações filosóficas. O que aliás de modo algum significa a aceitação de uma qualquer filosofia da história.

Se António Sérgio levou a cabo ensaios de feição histórica foi porque as circunstâncias — sempre impulsoras, no seu caso, da actividade, digamos «histórica», num sentido particular do termo—, a isso o compeliram ⁽¹²⁸⁾ e porque mais do que o objecto ou as matérias sobre que incidiam as suas investigações — ele próprio o disse vezes sem conta —, o que para ele contava em primeiro de tudo, para além mesmo do acto de pedagogo social, mas conexo com ele, era, numa unidade de propósitos e de meios, «o estilo do pensar e a disciplina do exame» ⁽¹²⁹⁾, a exigência problemática, a imposição de problemas *reais*, a busca da inteligibilidade plena e da plena racionalidade, «pelo valor que em si mesma assume».

«Pouco me interessaria [a ele que não visava ser historiador nem erudito, e muito menos erudito arquivista, — como ao tempo, entre nós, se entendia sobretudo a função do historiador] a atitude de espírito com que um povo considera a sua própria História, *se ela não influísse na atitude de espírito com que ele se orienta no seu viver presente. Mas influi. ... Repito: o que me interessa não é a História; mas somente a mentalidade com que nós a abordamos: por isso, e só por isso, tenho eu escrito sobre temas de história*». E mais: «Repito: tão só pensando no que está para vante olho eu para a esteira da nossa nau» ⁽¹³⁰⁾.

E noutro passo escreve: «Quisera eu que se renovasse a historiografia nossa [sobretudo] pelo surto de ideias fecundas,— por análises e por hipóteses, por explicações e interpretações» ⁽¹³¹⁾.

A história é, em suma, para Sérgio, um entre muitos dos objectos — mas objecto relevantíssimo — da *problemática intelectual*. E precisamente relevantíssimo porque primacial para

⁽¹²⁸⁾ Cf. *Cartas de Problemática*, Carta n.º 10, ed. Inquérito, Lisboa, 1953, p. 2.

⁽¹²⁹⁾ *História de Portugal, I: Introdução Geográfica*, ed. Portugal, Lisboa, 1940, p. 17.

⁽¹³⁰⁾ *Ensaio*, IV, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1934, pp. 256-257 (o itálico é de Sérgio). Este texto retoma e reforça o que Sérgio escrevera já em «Historicismo arquivístico, Miragem Retórica e Problemática Intelectual», *Seara Nova*, XI, n.º 310, 1932, p. 341.

⁽¹³¹⁾ «Historicismo Arquivístico, Miragem Retórica e Problemática Intelectual», *Seara Nova*, XI, n.º 310, 1932, p. 343.

a efectiva compreensão do presente, para a sua radical transformação e humanização, e consciente preparação do porvir.

Ora al está. O ponto, para Sérgio, é «a *consciência da problemática*» (132), «a não escamotação dos problemas» (133) da realidade portuguesa passada e presente, e, consequentemente, «emancipar pela problemática» (134).

E em historia, demandar a inteligibilidade quer dizer, segundo Sérgio, buscar «uma maior inteligibilidade do viver de outrora» (135).

Neste ângulo, foi Sérgio um ensaísta das ciências sociais, ou ciências humanas como por então perferentemente se dizia. Se se quer situar a posição de Sérgio nas ciências sociais, e mais particularmente a historiografia sergiana, há que precisar antes de mais uma nítida e constante linha geral de pensamento neste domínio. E não é fácil, contrariamente ao que à primeira vista pode parecer. E porquê isso?

Haverá, de facto, um segredo da unidade do seu pensar, uma vez sabido que ele pouco ou mesmo nada variou ao longo dos anos? Pois não será este o ponto básico da vera e complexa problemática que a sua própria obra levanta?

A problemática sergiana implícita na textura da sua obra — eis aqui um ponto a considerar. Ora, essa problemática — que comanda tudo o mais — é de vária ordem.

António Sérgio foi impenitentemente avesso, e desde os primeiros passos até final, à «romântica maneira de conceber a História» (como aliás de conceber tudo o mais), que, entre nós, alastrava em torno e que formava — ele o disse — a mentalidade reinante. De aí a sua vivaz reacção contra os fantasmas de um certo «romantismo» (136) com a sua «nubivaga retórica», os fantasmas e os mitos do «saudosismo», do messianismo, do sebastianismo, do bandarrismo e do seiscentismo, os «desvaios da mente nacionalista» (137), «as larvas tumula-

(132) *História de Portugal, I: Introdução Geográfica*, Lisboa, 1940, p. 17.

(133) *Cartas de Problemática*, Carta n.º 5, ed. Inquérito, Lisboa, 1952, p. 5.

(134) *Ob. cit.*, Carta n.º 9, 1953, p. 6.

(135) *História de Portugal, I: Introdução Geográfica*, Lisboa, 1940, p. 26.

(136) São significativos, no primeiro tomo dos *Ensaio*s, de 1920, os títulos dos três últimos ensaios do volume: «Interpretação não romântica do sebastianismo» (pp. 261-278), «A Conquista de Ceuta (Ensaio de interpretação não romântica do texto de Azurara)» (pp. 279-305) e «O Caprichismo romântico na obra do Sr. Junqueiro» (pp. 306-434) — datados respectivamente de 1917, 1919, e 1920.

(137) Por ex.: «Em Torno da 'História Trágico-Marítima'», *Ensaio*s, VIII, Guimarães Editora, Lisboa, 1958, p. 94.

res» em suma dos «Espectros» de toda a sorte, transmitidos por tradição e circunstâncias permanentes, as «miragens retóricas» (já no passado, já no presente) e a sua incidência persistente, embargando senão impedindo, uma genuína e vera «Problemática intelectual», desatendida e mesmo desprezada pela historiografia lusiada, e de que há real mister.

A sua oposição, como também o disse e repetiu vezes sem conta, «não era a de um historiador contra historiadores» (138). Mas a depositor a uma atitude de espírito, a uma certa mentalidade passadista: a «mentalidade meramente *arquivística*» (139), a de todo aquele que «não pode compreender uma atitude mental que não seja a do puro eruditismo arquivístico» (140). Era acima de tudo o tipo de mentalidade então dominante, herdada em grandíssima parte, e não só, da tradição historiográfica «positivista», — entrada em crise nos meios universitários da Europa culta pelo anos 20-30, — o que Sérgio condenava nos eruditos históricos do seu tempo, imbuídos da idolatria das «fontes», simples eruditos de feição empirista e positivística, sem mentalidade crítica e problemática, que recusavam toda discussão teórica de historiografia, mas não isentos de preconceitos (e na primeira linha dos quais a positivística pretensão de narrar «como é que as coisas efectivamente se processaram historicamente», de que «os factos falam por si»), eruditos (como ele diz algures), «que são muito pontuais no que não importa» (141), sem «consciência das dificuldades para que é preciso olhar» (142); era, numa palavra, o espírito da «miragem» retórica que eles inculcavam que Sérgio impugnava com toda a sua firme veemência: era, como Keyserling, citado por Sérgio, dissera, «o carácter arquivístico do seu método histórico», «a sua inclinação para o historicismo e o filologismo formalistas». O que Sérgio, em suma, sobretudo verberava nas «elites» que imperavam na «erudição» histórica do seu tempo era «a falta do sentido da problemática intelectual» (143). Ou ainda: «a sabínchonice filológica e arquivística» dos que, sem capacidade intelectual, sem «o dom de conceber e organizar ideias», laboriosamente se afanam nos arquivos sobre os códices em busca de alega-

(138) «Historicismo Arquivístico, Miragem Retórica e Problemática Intelectual», *Seara Nova*, XI, n.º 310, 1932, p. 341.

(139) *Ob. cit.*, p. 341.

(140) *Ob. cit.*, p. 343.

(141) *Cartas de Problemática*, Carta n.º 4, ed. Inquérito, Lisboa, 1952, p. 2.

(143) *Ob. cit.*, Carta n.º 5, 1952, p. 3.

C*3) «Historicismo Arquivístico, Miragem Retórica e Problemática Intelectual», *Seara Nova*, XI, n.º 310, 1932, p. 343.

das «fontes» (144). Para dissipar as «miragens» e conjurar os fantasmas viu-se Sérgio arrastado (como disse) para o terreno dos historiadores da história pátria, terreno «que não era o meu, e que não tem o dom de me interessar *em si*, mas tão somente como factor e aspecto de um todo espiritual de que faz parte» (145).

Essa, por conseguinte, a natureza dos seus propósitos: «lançar certa luz [num dos] domínios das ideias fundamentais» (146), na ocorrência a história.

Para Sérgio, autor do ensaio significativamente intitulado «Espectros» (147), (retomando a expressão do célebre drama de Henrik Ibsen), escrever história é «exorcismar os seus Espectros» (148), é travar «a luta da consciência de hoje com os fogos-fátuos do cemitério histórico» (149). E cita os *Espectros*, de Ibsen: «Não é só o sangue dos nossos avós que em nós corre, mas todas as ideias desfeitas, e as crenças mortas, e toda a geração das crenças mortas, — essas coisas que não vivem mas que nos dominam, e das quais não vingamos libertar-nos» (150). Contra esses Espectros se bateu Sérgio, contra a sobrevivência anacrônica de eles se define a sua concepção historiográfica (151). «A história — diz Sérgio — só deve servir para libertar-nos do passado» (152). Nada mais avesso ao «*Espectrismo*» que a sua maneira de conceber a história e a sua indagação. E não por um mero acaso. Há um fundo comum a isso e ao seu racionalismo de método. Um aspecto mais da coerência do seu sistema de ideias, do seu universo de um idealismo inteligente.

Os ensaios de historiografia, de Sérgio, são na verdade uma forma, quase diríamos privilegiada, do seu «ensaísmo polémico» (153).

(144) Cf. *Páginas para serem meditadas. Sobre o filologismo*. Trecho de José Ortega y Gasset, traduzido, precedido e acompanhado de significativas notas, não assinadas mas que sabemos serem de Sérgio. In: *Seara Nova*, XII, n.º 341, 1933, pp. 77-78.

(145) *Ensaio*, IV, Lisboa, 1934, p. 257.

(146) *Ensaio*, VII, Lisboa, 1954, p. 231.

(147) «Espectros», *Atlântida*, I, n.º 11, Lisboa, 1916, pp. 1052-1067, Aditamento aos «Espectros», *A Águia*, 2.ª série, vol. XII, Porto, 1917, pp. 153-157. In: *Ensaio*, I, Rio de Janeiro, 1920, pp. 162-203.

(148) «Espectros», *Atlântida*, I, n.º 11, Lisboa, 1916, p. 1060.

(149) *Ob. cit.*, p. 1061.

(150) *Cit. in ob. cit.*, p. 1064.

(151) Ver ainda, anos volvidos, a condenação do espectrismo na compreensão da história nas «Divagações Proemiais» da sua *História de Portugal*, I, Lisboa, 1941, p. 27 e 29.

(152) *Ensaio*, II, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1929, p. 227.

(153) Cf. *Cartas de Problemática*, Carta n.º 9, ed. Inquérito, Lisboa, 1953, p. 3.

Idealismo Histórico-Social

«Idealista de acção», como a si próprio se designou — e isto precisamente num escrito seu de marcada feição histórica (154) — escrever, e designadamente escrever sobre temas de história, era para ele uma maneira específica, muito própria sua, de actuar. De intervir na vida político-social da nação. Ele que mesmo quando escrevendo sobre temas históricos não se considerava nem se propunha ser — ou ser apenas — historiador, nunca ambicionando fazer «um trabalho de historiador na pura estritez do vocábulo, senão que mero esforço de interpretação sociológica», «senão que na atitude do observador sociólogo, do homem que luta pela emancipação do povo» (155); escrever nesse sentido é pois, basicamente, facultar temas de meditação sociológica, para incitar um consequente agir. Historiar para compreender o viver da grei de outrora é, ao fim e ao cabo, lutar pela grei do porvir. Ele o disse sem rodeios, ainda na *Carta-Prefácio*: «busco preparar o que tem de vir» (156).

E também: «Só se me afigura que nos serão de préstimo os historiadores que se ocupem de estudar no passado tudo aquilo que se liga por feição directa com os problemas *actuais* da sociedade humana, ou que historiem de maneira que nos eduque o espírito para a conveniente solução dos problemas de hoje» (157). E foi isso o que Sérgio sempre nos declarou propor-se: chamar os que o lêem à consciência da realidade portuguesa. E de resto, é o que é consentâneo com o prospectivismo do seu idealismo de acção.

Foi propriamente, ao que tudo parece indicar, num movimento de resposta aos que o acusavam de seguir as teses do materialismo histórico nos seus primeiros escritos (158) de

(1M) *Testemunhos Históricos. O Desejado. Documentos de Contemporâneos de D. Sebastião sobre este mesmo rei e a sua jornada de África, precedidos de uma Carta-Prefácio a Carlos Malheiro Dias*, Liv. Aillaud e Bertrand, Lisboa, 1924, p. XVII.

(155) *Ensaio*, VIII, Guimarães Editora, Lisboa, pp. 8-9.

(156) *Testemunhos Históricos. O Desejado*, Lisboa, 1924, pp. XVI-XVII.

(157) *Ensaio*, VIII, Guimarães Editora, Lisboa, 1958, p. 245.

(158) Foi de facto Sérgio quem disse, em próprios termos, ser seu propósito «levar a estudar a nossa história à luz das determinantes económico-sociais, como nas ditas *Considerações Histórico-Pedagógicas* [impressas em 1915] (e de aí por diante noutras obras)» (*Cartas do Terceiro Homem, Porta-Voz das «Pedras vivas» do «País real»*, 3.^a série, ed. Inquérito, Lisboa, 1957, p. 29; agora in *Democracia. Obras Completas*, Sá da Costa Editora, Lisboa, 1974, p. 275). Mas de tais dizeres não é lícito obviamente concluir, sem reservas, — e, por sua parte, Sérgio não foi omisso em tal ponto — seguir na esteira da corrente do materialismo histórico. A responsabilidade principal do equívoco não lhe cabe; está, sim, na desatenção com que o leram.

teor histórico relativos a acontecimentos do passado com repercussões duráveis na existência nacional, e em resposta também aos que — por vezes os mesmos — sustentavam explícita ou implicitamente uma concepção histórica no essencial «positivista» e, no fundo, epistemologicamente «realista» (159), que António Sérgio foi sobretudo levado a aprofundar e a precisar para os seus leitores o essencial da temática e da problemática do seu idealismo na história. Embora outras, muito diversas, — mas não vêm aqui para o caso — tivessem sido as razões que o convenciam da relevância das «exigências do económico» (a expressão é sua) no viver dos povos.

Em primeiro de tudo, um ponto há em que cumpre atentar: a sua reflexão histórica, como dissemos, assenta, de princípio a fim, numa reflexão filosófica. Nessa perspectiva há, pois, que situar adequadamente a historiografia sergiana. Situa-la é, em suma, buscar o seu significado intrínseco. E qual seja esse significado intrínseco não é, para nós, ponto questionável. É o seu idealismo histórico-social, elemento constitutivo, não isolável, do seu idealismo crítico.

Assim, pois, a postura ideológica de Sérgio é clara e infosismável. Não há na sua maneira de conceber a história o que quer que seja de positivista, de realista ou de materialista. A sua concepção é a de um estremo idealismo na história. Ainda mesmo quando considera os motivos económicos dos factos histórico-sociais — sem excluir os próprios factos de natureza económica — considera-os de um prisma idealista sem falhas. Mais: o seu idealismo histórico-social é um idealismo intransigente, inteiramente consequente e radical. Ao mesmo título e do mesmo modo que todo o seu idealismo filosófico. É a mesma a sua natureza epistemológica. São as mesmas as suas raízes gnoseológicas e sociais.

A atitude que Sérgio tomou em relação ao materialismo histórico assinala-se sobretudo em dois momentos — «momen-

Ç") «...O idealismo, ou seja a tese de que a afirmação do ser se estriba na determinação do *ser como conhecido*, em oposição ao realismo, que arraiga numa pretensa intuição do ser como *ser*. Reflitamos a partir de aqui, a ver se encontramos uma intuição do ser que nos faça de facto sair jamais da correlação de um sujeito e de um objecto, e chegar portanto ao absolutismo do objecto, que é o carácter do realismo» (*Pequeninos pontos que o acaso vai trazendo e que submeto à meditação de jovens amigos...*, in *Seara Nova*, XVII, n.º 510, 1937, pp. 105-106.) «Eu rejeito em tudo o realismo» (In: Herculano, *Sobre História e Historiografia*. Selecção, prefácio e notas de A. Sérgio, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1937, p. 13).

Idealismo Histórico-Social

tos», mas não «fases» ⁽¹⁶⁰⁾ —: num primeiro momento, em reacção aos que, não tendo compreendido o fundo do seu pensamento ao tratar da importância do económico na história, o identificaram com o materialismo histórico, — e de aí o ter de insistir sobre o que fundamentalmente o demarcava da concepção histórica (quando não até da filosófica no seu todo) de Marx e de Engels; num segundo momento, em reacção também, mas de esta feita aos que, julgando defender as posições de Marx, mas sem as haverem entendido a pleno, criticavam as ideias que Sérgio explanava para frisar exactamente o seu idealismo histórico-social.

Foi face aos que viram na sua maneira de conceber a história — tão diversa da que então era corrente nas nossas letras, — e tanto a história social e política como a cultural ou até a económica, uma concessão sua à concepção materialista da história e mesmo a posição de um adepto declarado do materialismo histórico de Marx e Engels, que Sérgio, replicando aos que assim pensando o acusavam, afinou e precisou as pedras angulares do seu idealismo histórico-social.

O singular, porém, é Sérgio não se ter apercebido que nem tudo o distanciava tanto como supunha da concepção filosófica marxengelsiana quando entendida a rigor. O que, quanto a nós, se compreende sem perplexidade se se recorda o ditame de fina observação de V. I. Lénine, que tantos desconhecem e que Sérgio no entanto conhecia, como sabemos: «o idealismo inteligente está mais próximo do materialismo inteligente do que do materialismo inepto» ⁽¹⁶¹⁾. E por materialismo inepto («glúpyi»), Lénine entendia, como ele mesmo esclareceu, um materialismo vulgar, não desenvolvido, fruste, grosseiro — aquele precisamente que Sérgio por sua parte também impugna, mas que inadvertidamente confunde com o outro. E de este modo, Sérgio, em vez de visar directamente «o outro», visou tão-só «uma sombra do outro».

De certo esse mito não foi só ele que o ergueu por suas mãos. Era o mito de que se falava em *contra* e também em *pro*. Mas Sérgio recusou-se, obstinadamente, a distinguir. Ele que tantas vezes disse chamar «cultura», no sentido absoluto do termo, à capacidade «de nos desprendermos de todos os limites que tendem sempre a impor-nos as condições parti- * 5

⁽¹⁶⁰⁾ Cf. *Cartas de Problemática*, Carta n.º 10, ed. Inquérito, Lisboa, 1954, pp. 1-2.

⁽¹⁶¹⁾ «úmnyi idealizm blíje k òmnomu materializmu, tchem glúpyi materializm» — V. I. Lénine, *Filosófskie tetrádi* (Cadernos Filosóficos), in *Pólnoe sobráníe sotchinénii*, 5^{oe} izd. (Obras Completas, 5.ª ed.), t. 29, Moskvá, 1963, p.248.

culares de espaço e de tempo, do «aqui» e do «agora» (162), deixou, na ocorrência, que as condições particulares do meio e do momento se lhe impusessem. Nada impedia que o tivesse feito? Sim, havia: a própria conjuntura, e nós bem sabemos o que ela era na altura, nesses negros anos de cerrado obscurantismo. E o mal é que Sérgio nem sempre soube — ou não pôde — negar-se (como ele de resto aconselhava que era mister negar) a embrenhar-se nesse matagal polémico, quando a ele o atraíam.

Seja como for, o certo, contudo, é que se uns o repeliram como «materialista histórico» (163), outros o repeliram também precisamente, e a revés, como contraditor de esse mesmo «materialismo histórico» que nem uns nem os outros, no confuso ambiente ideológico do tempo, se mostraram capazes de compreender a pleno.

Materialista histórico, Sérgio? Em caso algum.

Foi precisamente, na verdade, retorquindo ao que, na sua perspectiva, designa por «a dogmática dos chamados ‘materialistas históricos’» que Sérgio afirmou sem margem para equívocos: «eu sou em tudo fundamentalmente idealista» (164). «Os *factores* dos acontecimentos históricos — disse ainda — são as *ideias* dos homens que intervêm neles». E logo acrescenta: «Sim, as ideias: presumo que as ideias são *criações* da psique, e que por meio das ideias que por nós concebemos é que os objectos do pensamento são criados. Por outras palavras: que só há objectos para a inteligência depois de a própria inteligência os haver criado» (165).

«Idealista de acção» como disse, a reflexão filosófica com intenção social, é, a seu ver, em derradeira análise, determinante da acção. Por isso que «a nossa mente é dinâmica, os nossos ideais actuam» (166). Lema entre todos relevante do seu «humanismo crítico» (167). A «dialéctica própria do idealismo político (ou do idealismo moral)» — os termos são de Sérgio (168) — é muito afim da que ela própria vislumbra no processar mesmo da história, se é que, na unidade unificante da consciência sergiana, não é tudo, ao fim e ao cabo, um só

(164) *Cartas do Terceiro Homem*, 3.ª série, ed. Inquérito, Lisboa, 1957, p. 135.

(163) Cf. *Ensaio*, II, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1929, p. 255.

(164) «Explicação e Subsunção sob Fórmulas Gerais», *Aqui e Além*, Revista de divulgação cultural, n.º 3, Lisboa, 1945, p. 21.

(165) *Ob. cit.*, p. 20.

(166) *Ensaio*, VIII, Guimarães Editora, Lisboa, 1958, p. 219.

(167) *Ensaio*, VII, Europa-América, Lisboa, 1954, p. 235.

(168) «Ora até que enfim!», *Seara Nova*, VII, n.º 170, 1929, p. 24.

Idealismo Histórico-Social

todo, imensa «teia das relações racionais». «Sempre que um homem quer realizar uma ideia, porém, topa em condições materiais circunstantes, que o desviam da linha em que pensou seguir, ou que determinam a linha em que ele terá de seguir. Condições circunstantes de estrutura geográfica; condições circunstantes de ambiente climático; condições circunstantes de posição no globo; condições circunstantes de natureza económica; condições circunstantes de vizinhança humana... Circunstâncias condicionantes, não *factores* de história: *factores*, propriamente, são-no sim as *ideias*» (169).

Acontece, porém, que Sérgio não esclareceu o que entende por «condições *materiais* circunstantes» que «*desviam* [o homem] da linha em que pensou seguir, ou que *determinam* a linha em que ele terá de seguir», nem tão-pouco porquê nem como, sendo idealista, considera *materiais* essas condições circunstantes ou ainda o que entende, como idealista histórico que radicalmente se opõe ao materialista histórico, por condições *materiais* circunstantes de natureza económica (17º). Ou muito erramos ou algo de importante ficou aqui por esclarecer.

E no caso das suas indagações concretas de teor histórico, essas «condições circunstantes de natureza económica» como as concebe Sérgio no desenrolar do processo social?

Não passando abruptamente, claro, por um processo mecânico e com o seu quê de automático, da necessidade material económica aos acontecimentos históricos que se relacionam com ela, mas detendo-se na interpretação de uma ideia: a ideia de satisfazer por determinada forma, e não por qualquer outra, o imperativo económico. A «interposição da ideia», de uma «certa atitude mental» que Sérgio muito justamente sublinha — outros a quem Sérgio supôs estar-se opondo diriam: a esfera ideológica — é precisamente o que haviam esquecido os prosélitos mecanistas do «sociologismo vulgar» que aderiam ao princípio — taxativamente recusado aliás tanto por Marx como por Engels ou por Lênine, e não só por eles — de um determinismo estrito da esfera económica na actividade humana, descurando assim o exame aprofundado e minucioso da problemática relativa às formas da consciência social, à interacção complexa e mediatizada da base e da superestrutura. No caso do ataque a Ceuta, por exemplo, que Sérgio analisou

(16º) *Explicação e Subsunção sob Fórmulas Gerais, Aqui e Além, Revista de divulgação cultural*, n.º 3, Lisboa, 1945, p. 20.

(17º) Os grifados são nossos. V. de M.-V.

detidamente não só no ensaio célebre de 1919 ^(m), que tanta celeuma levantou, como depois em variadíssimos outros escritos ⁽¹⁷²⁾, entre a necessidade económica (que na hipótese aventada por Sérgio seria a carência de cereais entre nós) e a operação militar, Sérgio concebe a «mediação» de uma certa «ideia» criada pelo espírito dos que se defrontavam com o problema, e escolhida entre tantas outras que possivelmente ocorreram, como a que se lhes afigurava, com razão ou sem ela (a prova de constrataria dá-la-ia o sucesso ou o malogro da empresa e o alcançar do fim proposto) como a mais exequível dentre as mais aptas a satisfazer, consoante os seus interesses de classe — a burguesia comercial-marítima, — as necessidades vitais, económicas, que estavam, em última análise, na base do seu proceder.

A posição de Sérgio na ocorrência é — mas talvez só hoje — de diáfana clareza, e sem dúvida por influência de uma justa compreensão do materialismo histórico. Mas não foi assim ao tempo. Na confusa situação ideológica imperante, sobre a qual se fazia tão pesadamente sentir o obscurantismo salazarista-fascista, difícil senão impossível seria evitar as ambiguidades. E a recepção da obra de António Sérgio, tão rica e tão variada, inegavelmente difícil, difficilima mesmo na sua exacta interpretação, apesar da sua aparente clareza, não podia escapar ao perigo da ambiguidade. E essa ambiguidade, a aflorar ou implícita, por vezes acaso até intencional, não podia necessariamente deixar de suscitar um certo número de equívocos. O maior dos quais, talvez, o alegado «materialismo histórico» da sua historiografia.

O certo é que Sérgio não foi estranho a esse equívoco, o facilitou mesmo e, de certo modo, até lhe desbravou o caminho. São suas estas palavras, de 1950, que transcrevemos: «Na verdade, o problema é só este: se constitui em mim auto-contradição patente (como muitos sustentaram o pro-

^{Cⁿ} «A Conquista de Ceuta (Ensaio de interpretação não-romântica do texto de Azur ara)», *Ensaio*, I, Rio de Janeiro, 1920, pp. 279-305.

^(m) Citamos: «As Duas Políticas Nacionais», *Lusitânia*, III, fase. 7, Lisboa, 1925, pp. 63-72 e fase. 8, 1925, pp. 227-238, *Ensaio*, II, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1929, pp. 67-109; recensão crítica de «A Tomada e a ocupação de Ceuta», de Jaime Cortesão, *Lusitânia*, III, fase. 9, 1926, pp. 446-451; «A Formação de Portugal e a Política», de 1930, *Ensaio*, III, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1932, pp. 285-296 e 421-423; «Ainda a política de Transporte e a política de Fixação», de 1929, ob. *cit.*, pp. 297-303. É particularmente significativo estoutro ensaio de 1929: «Repercussões duma hipótese: Ceuta, as navegações e a génese de Portugal», *Ensaio*, IV, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1934, pp. 229-275.

Idealismo Histórico-Social

pôr interpretações sociais-económicas de acontecimentos capitais da nossa vida histórica rejeitando ao mesmo tempo qualquer sorte de ideário onde frise a etiqueta de doutrina «materialista». Por outras palavras: se toda interpretação *económica* na História tem de ser ao mesmo tempo uma interpretação *materialista*.... Nunca duvidei de que iria ser, no meu próprio país, o precursor de uma corrente de materialismo histórico. Fui-o pelo ensaio sobre a conquista de Ceuta; fui-o também pela orientação e intuito que presidiram à feitura da *Antologia dos Economistas*; fui-o (para um mais vasto público) pelo compêndio editado pela Casa Labor, sob o título de *Historia de Portugal*. E digo que não só de materialismo histórico, senão que também de um movimento de interesse pela história económica em geral.... Sim: contava com ser na historiografia pátria o precursor de uma corrente de materialismo histórico, e muitíssimo me alegre de que por tal me apontem» (173).

Eis aí não propriamente a fonte de onde promanam tantos equívocos, visto que alguns de eles, como vimos, lhe eram já anteriores, datando da leitura de certas páginas das *Considerações Histórico-Pedagógicas*, de 1915 (como Sérgio o confirma, em 1929 (174), mas o texto que parecia comprovar a justeza da sua interpretação, aos que viam na investigação histórica de Sérgio uma aceitação do materialismo histórico. Não passava no entanto de uma leitura desatenta e apressada. De facto, o texto que transcrevemos era logo seguido de estoutro: «Porém, nunca me contentaria de não passar desse nível; quer dizer: de só lançar esse germe às gestações da Grei. Eu desejava ser isso: mas queria mais e melhor: queria, sim, espevitir, — por toda a roda do horizonte, em todo o mar do saber; criar a possibilidade de uma revolução multimoda; revolver a cultura desde ponta a ponta; introduzir em tudo o racionalismo e a crítica; imprimir o impulso a uma investigação libérrima» (175).

Esse era, pois, o seu propósito. Não o de se deter no materialismo histórico, doutrina no essencial contrária ao seu idealismo histórico-social, como não cessou de o reafirmar. Idealimo que se alicerça, por que assim digamos, no seu idealismo gnoseológico.

(173) *Notas de Esclarecimento*, ed. Marânus, Porto, 1950, p. 51.

(174) Numa Nota ao tomo II dos *Ensaio*s, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1929, p. 255 (Nota suprimida, aliás, na segunda edição de este tomo, de 1955).

(175) *Ob. cit.*, pp. 51-52.

Antonio Sérgio

Mas a exacta posição ideológica de Sérgio sobre o fundo da questão não foi entendida nem por uns nem por outros, como ele aliás bastas vezes o reconheceu. Uns só viram nela uma transparente prova da adesão de Sérgio ao materialismo histórico. Outros, ao revés, mal avisados da exacta concepção da doutrina, criam vislumbrar aí uma velada crítica a esse mesmo materialismo histórico. E Sérgio? Talvez não seja descabido supor que possivelmente inclinar-se-ia a pensar que com essa sua argumentação — parecendo desconhecer as porém célebres cartas de Engels dos anos 90, nomeadamente — estaria a introduzir um imparável golpe no terreno do adversário e a administrar uma prova mais do alcance do seu idealismo histórico. O facto inegável, contudo, é que nem para Sérgio — como nem tão-pouco para Marx, para Engels ou para Lênine — há qualquer contradição entre (os termos são de Sérgio) «as exigências económicas», «as determinantes económico-sociais», «o condicionalismo económico» e «a consciente finalidade humana».

Mas voltemos à ideia básica da doutrinação social de António Sérgio: o seu idealismo estrito.

Ora, o certo é que a filosofia implícita — quando não até claramente explícita — nos seus escritos de história sociológica é sempre, de facto, em rigorosos termos, uma filosofia idealista. Basta citar estas suas palavras: «A sociedade é um tecido de relações sociais que 'estão no pensamento como ideia'» (176). E quantas citas mais de teor análogo seria possível transcrever? Mas, de qualquer modo, o idealismo histórico-social de Sérgio — quem o pode duvidar? — está todo inteiro neste asserto, que, não sendo único nem mesmo raro, é por ventura dos mais explícitos.

Há, pois, para Sérgio, uma *idealidade social* ou uma «sociabilidade ideal» (177). É essa noção de «sociabilidade ideal» — «a sociedade é uma ideia» (178) — é uma noção básica do idealismo histórico-social sergiano.

De aí decorre, num sentido, se bem que noutro já aí esteja subjacente, a concepção — radicalmente idealista, no

(176) > *Ensaaios*, VI, Ed. Inquérito, Lisboa, 1946, p. 50.

0”) Cf. «Educação e Filosofia», *Ensaaios*, I, Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, 1920, p. 127. Cf. p. 130: «Dois espíritos constituem uma sociedade na medida em que os liga uma ideia de sociedade; a sociedade, em resumo, 'está no pensamento como ideia' [Camões]». Ver ainda pp. 132 e ss., 137-138, 144-153.

(178) Ob. *cit.*, p. 145: «...a sociedade é uma ideia: ideia que existe nos indivíduos, e implica ideias de indivíduos. Mas estes, por um lado, estão também no pensamento como ideia, — e como ideia que se constrói com a dos outros membros da sociedade.»

Idealismo Histórico-Social

essencial, ela também — que Sérgio sempre pressupõe do «facto histórico».

Assim, diz Sérgio, há que saber que significa um «facto», um «facto concreto», «a realidade dos factos», que se entende em história pela palavra «facto», e que é para o historiador «o testemunho insofismável» da «objectividade das coisas»? Quais as razões que conduzem o investigador em história a acreditar na objectividade do «facto»? Consoante o pensar de Sérgio — perfeitamente consentâneo, há que reconhecê-lo, com *toda* a sua orientação idealista—, «a crença, em suma, na realidade do «facto», repousa na *noção de um sistema de ideias* que nos permite interpretar uma aparência dada» (179). De aí asseverar verificar-se «que em última análise o único critério de objectividade do «facto» se reduz a um critério de representações *de direito*, e que teremos que recorrer, ao cabo de contas, à coerência da *ideia* de esse dito facto com um conjunto de várias outras *ideias* que se encontram relacionadas no nosso intelecto». O verdadeiro critério de objectividade dos «factos» «é sempre a coerência de um sistema de ideias que procura interpretar o que nos aparece ao espírito» (180). «É «facto» — diz também Sérgio esclarecendo este ponto — o que se liga inteligivelmente com as outras coisas que consideramos «factos», o que é compatível com o conjunto dos «factos»..... A busca da verdade, ao cabo de contas, vem a ser a de uma estrutura total das ideias..... Um «facto» é sempre um conglomerado de ideias, e o critério da verdade é todo *interior*: a coerência de uma ideia com as demais ideias, da ideia de uma parte com a ideia de um todo, aspecto do Todo. *Compreender* uma coisa é relacioná-la com um todo, — ligá-la, em suma, com o todo estruturado que compreende a coisa. O total das ideias, sustenta uma ideia» (18X). Assim, para Sérgio, nenhum facto existe anteriormente à ideia, um «facto» é sempre um conglomerado ou entrançado de ideias, um denso tecido de relações inteligíveis, uma harmonia progressiva de ideias; na realidade das ideias e pelas ideias «se funda a realidade do 'facto'», só pela valia que lhe deu o raciocínio, a ideia se tomou um «facto». «A fê do arquivista na *materialidade* inconcussa, — exterior ao intelecto, independente da ideia, — dos longínquos «factos»

(*) «Historicismo arquivístico, Miragem retórica e Problemática intelectual», *Seara Nova*, XI, n.º 310, 1932, p. 344. — Os itálicos são de Sérgio.

(180) *Ibidem*.

(m) *Ensaio*, IV, ed. «Seara Nova», Lisboa, 1934, pp. 271-272.

que lhe são sugeridos pelos vagos [ou até minuciosos] testemunhos sobre os quais labora, não a tem o físico com a mesma energia a respeito dos fenómenos que lhe estão defronte (e que ele vê, controla, encaminha e mede) mas que sabe impregnados de uma multidão de *ideias*.....O físico, em suma, reconhece a *idealidade* do fenómeno físico, ao passo que o arquivista, muito ao contrário, só vê *realidade* no seu sonho histórico.....» (182).

Ora bem. No espírito de Sérgio, a conclusão é, pois, irrecusável: à *idealidade* do fenómeno físico corresponde, logicamente, a *idealidade* do facto histórico. E ambas as teses são peças basilares do idealismo crítico sergiano.

Idealista outrossim a ideia de que, a rigor, a única verificação, provisória, de uma hipótese científica geral, de carácter sempre provisório por que essencialmente hipótese de trabalho, instrumento de investigação, é a própria coerência do conjunto de ideias em que exerce domínio essa teoria geral. Isto nas ciências do mundo físico como na interpretação histórica. A base das condições do sucesso histórico como do fenómeno físico realiza-se por análise regressiva e ascendente (e não da composição progressiva e descendente). A incógnita, aí, é o princípio geral a que se suspende o sucesso, o fenómeno: são as várias condições que condicionam o facto; sobe-se do fenómeno para a sua lei, do extremo do fio (onde jaz o facto) à escápula mental a que está suspenso. A análise regressiva, em suma, exige que se fantaseie uma certa hipótese, não há indagação científica sem invenção de hipóteses. Simplesmente em história, na interpretação histórica, não é realizável a fase final da verificação da hipótese. E assevera ainda: «A justificação final de uma interpretação histórica é a soma de factos que nos fizer *entender*, é aquela *fecundidade* de que se mostrar capaz, é o número de *relacionações* que nos permite ver» (185). E Sérgio conclui sobre este ponto — ponto essencial entre todos de uma concepção idealista na história: «A única verificação de uma hipótese histórica (refiro-me às relativas aos movimentos gerais) é a própria coerência do conjunto das ideias a que preside a hipótese que se imaginou..... A base de objectividade [é] a própria satisfação

(182) «Historicismo arquivístico, Miragem retórica e Problemática intelectual», *Seara Nova*, XI, n.º 310, 1932, pp. 344-345. Os itálicos são de Sérgio.

(183) «Historicismo arquivístico, Miragem retórica e Problemática intelectual», *Seara Nova*, XI, n.º 310, 1932, p. 341.

interior do espírito..... Toda objectividade é uma questão de *direito*, e funda-se na coerência intelectual interna» (184).

O ponto, para Sérgio, sempre foi que, convicto que o dado absoluto em nenhum campo se encontra, nem no mundo físico nem no social, e que toda a vida da mente é sempre um tecido de interpretações, como afeiçãoava dizer, assim também no documento histórico, como na partitura musical, «'o que lá se acha escrito' nunca pode bastar e ser tudo» (185). Tudo pressupõe interpretação, toda interpretação implica invenção de hipóteses verosímeis que se enquadrem e conexionem com outras verosímeis hipóteses. E na sua sustentação recíproca estriba o que é, para Sérgio, o único critério da sua veracidade e, consequentemente, da objectividade histórica.

Consoante o seu ajuizar, tão pouco há ou pode haver adequação de ideias a factos, mas tão-só adequação de ideias a ideias. Epistemologicamente, Sérgio, nos seus próprios dizeres, nunca sai do âmbito da consciência.

O idealismo de Sérgio, idealismo «consciencista», o termo é seu (186), leva-o a reivindicar «esse fundamento de todas as coisas, essa *única realidade incontestável*, que é o facto de consciência..... Rejeito em tudo o realismo..... Não me fundo em suma em nenhuma *coisa*: fundo-me na consciência e nas relações. A sociedade, para mim, define-se em termos de consciência, por meio de relações intelectuais. Pertencer a uma sociedade, para o idealista, redundava em conceber um certo todo, — ou, melhor, uma relação, — de que nós constituímos um termo, e os outros *sócios* o outro termo. A sociedade é relação (187)Mantendo-nos no facto consciência e nas relações dadas na consciência, mantemo-nos sempre no que é concreto, *no concreto máximo* O «facto» histórico é que é abstracto.....As coisas são-nos dadas, a todos, nos

(184) *Ob. cit.*, pp. 339-340. Sobre o que é, no ajuizar de Sérgio a base da objectividade para o idealista crítico, ver designadamente *Ensaio*, IV, ed. «Seara Nova» Lisboa, 1954, pp. 253, 270-273; cf. p. 254 o que escreve acerca da justificação final de uma interpretação histórica. Sobre tudo o que precede avultam as análises exaradas nas «Divagações Proemiais ao jovem leitor sobre a atitude mental que presidirá a este ensaio», antepostas ao tomo primeiro da sua *História de Portugal*, I: *Introdução Geográfica*, Portugal, Lisboa, 1940, pp. 22-29.

(185) Cf. o que escreveu no Prefácio ao livro do musicólogo João de Freitas Branco, *Viana da Mota. Uma Contribuição para o estudo da sua personalidade e da sua obra*, Lisboa, 1972, p. 16. De relance, registre-se que este Prefácio é um dos derradeiros escritos de António Sérgio: Janeiro de 1958.

(188) Cf. *Ensaio*, VIII, Guimarães Editora, Lisboa, 1958, p. 225.

(187) E Sérgio remete aqui para *Educação e Filosofia*, no primeiro tomo dos seus *Ensaio*s, Rio de Janeiro, 1920, pp. 113-162.

nossos factos de consciência; portanto, longe de o facto de consciência ser um abstracto em relação às coisas, são as coisas que são abstractas em relação ao facto de consciência. As coisas, e as palavras da história..... Abandonar a consciência para ir para a história — é abandonar a realidade para agarrar a sombra. Mas o estado de consciência, como tal, é sempre certo: é a certeza primária, a certeza directa básica»⁽¹⁸⁸⁾.

É essa, no entender de Sérgio, a base de todo o idealismo genuíno.

Assim, do mesmo modo que, epistemologicamente, no ajuizar de Sérgio, «a ideia do objecto reclama a de sujeito; a de que de si o objecto é relativo a um sujeito; a de que o objecto existe na trama do conhecimento graças ao acto do conhecimento»⁽¹⁸⁹⁾, do mesmo modo, em seu entender, a ideia do «facto histórico» reclama a de sujeito conhecente do «facto», isto é, o historiador; de que de si o «facto» é relativo ao sujeito conhecente; a de que o «facto histórico» existe na trama do conhecimento histórico, graças ao acto do conhecimento histórico do historiador; e, consequentemente, Sérgio rejeita tanto o «absolutismo» do «facto» como o «absolutismo» do objecto. A ideia do «facto», como a ideia do objecto, é correlativa da de sujeito, e portanto ambas são insusceptíveis de absolutizar-se. O «facto» para o historiador como o «objecto» para os demais cientistas são, no processo do conhecimento, em termos epistemológicos, no idealismo ideado por Sérgio, — contrário tanto à tradição positivista como à tradição do realismo gnoseológico, — construtos de relações inteligíveis de ideias. O subjectivismo da posição gnoseológica de Sérgio é evidente, no sentido em que um idealista dito objectivo entende o idealismo dito subjectivo. Mas não assim para o próprio Sérgio que, na perspectiva do seu idealismo crítico, de teor neo-kantiano, confere aos termos um sentido diferente, como é sabido—mas não talvez a preceito. Do seu particular ângulo de visão. Sérgio não aceitaria por exemplo, que se dissesse,—o que de um ponto de vista contrário ao seu é perfeitamente exacto — que ao absolutizar o princípio activo e criador no processo do conhecimento, confere uma importância decisória, não à existência real dos «factos históricos» a estudar pelo historiador, mas ao ponto de vista teórico que está na partida do trabalho criador de este. Na

⁽¹⁸⁸⁾ «Idealismo e realismo. 'Morale d'abord' e 'Politique d'abord'», *Seara Nova*, VII, n.º 163, 1929, pp. 296-297.

⁽¹⁸⁹⁾ *Cartas de Problemática*, Carta n.º 11, ed. Inquérito, Lisboa, 1955, p. 2.

linguagem de Sérgio, mas não na dos que de ele discrepam, dizer que o facto histórico exprime objectivamente uma realidade efectiva passada, que existiu *deveras*, independentemente do que de ela possam pensar os historiadores que a assimilam com base nos documentos históricos, expressão da consciência que de ela tiveram os contemporâneos, carece epistemologicamente de sentido. E isto porque epistemologicamente, a seu ver, o facto histórico como tal, a realidade histórica passada como tal, só existe enquanto objecto do pensamento, nunca *em si* («*an sich*»).

Para Sérgio, subsequentemente, a questão de uma relação do historiador com esses outros «factos» existindo independentemente do pensar do historiador é um falso problema, uma questão sem sentido. Não é por essa forma que Sérgio, em conformidade com o seu modelo gnoseológico próprio, posiciona o problema do conteúdo *objectivo* do processo histórico. É outra, em seu ajuizar, como vimos, a questão da objectividade. Radica, para tudo dizer, no princípio racionalista idealista da universal inteligibilidade.

Este é, para Sérgio, o fundo da questão. Aqui, por nossa parte, não nos cabe obviamente ir mais além. O tema, porém, aqui fica para reflexão ⁽¹⁹⁰⁾.

Digamos apenas, para evitar equívocos, tão frequentes na interpretação do pensamento sergiano, que um ponto sobrepõe entender perfeitamente. O idealismo crítico, o idealismo racionalista de Sérgio — «filosofia da consciência e do pensar reflexivo», nos termos mesmo de Sérgio ⁽¹⁹¹⁾, — e de que o seu idealismo histórico-social é, como vimos, parte integrante e da maior relevância, é um idealismo *sui generis*

⁽¹⁸⁰⁾ Elementos para uma reflexão, em contra-ponto, a partir de uma perspectiva radicalmente diversa da de Sérgio acima exposta, mas para a plena intelexão da qual a atenta reflexão sobre a posição sergiana é a nosso ver de primacial importância muito embora não esgote o tema, topam-se nas suas Introduções a «Temas de Historiografia», de Hernâni A. Resende, de rara penetração e grande perspicácia, antepostas à tradução de estudos de Albert Soboul, Claude Gindin e M. A. Neiman, respectivamente sobre a obra historiográfica de Georges Lefebvre, de Jean Mouvret e de E. H. Carr, os dois primeiros in *História e Sociedade*, n.º 7, Lisboa, 1981, pp. 6-16, 17-27, e n.º 8-9, pp. 34-41; as Introduções de Hernâni A. Resende no n.º 7, p. 5 e no n.º 8-9, pp. 29-34. No mesmo sentido das referidas introduções de Hernâni A. Resende, ver também, pela novidade do tratamento entre nós, os estudos incluídos na colectânea *História, Ciência Social*, Prefácio, selecção e organização de Vasco de Magalhães-Vilhena, na colecção por nós dirigida «Dialéctica», vol. 6, Livros Horizonte, Lisboa, 1981, nomeadamente, mas não só, o estudo de Guennadi Ivanov, «Reflexão sobre o Conceito de «facto» em História», pp. 74-93.

^(m) Cf. *Ensaio*, I, Coimbra, 1949, p. 48.

António Sérgio

que, bem compreendido, não se confunde com outras orientações idealistas notórias, e em particular com algumas das que disputavam os favores dos meios universitários alemães dos meados do século XIX. Nomeadamente, aquela orientação que Sérgio denomina, com razão, «idealismo das ideias gerais» — o hegeliano, fustigado justiceiramente, como admite Sérgio, por Marx, na crítica da «construção especulativa» da ideologia alemã (192). De aí o Sérgio ter afirmado sem rodeios, a adversários seus que o não entendiam a preceito, que essa crítica de Marx, com a qual concorda no essencial, não é de modo algum extensiva ao idealismo que lhe é próprio. E com inteira razão o diz: Há idealismo e idealismo — como (dizemos nós) há materialismo e materialismo. A crítica de certas variantes do idealismo — por exemplo o idealismo objectivo de Hegel — não fere necessariamente toda a argumentação de outros idealismos objectivos, e muito menos, obviamente, a de idealismos de teor subjectivo. Naturalmente, resta o facto de que um idealismo é sempre um idealismo, qualquer que seja a sua variante, e que a crítica de todo idealismo comporta elementos comuns, mas cada variante, pela sua própria peculiaridade, pressupõe e implica uma argumentação específica. E essa argumentação específica, própria do seu peculiar idealismo, raro tem sido entendida como Sérgio o desejaria. Sem entrar em delongas que levantariam longe e obviamente não têm cabimento aqui, há todavia que fazer ressaltar um ponto essencial. A saber: que quando Sérgio se refere à «vida do espírito», — o que frequentemente ocorre ao enunciar as teses típicas do seu idealismo epistemológico, — tem em vista não «a vida da consciência *sensível* do homem», mas «a vida da consciência *intelectual* do homem», capaz de elevar à norma objectiva, ao «fim incondicionado e absoluto», ao «cume do universal», e que, nesta perspectiva do seu racionalismo e humanismo críticos, doutrinas que (a revés do positivismo e do empirismo), mantêm a distinção do *ser* e do *dever-ser*, «a busca científica da inteligibilidade das coisas pressupõe, no indivíduo que está buscando, a crença num *dever-ser inteligível* das coisas, e que o *dever-ser*, por consequência, não é coisa «científica», — pela mesma razão de que a fonte do rio,

(182) «Resposta a uma consulta», *Seara Nova*, XV, n.º 466, 1936, pp. 154-155; *Ensaios*, VII, Lisboa, 1954, p. 241. Cf. Marx-Engels, *Die heilige Familie*, MEW, Bd. 2, Dietz, Berlin, 1958, pp. 59-63. — Sobre o conceitismo de Hegel e o idealismo de Sérgio, veja-se o que este escreveu em nota à sua edição crítica dos *Sonetos*, de Antero de Quental, Lisboa, 1943, pp. 259-260.

por exemplo, se não pode scontrar na corrente do rio» (193). Funda-se, pois, este racionalismo, que se filia em Descartes e em Platão, (e ao contrário do falso racionalismo dos peripatéticos, que tem por alicerce a intuição *sensível*) na intuição *intelectual* e interna — a intelecção é facto de criação interna, espiritual, dinâmica — no acto criador de uma *relação*, o qual se formula por um juízo; o juízo essencial, porém, é o de *relação*, não o juízo *predicativo*. O universal, para o racionalismo tal como Sérgio o concebe, encaminhar-se à realidade do mais denso *concreto*, visto na relação de tudo com tudo, esse ordume da universal relação, graças à unidade unificante do espírito que é a Razão. A Razão, para o racionalista idealista Sérgio, é redução progressiva à *interioridade* do espírito, o combate constante ao *separatismo* espontâneo, a afirmação permanente da totalidade e do Uno. «Do todo e do uno — diz — é que o racionalista zarpa, e ao todo e ao uno é que o racionalista aporta; parte do infinito e ao infinito chega» (194). Para tudo dizer de um golpe, na base como no topo, a recíproca sustentação das ideias radicada num apriorístico *dever-ser inteligível*.

Para o historiógrafo idealista que é Sérgio, a inteligibilidade histórica, como toda a inteligibilidade, assenta no postulado básico da investigação científica. A saber: o postulado da universal inteligibilidade. Postulado que, no seu entender, é necessariamente de teor extra-científico.

No idealismo «sérgico» (como por vezes dizia), sobreleva a sua coerência sistemática — a despeito da suposta ou real relutância de Sérgio por tudo o que se aparenta a um sistema. O facto, não obstante, é que Sérgio sempre buscou, e com perfeita consciência de isso, um sistema de pensar coerente, intrinsecamente coeso, estruturante e englobante, num orientado impulso de reflexão congruente, de concatenação efectiva. O seu escopo último foi sempre visar, em todas as circunstâncias e nos mais variados domínios, «a máxima coerência numa concepção amplíssima» (195). Ele sempre foi em tudo o constante buscador de «o todo uno» — para usar de uma expressão sua que tanto lhe comprazia. «A consciência da construção e da harmonia» (são ainda palavras suas a um

(193) «Livros e Periódicos», *Seara Nova*, XVIII, n.º 599, 1939, pp. 350-351.

(194) «Razão e poesia, razão e mística», *Seara Nova*, XI, n.º 286, 1932, p. 252; Cf. *Ensaio*, III, *Renascença Portuguesa*, 1932, pp. 389-391.

(195) Prefácio do *Tradutor a Berkeley. Três Diálogos entre Hilas e Filonous em Oposição aos Céticos e Ateus*. Tradução, Prefácio e Notas de António Sérgio, *Atlântida*, Coimbra, 1948, p. XXXVIII.

outro propósito) dominam a sua doutrinação de ponta a ponta. Assim significava Sérgio, exprimindo de passo a universalidade do seu espírito, a sua permanente preocupação pelo «universalismo integrante da sua visão das coisas» (198). Sérgio tem, pois, concludentemente, e outrossim no particular domínio da História — e neste ponto num espírito em perfeita consonância com a mais recente e mais válida historiografia, — uma concepção totalizante, onde tudo se relaciona e conjuga. E neste sentido, como em tantos outros (v. g. a sua total rejeição da obsoleta tradição positivista e empirista), a sua obra do ponto de vista historiográfico, situa-se obviamente para além da crise do historicismo tradicional.

Para Sérgio, ávido de racionalidade em tudo — sempre a razão na base de tudo, raiz de tudo, é seu lema constante — a sua indagação histórica, ainda quando é só, aparentemente, histórica, quando o intuito das suas análises incide tão-somente sobre pontos concretos de história, radica numa ideação filosófica (197). Na verdade, toda a actividade histórica, ou histórico-sociológica, digamos assim, se prende coerentemente e propositalmente, no pensamento de Sérgio, aos pressupostos filosóficos que norteiam toda a sua ideação. Reflexão filosófica, pois, sempre na base de todos os seus escritos, formulada ou tácita. Escritos ensaísticos de crítica literária, de moral, de política, de sociologia, de economia social, de pedagogia, de história também, é evidente; e, como diz, se nem sempre merecem a designação de «filosóficos», quem

(198) «Viana da Mota: Sobre o universalismo integrante da sua visão das coisas», *Viana da Mota. In Memoriam*, Lisboa, s.d. [1952]. Cf. «Sobre a universalidade do espírito de Viana da Mota», *Ensaio*, VIII, Europa-América, Lisboa, 1954, pp. 127-133.

(191) Recorde-se, por exemplo, um facto pouco conhecido. Ao ter sido certa vez acusado malevolamente de haver plagiado de um opúsculo de Rudolf Carnap, de 1933, a sua crítica da lógica do juízo de predicação, Sérgio fez oportunamente salientar «Em Torno de um complicado caso de consciência», *Seara Nova*, XVIII, n.º 543, 1938, p. 339; cf. «Factos e Documentos», *Seara Nova*, XVII, n.º 515, 1937, esp. p. 217) que, não só nunca pretendeu ser essa uma ideia original sua, antes correntíssima na lógica moderna e advogada muito antes de Carnap designadamente por Bertrand Russell, mas que, ademais de isso, como é do conhecimento de seus leitores que o têm lido com inteligência, a sua rejeição da lógica aristotélica do juízo de predicação, e, ao invés, a sua afirmação correlativa que, para o racionalismo que ele concebe, o juízo essencial é o *juízo de relação*, não o *predicativo*, ideias subjacentes já nas doutrinas dos primeiros ensaios que publicou, e bem assim nomeadamente no artigo «Razão e poesia, razão e mística», *Seara Nova*, XI, n.º 286, 1932, esp. pp. 352-353; n.º 289, 1932, pp. 5 e 9;= *Ensaio*, III, Renascença Portuguesa, Porto, 1932, pp. 389-392, 401, 408-409, «acha-se até implícita na minha maneira de conceber a Histó-

quer que os leia com um olhar agudo achará que pressupõem uma reflexão filosófica, onde existe implícito — e algumas vezes explícito — o principal do que propõe nos seus textos de aclarações propriamente filosóficas e que visam incitar directamente a actividade de crítica reflexão filosófica, como testemunham claramente as suas *Cartas de Problemática* [epistemológica]. «*Tudo isto, porém, sobre uma base de reflexão filosófica*» (198).

Por isso que «o intelecto é uno» — como era seu hábito afirmar (199)—as suas análises sobre pontos vários e díspares de história, traduzem e evidenciam sempre, para o leitor atento e vigilante, a integração num estruturado, sistematizado, corpo de ideias. As suas «heresias» históricas são, no fundo, afins das suas «heresias» epistemológicas (200).

É esta uma ideia que tem de estar em permanência presente no espírito de quem o lê, se realmente o quer entender a primor. É esta uma ideia sobrepairante a *todos* os seus escritos, ideia a que todas as ideias e reflexões de Sérgio abicam, seja qual for o domínio considerado, e onde todas se entroncam.

Ele o disse claramente referindo-se à história, e não só a ela, mas fitando um horizonte mais vasto: «Ao que supomos, a civilização humana é um fenómeno uno, que se difundiu a partir de determinada zona: e tentar narrar de maneira inteligível as actividades de um povo civilizado qualquer é buscar introduzi-las nesse todo uno, de maneira que se per-

ria, onde as *ideias gerais* são substituídas pela relação particular de cada parte com o todo.» E acrescenta: «Mas para ver isso é preciso pensar e ler-se com inteligência, coisa que só posso esperar de um número restrito de leitores» (*Seara Nova*, XVIII, n.º 543, 1938, p. 339). Para ver isso, claro está, e o mais que há de propriamente filosófico na sua maneira peculiar de conceber a história. Outra ocasião ainda, que nos recorde, volta ao tema. Após ter escrito: «Desde que o acto de conhecer uma coisa não é passar para uma ideia geral (quer dizer: para a ideia da classe a que a coisa pertence), mas sim apreender as relações com o todo que veem entrelaçar-se no objecto dado — existe o conhecimento do *particular*, contra o que pensava esse mesmo Aristóteles....», Sérgio remata: «É isto doutrina que eu aplico a tudo, sem distinguir disciplinas. Seria fácil verificar que a minha *História de Portugal* (da coleção Labor, Barcelona) foi toda ela construída segundo as ideias que lhe exponho aqui». («Resposta a uma consulta», *Seara Nova*, XV, n.º 466, 1936, p. 156; cf. *Seara Nova*, XVIII, n.º 544, 1938, p. 366).

(198) *Cartas de Problemática*, carta n.º 5, ed. Inquérito, Lisboa, 1952, pp. 6 e 8.

(199) Por ex.: *Ensaio*, IV, Lisboa, 1934, p. 257.

(200) Ver: «Nota sumária sobre as minhas «heresias» epistemológicas», *Lusitana*, I, n.º 1, Porto, 1952, pp. 18-19. Separata, pp. 1-2.

ceba como é parte do todo. Ganhar o entendimento de qualquer fenómeno significa descobrir as relações inteligíveis dos vários elementos que o constituem, bem como as relações inteligíveis dele com um todo imediato de que faz parte, o qual por sua vez relacionamos com outro, mais inclusivo do que aquele primeiro; e assim por diante. A realidade é a conexão de tudo com tudo, numa cadeia infinita de acções recíprocas; e somente o Todo é que existe por si». E ainda, para que bem entendam os seus propósitos: «Ao pretender interpretar os eventos humanos de que tratam os historiadores propriamente ditos, é na trama de relações de cada um dos mesmos (e portanto por uma forma essencialmente histórica, onde se busca a ciência do caso particular) que eu tento a explicação e interpretação dos factos, e não no império de uma «ideia geral»,— como seja a da preeminência da estrutura económica, ou então a do ambiente exclusivamente geográfico, concebidos como determinantes de tudo mais. O que constitui o ambiente de uma sociedade humana pode ser uma teia infinitamente complexa, — e quanto mais adiantadas as sociedades são, menos sujeitáveis a uma fórmula geral. Não é na subsunção a um conceito genérico que suponho residir a explicação dos sucessos. Cada um explica-se pelos seus próprios factores, — entre os quais o intelecto e a vontade do homem, capazes de reagir sobre o ambiente em que ele vive» (201).

Assim pois, a sua reflexão histórica assenta, logicamente, numa reflexão filosófica.

Destarte, toda a sua ideação histórico-social é idealista. E idealista estrita, radical, de extremo a extremo. Na verdade, o seu «idealismo epistemológico», «idealismo epistemológico, racional e crítico» (como precisou), está por inteiro na sua maneira de conceber a história. As relações entre o idealismo histórico-social e o idealismo epistemológico são recíprocas; entrelaçam-se (como diria Sérgio) numa coroa de acções recíprocas, como partes de um todo em relação recíproca. A esse todo, racionalista de cariz idealista, quadra a preceito a designação de idealismo crítico. São pois nomes diversos (202) de uma coisa só, de uma só postura mental: a que é própria de António Sérgio e lhe confere um lugar *único* nas nossas letras.

(201) «Em Torno da 'História Trágico-Marítima'», *Ensaio*, VIII, Guimarães Editora, Lisboa, 1958, pp. 93-94.

(202) Sobre este ponto, ver, v.g., *Ensaio*, VII, Europa-América, Lisboa, 1954, pp. 235, 261-263.

ANTÓNIO SÉRGIO TRADUTOR

A tradução das *Meditat*
de Descartes (1930).
Primeira aproximação: paleografia e lexicografia.

Nous ne connaissons les choses que par les systèmes de transformation des ensembles qui les comprennent. Au minimum, ces systèmes sont quatre. La déduction, dans l'aire logico-mathématique. L'induction, dans le champ expérimental. La production, dans les domaines de pratique. La traduction dans l'espace des textes C).

Autor multimoda ⁽²⁾, Antonio Sérgio desenvolveu a sua actividade por considerável número de domínios. A bibliografia agora publicada na sua versão mais exaustiva ⁽³⁾, é prova cabal do que afirmamos.

Porém, se muitos desses domínios têm sido objecto de importantes estudos, não é do nosso conhecimento que até ao presente momento algum estudo tenha perspectivado A. Sérgio como tradutor. Todavia parece-nos tratar-se de um aspecto particularmente importante. Importância que reside não só nos aspectos inerentes à tradução mas, e igualmente, naqueles concernentes às articulações da própria tradução com os domínios que A. Sérgio tematizou explicitamente nas suas obras, tais os da pedagogia, da história, da filosofia, da sociologia e da política.

Uma rápida consulta da *Bibliografia* do autor permite duas constatações globais: na primeira, a tradução aparece como domínio *

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

C) Michel Serres, *La traduction*, *Hermès III*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 9.

C) Ptenato Descartes, *Meditações metafísicas*, traduzidas por António Sérgio, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, p. 136. Esta edição passará a ser designada por S., seguido do número da página e da linha.

⁽³⁾ A. Campos Matos, *Bibliografia de A. Sérgio*.

impensado comparada por exemplo, com a pedagogia, a sociologia ou os aspectos políticos destes temas paradigmáticos com os quais se articula. Com efeito, além das poucas linhas que, em alguns prefácios, notas do tradutor e na correspondência com Joaquim de Carvalho ⁽⁴⁾, tratam muito superficialmente alguns problemas relativos à tradução, não é do nosso conhecimento que A. Sérgio tenha consagrado estudo algum às articulações existentes entre pensamento e linguagem, entre história das ideias e história da língua. A segunda incide sobre o número considerável de obras traduzidas pelo autor. Independentemente de qualquer consideração sobre a generalidade das categorias que utilizamos, podemos distribuir as dezasseis traduções, que a bibliografia, acima referida aponta, em dois grupos — o das traduções de obras literárias e o de traduções de obras filosóficas. No primeiro dos grupos contamos as traduções de *A vida em flor* de Anatole France ⁽⁵⁾, *Retratos de mulheres* de Sainte-Beuve ⁽⁶⁾, *Homens e bichos* de Axel Munthe ⁽⁷⁾, *Lobos do mar* de Rudyard Kipling ⁽⁸⁾, uma série de quatro álbuns dedicados respectivamente às *Galerias de pintura dos Museus Alemães*, *Museu do Louvre*, *Países Baixos* e à *Pintura Moderna* ⁽⁹⁾, e finalmente duas obras de Tolstoi: *Khadji Murat*, *O diabo branco* e *O demónio branco* ⁽¹⁰⁾. Como traduções de obras filosóficas temos: as *Meditações Metafísicas* de Descartes, as *Últimas conversações* de Renouvier ⁽¹¹⁾, o preâmbulo e o primeiro livro dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, de Leibniz ⁽¹²⁾, a *Introdução ao estudo da filosofia* de Mc Taggart ⁽¹³⁾, *Os problemas da filosofia* de Russell ⁽¹⁴⁾, alguns excertos do *Emílio* de J.-J. Rousseau ⁽¹⁵⁾, a *Introdução à ciência* de Thomson ⁽¹⁶⁾, uma

⁽⁴⁾ Agradecemos vivamente a gentileza que o dr. Fernando Castro manifestou ao proporcionar-nos a consulta dos documentos inéditos relativos à correspondência de António Sérgio com Joaquim de Carvalho. Essas peças serão publicadas pela *Revista de História das Ideias*, sob o título «António Sérgio no exílio, cartas a Joaquim de Carvalho», cartas que a partir de agora designaremos por: *Correspondência*.

C) Paris, Casa Editorial Franco-Ibero-Americana, s. d. (1928), 345 p.

C) Coimbra, Imprensa da Universidade, 1932, 86 p.

⁽⁷⁾ Tradução e prefácio, Lisboa, Editorial Progresso, s. d. (1937?), 253 p.

⁽⁸⁾ Lisboa, Editorial Progresso, s. d. (1937?), 253 p.

⁽⁹⁾ Barcelona, Editorial Labor, s. d. (1938?), 4 vols.

⁽¹⁰⁾ Respectivamente: Tradução indirecta c/ prefácio. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934, 193 p., e: Tradução indirecta c/ prefácio. Lisboa, Editora Arcádia, s. d. (1958?) col. Autores Estrangeiros, 161 p.

⁽¹¹⁾ Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, 106p.

⁽¹²⁾ Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931, 155p.

⁽¹³⁾ Tradução e prefácio. Lisboa, Editorial Inquérito, 1939¹.

⁽¹⁴⁾ Tradução e prefácio. Coimbra, Arménio Amado, 1936¹, 216 p. (1941²).

⁽¹⁵⁾ Excertos seleccionados, traduzidos, anotados e prefaciados. Lisboa, Editorial Inquérito, 1940, 2 vols.

⁽¹⁶⁾ Tradução e nota final, Coimbra, Arménio Amado, 1941, 237 p.

selecção dos *Pensamentos* de Marco Aurélio ⁽¹⁷⁾, e os *Três diálogos entre Hílas e Filonous em oposição aos cépticos e ateus* de Berkeley ⁽¹⁸⁾.

Pelo simples facto destes importantes trabalhos se prolongarem, sensivelmente por trinta anos da vida de A. Sérgio (1928-1958?), a interrogação que tentamos colocar aparece-nos suficientemente justificada. Todavia, a resposta a uma tal questão aparece-nos mais como o resultado de um trabalho interdisciplinar, que mobiliza competências de horizontes diversos, e não como o resultado de uma investigação pessoal que excede largamente as nossas possibilidades. Portanto, além de colocar a questão, — e no vivo desejo de a ver futuramente retomada pelos estudiosos da obra de A. Sérgio — escolhemos tratar alguns dos pontos de uma das suas componentes; a tradução das *Meditações* de Descartes.

Pareceu-nos importante considerar detalhadamente tal tradução, dado que, não só o texto traduzido é um texto capital do pensamento ocidental, mas também porque a sua paleografia e a sua história são complexas. Para melhor poder determinar as opções do tradutor, optamos por uma ressituação histórica das três edições que apareceram durante a vida de Descartes, e pela enumeração dos títulos e das peças constitutivas dessas edições. Após uma recensão das homologies e das divergências existentes entre essas edições, julgamos importante referir rapidamente as características das três grandes edições que a obra conheceu entre a morte do autor e o momento da tradução portuguesa: tais referências, não só nos permitem apreciar o sentido global das preocupações dos sucessivos editores da obra, mas também, situar o tradutor relativamente a tais tendências. A descrição sumária de três das edições mais importantes dessa obra posteriores a 1930, permite-nos melhor delinear o perfil da tradução portuguesa que estudamos. Os diagramas das fontes utilizadas pelas edições referidas completam esta parte do nosso estudo.

Submetemos em seguida a tradução portuguesa a uma série de comparações que têm como referente a edição francesa de 1647. Fundamentalmente estas comparações visam detectar as variações de signos, de regras, (ortografia, pontuação, travessões, itálicos, aspas e parênteses) e do léxico.

Se relativamente ao léxico latino e francês de Descartes, estamos actualmente bem informados, a inexistência de um Thesaurus da língua portuguesa do séc. XVII, compromete à partida o rigor do nosso estudo. Por outro lado, dado que uma análise exaustiva das variações lexicais na tradução portuguesa é uma tarefa materialmente impossível no quadro da metodologia de que dispomos, optamos por *sondar* a tradução portuguesa a partir de dois termos de significação sobredeterminada na obra de Descartes (e de um modo geral na metafísica): RAISON (e o seu plural) e NATURE. Essas análises revelaram-nos para além das concordâncias, conjuntos apreciáveis de omissões, adições e vicariâncias, que um grupo de seis gráficos sintetiza.

(¹⁷) Seleccção, tradução e prefácio. Lisboa, Edições Ática, 1947, 75 p.

(¹⁸) Tradução, prefácio e notas. Coimbra, Atlântida Editora, 1948¹ 185 p. (1965²).

Porque uma abertura de perspectivas não concerne uma conclusão, terminaremos por uma rápida enumeração das preocupações expressas por A. Sérgio na sua *Nota do Tradutor*, preocupações essas que a sua correspondência com Joaquim de Carvalho confirma e amplifica C).

I

1.1. Se o título da primeira edição tem algo em comum com as obras da época quando anuncia a demonstração da existência de Deus e da imortalidade da alma, pelo próprio facto de propor a demonstração como modalidade privilegiada da prova⁽²⁰⁾, ele marca a distância irreduzível que separa a metodologia do autor da utilizada em obras que na mesma época tratam os mesmos temas⁽²¹⁾.

Duas peças da correspondência trocada com Mersenne em 1630, revelam-se particularmente elucidativas quanto aos projectos do autor: numa dessas cartas ele anuncia «un petit Traité de Métaphysique, e acrescenta que, les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu, et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité»⁽²²⁾; na outra, quando Descartes escreve a propósito do

(¹⁰) As edições de obras de Descartes utilizadas são as seguintes:

a) *Oeuvres* de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 tomes in-4, Paris, Leopold Cerf, 1897-1909. O t. XII desta edição é constituído por uma *Vie et oeuvre de Descartes* par Charles Adam. Esta edição foi reeditada na livraria J. Vrin — C.N.R.S. 1964-1974.

Nas nossas citações esta edição é designada pelas siglas A.T., seguidas do número do tomo em números romanos, do número de página em números árabes e por vezes da linha.

b) *Méditationes de prima philosophia. Méditations Métaphysiques*. Texte latin et traduction du duc de Luynes. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, J. Vrin, 1978. Esta obra é citada: G. R-L., M. M, seguido do número da página.

c) *Oeuvres philosophiques*, publiées par Ferdinand Alquié, 3 tomes, Paris, Garnier Frères, 1963, 1967, 1973. Esta obra é citada: Alq., seguido do número do tomo em caracteres romanos e do número da página em caracteres árabes.

Subsidiariamente utilizamos: d) Descartes, *Oeuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard — N.R.F., 1953; e) *Discours de la méthode, suivi des Méditations*, présentation et annotation par François Misrachi, Paris, Union Générale d'Éditions, 1951, 313 p. Dada a amplitude dos estudos cartesianos, será sempre útil consultar: Gregor Sebba, *Bibliografia cartesiana, (1800-1960)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, XV, 510 p.

(²⁰) Sobre o poder persuasivo das demonstrações, cf. a Mersenne, 25 avril, 1630, A.T. I. 181-182.

(²¹) Cf. Geneviève Rodis-Lewis, M.M. pp. VI-VII, m.

(²²) A Mersenne, 25 novembre 1630, A.T. I. 182.

método: «Au moins pense-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est *plus évidente que les démonstrations de géométrie*»⁽²³⁾.

Estes extractos permitem-nos concluir, que a obra que Descartes projecta desde 1630 não é nem um tratado apolo-gético, nem um tratado de teologia, mas sim uma obra de carácter filosófico, estabelecida segundo um modelo geométrico, —de inspiração euclidiana —, considerado pelo autor como o paradigma da *disposição arquitectónica* do conceito.

Tais intenções encontram-se pontualmente confirmadas ao longo da década que separa estas cartas e a publicação da obra. Assim, em 1638, o projecto continuava centrado e tematizado em torno de razão: Descartes anuncia a Mersenne querer «éclaircir les raisons... de l'existence de Dieu, e acrescenta um elemento que decididamente diferencia a obra em elaboração da publicada em 1637, quando escreve: mais, j'en écrirai en latin»⁽²⁴⁾. Decididamente, a quarta parte do *Discurso do método*, — que a primeira página da obra anuncia como destinada a provar «l'existence de Dieu et de l'âme humaine qui sont les fondements de la métaphysique»⁽²⁵⁾ —, não satisfaz o autor. Tal descontentamento advém não só de incidentes inerentes à edição, mas, e sobretudo, «la principale raison de son obscurité vient de ce que je n'ai pas osé m'entendre sur les raisons des sceptiques»⁽²⁶⁾. Em 1639, ano em que Descartes continua ainda a preocupar-se com os ecos das polémicas desencadeadas pelos *Ensaio*s científicos de 1637, uma nova carta dirigida a Mersenne precisa que a obra em preparação «contendra une bonne partie de la Métaphysique»⁽²⁷⁾.

Tal obra, cu ja redacção terminou na Primavera de 1640⁽²⁸⁾, foi enfim enviada a Mersenne, pelo intermédio de Huygens, em 11 de Novembro de 1640. Antes de fazer este envio, Descartes tinha feito verificar e corrigir a pontuação

⁽²³⁾ A Mersenne, 15 avril 1630, A.T. I. 144.

C) A Mersenne, 27 juillet, 1638, A.T. II. 267.

C) A.T. VI. 1

⁽²⁴⁾ A Vatiér, 22 février, 1638, A.T. I. 560.

⁽²⁷⁾ A.T. II. 622.

⁽²⁸⁾ Adrien Baillet, *La Vie de Monsieur Descartes*, 2 t. Paris, chez Daniel Horthemels, 1691. A partir de agora citado Baillet, V.D., seguido do tomo e número da página.

Segundo Baillet, V.D. II. 103, desde o mês de Maio, Descartes «avait fait voir son manuscrit à quelques amis d'Utrecht qu'il en avait instamment sollicité, et particulièrement à Mr. Regius et Aemelius qui en furent charmés jusqu'à l'extase». Segundo F. Alquié, a redacção teria terminado em Abril, cf. Alquié II. 171.

e a ortografia por Regius e Aemilius, professores da Universidade de Utrecht ⁽²⁹⁾.

Na carta que confirma o envio da obra a Mersenne, o autor propõe o seguinte título: *Renati Descartes* ⁽³⁰⁾ *Meditationes de prima Philosophiae*, e justifica-o acrescentando: «car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses que Ton peut connaître en philosophant», — par ordre—, segundo certos editores.... ⁽³¹⁾.

Ordem, precisamente um dos conceitos capitais do séc. XVII, imperativo que quando conjugado com *razão* determina as disposições arquitectónicas e estruturais da fina distribuição do conceito e da letra nas *Meditações* de Descartes ⁽³²⁾.

Quando um título definitivo foi adoptado, Mersenne foi o primeiro a notar que a segunda demonstração anunciada,— certamente aquela que ele mais esperava ⁽³³⁾ —, não tinha sido produzida. Respondendo a tal chamada de atenção, Descartes reconhece o facto, mas o título não será modificado enquanto a Sorbonne não aprovar a obra ⁽³⁴⁾.

O título adoptado para a edição de 1641, apresenta portanto os inconvenientes de anunciar matérias não tratadas e de dissimular os objectivos do seu auton mais precisamente, as suas intenções de fundamentar a Física ⁽³⁵⁾. Todavia, para

O Cf. A.T. XII. 289. Sobre a ortografia de Descartes cf. A.T. I. pp. LXXIX - CV. A carta a Regius de 24 mai 1640 confirma tal correcção, cf. Alq. II. 243-246, (tr. de um anónimo revista por Alquié).

⁽³⁰⁾ Descartes chegou a pensar imprimir Cartesius, A.T. III. 277.

⁽³¹⁾ Alq. II. 277 suprime «par ordre». A.T. III. 239 e G.R.-L, M.M., p. IX mantêm essa expressão.

⁽³²⁾ De notar uma obra que incide particularmente sobre estas questões: Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier Montaigne, 1953, 2 vols.

⁽³³⁾ Notemos que tal como em outras das suas obras, Mersenne consagrou em 1625, alguns argumentos a tal questão: cf. *La Vérité dans les sciences. Contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, Paris, chez Toussainet du Bray, M. DC. XXV, reprodução anastática, Stuttgart — Bad Cannstatt 1969, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1008 p.

⁽³⁴⁾ *Carta a Mersenne*, 24 décembre 1640, A.T. III. 265-266. Sobre a mesma questão, *cartas de 11 e 12 novembre 1640*, A.T. III. 2351. 10-13 e A.T. III. 241-242. Adam comenta este ponto em, A.T. XII. 293 e 303.

⁽³⁵⁾ Desde o seu estado de projecto, as *Meditações* estão ligadas com a actividade científica de Descartes, cf. a Mersenne, 15 avril, 1630. As *Meditações* abrem com esse tema. Na correspondência com Mersenne o mesmo tema aparece constantemente, cf. a Mersenne, 11 novembre, 1940, A.T. III. 233.1. 24-26; e ao mesmo, 28 janvier, 1941, A.T. III. 297, 1. 30-298, 1. 7. Todavia não devemos esquecer os passos onde Descartes aconselha o jovem Burman a não se dedicar demasiado à metafísica. A Elisabeth, ele confessará ainda ter-se dedicado pouco à metafísica, cf. 28 juin, 1943, A.T. III. 692. 1. 25, 693. 1. 05, 695, 1. 04-25.

um leitor atento à paleografia e à distribuição estrutural dos títulos, uma leitura sinóptica desta obra revela um *tremido* da letra que na sua conjugação com as disposições retórico-estruturais anunciam uma *revolução* ⁽³⁶⁾. Com efeito, essas variações de letra, marcam em relação aos títulos primitivos uma involução que não pode deixar de se repercutir no movimento interno das ideias do autor. Assim, ao título da meditação segunda, *De naturâ mentis humanae* ⁽³⁷⁾, Descartes acrescenta *quod ipsa sit notis quàm corpus* ⁽³⁸⁾, ao título da meditação terceira, inicialmente designada por *De Deo*, ele acrescenta: *quod existât* ⁽³⁹⁾, ao título inicial da meditação quinta, *De essentia rerum materialium* ⁽⁴⁰⁾, acrescenta *et iterum de Deo, quod existât* ⁽⁴¹⁾; e por fim, ao título da meditação sexta, *De rerum materialim existentia* ⁽⁴²⁾, acrescenta, *et reali mentis à corpore distinctione* ⁽⁴³⁾.

Notemos portanto, que mesmo se Descartes solicita Mer-senne não só para as correcções ortográficas ⁽⁴⁴⁾, mas também para modificar os títulos, deixando-lhe «la puissance de baptiser» ⁽⁴⁵⁾, ele não deixa por isso de estar atento e de atribuir grande importância aos títulos. Se atendermos igualmente à disposição estrutural desses títulos, notaremos que ao anunciar Deus na meditação terceira, somente após ter estabelecido na meditação segunda que o *Ego sum, ego existo* ⁽⁴⁶⁾, é a primeira verdade indubitável, Descartes opera uma inversão em relação às disposições do saber escolástico ⁽⁴⁷⁾, o qual por múltiplas vias e diferentes articulações estabelece em Deus uma anterioridade absoluta de ordem transcendente relativamente às criaturas (homens e coisas). De notar ainda, que tal como a referência a Deus que reaparece na meditação quinta, a referência à alma feita na segunda meditação reaparece na sexta.

A atenção às disposições arquitectónicas da obra expressa nos títulos das suas diferentes partes permite ainda

(38) T_{erm} q_{UC} tal como o de *sistema*, tem no séc. XVII um campo semântico fundamentalmente ligado à astronomia.

⁽³⁷⁾ «La nature de l'esprit humain»

⁽³⁸⁾ «Qu'il est plus aisé à connaître que le corps».

⁽³⁹⁾ «Qu'il existe».

⁽⁴⁰⁾ «De l'essence des choses matérielles».

⁽⁴¹⁾ «Et derechef de l'existence de Dieu».

⁽⁴²⁾ «De l'existence des choses matérielles».

⁽⁴³⁾ «Et de la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme».

D A.T. III. 239, 359, etc...

⁽⁴⁵⁾ A.T. III. 340.

C) A.T. VII. 25, 1. 12; A.T. IX. 19.

⁽⁴⁷⁾ Trata-se de um dos aspectos mais marcantes da obra.

notar a recuperação do mundo operada pela meditação sexta. Tal recuperação abrindo a possibilidade de domínio do mundo físico, reduzido à sua essência geométrica, tornado portanto, terreno privilegiado do desenvolvimento do mecanismo cartesiano, aparece como o contraponto estrutural da dúvida expressa na primeira meditação. Tal articulação, deixa ver claramente as intenções do seu autor ao publicar a sua obra.

É ainda importante notar, que as modificações dos subtítulos acima indicadas, modificações essas de carácter acentualmente ontológico, tiveram lugar num momento em que Descartes já tinha recebido as objecções de Carterus⁽⁴⁸⁾, tomista ortodoxo, autor das primeiras objecções, objecções essas que já acompanhavam o manuscrito enviado a Mersenne. Foi Mersenne que se encarregou de enviar os manuscritos a Hobbes e aos restantes objectores⁽⁴⁹⁾. Esses objectores são o próprio Mersenne e Hobbes⁽⁵⁰⁾, autores das segundas e terceiras objecções, Antoine Arnauld, Pierre Gassendi, um grupo de filósofos, geometras e teólogos do círculo de Mersenne, respectivamente autores das quartas, quintas e sextas objecções⁽⁵¹⁾. O editor foi escolhido por Mersenne e o privilégio do rei, o mesmo do *Discurso do método*, foi transferido para esse editor em 21 de Agosto de 1641⁽⁵²⁾.

1.2. A primeira edição latina apareceu com o seguinte título:

Renati | DES-CARTES | MEDITATIONES | DE PRIMA |
PHILOSOPHIA, I *in qua Dei existentia* | et Animae immortalitas I demonstratur. | Paris, Michel Soly, M.DC. XLI.

⁽⁴⁸⁾ É a vontade de não ser julgado sumariamente pelos seus leitores e pelos poderes, que conduz Descartes à ideia de incorporar na sua obra várias objecções e respostas. Diga-se que após a publicação do *Discurso*, o clima intelectual não lhe era o mais favorável: Bourdin,— autor das sétimas objecções—, tinha defendido em 1639, uma tese na qual atacava vivamente as posições de Descartes. É assim que ele se decide a apresentar a obra «à des personnes capables et de grande réputation pour la Métaphysique, qui prennent la peine d'examiner curieusement mes raisons, et qui, disant franchement ce qu'ils en pensent, donnent par ce moyen le branle aux autres pour en juger comme eux, ou du moins pour avoir honte de leur contredire sans raison» (A.T. III. 102-103).

⁽⁴⁹⁾ OE ^ rp 2QJ 3Q 2

⁽⁵⁰⁾ *Carta a Mersenne*, 28 janvier, 1641, A.T. III 297.1. 20-30.

O Mersenne envia a Descartes, em 3 de Janeiro de 1641 as objecções que chegam à Holanda em 14 de Janeiro, cf. A.T. XII, 295.

⁽⁵¹⁾ Privilégio reproduzido in A.T. VII. 448.

E a página de título acrescenta: Cum Privilegio, & Approbatione Doctorum.

1.3. Esta edição contém as seguintes peças ⁽⁵³⁾:

a) Index; b) carta ao decano e doutores da Faculdade de Teologia de Paris; c) prefácio ao leitor; d) sinopse das seis meditações; e) nova página de título (completo), e nessa mesma página, após a menção PRIMA, segue-se o título e o texto da primeira meditação. As restantes meditações sucedem-se segundo a mesma disposição tipográfica; f) na página imediatamente a seguir ao final da sexta meditação começam as seis objecções e respostas; g) segue-se um extracto do privilégio do rei; h) e na página final, uma errata.

2.1. Desde os finais de 1641 ⁽⁵⁴⁾, Descartes tinha contactado Elzevier para fazer uma nova edição da sua obra. Tal iniciativa deve-se fundamentalmente ao facto que o editor francês não tinha enviado ao autor nenhum dos exemplares que este pedira. Assim, sabemos que em 19 de Janeiro de 1642, Descartes ainda não tinha recebido nenhum dos cento e trinta exemplares que pedira ao editor ⁽⁵⁵⁾.

A nova edição, impressa na Holanda, seria restringida ao mercado holandês. Ela apareceu nos primeiros dias do mês de Maio. Constantin Huygens, que entre 19 e 23 do mesmo mês, viajava de Haia para Amsterdam, constatou as edições e as modificações desta segunda edição ⁽⁵⁶⁾.

Fundamentalmente, as modificações consistiam no título, e as adições na introdução das sétimas objecções e respostas, — que oportunamente Descartes comunicara a Huygens ⁽⁵⁷⁾ —, objecções essas da autoria de Bourdin, professor do Colégio de Clermont em Paris, autor de teses contra o *Discurso* de 1637. Seguiu-se nesta nova edição, uma carta a Dinet, superior hierárquico de Bourdin.

⁽⁵³⁾ Para não sobrecarregar a tipografia, não seguiremos nas nossas enumerações das peças das diferentes edições as disposições tipográficas das mesmas.

⁽⁵⁴⁾ Cf. A.T. III. 448.

⁽⁵⁵⁾ Cem desses exemplares destinavam à venda e trinta destinavam-se aos amigos do autor; cf. A.T. III. 482. 1. 22.

⁽⁵⁶⁾ Cf. Carta de 26 de Maio 1642, A.T. III. 564. 1. 11-17 e Charles Adam, A.T. XII. 303.

⁽⁵⁷⁾ Carta a Huygens de 31 de Janeiro 1641, A.T. III, 523. 1. 6-12.

A propósito destas novas peças, é importante notar que Mersenne tinha dado a conhecer desde 1640 o manuscrito das *Meditações* a várias individualidades que só tardiamente apresentaram as suas objecções. Além de Bourdin, encontramos entre essas individualidades, Jean Ferner, — que ainda sob o efeito da polémica desencadeada a propósito dos *Ensaio*s de 1637, declinou o convite ⁽⁵⁸⁾ de Mersenne—, Gibieuf, e aquele que se autodenominava o Hyperaspistes. Os quatorze pontos das objecções do Hyperaspistes, receberam uma resposta minuciosa ⁽⁵⁹⁾ que Descartes chegou mesmo a pensar em integrar na edição de 1642. Quanto a Gibieuf, ele teve as respostas às suas objecções em 19 de Janeiro de 1642 ⁽⁶⁰⁾.

2.2. A segunda edição latina apareceu com o seguinte título:

RENATI I DES-CARTES, | MEDITATIONES | DE Prima
' PHILOSOPHIA I In quibus Dei existentia, & animae | humanae
à corpore distinctio, | demonstrantur. | His adjunctae sunt va-
riae objectiones docto - | rum virorum in istas de Deo & ani-
ma I demonstrationes; | Cum Responisionibus Authoris. | Se-
cunda editio septimis objectionibus antehoc | non visis aucta.
I Seguido de: Amsterdam, Louis Elzevier, 1642.

2.3. Esta edição, que segue disposições tipográficas idênticas à edição de 1641, contém as seguintes peças:

a) prefácio ao leitor; b) sinopsis das seis meditações; c) texto das meditações; d) sete séries de objecções e de respostas, sendo as sétimas objecções publicadas após uma nova página de título e com as respostas do autor intercaladas; e) a carta a Dinnet termina o volume.

3.A. Desde a sua viagem a França em 1644, Descartes tomou conhecimento da existência de uma tradução da sua obra feita pelo duque de Luynes ⁽⁶¹⁾. É nessa altura que Descartes pede a Claude Clerselier, de acrescentar a «version des objections et de leur réponse à la traduction fidèle et ex-

^(M) Cf. A.T. III. 328. 1. 1-14; 332-333 e A.T. XII. 298.

O A.T. III. 421-435.

C) Alq. II. 904-910.

⁽⁶¹⁾ Filho do ministro de Luis XIII.

cellente de ses Méditations, dont un Seigneur de très grande considération lui avait fait présent» (62).

Segundo Adrien Baillet, primeiro biógrafo de Descartes, foi o sucesso obtido com a publicação dos *Principia Philosophiae* (63) que impulsionou Descartes a publicar uma edição francesa da sua obra (64).

As duas traduções foram revistas pelo autor. Baillet fornece-nos algumas precisões sobre as datas e sobre o processamento das revisões. Assim, sobre as datas, Baillet nota: «Pour ne rien omettre de ce qui peut regarder la traduction des *Méditations*, il suffit de remarquer qu'encore qu'elle ait été faite en 1642, néanmoins la révision ou la correction par M. Descartes ne s'en fait qu'en 1645, et que la première impression qui en fut faite à Paris ne fut en état de paraître que pour les étrennes de l'an 1647» (65). Referindo-se à revisão ou correção, Baillet diz-nos que Descartes aproveitou essa ocasião «pour retoucher son original en notre langue» (66), mais precisamente: «Sous prétexte de revoir ces versions, il se donna la liberté de se corriger lui-même et d'éclaircir ses propres pensées. De sorte qu'ayant trouvé quelques endroits où il croyait n'avoir pas rendu son sens clair dans le latin pour toutes sortes de personnes, il entreprit de les éclaircir dans la traduction par quelques petits changements qu'il est aisé de reconnaître à ceux qui confèrent le français avec le latin» (67).

A propósito do acolhimento que Descartes reservou às traduções, Baillet acrescenta: «M. Descartes témoigna être si satisfait de l'une et de l'autre version qu'il ne voulu point user de la liberté qu'il avait pour changer de style, que sa modestie et l'estime qu'il avait pour ses traducteurs lui faisaient trouver meilleur que n'aurait été le sien» (68).

Encarregado por Descartes, da impressão e da distribuição dos exemplares (69), Clerselier, contrariamente à vontade

(62) *Avvertissement du traducteur*, A.T. IX. 200.

(63) Amsterdam, L. Elzevier, 10 juin 1644, cf. A.T. VII.1-329.

(64) Cf. Baillet, V.D., II. 265, citado em A.T. IV. 176-177.

(65) Cf. Baillet, V.D., II. 173, citado em A.T. IV. 195, e G.R. - L. M.M., p. XI.

(66) Cf. Baillet, V.D., II. 172.

(67) *Ibidem*, citado em A.T. IV. 194.

(68) *Ibidem*, citado em A.T. IV. 192 e G.R.-L., M.M., p. XIII.

(69) Cf. Baillet, V.D., II, 324, citado em A.T. V. 563-564 e

G.R.-L., M.M., p. XI.

do autor, incorporou à edição as quintas objecções e respostas. Esta peça, é a única que na edição de 1647 não foi revista por Descartes.

3.2. A primeira edição francesa da obra apareceu com o título:

LES I MÉDITATIONS | MÉTAPHYSIQUES | DE RENÉ
DES-CARTES | TOUCHANT LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE, |
j dans lesquelles Inexistence de Dieu, et la distinction réelle
entre | Tâme et le corps de Thomme, sont démontrées. | *Tradu-
duites du Latin de VAuteur par M^r le D. D. L. N. S.* | Et les
Objections faites contre ces Méditations par diverses | personnes
très - doctes, avec les réponses de TAuteur. | *Traduites par M^r
C.L.R.* Segue-se: A PARIS, | Chez la Veuve IEAN CAMUSAT, |
! ET I PIERRE LE PETIT, Imprimeur ordinaire du Roy, | ruë
S. laques, à la Toyson d'Or. | M. DC. XLVII. | *AVEC PRIVI-
LÈGE DU ROY* ⁽⁷⁰⁾.

3.3. Esta edição contém as seguintes peças:

a) Carta ao Decano e Doutores da Faculdade de Teologia de Paris; b) O livreiro ao leitor; c) resumo das seis meditações; d) texto das seis meditações; e) seguem-se as quatro primeiras objecções e resposta; f) um aviso do autor; g) um aviso do tradutor; h) as sextas objecções e respostas; i) as quintas objecções e respostas; j) e por fim, uma carta a Clerksel que serve de resposta às Instâncias de Gassendi.

4.1. Entre os títulos das edições de 1641 e de 1642 notamos algumas divergências importantes ⁽⁷¹⁾. A primeira, que a história das ideias consagrou através de um número considerável de comentários, que aparecem desde o tempo de Descartes, é particularmente patente: enquanto a edição de 1641 anuncia: *in qua Dei existentia | et Animae immortalitas \ demonstratur*, a edição de 1642 anuncia simplesmente: *In quibus Dei existentia, & animae | humanae a corpore distinctio*,

⁽⁷⁰⁾ Privilégio reproduzido in A.T. IX. 245.

⁽⁷¹⁾ Para uma comparação dos títulos, cf. A.T. VII. pp. XVIII, 1 e 127-128.

I demonstrantur ⁽⁷²⁾. Uma segunda divergência deve-se ao facto de, enquanto a edição de 1641 omite a referência às objecções e às respostas de Descartes, a segunda edição especifica: *His adjunctae sunt variae objectiones docto - | rum virarum in istas de Deo & anima | demonstrationes; [Cum Responsionibus Authoris.*

4.2. O título da segunda edição anuncia ainda uma peça inexistente na edição de 1641: *Secunda editio septimis objectionibus antehoc | non visis aucta* ⁽⁷³⁾.

4.3. Do título da segunda edição desaparece a menção que figurava na página de título da primeira edição: *Cum Privilegio & Approbatione Doctorum.*

4.4. Quanto à tradução do título, a tradução francesa de 1647, segue visivelmente a correcção introduzida pela edi-

⁽⁷²⁾ Na segunda edição, desaparece do título a referência à demonstração da imortalidade da alma. Tal supressão visa certamente ressituar a razão no seu próprio *terreno*: só se demonstrará aquilo que a *razão natural* permite demonstrar. A ressituação sobre o *terreno* da razão é correlativa da real territorialidade do público a quem esta edição se destina: o público da Holanda Protestante. Talvez o recuo patente no título da ed. de 1642 possa contribuir para provar que Descartes nunca teve a intenção de provar aquilo que o título anunciava.

Deixando em aberto a questão da sinceridade religiosa do autor, parece-nos importante notar que no tratamento da mesma não deveria ser omitida a consideração do debate polarizado em torno dos parâmetros *fé* e *razão*, problemática amplamente representada nas diferentes obras do autor e de modo particularmente insistente ao longo da sua correspondência.

Para esclarecer a questão acima indicada, será também necessário entrar em linha de conta com as relações estabelecidas no séc. XVII entre *saberes* e *poderes*: apesar dos esforços feitos quer por Gibieuf, da Companhia do Oratório, professor na Sorbonne, cf. A.T. III. 237-238, 276, 388, 416, 419, quer por Mersenne, no sentido de obterem uma aprovação da Faculdade de Teologia, sabe-se que tal aprovação nunca chegou a ter lugar (cf. A.T. XII, 303 e 305-306). Fundamentalmente, tal aceitação deveria proteger o autor da censura da Inquisição. Nesta perspectiva estamos face a uma estratégia institucional que consistia em opor a autoridade de duas instâncias de poder. Daí a concluir da insinceridade religiosa do autor parece-nos infundado. Sobre esta questão, cf. notas 229 e 230. Um dos estudos mais rigorosos sobre esta questão podemos encontrá-lo em Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1924, p. 328. Sobre os mecanismos da censura, cf. Émile Narter, *L'affair Galilée*, Paris, Gallimard/Julliard, 1975, p. 266; Madeleine Cerf, «La Censure, royale à la fin du XVII^e», *Communications*, n.º 9, pp. 2-27, Paris, Seuil, 1967. (Embora este estudo tenha como tema o séc. XVIII, ele estabelece uma importante comparação com a censura no séc. XVII).

⁽⁷³⁾ Cf. A.T. VII. 451-561; Alq. II. pp. 947-1073.

ção latina de 1642. Assim, a página de título anuncia: dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre | j l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées.

4.5. Na edição francesa aparece ainda menção das iniciais dos nomes dos tradutores: *Traduites du Latin de VAuteur par M^r le D.D.L.N.S. Et les Objections... avec les réponses de l'Auteur. | Traduites par M^r C.L.R.*

Nesta página de título encontramos ainda a menção: *AVEC PRIVILEGE DU ROY.*

4.6. Em relação às peças da primeira edição, a edição de 1642 apresenta divergências consideráveis: a) suprime o Index que figurava no início do volume de 1641; b) suprime ainda a carta intitulada: SAPIENTISSIMXS CLARISSIMIS-QUE VIRIS I SACRAE FACULTATIS THEOLOGUIAE PARISIENSIS I DECANO & DOCTORIBUS | RENATUS DES CARTES S. D.

4.7. A segunda edição suprime ainda as duas últimas páginas da edição de 1641, respectivamente o extracto do privilégio do rei e a Errata ⁽⁷⁴⁾.

4.8. Em relação à edição de 1641, a edição de 1642 acrescenta: a) *Objectiones septimae in Meditationes de prima Philosophia cum notis Authoris*, peça que pela sua numeração particular tende a formar um corpus autónomo dentro do corpus geral; b) a peça anterior é imediatamente seguida de uma outra com o título: *Admodum Reverendo Patri, Patri Dinet, Societatis Jesu Praeposito provinciali per Franciam Renatus Des Cartes S.D.*

4.9. Em relação à edição de 1642, a tradução francesa restabelece a carta dirigida às autoridades da Sorbonne sob o título: *A Messieurs les Doyen et Docteurs de la Sacrée | Faculté de Théologie de Paris.*

4.10 Relativamente às duas edições latinas a tradução acrescenta as seguintes peças: a) *LE LIBRAIRE AU LECTEUR*; b) *Avertissement de l'Auteur*; c) *Avertissement du Traducteur*; d) e uma carta de 12 de Janeiro de 1646 imnressa sob o título: *LETTRE I De M. DESCARTES A M. CLERSELIER, | SERVANT DE RÉPONSE A UN RECUEIL DES PRINCIPALES | I INSTANCES FAITES PAR MONSIEUR GASSENDI CON-*

⁽⁷⁴⁾ Cf. ob. cit., pp. 603 e 604.

TRE I LES PRÉCÉDANTES RÉPONSES. Esta última peça constitui a resposta à obra que Gassendi publicou sob o título: *Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicorum et Responsa*, Amsterdam, 1644, (edição feita ao cuidado de Sorbière) ⁽⁷⁵⁾.

4.11. Em relação à segunda edição latina, a edição francesa de 1647, suprime: a) *Objectiones septimae....*; b) e *Admodum Reverendo Patri, Patri Dinet...*

5. Principais edições das *Meditações*, anteriores a 1930.

5.1. Clerselier, 1661.

No início da segunda metade do séc. XVII, Claude Clerselier publicou uma nova edição integral das *Meditações* de Descartes. Nesta edição, a primeira efectuada após a morte de Descartes, o seu editor introduziu não só as suas traduções das quintas objecções e respostas, — já editadas em 1647 contra a vontade de Descartes —, mas também as traduções das sétimas objecções e respostas e da carta a Dinet, peças não editadas na primeira edição francesa.

Dado que Clerselier produziu importantes correcções, não só nas suas traduções, mas também na tradução de Luynes, — ambas revistas, alteradas e adoptadas por Descartes antes da sua primeira publicação —, esta edição é actualmente considerada como um apócrifo, e como tal imprópria para apoiar estudos aprofundados.

Seria importante notar, que esta edição de Clerselier, foi reproduzida por R. Féde em 1673. Nesta nova edição, o editor aproveitou a ocasião para dividir o texto em parágrafos. Adrien Baillet, considerou esta nova edição como a mais útil e a mais perfeita de todas.

5.2. Victor Cousin, 1824.

O texto das *Meditações* que V. Cousin publicou na sua edição das *Oeuvres Complètes de Descartes* ⁽⁷⁶⁾, edição que

⁽⁷⁵⁾ Cf. Pierre Gassendi, *Disquisitio metaphysica... Recherches métaphysiques ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses. Texte établi, traduit et annoté par B. Rochot, Paris, J. Vrin, 1962, XIV e 658 p.*

⁽⁷⁶⁾ *Oeuvres complètes de Descartes*, 12 vol. in-8, Paris, Levrault, 1824-1826. Nesta edição, o texto francês é publicado no tomo I.

tem o mérito de ser a primeira quase-completa, contém — tal como as restantes peças da edição —, um número apreciável de erros paleográficos. O principal defeito deste texto das *Meditações* é a sua própria fonte: trata-se de uma reprodução da edição Clerselier transformada por R. Fédé. Como o próprio editor o reconheceu ⁽⁷⁷⁾, os erros materiais da sua publicação tornam-na inapta para servir de base a um trabalho de investigação ⁽⁷⁸⁾.

5.3. Adam & Tannery, 1904.

Impulsionada por Emile Boutroux ⁽⁷⁹⁾ no quadro das comemorações do terceiro centenário do nascimento de Descartes, a edição estabelecida por Charles Adam e Paul Tannery, tinha como principal objectivo pôr à disposição do público um instrumento paleograficamente correcto, e portanto susceptível de servir de apoio à investigação. Nesta edição, os textos latino e francês das *Meditações* ocupam respectivamente os tomos VII e IX.

5.3.1. Para a sua edição do texto latino, os editores escolheram a edição de 1642. As principais razões dessa escolha são as seguintes: a) o texto da primeira edição, impresso em Paris, longe da vigilância de Descartes, apresenta, segundo A.T., um grande número de erros de impressão. Esses erros dever-se-iam ao facto que Descartes não teria tido a oportunidade de rever as provas ⁽⁸⁰⁾.

Nas suas *Correcções e Adições*, publicadas no final do tomo VII ⁽⁸¹⁾, os editores rectificam alguns dos pontos que os conduziram à escolha da edição de 1642 como referência da nova publicação, declarando que com efeito, alguns dos erros atribuídos ao texto impresso em 1641, não constam nessa

⁽⁷⁷⁾ Cf. A.T. I. p. LXII.

⁽⁷⁸⁾ Um dos principais inconvenientes desta edição advém do facto de ela não apresentar nenhum texto latino. Tal omissão está na base da apreciação de Charles Adam: «Et puis, c'était moins une oeuvre d'érudition que de propagande» A.T. I. LXII. Sobre a edição V. Cousin cf. A.T. I, p. V e LXII-LXVI.

⁽⁷⁹⁾ Emile Boutroux anuncia o acontecimento na *Revue de Métaphysique et de Morale*, du 15 mai 1894. Dois anos depois a mesma revista consagrava um número exclusivo a Descartes, *R.M.M.*, du 15 juillet 1896.

D A.T. VII, p. XIII.

⁽⁸¹⁾ A.T. VII, pp. 605-608.

edição. Todavia, nessa mesma nota, os editores alegam, — sem qualquer precisão suplementar—, que a edição de 1641 teria tido duas tiragens, e portanto, que erros que figuram numa dessas tiragens foram corrigidos na outra. Além disso, a nota em questão atribui novas gralhas à edição de 1641 sem todavia mencionar que tais gralhas também aparecem na edição de 1642; b) a edição A.T. segue portanto o texto latino de 1642, o único que segundo os editores teria sido revisto pelo autor. Todavia, os editores nunca assinalam os pontos em que se afastam do texto de 1642.

De notar ainda que, dado o facto que os textos das primeira e segunda edições latinas só terem parágrafos nas duas últimas meditações, A.T. estabeleceram uma divisão em parágrafos destinada a facilitar a leitura ⁽⁸²⁾.

5.3.2. Na edição do texto francês das *Meditações*, A.T. seguiram como referência o texto adoptado — corrigido e aumentado — pelo autor e editado em 1647, fazendo no entanto desaparecer as traduções Clerselier das quintas e sétimas objeções e respostas assim como da carta a Dinet ⁽⁸³⁾.

6. Principais edições das *Meditações* de Descartes, posteriores a 1930.

6.1. Geneviève Rodis-Lewis, 1946.

Esta edição bilingue das *Meditationes* *IMéditations*, pela sua inteligente disposição gráfica e pela sua criteriosa anotação paleográfica-histórico-conceptual, tornou-se um instrumento indispensável aos estudos sobre Descartes.

Privando-se de encontrar na ocasião de tal edição o momento de publicar uma ou um conjunto de teses de carácter filosófico e resistindo ao impulso que conduz muitos editores-tradutores a escrever resumos da «história» da filosofia, — muitas vezes determinados por motivos demasiado imediatos —, a autora desta edição optou por concentrar o seu erudito conhecimento da Obra de Descartes ⁽⁸⁴⁾ numa breve

⁽⁸²⁾ Cf. A.T. VIL pp. XV-XVIII.

⁽⁸³⁾ A edição A.T. só apresenta textos aprovados pelo autor.

O Geneviève Rodis-Lewis, além de numerosos artigos dedicados ao estudo do pensamento de Descartes publicou as seguintes obras sobre o autor: *Discours de la méthode, suivi d'extraits de la Dioptrique, des Météores, de la vie de Descartes par Baillet, du Monde,*

Introdução histórica e numa anotação minuciosa orientada segundo os eixos da paleografia, da história e da semântica do texto cartesiano.

Assim, esta edição que visivelmente não se sente vocarionada para decidir qual dos textos, latinos ou francês, é aquele que do ponto de vista conceptual é o *bom texto*, toma como ponto de partida as edições de A.T., dos quais reproduz em margem a paginação.

As divergências, importantes, que separam o texto de 1642 do texto de 1647, são expressas graficamente na edição G. Rodis-Lewis pelo recurso a caracteres itálicos. A título complementar a editora anota as divergências existentes entre as duas edições latinas e entre as duas traduções de Clerselier, respectivamente de 1647 e 1661. Esta última edição, afastada como texto de base, é todavia utilizada, não só para a anotação, como para apoiar a leitura do *Praefatio ad lectorem*, peça ausente da edição de 1647.

Para os esclarecimentos relativos à história e à semântica, os dados utilizados nesta edição provêm de dois grupos de fontes: a *Obra* de Descartes, — mais particularmente a *Correspondência* e o *Entretien avec Burman* —, e um segundo grupo constituído por dicionários da época, obras de autores escolásticos, com influência incontestável na formação e no desenvolvimento do pensamento de Descartes, e ainda duas obras de Etienne Gilson: o *Index scolastico-cartésien* e o *Commentaire au Discours de la méthode* (⁸⁵), duas obras dis-

6.2. F. Alquié, 1967.

Tal como as edições A.T. e G.R.-L., a edição Alquié põe à disposição dos estudiosos um texto latino e um texto francês das *Meditações*.

6.2.1. A edição Alquié do texto latino, apresenta como principais particularidades os factos de suprimir todas as

de l'Homme et de lettres, chronologie et préface, Paris, Garnier - Flammarion, 1966; *U individualité selon Descartes*, Paris, J. Vrin, 1950, 241 p.; *La morale de Descartes*, Paris, P.U.F., 1957¹, 1962^a; *L'Oeuvre de Descartes*, 2 t., Paris, J. Vrin, 1971, 575 p.

(⁸⁵) Étienne Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, Paris, J. Vrin, 1979² (édition revue et augmentée; a primeira edição desta obra data de 1913, Paris, Felix Alcan); *Discours de la méthode, texte et commentaire*, Paris, J. Vrin, 1925; *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Strasbourg, 1921¹, Paris, J. Vrin, 1930 e 1951, 338 p.

poníveis respectivamente desde 1913 e 1925, obras indispensáveis a todo o estudo da genética, história e transformações dos conceitos com os quais Descartes opera ao longo das suas obras.

peças introdutórias e de proceder a uma minuciosa comparação dos textos das edições de 1641 e de 1642.

Tal investigação consistiu em comparar *todos* os exemplares disponíveis em França e no estrangeiro de *cada uma* das edições latinas. Nesta árdua tarefa, F. Alquié foi ajudado por Henri Gouhier e Leslie Beeck.

O resultado do inquérito foi o seguinte: a) existem efectivamente alguns exemplares da edição de 1641 que contêm alguns dos graves erros que A.T. assinalam. L. Beeck encontrou em Inglaterra *dois* desses exemplares; b) L. Beeck encontrou igualmente em Inglaterra *um* exemplar da edição de 1641 no qual algumas das páginas estão corrigidas.

A consideração destes factos, conjugada com a análise detalhada de dois blocos da correspondência de Descartes, referente aos meses que antecedem a publicação da primeira edição latina das *Meditações*, conduziu F. Alquié à formulação de conjecturas, que, como veremos contrariam ponto por ponto as opções de A.T.

Assim, por um lado, temos a correspondência trocada entre Descartes e Huygens, publicada pela primeira vez por Léon Roth em 1926 ^(8c) —e portanto desconhecida de A.T.— a qual revela uma carta datada de 29 de Julho na qual Descartes estabelece uma lista dos principais erros de impressão, anotando-os com referência à página e à linha. Entre esses erros, encontramos alguns que A.T. assinalaram nas peças terminais da sua edição.

Seguindo o segundo bloco de correspondência, estabelecem-se com relativa segurança respectivamente as datas de envio a Mersenne das respostas às quintas e sextas objecções: 23 de Junho e 23 de Julho de 1641. Dado que se conhece a data na qual se terminou a impressão da primeira edição, 28 de Agosto, tudo leva a pensar que entre os finais do mês de Julho, mais precisamente, desde a carta a Huygens até à aparição da obra, o livreiro tenha procedido à rectificação da maior parte das rectificações que Huygens lhe comunicou.

^(8c) Léon Roth, *Correspondance of Descartes & Huygens (1635-1647)*, Oxford, Clarendon Press, 1926.

Neste caso, as rectificações que figuram na *Errata* da edição de 1641, são algumas das que o autor assinalou, mas que por alguma razão não puderam ser feitas.

Resta clarificar o facto de alguns dos exemplares contêm um número considerável de erros e ainda o da aparição de um exemplar parcialmente corrigido. Tais factos conduziram F. Alquié a pensar que as correcções tiveram lugar, sobre a maior parte dos exemplares, já num período tardio da brochagem, e que tais correcções consistiram fundamentalmente em intercalar novas páginas na impressão existente. Assim, teriam saído da oficina do impressor, obras não corrigidas, outras que o foram parcialmente e outras ainda que o foram em conformidade com as indicações de Descartes.

São estes argumentos que fundamentam a refutação de F. Alquié, relativamente aos argumentos que A.T. apresentaram para justificarem a sua adopção do texto de 1642 como texto de referência. Alquié estabelece: a) Descartes corrigiu o texto desta edição como o prova a carta a Huygens; b) a edição de 1641 não teve duas tiragens mas sim uma correcção feita durante a brochagem.

Do exame paleográfico detalhado da segunda edição latina, Alquié pode concluir: a) todos os exemplares examinados continham os erros assinalados por A.T.; b) muitos desses erros derivam da impressão defeituosa da edição de 1641; c) conseqüentemente, que a edição de 1642 não foi feita a partir de um novo manuscrito — tal como A.T. defenderam —, mas sim a partir de um exemplar corrigido da edição de 1641.

6.2.2. Foram as *razões* anteriormente expostas que conduziram F. Alquié a não publicar nem o texto de 1641 nem o da segunda edição, mas sim um híbrido sintetizado a partir de um cotejo esmerado de todos os exemplares disponíveis das edições princeps.

Seguindo a pontuação e a divisão em parágrafos estabelecidos por A.T., F. Alquié faz reproduzir nas margens do seu texto a paginação de A.T. Quanto à anotação do texto latino, elas visam exclusivamente o seu restabelecimento paleográfico, omitindo portanto todas as referências quer à sua história quer à sua semântica.

6.2.3. Quanto ao texto francês da edição Alquié, ele é fiel à tradução de Luynes, mesmo se o editor restituiu em francês moderno o francês de Descartes e introduz algumas modificações na ortografia suprimindo por exemplo as maiúsculas

culas de certas palavras⁽⁸⁷⁾. A anotação não só indica todas as divergências existentes entre o texto latino e a sua tradução francesa, aspecto no qual o editor se serve da edição de G. Rodis-Lewis, e fornece elementos destinados a promover uma mais ampla elucidação do texto, elementos esses fornecidos pela Obra de Descartes e alguns textos da mesma época. Assim se constitui um aparato histórico-conceptual precioso que torna obrigatória a consulta desta edição⁽⁸⁸⁾.

Para as restantes peças da sua edição, F. Alquié segue as traduções Clerselier de 1647. As traduções das peças não incluídas na primeira edição francesa — prefácio latino, quintas e sextas objecções e respostas e carta a Dinet —, provêm da edição Clerselier e da sua reprodução, por vezes ligeiramente transformadas por Alquié para as aproximar do latim do autor. Por vezes, F. Alquié, produz igualmente cortes-resumos de algumas passagens deste último grupo de objecções, reproduzindo, no entanto, integralmente as respostas de Descartes.

6.3. Cogito 75.

6.3.1. A edição de André Robinet designada por *Cogito 75*⁽⁸⁹⁾, resulta de uma colaboração interdisciplinar que pela aplicação da informática a um texto de filosofia — o texto

⁽⁸⁷⁾ Soleil, Géométrie, etc., são modificados para soleil, géométrie.

⁽⁸⁸⁾ Contrariamente às controvérsias estereis que a questão pode levantar, — controvérsias essas cheias de sentido(s) inconfessado(s) —, F. Alquié, G. Rodis-Lewis, Adam & Tannery e alguns outros editores, consideram a edição francesa de 1647 como um texto *authentique ament e cartésiano*. Sobre este assunto, F. Alquié sublinha que, como legitimamente cartesiana, a tradução da obra deve ser datada de 1647 e não de 1641, e isso mesmo e segundo ele, «le texte français de 1647 est une version fidèle du texte latin de 1641» (Alq. II. 378). Julgamos esta afirmação excessiva: quando Descartes corrige a versão francesa, ele não pode deixar de ter em conta problemas que a sua obra suscita desde 1641, e por outro lado, como F. Alquié o não ignora, entre os anos de 1641 e 1647, o pensamento de Descartes apresenta certas inovações; cf. as cartas a Mesland de 9 février 1645, Alq. III. 544-550 e 551-553 e as de mai 1645 e mars 1645 ou 1646, respectivamente em Alq. III. 569-570 e 629-631.

⁽⁸⁹⁾ René Descartes, *Cogito 75. Méditations Métaphysiques*. Texte définitif avec indexation automatisée, tableau alphabétique des formes lexicales, tableau fréquentiel, concordances, tableau des co-occurrences, sous la direction d'André Robinet, avec collaboration d'Anne Becco, Cl. Machgeels, René Patesson, Ghislaine Vire, Paris, J. Vrin-C.N.R.S., 1976. VIII - 141 p.

francês das *Méditations* de Descartes — pôs ao alcance dos historiadores das ideias e da filosofia, uma *arma pré-hermenêutica, pré-semântica*, constituída exclusivamente por *factos* lexicais estabelecidos a partir de uma paleografia escrupulosa.

Tal levantamento lexicográfico tem como primeiro referente paleográfico a tradução de Luynes e como adjuvante a restituição feita por F. Alquié da ortografia de Descartes em ortografia moderna. Todavia, dada a importância atribuída por esta nova metodologia à restituição exacta da letra, o editor, achou importante restabelecer certas capitais ⁽⁹⁰⁾ suprimidas na edição de F. Alquié, assim como manter certas expressões próprias ao francês de Descartes ⁽⁹¹⁾, restaurando ainda pretéritos perfeitos simples ⁽⁹²⁾ transformados por F. Alquié em imperfeitos.

O texto submetido ao tratamento informático é constituído pelo resumo e pelas seis meditações.

Além do texto em questão ⁽⁹³⁾, *Cogito 75*, apresenta um conjunto de seis índices que passamos a descrever.

6.3.2. *O índice I*, apresenta os relevos lexicais gerais do texto completo, distinguindo da totalidade das formas ⁽⁹⁴⁾, as formas lexicalizadas das formas funcionalizadas e apresentando para cada um dos três casos o número de *formas* correspondentes. Segue-se um cálculo dos coeficientes de funcionalidade, lexicalidade, repetitividade funcional, repetitividade lexical e repetitividade geral.

Dada a sua importância, reproduzimos esses dados ⁽⁹⁵⁾:

28.916 items.....	2.556 formas
10.566 items lexicalizados.....	2.330 formas
18.350 items funcionalizados	226 formas

^(1>0) Soleil, Géométrie, Arithmétique, etc...

⁽⁰¹⁾ Tais como, «pour ce que» e outras similares.

⁽⁰²⁾ Passés composés.

⁽⁰³⁾ Cf. *ob. cit.*, pp. 1-65.

⁽⁰⁴⁾ Forma: toda a unidade gráfica separada de unidades vizinhas por um espaço branco da tipografia. Cf. R. Busa, *Revue de l'Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes à l'ordinateur*, Liège, Belgique, n.º 2, 1969, p. 41.

⁽⁰⁵⁾ Cf. *Cogito 75*, p. 67. Para uma definição do *item*, cf. *Dictionnaire de la linguistique*, sous la direction de Georges Mounin, Paris, P.U.F. 1974, p. 185.

Designando os *items* por *i* e os *items* funcionalizados por *if*, o
coeficiente de funcionalidade calcula-se pela formula -----;
if
designan-

Cálculo de coeficientes:

Funcionalidade	63,460	%
Lexicalidade.....	36,540%	
Repetividade funcional	81,195	j_{nos}
Repetividade lexical.....	$4,535 \cdot h^{\wedge}$	$h^{\wedge}(\text{ntos})$
Repetividade geral	11,313	

Um conjunto similar de dados é estabelecido relativamente a cada uma das sete peças do conjunto ⁽⁹⁶⁾. Eles permitem seguir detalhadamente as micro flutuações do léxico do autor segundo a repartição estrutural da obra.

6.3.3. No *Índice II*, são apresentadas segundo ordem alfabética todas as formas com indicação da sua totalidade, distribuição e situação no corpus ⁽⁹⁷⁾. Esta última referência é feita segundo o sistema meditação-página-linha ⁽⁹⁸⁾. De notar ainda que este Índice individualiza todos os grupos de formas homógrafas (").

6.3.4. O *Índice III*, fornece um quadro onde as duzentas formas mais frequentes do vocabulário do autor aparecem dispostas de modo piramidal, por ordem decrescente de

do os items lexicalizados por *il*, o coeficiente de lexicalidade calcula-se pela fórmula $\frac{il}{i}$; designando as formas funcionais por *Ff*, o coeficiente de repetividade funcional calcula-se pela fórmula $\frac{if}{Ff}$; designando as formas lexicalizadas por *Fl*, o coeficiente de repetividade lexical calcula-se pela fórmula $\frac{il}{Fl}$; e por fim, designando por *F* as formas, a repetividade geral determina-se pela razão $\frac{i}{F}$

⁽⁹⁶⁾ Cf. *ob. cit.*, pp. 66-67.

⁽⁹⁷⁾ Cf. *ob. cit.*, pp. 68-114.

⁽⁹⁸⁾ O resumo é designado por zero e as meditações pelos algarismos árabes de um a seis. Assim, 2.12.25, designa a *meditação segunda*, a *página* número doze e a *linha* número vinte e cinco. Cada uma destas referências envia directamente ao corpo do texto que na sua margem indica o número de ordem de cada linha.

(") Por exemplo aquelas que nominalmente e adjectivamente ou ainda aquelas que sob a forma de verbo ou de substantivo são graficamente idênticas.

frequência. Esse quadro hierarquiza diferencialmente as formas ditas funcionais e as formas lexicais. A sua principal virtude é a de permitir uma rápida comparação das mobilizações lexicais postas em jogo em diferentes obras por um mesmo autor, ou ainda comparar léxicos de autores diferentes (¹⁰⁰).

6.3.5. O *Índice IV*, fornece oito quadros de coeficientes de frequência, um relativo ao texto completo e sete outros relativos a cada uma das peças (¹⁰¹). Estes quadros, na medida em que eles dão a *ver* a importância que o autor atribui a cada um dos termos que utiliza em cada uma das partes do seu discurso, permitem uma fina penetração das disposições arquitectónicas da sua construção. Tal tipo de dados permite igualmente cotejar com grande facilidade os suportes lexicais de autores diversos (¹⁰²).

6.3.6. O *índice V*, apresenta um extracto (¹⁰³) das tabelas de concordâncias lineares diacríticas nas quais são facilmente discerníveis algumas associações lexicais típicas da linguagem do autor e colocadas por este ao serviço da comunicação do seu pensamento. Tais tabelas constituem uma ficha-texto, que facilitando uma primeira aproximação do *contexto* da ocorrência, lançam o leitor nos caminhos da hermenêutica e da semântica.

6.3.7. O *Índice VI*, exhibe quadros das co-ocorrências de algumas das formas do léxico do autor (¹⁰⁴). Neles, é indicada sob a forma de pirâmide aritmética a proximidade em número de itens, a totalidade dos termos situados respectivamente dez itens à esquerda e à direita dos termos-polo considerados. Este tipo de tabelas que dá a *ver* as *satelizações* opera-

(¹⁰⁰) Cf. André Robinet, «Malebranche et Leibniz à l'ordinateur: de PIMTI, a Monado₁₂», *Revue Internationale de Philosophie*, n.º 103, Bruxelles, 1973, pp. 49-65.

(¹⁰¹) Cf. *ob. cit.*, pp. 117-120.

(¹⁰²) ^{ser} É necessário justificar o facto que este último tipo de comparações tem a sua maior pertinência quando as comparações são feitas entre autores de uma mesma época.

(¹⁰³) Cf. *ob. cit.*, pp. 121-132.

(¹⁰⁴) Cf. *ob. cit.*, pp. 133-140. Essas formas são as seguintes: pense (forma verbal da primeira pessoa), pense (forma verbal da terceira pessoa), substance e substances.

das nas imediações das constelações lexicais próprias ao autor, constitui a base mais segura de uma aproximação semiótica do seu sistema-galáxia.

7. Tendo como postulados subjacentes uma paleografia minuciosa e uma informática *speciosa* ⁽¹⁰⁵⁾, a informática aplicada aos textos filosóficos fornece factos exaustivos indispensáveis quer à hermenêutica quer à história das ideias, disciplinas que correlacionadas com as precedentes são a base indispensável de um trabalho de tradução.

São alguns destes os pontos que passamos a tratar.

7.1. Os problemas inerentes à sua paleografia são os principais que toda a edição crítica encontra. Com efeito, a paleografia requer a convergência de múltiplas competências que nem sempre um só indivíduo reúne. Este trabalho fundamentalmente interdisciplinar, resultado da colaboração de lexicólogos linguistas, filólogos, hermenutas, historiadores e muitas vezes de especialistas em química, têm como principais funções distinguir originais de apócrifos, recuperar textos transformados em palimpsestos, datar peças e estabelecer as variações redacionais e editoriais de um dado texto. Pela sua particular importância destacamos a última destas funções.

Captar as variações de um texto e fixá-las numa edição crítica é proporcionar aos seus leitores a convivência com um texto em vias de constituição, com um texto *vivo*.

A partir de um tal ponto de vista, aparece como deslocada toda a questão a propósito da escolha do bom texto a partir das suas variantes. Relativamente a um texto de paleografia complexa, não existe o *bom texto* ⁽¹⁰⁶⁾, mas sim um

⁽¹⁰⁵⁾ No sentido leibniziano do termo, cf. Louis Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Alcan, 1093, p. 531.

⁽¹⁰⁶⁾ Anne Becco, provou recentemente a especificidade da edição de 1647. Cf. Anne Becco, *UnIndex «substance» et le chemin du vrai selon Descartes. Étude des structures lexicales de Voeuvre métaphysique de Descartes appuyée sur l'opération informatique «Cogito 75»*. Thèse présentée à la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris, sous la direction du professeur Yvon Béla-val, Paris, 1976, exemplar dactilografado, pp. 113-116.

conjunto de variações que é necessário anotar. É assim que uma paleografia escrupulosa, adoptando um texto por base, revela pela sua anotação, simultaneamente a coerência e a heterogeneidade desse texto ⁽¹⁰⁷⁾.

É assim que hoje os historiadores da filosofia continuam a estudar minuciosamente as variantes das seis edições que *De la recherche de la Vérité* de N. Malebranche conheceu entre 1674¹-1700^G ⁽¹⁰⁸⁾. Essas variações que o autor introduziu à medida da evolução do seu pensamento, provocam em certas passagens inversão radicais em relação às disposições iniciais. Nestas variações, que são um relatório minucioso do pulsar de uma vida intelectual intensa inscrevem-se elementos capitais à compreensão do movimento das ideias no último quartel do século XVII ⁽¹⁰⁹⁾. É nesta mesma ordem de ideias que devemos situar quer as divergências existentes entre a 1.^a e a 2.^a edição (respectivamente 1781 e 1787) da *Crí-*

(ioT) Todo o texto conhece tal flutuação. É assim que hoje, uma equipa constituída por Castelo Branco Chaves, Vitorino de Magalhães Godinho, Rui Grácio, Joel Serrão, Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, se reuniu para notar as divergências verificadas entre a primeira e a segunda edição (1920 e 1949) dos *Ensaio*s de António Sérgio. Tais cuidados são particularmente raros nas edições portuguesas. No caso de traduções verificam-se anomalias que podem ir até à modificação dos títulos das obras. Citemos a obra de Julia Kristeva recentemente publicada em português com o título *História da linguagem*. Nunca tal obra teve tal título. Da primeira à mais recente das suas edições ela aparece com o título *Le langage, cet inconnu*, Paris, S.G.P.P. col. «Le point de la question» 1969¹, 318 p. e a edição mais recente ao título citado: *Une introduction à la linguistique*, Paris, Seuil, 1981, 327 p. Entre estas duas edições a grande modificação não se refere ao título mas sim ao nome da autora: de Julia Joyaux ela passou a apresentar-se como Julia Kristeva.

⁽¹⁰⁸⁾ Essas edições foram publicadas durante a vida do autor nos anos de 1674¹; 1675²; 1678³; 1678⁴; 1683⁵; 1700⁶. De notar que algumas destas edições tiveram várias tiragens. De notar também algumas traduções inglesas e uma tradução holandesa da obra, todas durante a vida do seu autor. Em 1709, esta obra foi condenada e posta no índice.

Geneviève Rodis-Lewis, editou, introduziu e anotou três edições desta obra, respectivamente em 1946 (Vrin, 3 t.); 1962 (Vrin, 3 t., respectivamente t. I, II e III da edição das *Oeuvres complètes*, 20 t. de 1962-1964) e em 1979 para as edições Gallimard - N.R.F., Bibliothèque de la Pléiade. De notar que estas três edições anotam todas as variações constatadas entre as seis edições acima referidas. Entre cada uma das edições M.^{me} Rodis-Lewis reviu e aumentou consideravelmente o seu aparato crítico.

⁽¹⁰⁹⁾ André Robinet, *Malebranche de l'Académie des Sciences. Oeuvre scientifique, 1674-1715*. Paris, J. Vrin/C.N.R.S., 1970, 448 p.

tica da razão pura de Kant (¹¹⁰) assim como as divergências existentes entre os manuscritos de Hanover, Viena e Paris dos *Principes de la nature et de la grâce* e da *Monadologie* de Leibniz (¹¹¹).

7.2.É sobre os textos assim estabelecidos por uma paleografia detalhada que se aplica a atenção artificial do au-

(¹¹⁰) M. Heidegger, aloja o seu comentário sobre Kant nesta diferença: cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. A. de Waelhens e W. Biemel, Gallimard, Paris, 1953 (ed. al. 1929) e *Qu'est-qu'une chose?*, tr. fr. Jean Reboul e Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971 (sobretudo, pp. 67-250) (ed. al. 1962).

(¹¹¹) *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des «lettres inédites» par André Robinet, Paris, P.U.F., 1954¹, 1978², 146 p. Existe uma tr. portuguesa da *Monadologia* do *Discurso de metafísica* e do primeiro livro dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*: as duas primeiras ed.s são uma trad. de António Novais Machado, Coimbra, Casa do Castelo, 1947, (edição não anotada), 121 p.; o preâmbulo e o primeiro livro dos *Novos Ensaios*, foram traduzidos e anotados por A. Sérgio.*

Relativamente à edição de A. Robinet, M. Heidegger pode escrever: «Il en est encore ainsi aujuord'hui, où nous pouvons suivre le mouvement et l'inquiétude de la pensée de Leibniz dans les manuscrits des deux ouvrages, manuscrits qui ne sont devenus accessibles que l'année dernière, grâce à la remarquable publication qu'en a fait André Robinet», Martins Heidegger, *Le principe de raison*, tr. fr. de André Préau, préf. de Jean Beaufret, Paris, Gallimard 1962, p. 117; (ed al. 1957).

Fixar um texto não significa de modo algum fechar a obra. Uma obra cujas variantes foram devidamente anotadas é uma obra aberta à investigação, e isso até aos fenómenos de *serendipity* como recentemente o lembrou o autor da *Opera Aperta*, «*Jornal de letras*», entrevista com Mário Fusco, ano II, n.º 41, p. 16; Umberto Eco, *Opera Aperta*, Milano, Bompiani, 1962, (tr. fr. 1965). Recentemente, U. Eco dedicou uma obra ao tratamento de alguns aspectos da abertura, mais precisamente às normas utilizadas pela comunidade *abeced.* Entre esses dispositivos de abertura destaquemos a nota. Cf. U- Eco, *Come si fa una tesi di laurea*, Milano, Bompiani, 1977, (existe tr. port. ed. Presença, 1982²). Recentemente, Jean Deprun lembrou numa nota: «Nous n'ignorons pas les inconvénients de cetce intervention d'éléments extérieurs à un propos dont ils rompent la continuité, mais il nous a paru impossible d'inviter sans cesse nos compagnons de route à entreprendre, s'ils voulaient vérifier ou concrétiser nos dires, des recherches bibliographiques parfois délicates», Jean Deprun, *La philosophie de Vinquiétude en France au XVIII^e siècle*. Paris, J. Vrin, 1979, 454 p. (A anotação desta obra ocupa as pp. 217-449).

Assim, a anotação aparece definida por duas linhas de força: a) fornecer ao leitor o máximo de elementos *histórico-críticos*; b) tornar esses elementos verificáveis, aspecto marcadamente *antidogmático*

tômato cibernético ⁽¹¹²⁾: registando exaustivamente todas as variações diferenciais dos estratos constitutivos do texto, esta atenção dilatada revela de modo particularmente profundo e exacto a trama semiótica a partir da qual o texto se constitui. Produzindo um levantamento *ordenado* e *medido*, a atenção do autómato revela as disposições mais íntimas do vasto conjunto semiótico que serve de suporte ao texto filosófico.

Tais técnicas fornecem-nos assim *índices* sistemáticos do léxico, verdadeiros registos da vida *molecular* do texto e listas de concordâncias, diaposicionais e diacríticas ⁽¹¹³⁾ as quais constituem por seu lado o registo exaustivo da vida *molar* do texto. Este último tipo de concordâncias, sendo centradas sobre os vectores semióticos do texto permitem a detecção de estruturas características das articulações do discurso do autor, nomeadamente utilização de sintagmas, satelização de formas, fenómenos de vicariância e eclipses, totais ou parciais, de certas formas. Portanto, tais concordâncias constituem uma primeira aproximação rápida e exacta de alguns dos vectores semânticos do texto. De notar que esta transição do semiótico para o semântico é o resultado exclusivo da atenção consagrada às micro-estruturas lexicais, únicas a poderem revelar o nascimento e a implantação do sentido no texto.

Determinando plenamente os vectores lexicais de uma obra, a lexicografia informática delimita de modo preciso os campos de emergência do sentido. Assim, ela contribui para o estudo aprofundado, do texto ou do conjunto de textos aos quais ela se aplica. Quando o levantamento lexical é alargado à totalidade das obras de um autor ⁽¹¹⁴⁾, o conjunto obtido, quando devidamente diferenciado e datado, permite um estudo minucioso da evolução do seu pensamento.

e intimamente articulado com aspectos inerentes à sociologia do conhecimento. A resultante das linhas anteriormente referidas poderia ser definido como um vector *heurístico-prospectivo*, vector que transporta a leitura na direcção do campo activo da produção.

⁽¹¹²⁾ Sobre a mítica recusa do autómato por parte da filosofia cf. André Robinet, *Le défi cybernétique; Vautomate et la pensée*, Paris, Gallimard, - N.R.F., 1973, 230 p.

⁽¹¹³⁾ Cf. André Robinet, *Res*, IIP Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma, Edizione delFAteneo, pp. 555-557.

⁽¹¹⁴⁾ O levantamento dos 20 volumes das *Oeuvres complètes* de Malebranche forneceu um thesaurus de mais de 2.000.000 palavras que actualmente começa a ser publicado.

De realçar ainda que as concordâncias diacríticas colocam uma interrogação capital ao ser físico do livro ⁽¹¹⁵⁾: as constelações recortadas na galáxia semiótica são de tal modo exaustivas que se torna materialmente impossível publicar a sua totalidade sob a forma de livro. Assim, as publicações onde tais concordâncias aparecem, na medida em que elas as não publicam integralmente, são geralmente classificadas como *quasi-livros* ⁽¹¹⁶⁾.

Instrumentos *pré-hermenêuticos* indispensáveis, os objectos produzidos por estas verdadeiras *máquinas de leitura* ⁽¹¹⁷⁾, dão a *ver* constelações imperceptíveis a olho *desarmado* ⁽¹¹⁸⁾. Podemos mesmo estabelecer uma analogia tirada da história da instrumentalização em astronomia que os estudos actualmente em curso confirmam amplamente: o autómato cibernético permite em relação ao texto algo de similar àquilo que a luneta astronómica no séc. XVI e o telescópio electrónico

⁽¹¹⁵⁾ Cf. Paul Riesman, «De l'homme typographique à l'homme électronique», *Revue Critique*, Editions de Minuit, 1966. Mc Luhan dedicou grande parte das suas publicações ao estudo desta questão. Retemos aqui *The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man*. The university of Toronto press, Toronto, Canada, 1964, (tr. fr. 1967).

⁽¹¹⁶⁾ Os restantes dados ficam à disposição dos leitores nos laboratórios que os produzem. Tais laboratórios, na medida em que facilitam o acesso aos materiais que armazenam, devem ser considerados não como «bancos» de dados, mas sim como *centros de distribuição de dados*. Analogamente ao que aconteceu com a *imagem* relativamente à *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert, este novo aspecto do *livro*, integra-se naquilo que Roland Barthes designou como «une certaine philosophie de l'objet», cf. Roland Barthes, arrigo «Image, raison, déraison», *L'Univers de l'Encyclopédie, images d'une civilisation*. Paris, Les Libraires Associés, 1964, p. 11.

⁽¹¹⁷⁾ Cf. Yvon Beival, *Études leibniziennes*, Paris, Gallimard - N.R.F., 1976, pp. 381-384, capítulo com o título «Une machine à lire». Este capítulo é a reedição do prefácio a: Anne Becco, *Du simple selon G. W. Leibniz, étude comparative critique des propriétés de la substance appuyée sur l'opération informatique «Monado 74»*. Paris. J. Vrin-C.N.R.S., 1975. 198 p. O prefácio de Y. Beival, pp. V-IX. O estudo de A. Becco tem por base os dados fornecidos por, *Monado 74*, G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique et Monadologie*. Texte définitif avec indexation automatisée, tableau alphabétique des formes lexicales, tableau fréquentiel, concordances, tableau de co-occurrences, philogrammes. Sob a direcção de André Robinet e a colaboração de: A. Becco, M. Bastien, P. Clair, F. Ferrier, P. Lafon, M. Sekhraoui, Cl. Machgeels, P. Patesson e D. Pierre-Justin, Paris, J. Vrin-C.N.R.S., 1975, 140 p.

⁽¹¹⁸⁾ Y. Beival foi o primeiro historiador da filosofia a comparar a aplicação da informática ao texto filosófico com a invenção do telescópio. Cf. *Études*, p. 382.

no séc. XX permitiram em relação aos «mundos» dos corpos celestes ⁽¹¹⁹⁾.

7.3. Recusando as redundâncias da hermenêutica clássica a qual se abstém geralmente de reflectir os estratos paleográficos, os relevos lexicais e as disposições retórico-argumentativas dos textos, de que se ocupa, a lexicografia informática propõe uma *suspensão*, um *retardamento* na explosão do sentido, correlativos de uma maior atenção sobre o signo: atenção sobre os signos significa, em primeiro lugar, recusa das leis da semelhança e da generalização, globalmente inatentas em relação às diferenças internas inerentes a cada uma das obras de um autor e dos diferentes autores de uma mesma época ⁽¹²⁰⁾; em segundo lugar, atenção semiótica, significa tomada em consideração da complexidade paleográfica e da diversidade lexicográfica, factores que, numa fase ulterior, tudo leva a considerar como elementos eurísticos e elementos de prova.

Constitui-se assim uma *nova hermenêutica* ⁽¹²¹⁾, que ao longo das suas múltiplas e minuciosas verificações textuais, fundamentalmente articuladas segundo as quatro disposições fundamentais, constitutivas, da textura textual: paleográfica, lexicográfica, retórico-argumentativa e histórico-conceptual.

Centrada sobre o *diferencial* do signo e atenta às componentes históricas do sentido, a nova interpretação revela-nos dimensões do texto imperceptíveis aos métodos de interpretação clássicos.

7.4. Tal como relativamente à hermenêutica, a lexicografia estatístico-informática aparece em relação à história das ideias como um elemento capital do seu desenvolvimento.

Que o signo linguístico seja o suporte privilegiado da ideia todo o historiador o sabe ⁽¹²²⁾. Dado que o texto, o documento, é o objecto privilegiado do historiador, a metodo-

⁽¹¹⁹⁾ Sobre esta questão será sempre interessante reler, Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973 (1.ª ed. americana, 1957; 1.ª ed. fr. 1962, P.U.F.).

⁽¹²⁰⁾ Sobre periodização em história, cf. «La catégorie XVII^e siècle: philosophie des sciences», *Revue Internationale de philosophie*, n.º 114, Bruxelles, 1975.

⁽¹²¹⁾ Designação que estabelecemos a partir do título da obra de Ch. Perelman e Olbrechts-Tyteca, *Traité de Vargumentation, la nouvelle rhétorique*, Paris, P.U.F., 2 vol. 1958, 734 p. (reeditado, Editions de l'Université de Bruxelles, 1970¹, 1976³).

⁽¹²²⁾ Pelo menos depois de Giambattista Vico, ter publicado os seus *Principi di Scienza Nuova*, Napoli, 1744.

logia de que nos ocupamos, porque fundamentalmente aplicada a textos, pode fornecer-lhe esse objecto sob a forma mais exaustiva, estável e fiável, isto é, quantificado e ordenado. Assim, sem ter que antecipar o seu trabalho de interpretação, o historiador das ideias dispõe de uma massa de informação que permitindo comparações e verificações consideráveis, transformam de modo radical o seu questionamento e reduzem ao mínimo conjecturas e generalizações.

No caso específico da história da filosofia, a nova metodologia tem incidências particularmente importantes tanto na arqueologia como no estabelecimento dos estratos de formação das obras de um autor ou de vários autores.

Correlativamente emerge uma *história da filosofia armada* ⁽¹²³⁾ particularmente atenta à diferença. Alguns trabalhos recentes sobre Leibniz, Descartes e Espinoza confirmam esta íntima cooperação estabelecida entre lexicografia, hermenêutica e história da filosofia ⁽¹²⁴⁾.

^{C23}) Podemos encontrar a expressão em muitas das obras e em alguns dos cinquenta artigos que o seu principal promotor lhe consagrou: cf. André Robinet, «Lexicographie philosophique et paléographie», *Annali, Studi Filosofici*, Napoli, Instituto Orientali di Napoli, p. 39-76 (a expressão re-aparece desde a p. 40). A última bibliografia exaustiva que conheço, e portanto largamente ultrapassada, foi publicada como suplemento à comunicação «L'informatique appliquée à l'oeuvre de Suárez», *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, VII, Salamanca, 1980, pp. 327-336 (a lista dos artigos que o autor consagrou a estas questões ocupam as pp. 334-336). Posteriormente foi publicado um importante artigo: «Critical applications of philosophical lexicography: on the 'Profession de foi du Vicaire Savoyard'», *Social Research*, Summer, 1982, vol. 49, n.º 2. Trata-se de um estudo sobre *Ordre e Nature*, feito a partir de *Vicaire* 76. J.-J. Rousseau, *Profession de foi du Vicaire Savoyard, tableau alphabétique des formes lexicales, tableau fréquentiel, concordances, co-occurrences*, Paris, J. Vrin - C.N.R.S., 1978.

⁽¹²⁴⁾ Além dos trabalhos de A. Becco já assinalados, (n. 106 e n. 117), devemos referir os de: Pierre-Alain Cahné, *Un autre Descartes, le philosophe et son langage*, Paris, J. Vrin, 1980, 324 p.; e o nosso estudo: *Les significations du syntagme «lumière naturelle» dans les Méditations Métaphysiques de Descartes*, estudo feito sob a direcção de André Robinet, Bruxelles, 1979-1980, tese dactilografada, 214 p. Este estudo, de que oportunamente será publicada uma síntese, tem como objecto a análise das treze ocorrências do sintagma «Lumière naturelle»; e sobre Espinosa o importante trabalho de Thierry Jadot, *Les concepts fondamentaux de VEthique: Substantia «et» Modi. Le rapport Substance - Modes*, Bruxelles, sob a direcção de A. Robinet, 1979-1980, tese dactilografada, 132 p. Trabalho apoiado em *Ethica, concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*. Publications du CETEDOC., Univ. Cath. de Louvain, 1977, par. M. Gueret, A. Robinet et P. Tombeur, XXI — 538 p.

7.5. Actualmente, as dificuldades inerentes à tradução ⁽¹²⁵⁾ de um texto clássico polarizam-se em torno de dois pontos: a sua complexidade paleográfica e a vontade expressa de restituir de modo fiel o pensamento do seu autor.

Sobre o primeiro destes pontos, acabamos de fazer algumas considerações. Sobre o segundo, devemos notar que se desde longa data a questão da tradução tem sido objecto de diversas teorizações, o presente século, insistindo de modo particular sobre as relações estabelecidas entre pensamento e linguagem ⁽¹²⁶⁾, contribuiu de modo decisivo à instauração de um horizonte de restituição integral do pensamento a partir de um minucioso trabalho de reconstituição da palavra e da letra ⁽¹²⁷⁾.

Mesmo se em tal perspectiva o horizonte é fundamentalmente móvel, decididamente a tradução transformou-se por isso mesmo num empreendimento interdisciplinar que mobiliza competências várias que não sendo alheias às requeridas para uma fixação paleográfica se relacionam principalmente com a lexicografia e a filologia. Notemos ainda que relativamente aos problemas gerais da tradução, a tradução de obras filosóficas encontra as dificuldades inerentes a especificidade do léxico filosófico: extremamente *pobre* quanto à sua diversidade, ele é particularmente *rico*, sobredeterminado, relativamente ao sentido ⁽¹²⁸⁾. É o jogo constante de redefinições, conotações e denotações que solicita a maior parte da atenção dos tradutores.

⁽¹²⁵⁾ Cf. Georges Mounin, *Les problèmes de la traduction*. Paris, Gallimard, 1963.

⁽¹²⁶⁾ Pensamos sobretudo na importância que a psicanálise — de Freud a Lacan — atribuiu a essa relação. Marginalmente encontramos obras que relativamente à Idade Clássica são obras de referência: Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, t. 1, *le langage*, tr. fr. de Ole Hansen — Love et Jean Lacoste, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972; Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des Sciences humaines*, Paris, Gallimard - N.R.F., 1966, 398 p. (existe tr. port.); Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics: a chapter in the history of rationalist thought*, New - York, Harper and Row, 1966 (existe tr. brasileira e fr.); Andre Robinet, *Le langage à l'Age Classique*, Paris, ed. Klincksieck, 1978, 294 p.

⁽¹²⁷⁾ Pensemos no «objet petit a» de Lacan e a «diferance» de J. Derrida...

⁽¹²⁸⁾ Mesmo no caso de Espinosa, autor que opera por definições, a explicitação das significações do seu léxico vão muito raramente além do *substantivo*. As definições dos *adjectivos* e dos *verbos* são raras.

A recente tradução das *Regulae ad directionem ingenii de Descartes* ⁽¹²⁹⁾, confirmou a importância da coordenação dos níveis paleográfico, informático-lexical, filológico e histórico, na execução de tal trabalho.

É assim que esta tradução toma como ponto de partida não só os resultados das investigações paleográficas de G. Crapuli, as quais estão na base da *primeira edição crítica* do texto das *Regulae* ⁽¹³⁰⁾, como o *Índice* lexicográfico realizado a partir da mesma edição ⁽¹³¹⁾. Além dos cuidados de tradução que referiremos a seguir, notemos desde já que esta tradução, contendo um número muito importante de notas de carácter filológico, epistemológico e histórico é estabelecida segundo a intenção explícita de permitir «à d'autres de progresser» ⁽¹³²⁾. É portanto, no intuito de fornecer aos leitores e investigadores um objecto de trabalho, que de modo algum dispensa a consulta dos originais latinos ⁽¹³³⁾, que esta tra-

⁽¹²⁹⁾ René Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, tr. selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par J.-L. Marion, avec des notes mathématiques de P. Costabel, La Haye, Martinus Nijhoff - C.N.R.S., 1977, 347 p. (existe tr. portuguesa, *Regras para a direcção do espírito*, tr. A. Reis, ed. Estampa, 1977, 130 p. e uma página de notas).

⁽¹³⁰⁾ René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVII^e siècle, *Archives Internationales d'Histoire des Idées*, 12, La Haye, 1966. A versão holandesa é a estabelecida por J. H. Glazemaker, publicada em 1684, no tomo III dos *R. Descartes Brieven*, Amsterdam, J. Rieuwertz. O original latino desta obra só foi editado em 1701, in *Opuscula posthuma physica et mathematica de Descartes*, P. et J. Blaeu, Amsterdam. A edição A.T. X. 285-324, segue a cópia de Leibniz— que hoje se encontra na Landesbibliothek de Hanover — cópia anotada por Leibniz, e a edição de 1701. A edição Crapulli segue a ed. flamenga de 1684; a edição latina de 1701; o manuscrito de Hanover considerando-o no seu estado primitivo, e tendo em conta as correcções e anotações de Leibniz. Notemos que A.T. não só muitas vezes não distingue as intervenções de Leibniz, como não utiliza a edição de 1684. Sobre estas questões, G. Crapulli, explica-se amplamente em: «Note al'edizione critica di Adam - Tannery delle 'Regulae ad directionem ingenij' di Descartes», *Rivista critica di storia della filosofia*, XIX, 1964, I, pp. 54-61.

⁽¹³¹⁾ René Descartes, *Index des Regulae ad directionem ingenii*, par J.-R. Armogathe e J.-L. Marion, avec des listes de leçons et conjectures établies par G. Crapulli, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1976. Existe igualmente um *Index du Discours de la méthode*, par Pierre - Alain Cahné, Roma, Centro di Studio del C.N.R., ed. dell'Ateneo, 1977, 90 p.

⁽¹³²⁾ Ob. cit., p. V.

⁽¹³³⁾ Como se deve, a edição Marion - Costabel, reproduz em margem a paginação do tomo X, da ed. A.T., e isso, mesmo se ela não segue estritamente o texto latino publicado por A.T.

dução anota detalhadamente todas as dificuldades que o texto apresenta.

Para além da *filosofia* inerente a essa preciosa anotação, a tradução mostra-se particularmente atenta a outros problemas. Denunciando e repudiando todas as deformações praticadas no texto quer para o clarificar, quer para o tornar mais acessível ⁽¹³⁴⁾, esta tradução, que não foi feita na perspectiva da passagem de uma língua *morta* a uma língua *viva*, tem como objectivo pôr à disposição de um vasto público uma versão francesa das *Regulae*.

Tais opções, aparecem portanto como uma recusa do erro mais grave e mais frequentemente cometido na tradução de textos clássicos, a saber, a prática voluntária ou involuntária de *anacronismos* inerentes à atribuição ao autor de termos que veiculam conceitos que nem o seu léxico nem o seu pensamento comportam. Tais práticas, contrariam os princípios mais elementares da filologia e da história das ideias.

Estas decisões tomadas, o tradutor coloca a importante questão de saber em qual das linguagens da língua receptora, traduzir a obra. É pelo seu contributo à resposta a uma tal questão que a estatística lexical revela a sua importância capital.

Os Índices disponíveis (os editados e os disponíveis em laboratório), permitem não só uma apreciação global sobre cada um dos grandes conjuntos do léxico do autor, o conjunto lexical latino e o conjunto lexical francês, mas permitem igualmente destacar nesses blocos as camadas relativas à epistemologia, à metafísica, à moral e à teologia. Assim, o tradutor, reconhecendo a especificidade de cada um destes blocos e datando minuciosamente cada uma das suas camadas, isolou o léxico epistemológico anterior a 1637, (mais precisamente, aquele que o autor utiliza até à publicação dos *Ensaïos* científicos que acompanhavam o *Discurso do método* ⁽¹³⁵⁾), léxico do qual se serviu exclusivamente na sua tradução. Capital foi igualmente a explicitação dos princípios se-

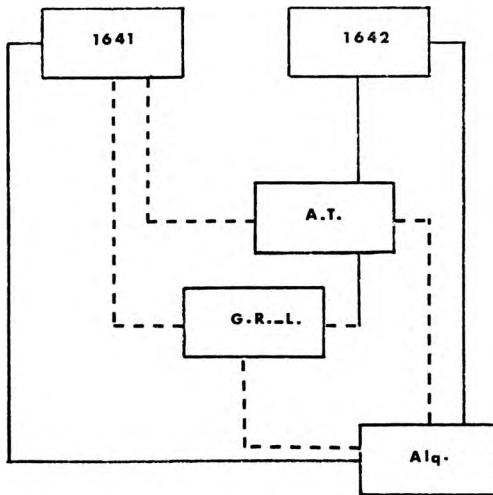
⁽¹³⁴⁾ Tal é, a opção de A. Sérgio ao traduzir as *Meditationes/ Méditations*: «Buscámos que a versão presente fosse a mais clara e o mais fácil possível para o leitor moderno», cf. *ob. cit.*, p. 133. O sublinhado é nosso. Sobre esta questão, ver parte III, 3. e n. 185.

⁽¹³⁵⁾ O título completo da obra é significativo: *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique. Les Météores et la Géométrie. «Qui sont des essais de cette méthode».*

guidos na tradução. Eles resumem-se a três: a) *princípio de correspondência*, segundo o qual a um termo ou locução da matriz deve corresponder na tradução um só termo ou locução; b) *princípio de coerência*, segundo o qual o mesmo termo ou locução latinos são traduzidos sempre do mesmo modo; c) *princípio de ordem*, que consiste em seguir a sintaxe da frase latina. Este princípio conduz o tradutor a conservar as particularidades da pontuação do autor ⁽¹³⁶⁾).

Ao estabelecer como horizonte da sua tradução o decalque, tão exacto quanto possível do léxico e da estrutura da frase latina, o tradutor assume explicitamente ⁽¹³⁷⁾ o sacrifício que daí resulta relativamente à estética do texto. A sua principal preocupação é a de restituir o pensamento do autor a partir do seu próprio léxico.

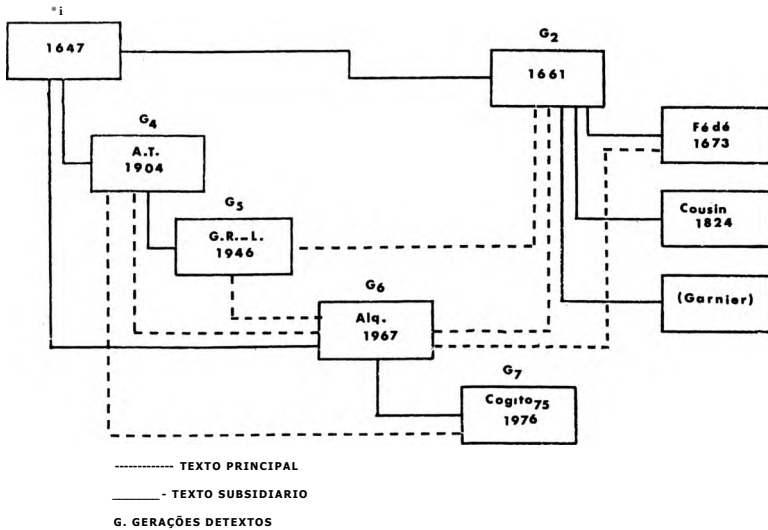
DIAGRAMA I: EDIÇÕES DAS *MEDITATIONES*



⁽¹³⁶⁾ Cf. ob. cit., p. XI.

⁽¹³⁷⁾ «Il va sans dire que le souci d'élégance, voir même d'intelligibilité claire et évidente, reste au second rang, surtout s'il devait contredire aux principes énoncés plus haut», ob. cit., p. XII.

DIAGRAMA II: EDIÇÕES DAS MÉDITATIONS



II

1.1. A tradução de António Sérgio de que nos ocupamos aqui, saiu a público com o seguinte título:

RENATO DESCARTES | MEDITAÇÕES | METAFÍSICAS |
! TRADUZIDAS POR ANTÓNIO SÉRGIO | COIMBRA | IM-
PRENSA DA UNIVERSIDADE | 1930.

1.2. A obra é apresentada com as seguintes peças ⁽¹⁸⁸⁾:

a) Epístola ao Decano e Doutores da Faculdade de Teologia de Paris; b) Prefácio ao leitor; c) Meditações Metafísicas. Resumo das seis meditações seguintes; d) seguem-se as seis meditações; e) uma Nota do tradutor; f) e o volume termina com um Índice ⁽¹³⁹⁾.

⁽¹⁸⁸⁾ Para não sobrecarregar a tipografia, a nossa enumeração afasta-se da tipografia original.

^(H») p_{cas} q_{te} ocupam respectivamente as páginas: a) pp. V-XI; b) pp. XIII-XVII; c) pp. 1-7; d) pp. 9-129; e) pp. 133-136; f) p. 137.

2.1. Variações de títulos e de peças na tradução portuguesa.

Quando a tradução portuguesa se limita a adoptar como título a designação cursiva de *Meditações metafísicas*, não só ela oculta ao leitor os títulos das sucessivas edições *princeps* mas também, e conseqüentemente, ela omite elementos *capitais* da história do texto, nomeadamente a importante divergência existente entre os títulos da primeira e segunda edições latinas ⁽¹⁴⁰⁾.

2.2. As principais variações registadas são as seguintes:

a) sob o título: EPÍSTOLA | AO DECANO E DOUTORES | i DA FACULDADE DE TEOLOGIA DE PARIS, é traduzida uma peça que só existe nas primeiras edições latina e francesa, e nos dois casos com títulos diferentes daquele que a edição portuguesa apresenta ⁽¹⁴¹⁾;

b) é omitida uma peça, inexistente nas edições latinas, mas que aparece na edição francesa sob o título, LE LIBRAIRE AU LECTEUR, para substituir o PRAEFATIO AD LECTOREM das edições latinas ⁽¹⁴²⁾;

c) são igualmente omitidas todas as referências às restantes peças que constituem as edições de 1641, 1642 e 1647, assim como à sua posição nessas edições;

d) por fim, em relação aos textos de referência, a edição portuguesa apresenta dois tipos de parasitagem: um devido à adição de títulos à Synopsis/Abregé, o outro que consiste em introduzir antes de cada uma das meditações, um resumo que não só repete a função da Synopsis/Abregé, mas também interrompendo a sequência própria da obra, interfere no seu conteúdo ⁽¹⁴³⁾.

3. Variações de signos e de regras.

3.1. Ortografia

Na tradução portuguesa registamos variações de ortografia que pelas suas incidências semânticas merecem ser notadas.

⁽⁴⁰⁾ Cf. I. 1.1. e I. 1.2.; I. 21. e I. 2.2.; I. 3.1. e I. 3.2.; e de I 4.1. a 1.4.12.

⁽¹⁴¹⁾ Cf. I. 1.3.; I. 3.3.

Cf. I. 1.3.; I. 2.3.; I. 3.3.

⁽¹⁴³⁾ Na *Correspondência*, não encontramos nenhuma alusão aos resumos acrescentados.

Assim, enquanto Descartes utiliza geralmente os caracteres maiúsculos para ortografar o nome das disciplinas a que se refere, a tradução portuguesa utiliza de modo preferencial as minúsculas: *Aritmétique* e *Geometrie* (5.46.11; 5.46.12; 5.49.37) ⁽¹⁴⁴⁾, aparecem impressos respectivamente como aritmética e geometria (S.89.07; *ib.*). Todavia, de tal divergência não podemos concluir que o tradutor tenha estabelecido uma regra, pois, por exemplo, *Geometria* aparece por vezes na tradução portuguesa (S.IX.23) ⁽¹⁴⁵⁾.

Variações idênticas ocorrem igualmente a propósito de outras formas, por exemplo, quando Descartes imprime sucessivamente *nature* e *Nature* (5.49.38; 5.49.44) ⁽¹⁴⁶⁾ o tradutor restitui indistintamente *natureza* (S.95.17; 95.26). A propósito desta última divergência, e porque a forma *Nature* aparece no texto latino de 1642 impresso em caracteres minúsculos, seríamos tentados a concluir que o tradutor teria adoptado como base da sua tradução o texto latino. Todavia, outras razões obrigam-nos a pensar o contrário.

Similares são as variações que indistintamente afectam títulos de obras — *Discours* ⁽¹⁴⁷⁾ é ortografado, discurso (S.XIII.3) — designações — *Philosophes Chrétiens* ⁽¹⁴⁸⁾, filósofos cristãos (S.VII.12), *Infidèles* ⁽¹⁴⁹⁾, infíeis (S.V.17), — e nomes — *Cercle* e *Ame* ⁽¹⁵⁰⁾ aparecem ortografados, círculo e alma (S.VI.11; VII.6).

3.2. Pontuação

Considerando as diferenças específicas das sintaxes e das morfologias latina e francesa, e porque traduzir não é necessariamente, nem transpor nem trair, somos conduzidos a notar como prejudiciais as frequentes alterações de pontuação praticadas pela tradução portuguesa.

De um modo geral, podemos dizer que a maior parte de tais modificações se destinam a encurtar as frases que em Descartes — independentemente da língua na qual ele se ex-

⁽¹⁴⁴⁾ A.T. IX. 52; VII. 65.

⁽¹⁴⁵⁾ A.T. IX. 7; VII. 4.

⁽¹⁴⁶⁾ A.T. IX. 55; VII. 9, 70 (*naturâ*).

⁽¹⁴⁷⁾ A.T. VII. 7.

⁽¹⁴⁸⁾ A.T. IX. 5; VII. 3.

⁽¹⁴⁹⁾ A.T. IX. 5; VII. 2 (*infidelibus*).

⁽¹⁵⁰⁾ A.T. IX. 5; VII. 2 (*circulum;animam*).

prime — tendem a ser invariavelmente longas ⁽¹⁵¹⁾). Tais modificações, com imediatas incidências estilísticas e conceptuais, ocultam-nos dimensões do texto que actualmente interessam um número crescente de investigadores ⁽¹⁵²⁾).

Os referidos cortes de frase aparecem por exemplo um grande número de vezes na vizinhança imediata da locução conjuntiva *c'est-à-dire*. Muitas vezes, a ocorrência de tal locução é ocasião não só de um corte na frase, mas também da supressão dessa locução ⁽¹⁵³⁾).

Todavia, o que acaba de ser notado não aparece como um processo que pela sua frequência de repetição nos leva-

(¹⁵¹) Tais disposições, Descartes podia encontrá-las igualmente na obra que um filósofo-médico, português de nascimento, publicou em Lyon em 1581 sob o título: *De multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur*. Nesta obra, tal era o encadeamento dos protestos do seu autor contra o falso saber escolástico que nas 100 páginas em 4.º ele não fez um único parágrafo.

A extensa bibliografia dos estudos consagrados a F. Sanches é em grande parte dedicada à sua hipotética influência sobre Descartes. (Notemos que entre esses estudos não conhecemos nenhum consagrado à posição de F. Sanches nas obras de Gassendi e de Leibniz. Com efeito tanto um como o outro o referem: a) Gassendi nas *Exercitationes Paradoxicæ Adversus Aristoteleus*, de 1649, quando no livro II o autor escreve: «Hic est ubi praecepua jaciuntur Pyrrhonismi fundamenta, stabiliturque maxime illud, *Nihil sciri*». B. Rochot na sua sábia edição bilingue da obra de Gassendi anotou a influência, cf. *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliciens*, Paris, J. Vrin - C.N.R.S., 1959, pp. 12-13, n. 18; b) Uma das referências que Leibniz faz a Sanches é a seguinte. «J'ai souvent considéré qu'un géomètre, qui répondrait aux objections de Sextus Empiricus et à celles de François Suarez, auteur du livre *Quod nihil scitur...*» in carta a Varignon, 2 février, 1702, *Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt. Por erro de leitura ou de impressão, Gerhardt fez imprimir Suarez, quando Leibniz tinha escrito Sanchez. Foi André Robinet que recentemente, após uma verificação de ortografia nos *Briefwechsel Varignon*, L Br. fol. 5 v., pode corrigir tal anomalia, modificando assim o estado da questão relativa à influência do pensamento de Suarez sobre Leibniz, cf. André Robinet, «Suarez dans l'oeuvre de Leibniz», *Cuadernos Salamantinos de Filosofia*, VII, Salamanca 1980-1981, pp. 191-209).

(¹⁵²) Pierre-Alain Chané, *Un autre Descartes*, ob. cit., 1980. Neste estudo, a obra de Descartes é analisada do ponto de vista estilístico.

(¹⁵³) *Cogito 75*, fornece-nos dados detalhados sobre a alocação *c'est-à-dire*, cf. pp. 73 e 116). Ela ocorre 55 vezes e tem a seguinte distribuição: M₀: 4; M₁: 0; M₂: 5; M₃: 21; M<: 10; M₅: 7; M_a: 8. Sendo a 82.ª forma relativamente ao conjunto das formas do léxico desta obra, ela ocupa relativamente às formas lexicalizadas a 13.ª posição.

Na tradução portuguesa ela aparece: a) *quarenta e duas* vezes traduzida pela expressão isto é; b) *uma* vez traduzida por *outrossim* (S.64.02; 3.33.11); c) *três* vezes traduzida por *quer dizer* (S.55.23; 67.10.; 73.15-16; texto fr. 3.28.21; 3.34.38; 4.38.02). A tradução omite cinco

ria a considerá-lo como uma regra, pois, em certos casos a locução mantém-se sendo intercalada entre dois sinais de dois pontos: assim, por exemplo a frase, «nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), plutôt seulement en ce que....» (4.40.07.09) ⁽¹⁵⁴⁾, é traduzida do seguinte modo: «podemos fazer, ou não fazer, uma mesma cousa: isto é: afirmai* ou negar, buscar ou evitar, uma mesma cousa» (S.77.11-14). Notemos ainda que na frase traduzida, podemos assistir a um eclipse total, a uma verdadeira ocultação, dos parênteses da frase original.

Como último aspecto das modificações introduzidas pela tradução portuguesa notaremos o importante número de parágrafos que ela introduz. Se os textos originais de Descartes apresentam o inconveniente de só apresentarem parágrafos nas duas últimas meditações tal facto não é alheio às disposições conceptuais inerentes ao propósito *meitativo* do autor. Uma passagem do texto incita-nos a manter o nosso ponto de vista. Na sua única ocorrência do texto francês ⁽¹⁵⁵⁾, o termo interrompe aparece referido a ordem e a meditar: «sans interrompre l'ordre du méditer» (3.22.18), frase que tudo leva a interpretar no plano do conceito, como uma recusa de *mediação*, e no plano da metodologia como uma adopção de um *modelo geométrico*. Notemos ainda que os planos conceptuais e metodológico se encontram amplamente confirmados pelos planos arquitectónico e lexicográfico.

vezes a expressão, respectivamente em: 3.33.45; 3.34.01; 3.34.24; 5.49.10; 5.56.35, que deveriam aparecer em S.65.23; 66.02; 66.25; 94.19; 111.12.

Dadas as disposições internas desta obra, e o paradigma, que ela veicula, um racionalismo em vias de geometrização, apresenta-se-nos como capital interrogar as suas estruturas mais finas. Sem nos determos sobre as nossas dúvidas em relação ao suplemento de voluntarismo que a expressão portuguesa, quer dizer, acrescenta à locução, c'est-à-dire, (assim como ao hoc est latino...) a questão que colocaríamos seria a seguinte: qual a significação da expressão, quer dizer, quando considerada no interior de um dispositivo que nas suas articulações conceptuais, retórico-argumentativas e lexicais, se pensa, se distribui e se exprime segundo a exigência metodológica da *clareza e distinção*. Recentemente A. Robinet analisou as disposições de hoc est no interior da *Ética*, e de veí no enunciado latino do cogito, cf. *Ethica* 77, concordances, Index etc. Louvain-La-Neuve, Presses du CETEDOC, 1977, pp. 525-538, e, *Le langage à VAge classique*, Paris, ed^e Klincksieck, 1978, pp. 99-133.

^(1M) A.T. IX. 46; VII. 57.

(155) _{A T} IX. 29 (frase acrescentada pela edição francesa).

3.3. Travessões

Este signo, normalmente utilizado para diferenciar os interlocutores de um diálogo, indicar uma suspensão no discurso e separar palavras ou preposições do seu contexto geral, é preferencialmente introduzido na tradução para preceder a alocação quer dizer, uma das versões que a tradução portuguesa reserva à expressão francesa, *c'est-à-dire*. Assim, as frases, «*procèdent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en moi....*», «*que je désire, c'est-à-dire qu'il manque*» e «*beaucoup plus difficile, que moi, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense*» (3.28.21-22; 3.29.38; 3.31.41-42) ⁽¹⁵⁶⁾, frases traduzidas respectivamente por: «puro nada, — quer dizer, que só...», «que desejo, — isto é que me falta...» e enfim, «contrário, que eu — isto é: cousa pensante...» (S.55.23; 58.01; 61.25) ⁽¹⁵⁷⁾.

3.4. Itálicos

Podem igualmente verificar-se na tradução portuguesa importantes modificações relativamente à utilização dos caracteres itálicos. Se ela introduz itálicos, por vezes ela suprime os itálicos originais.

Assim, a frase *une chose qui pense* (2.14.8; 2.15.6) ⁽¹⁵⁸⁾, é sucessivamente traduzida: «Uma cousa que pensa», e «Uma cousa pensante», (S.27.08; 29.01) ⁽¹⁵⁹⁾. Notemos ainda que são acrescentados itálicos, por exemplo aos termos *voyons* e *jugeons* (2.17.39; 2.17.40) que aparecem portanto impressos respectivamente *VEMOS* e *AJUIZAMOS*, (S.34.08; 34.10).

Por fim, notemos ainda que *aspas*, signos tipográficos que Guillaume ainda não tinha inventado no momento das três primeiras edições da obra ⁽¹⁶⁰⁾, aparecem por vezes para substituir os itálicos originais e mesmo como adjuvantes dos mesmos. É o caso de *IDÉE* e *seulement* ⁽¹⁶¹⁾ termos que aparecem impressos: «*idea*», e, «*SOMENTE*» (S.XIV.28; XIV.08).

⁽¹⁵⁶⁾ A.T. IX. 35, 36, 38; VII. 44, 45, 48.

⁽¹⁵⁷⁾ A.T. IX. 21, 22; VII. 27, 28.

⁽¹⁵⁸⁾ A.T. VII. 28 (*Res cogitans*).

⁽¹⁵⁹⁾ A.T. IX. 25; VII. 32.

⁽¹⁶⁰⁾ A aparição das *aspas* data somente de 1677.

⁽¹⁶¹⁾ Dado que a peça de onde provêm estas duas ocorrências não foi traduzida na edição de 1647, utilizaremos as suas traduções, feitas por Clerselier na sua edição de 1661, cf. G. R.-L., p. 7. No texto latino *TANTUM* aparece impresso em caracteres itálicos e *ideam* em caracteres normais, cf. A.T. VII. 8.

3.5. Aspas

Sendo relativamente aos textos de Descartes, absolutamente «imaginárias»⁽¹⁶²⁾, elas são frequentemente utilizadas pelo tradutor. Notemos algumas dessas utilizações: nature, (3.23.47; 6.59.35⁽¹⁶³⁾), termo que aparece transformado em «natureza» (S.47.15; 117.04). Parasitagem idêntica acontece com sens comum, (2.18.10)⁽¹⁶⁴⁾, expressão restituída por «senso comum», (S.35.02).

3.6. Parênteses

De notar ainda a discordância existente entre a utilização de parênteses no texto francês e na tradução portuguesa.

Contamos entre os parênteses omitidos aqueles que acompanham a expressão (pour ainsi parler), (3.25.15⁽¹⁶⁵⁾) que desaparecem na tradução: por assim dizer, (S.50.06). Como parênteses adicionados notemos os que acompanham a frase: (isto é: partidparão.... ou de perfeição), (S.50.07-08), tradução de: cest-à-dire participant..., (3.25.15-16)⁽¹⁶⁶⁾ ⁽¹⁶⁷⁾.

4. Comparação lexicográfica das ocorrências de raison e raisons com as ocorrências de razão e razões na tradução portuguesa.

4.1. Os termos raison e raisons apresentam na obra de Descartes de 1647 distribuições distintas que quando confrontadas com as da sua tradução portuguesa revelam divergências consideráveis entre os dois textos.

Tais divergências, facilmente quantificáveis podem ser apresentadas sob a forma de um quadro que tem a vantagem de permitir uma apreciação global das disposições quantitativas e retóricoargumentativas dos dois textos.

⁽¹⁶²⁾ Por analogia com o «problema intrincado, imaginário talvez, mas muito interessante», A. Sérgio, MM, *Nota do tradutor*, p. 135.

⁽¹⁶³⁾ A.T. IX. 30, 65; VII. 38, 82.

⁽¹⁶⁴⁾ A T IX 25* VII 32

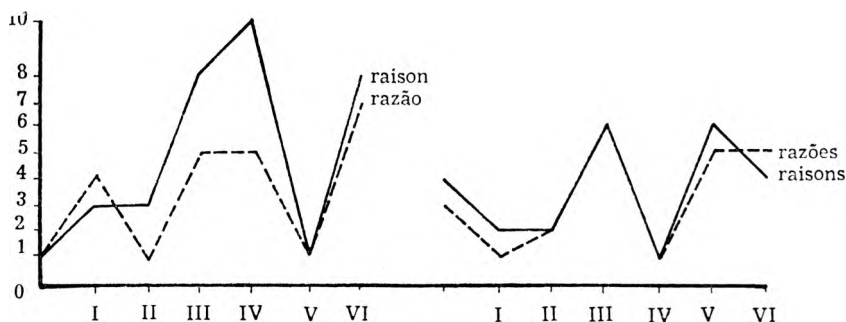
^(H*) A.'L IX. 32; VII. 40. O texto latino diz somente: «atque, ut ita loquar».

^(i«««) A .T. IX. 32; VII. 40, (frase que não existe no texto latino).

^(III) *Nota sobre a paginação da tradução portuguesa.* Não nos aparecem de modo claro as razões pelas quais essa edição utiliza numeração romana nas páginas que precedem o resumo, fazendo assim pensar que tal numeração é homóloga daquela que se encontra nas edições princeps...

	Totais	0	I	II	III	IV	V	VI
raison	34	1	3	3	8	10	1	8
razão	24	1	4	1	5	5	1	7
raisons	24	4	2^	2	5	1	6	4
razões	24	3	1	2	5	1	5	5

4.2. As divergências que o quadro anterior permite avaliar têm as seguintes traduções gráficas:



4.3. Em relação às divergências patentes nos gráficos e no quadro de ocorrências, devemos notar que a quantificação do léxico *raison*, *razões* da tradução portuguesa, porque feita em números absolutos oculta as numerosas omissões, adições e formas vicariantes dessa tradução.

Todavia, o carácter aproximativo de tais gráficos pode ser rectificado por uma comparação *local* dos dois textos: ela revelará pela emergência de discordâncias-distorções introdutoras de formas vicariantes assim como pelas suas numerosas adições e omissões a flutuação da tradução portuguesa em relação ao texto francês.

4.4. Omissões ⁽¹⁶⁸⁾

0.03.24 : en quoi consiste la raison de l'erreur

S.5.23 : se explica a natureza do erro

⁽¹⁶⁸⁾ Referências na ed. A.T. das omissões de *raison*: A.T. IX. 11, 22 (2x), 28, 35, 38, 44 (2x), 45, 45-46, 59.

Antonio Sérgio

- 2.14.32 ni par conséquent, et à plus forte raison
S.28.05 por consequência, não está dependente de
 nenhuma das cousas
- 2.14.43 j'aurais aussi peu de raison en disant
S.28.16 que seria tão pouco razoável dizer
- 3.21.36 ce n'a point été pour autre raison
S.43.14 foi só porque
- 3.28.27 je ne vois point de raison pourquoi
S.55.27 e não vejo pois por que motivo
- 3.31.21 ne se ressouvient pas facilement de la raison
S.61.03 já se não recorda com facilidade porque é que
- 4.38.23 je n'ai aucune raison de douter
S.74.09 e que não devo duvidar
- 4.38.31 Et cette seule raison
S.74.17 e isto basta para
- 4.39.20 il n'y a aucune raison
S.75.28 pois nada, em suma
- 4.40.01 : soit à raison de la connaissance et
S.77.05 : quer pelo saber e
- 4.40.03 : soit à raison de l'objet
S.77.07 : quer pelo objecto
- 6.54.04 : ce n'était pas sans raison
S.106.10-11 : razões tinha que me levavam a crer

4.5. Vicariâncias

O exame atento das omissões de tradução de *raison*, revela a emergência de termos que na tradução portuguesa tendem a funcionar como seus vicariantes. Esses termos são natureza, razoável e razões, termos que retrovertidos podem ser encontrados no léxico do autor. Assim, *nature*, *raisonnable* e *raisons*, ocorrem nesta obra de Descartes respectivamente: 115, 5 e 24 vezes. Uma elementar constatação destes perfis permitem-nos avaliar a sua disparidade em relação ao número total das ocorrências de *raison* e portanto concluir a sua inaptidão a uma tal vicariância.

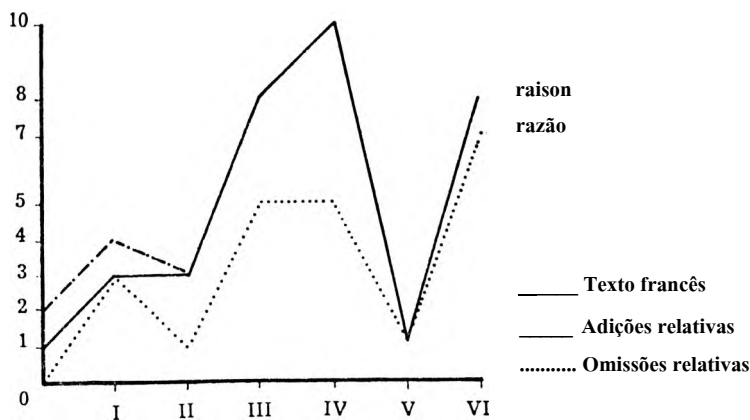
4.6. Adições ⁽¹⁶⁹⁾

As ocorrências da forma razão introduzidas pela tradução portuguesa repartem-se segundo dois grupos respectivamente, os resumos acrescentados pelo tradutor antes de cada meditação e o grupo formado pelo *Resumo* e pelo texto da primeira meditação. Essas adições são as seguintes:

- 5.40.23 : Primeira razão
- 5.40.24 : Segunda razão
- S.69.07 : Que assim, bem usando da razão
- 5.85.14 : Razão que me parece provar
- 5.85.15 : Que esta razão é um puro sofisma
- 5.6.15 : uma nova razão, na qual, no entanto
- 0.03.37 : démonstrée par de nouvelles raisons, dans lesquelles

- S.11.09-10 : qualquer razão de a por em dúvida
- 1.06.12 : le moindre sujet de douter

4.7. O estudo local da tradução portuguesa da forma *raison*, revelou-nos dados susceptíveis de corrigir o perfil global apresentado no gráfico I. Estabelecemos assim um novo gráfico, complementar do precedente onde são assinaladas, relativamente ao texto francês, omissões e adições.



(16th) Referências na ed. A.T. das *adições de razão*: A.T. IX.

4.8. Por seu lado, a forma *raisons*, uma das três vicariantes da forma *raison*, apresenta na tradução portuguesa as seguintes flutuações:

4.8.1. Omissões ^(17º)

- 0.03.37 : démontrée par de nouvelles raisons
S.6.15 : por uma nova razão
- 1.09.12 : mais pour des raisons très fortes
S.16.19 : mas por motivos mais fortes
- 3.33.07 : il s'ensuit, par les raisons que
S.64.08 : pelos motivos que aleguei há pouco
- 5.50.26 : porté à les croire par des raisons que
S.97.02 : acreditar nelas pelos motivos que

4.8.2. Vicariâncias

Razão e motivos são as formas que na tradução portuguesa tendem a substituir *raisons*. Como já podemos verificar, *raison*, quer pelo seu número de ocorrências quer pela distribuição das mesmas na arquitectónica da obra aparece nesta de um modo distinto de *raisons*. Quanto a *motifs*, retroversão de motivos, trata-se de uma forma sem ocorrências no texto de 1647.

4.8.3. Adições

Na tradução portuguesa, verifica-se igualmente uma distorsão originada pela aparição de seis ocorrências da forma *razões* nos resumos-tópicos que precedem o texto das meditações e uma ocorrência de tal forma no texto da terceira meditação. Essas ocorrências são as seguintes:

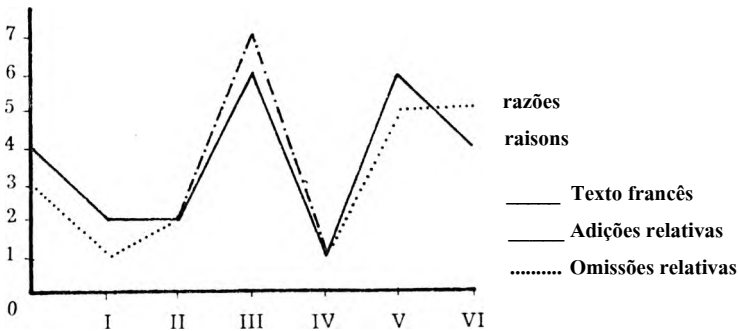
- 5.9.18 : Que razões nos podem, apesar disso
5.39.18 : Duas razões que nos persuadiram
S.39.20 : Que a primeira destas razões não é convincente ¹¹

^(17º) Referências na ed. A.T. das *omissões de raisons*: A.T. IX.

11, 17, 39, 56.

- S.40.21 faz que esqueçamos facilmente as razões desta verdade.
S.99.23 Duas razões gerais
S.99.25 seria fácil responder às razões que nos persuadiram
S.44.09 considerei ainda as razões que demonstram
3.22.09⁽¹⁷¹⁾ pas encore considéré celles qui prouvent

4.8.4. O cotejo do texto francês com o texto português revela-nos que relativamente a *raisons* e *razões*, há como no caso das formas *raison* e *razão*, divergências consideráveis entre a tradução portuguesa e o texto original. Assim, verificamos emergência de formas vicariantes, omissões e adições que o gráfico IV assinala de modo particularmente agudo. Tal como no gráfico II, o referente continua a ser o perfil de *raisons* no texto francês.



5. Como podemos notar, uma das três formas que a tradução portuguesa apresenta como formas vicariantes de *raison* é a forma *natureza*. Dada a importância desta forma no léxico do autor e particularmente nesta obra, parece-nos importante proceder a um cotejo das formas *nature* e *natureza*. Tal estudo permitir-nos-á igualmente uma aproximação mais significativa da tradução que vimos examinando.

5.1. Estudo lexicográfico de uma das formas vicariantes de *raison* na tradução portuguesa: *natureza* e *nature*.

Contrariamente ao uso parcimonioso do seu plural⁽¹⁷²⁾, a forma *nature* tem um número de ocorrências que faz deste

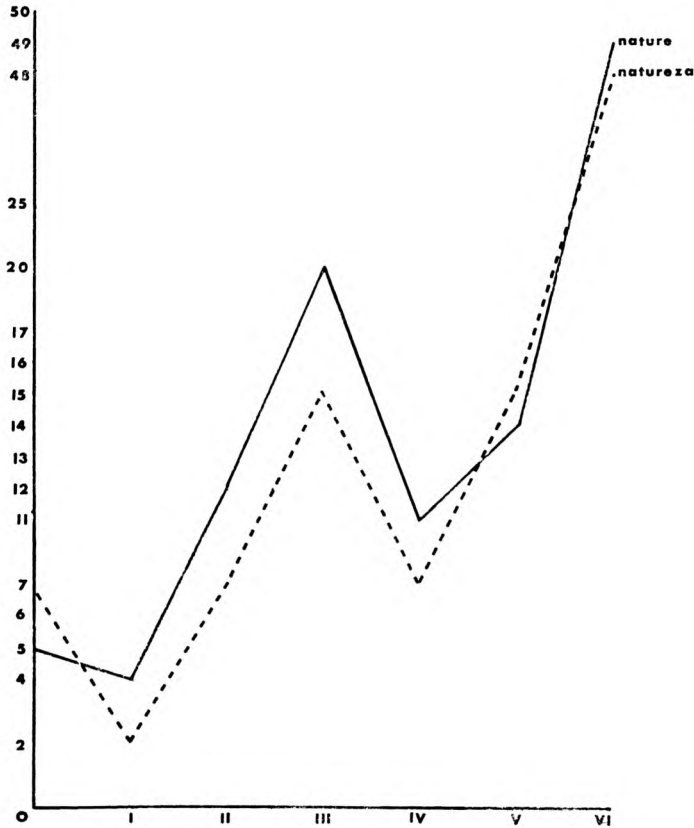
⁽ⁱⁿ⁾ A.T. IX. 28.

⁽¹⁷²⁾ *Natures*, apresenta três ocorrências nas *Meditações*, respectivamente uma no resumo, outra na primeira e outra na quinta meditação. A tradução portuguesa restitui fielmente essas ocorrências.

termo o termo mais importante relativamente às formas lexicalizadas e o 52.º relativamente à totalidade das formas utilizadas na composição da obra.

A comparação estabelecida entre os dois textos revela-nos divergências significativas quanto ao número de ocorrências e à sua distribuição. O quadro que apresentamos patenteia essas divergências.

	Totais	0	I	II	III	IV	V	VI
nature	115	5	4	12	20	11	14	49
natureza	102	7	2	7	15	7	15	49



5.3. Um rápido exame do quadro de distribuição e do gráfico das ocorrências de *nature* e *natureza* revela-nos: a) a alta frequência da forma *nature* na meditação sexta, facto que confirma amplamente as intenções do autor: estabelecer os fundamentos da Física...; b) as notáveis divergências existentes entre a disposição arquitectónica dos dois textos relativamente às formas comparadas. Tais discrepâncias estão intimamente relacionadas com algumas omissões, vicariâncias e adições. São esses os pontos que trataremos após uma consideração global sobre a tradução de *nature*.

5.3.1. Dado o número importante das ocorrências desta forma é-nos impossível produzir aqui uma análise detalhada da sua tradução. Podemos no entanto apresentar uma síntese da consulta das tabelas de concordâncias diacríticas do termo. Tais tabelas que põem em relevo os contextos e o léxico satelizado por *nature* permitem-nos um avanço na compreensão das micro-estruturas organizadoras da obra e sobretudo colocam-nos em posição de avaliar as consequências de certas opções feitas na tradução.

Assim, *nature* aparece-nos em vários sintagmas: a) *nature corporelle*; b) *nature du corps* OU *nature de corps*; c) *nature* OU *essence*; d) *de sa nature* (para significar as determinações devidas à natureza); e) *ma nature* (para designar a finitude do homem); f) *nature de mon esprit*; g) *nature intellectuelle*; h) *nature qui pense*; i) *la nature de l'homme* (referido à união das substâncias). Verificam-se ainda utilizações de *nature* relativamente a: j) determinações necessárias; l) união das substâncias; m) Deus; n) ordem do universo.

5.3.2. Entre os diferentes blocos polarizados por *nature*, blocos bem elucidativos da linguagem e das disposições do autor relativamente à Física, à Meta-física e à Teologia destacamos o sintagma *de sa nature*. As suas cinco ocorrências, (0.02.50; 2.13.17; 2.15.05; 6.61.46; 6.62.01), ⁽¹⁷³⁾ aparecem como um dos componentes de um conjunto com as seguintes variantes: à *sa nature* (5.46.23) ⁽¹⁷⁴⁾; *en sa nature* (4.38.43) ⁽¹⁷⁵⁾;

⁽¹⁷³⁾ A.T. IX. 10, 20, 22, 67 (2x).

⁽¹⁷⁴⁾ A.T. IX.52.

⁽¹⁷⁵⁾ A.T. IX.44.

sa nature (2.15.05; 3.26.08) ⁽¹⁷⁶⁾ e enfim sa nature est (4.39.19; 4.42.15; 6.62.15; 6.62.26) ⁽¹⁷⁷⁾.

5.3.3. A verificação da tradução da expressão de sa nature revela-nos duas distorções importantes ⁽¹⁷⁸⁾:

- | | |
|------------|---|
| 0.02.50 | (ce que je ne distingue point), est
immortelle de sa nature. |
| S .4.19-20 | : (de que não faço distinção), é
imortal por natureza. |
| 2.13.17 | de sa nature |
| S.25.23 | sobre o que fosse |

5.3.4. Do ponto de vista estritamente lexical, as duas distorções apontadas podem ser consideradas importantes, sobretudo porque o texto das *Méditations* não apresenta nenhuma ocorrência da expressão par nature. Fundamentalmente, aquilo que nos determinou a apresentar estes exemplos foi a necessidade de chamar a atenção para o seguinte facto: quando procedemos a um estudo local dos dois léxicos e observamos que a tradução portuguesa restitui o termo estudado, isso não garante de modo algum que os constituintes imediatos — na circunstância o sintagma de sa nature — não tenham sido modificados.

5.4. Omissões ⁽¹⁷⁹⁾

- | | |
|------------|----------------------------------|
| 1.06.32 | et autres choses de cette nature |
| S.12.01 | e outros casos semelhantes |
| 1.08.11 | de cette nature |
| S.14.25 | da mesma espécie |
| 2.13.03 | de ma seule nature |
| S.25.09-10 | meu próprio ser |

C⁷⁶) A.T. IX. 22,32.

^(m) A.T. IX. 45, 48, 68 (2x).

^(m) A.T. IX. 20.

⁽¹⁷⁹⁾ Referências naed. A.T. das omissões de nature: A.T. IX. 14, 16, 20 (2x), 22 (2x), 23, 28, 37 (2x), 39 (2x), 44, 45, 48, 49, 51, 61.

Antônio Sérgio tradutor

- 2.13.17 de sa nature
S.25.23 sobre o que fôsse
- 2.14.41 que Fou rapporte à la nature du corps
S.28.15 que se refere ao corpo
- 2.15.11 appartiennent à ma nature
S.29.05 me pertencem
- 2.16.04 : et qui appartiennent à ma propre nature
S.30.25-26 : e que ao meu ser pertencem
- 3.21.38 une telle nature
S.43.16 de tal forma
- 3.30.17 que ma nature
S.59.05 o meu espirito
- 3.30.28 : que j'attribue à la nature d'un Dieu
S.59.14-15 que atribuo a Deus
- 3.32.50 la cause que l'on attribue à ma nature
S.63.28 - a causa que me produziu
64.01
- 3.33.03 j'attribue à la nature Divine
S.64.03 atribuo a Deus
- 4.38.43 très parfait en sa nature si elle est regardée

S.75.01 parfaitíssimo, pelo contrário* desde que o
consideremos
- 4.39.19 qui soit due à sa nature
S.75.19 que lhe fosse devida
- 4.42.24 perfection en ma nature, de ce que je puis
former
S.81.24 perfeição para os poder formar
- 4.43.17 faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher
continuellement
S.83.14 essa fraqueza de não poder em contínuo

- 5.45.46 : propriétés touchant leur nature
S.88.19 : propiedades delas
- 6.55.40 : fait tel par la nature, que je me trompasse
S. 109.21 : de tal maneira que me enganasse

5.5. Vicariâncias

Sendo uma das vicariantes que a tradução portuguesa substitui a *raison*, a forma *nature* suscita ela própria algumas formas que tendem a substituí-la. Os principais desses termos são: espécie, semelhantes, ser, forma e espírito. As formas retrovertidas destes cinco termos encontram-se todas no texto de Descartes mas com uma frequência e uma distribuição que as distinguem de *nature*: *semblables*, T.35; *espèce*, T.3; *être*, T.34; *forme*, T.2 e finalmente, *esprit*, com uma totalidade de 116 ocorrências. A discrepância frequencial entre o termo *nature* e as suas vicariantes sublinha de modo patente o afastamento que a tradução portuguesa tem em relação ao texto francês.

5.6. Adições

Tal como aconteceu em relação a razão e razões, consideramos dois grupos de adições. Um relativo aos tópicos que precedem cada meditação e o outro relativo ao próprio texto.

5.6.1. Relativamente aos tópicos

- S.40.24 : ter existido sempre, a natureza da duração
S.85.10 coisas cuja natureza é verdadeira e imutável
S. 100.14 : Que tudo o que a natureza nos ensina
- S.100.18 Que há ainda verdade no que a natureza
S. 100.22 parecem ser ensinadas pela natureza
S. 100.23 Que cumpre entender aqui pela palavra «natureza»
- S.100.24 : a julgar pelos sentidos da natureza das coisas

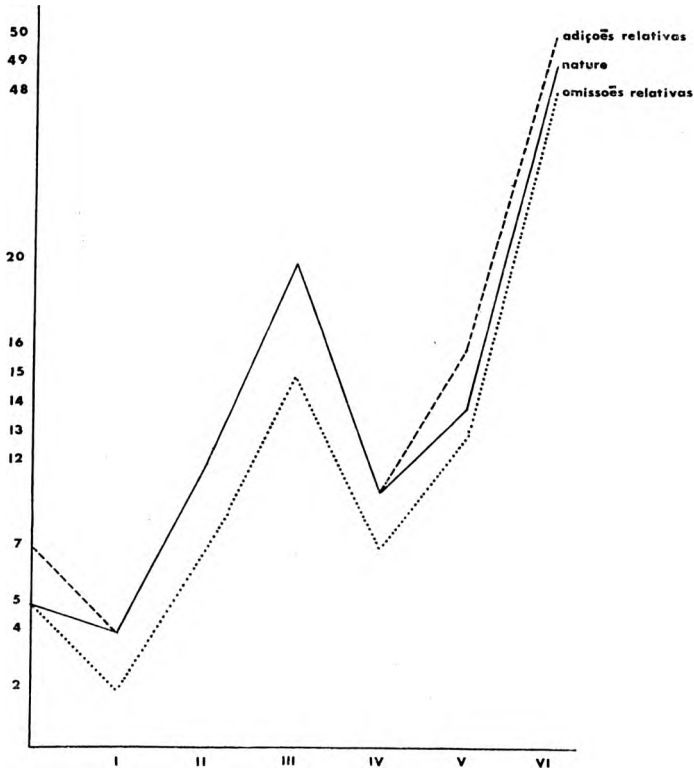
- S.100.33 : que a natureza nos impele directamente
S.101.16 : que a natureza do homem pode ser defeituosa
S. 101.20 : reconhecer a inferioridade da nossa natureza

5.6.2. Relativamente ao texto (¹⁸⁰)

- S.3.14 reconhecemos que a natureza do espírito
(0.02.21) (*sem equivalente no texto francês*)
- S.5.25 Ao mesmo tempo se explica a natureza do erro
0.03.24 et ensemble est expliqué en quoi consiste
 la raison de Terreur
- S.86.06 isto é, sobre a natureza do meu espírito
5.44.06 c'est-à-dire celle de mon esprit
- S.89.22 à natureza desse número
5.46.25 ou de ce nombre
- S.119.12 sentimentos íntimos que a mesma natureza pôs
 em mim
- 6.60.47 sentiments intérieurs qu'elle a mis en moi

5.7. Tal como nos casos anteriores (gráficos I e II) o levantamento lexicográfico *global* das formas *nature* e *natureza* permitiu-nos estabelecer um quadro e o *gráfico V*, relativos à distribuição das formas nos dois conjuntos. Uma comparação *local* das formas e a atenção à sua distribuição arquitectónica revelaram-nos omissões e adições que nos permitem corrigir o perfil traçado no *gráfico V*. Assim, o *gráfico VI* entra em consideração com as oscilações locais das ocorrências *natureza* e define em relação à distribuição de *nature* linhas de *omissão relativa* e de *adição relativa*. *¹¹

(¹⁸⁰) Referências na ed. A.T. das adições de *natureza*: A.T. IX
11, 52, 57, 66.



III

Uma leitura da única nota que A. Sérgio consagra à tradução de que nos ocupamos, revela-nos posições e preocupações que devem ser tomadas em consideração para uma compreensão mais exacta do seu trabalho ⁽¹⁸¹⁾.

A associação dos aspectos relevados nessa leitura tende a formar grupos temáticos coerentes, cuja enumeração suscitará alguns breves reparos.

⁽¹⁸¹⁾ A importância dos aspectos postos em relevo na *Nota do tradutor* foi amplamente confirmada pela leitura que podemos fazer da *Correspondência* dirigida por A. Sérgio a Joaquim de Carvalho entre os anos de 1927 e 1933. Utilizaremos na nossa anotação os elementos que essa leitura nos forneceu como elementos *confirmadores* e *amplificadores* das preocupações expressas na *Nota* terminal à tradução das *Meditações*. Insistimos particularmente sobre a importância destes elementos, pois *só eles* são susceptíveis de poder situar e por vezes corrigir, aspectos que tanto ao nível da tradução, como da *Nota* terminal nos aparecem como demasiado superficiais. Ao permitir

1. Caracterizado por fortes disposições *didáctico-funcionais*, surge um primeiro grupo definido por alusões à especificidade do público a quem o texto traduzido se destina ⁽¹⁸²⁾, e por frequentes interpelações desse mesmo público ⁽¹⁸³⁾.

examinar as *relações reais* que se estabeleceram entre os dois homens, a publicação da *Correspondência de Exílio* torna possível algo de decisivo: um detalhado restabelecimento da genética de algumas das *ideias directrizes* do pensamento de A. Sérgio. Permitir-nos de realçar uma, que nos parece ser uma determinante capital do pensamento e da acção de A. Sérgio: o desejo de ver restabelecida «a liberdade de pensamento e crítica» (25.V.1927).

⁽¹⁸²⁾ Os *reparos* consignados na *Nota* são «dedicados aos jovens estudiosos que pretendem iniciar-se na filosofia, e aos quais principalmente se destina esta colecção» (p. 133). Na *Correspondência*, este aspecto aparece como uma preocupação determinante, inímicamente conexa com a de formação de uma «elite» (8.V.1929). Duas referências à tradução das *Meditações* colocam-na explicitamente: a) «Suponho que a colecção se destina sobretudo aos estudantes de filosofia e que tem o carácter de iniciação» (8.IV.1930); b) «Consolarme a ideia de que a minha tradução das *Meditações* poderá servir para as suas perlecções cartesianas aos rapazes» (13.VII.1930). Mas, desde 1927, tanto a *situação cultural do país*, como o público estão omnipresentes. Referindo-se à necessidade de editar uma *História da literatura portuguesa*, (a de Clive Bell), A. Sérgio escreve: a) «faz muita falta à cultura nacional» (4.IV.1927). Numa outra carta, referindo-se à mesma obra, acrescenta: d) «o livro faz falta às nossas escolas e estudantes, que não conseguiram até hoje um manual apresentável da nossa literatura», e prossegue: «Pedem-me às vezes que aconselhe um livro; aponto o Bell, mas nem todos lêem inglês, e o original além disso é caro» (24.IV.1927). Por fim, em duas cartas datadas de 1932, podemos notar os marcados aspectos *pedagógicos* da questão: e) «precisamos de acabar com o velho e condenado sistema das selectas, que nenhuma nação civilizada usa, e obrigar os estudantes do liceu a estudar e a comentar obras inteiras de autores nacionais. Corno é fatal que um dia se decrete isso, a Imprensa da Universidade, iniciando a série, teria um avanço sobre todos os outros editores, além da honra de promover um melhoramento pedagógico que se impõe», segue-se uma lista de obras de autores portugueses e brasileiros, (7.II.1932). Na segunda carta, A. Sérgio escreve: f) «Espero a sua opinião, não só quanto à edição deles (dos *Retratos de mulheres*, de Sainte-Beuve) mas também quanto à minha ideia de uma *Biblioteca Clássica* (originais e traduções) para uso dos rapazes do liceu», e prossegue: «O Agostinho da Silva diz-me que nos liceus de província não é possível fazer ler os autores exactamente porque não há edições ao alcance dos rapazes», e mais adiante: «Quanto aos opúsculos pedagógicos... talvez pudéssemos começar por uma exposição do plano Dalton junta a: uma exposição do método Cousinet escrita por ele próprio» (18.II.1932).

⁽¹⁸³⁾ Registamos três interpelações que marcam suficientemente as preocupações didácticas do tradutor: a) a propósito da significação escolástica de alguns termos que Descartes utiliza: «Lembramos ainda ao leitor....» (p. 133); b) referindo-se ao *Cogito*, «note o leitor porém....» (p. 135); c) por fim, relativamente à prova ontológica, quando é indicada «ao leitor a tão célebre objecção de Kant....» (p. 135).

Contribuem para uma melhor definição deste grupo, a tematização explícita da necessidade de apoiar a tradução por um sistema de anotação ⁽¹⁸⁴⁾, assim como um factor corre-

(181) ^al tematização é constituída respectivamente pelo tom negativo e assertórico da primeira, e pelo tom dogmático da última frase: «Não cabem, no plano da biblioteca de *Filósofos e Moralistas*, nem minuciosos comentários nem desenvolvidas anotações» (p. 133); quanto à última frase, ela aparece no seguimento do desejo expresso de dedicar um amplo estudo consagrado à tradução de Descartes. O título desse estudo seria: «*Exame de consciência de um tradutor de Descartes*. Para lá iriam as anotações que por vários motivos descobriam aqui» (p. 136). Joaquim de Carvalho deve ter sido o primeiro a incitar A. Sérgio a concretizar tal estudo: «Não posso escrever por enquanto o *Exame*. Precisaria de me assegurar primeiro da plausibilidade de certas hipóteses por meio de uma cuidadosa confrontação de textos, etc.» (12.XII.1930). Tal estudo não consta na *Bibliografia de A. Sérgio*. Muito possivelmente ele nunca foi escrito.

Os elementos fornecidos pela *Correspondência*, transformam radicalmente aquilo que se pode ler na *Nota terminal*, relativamente à questão da anotação. Relativamente à anotação de *As Últimas Conversações*, anotação em que apenas devemos a A. Sérgio a sua tradução e a *nota número quatro* (*ob. cit.* p. 104), sendo as restantes da autoria do editor francês, a *Correspondência* apenas nos informa sobre a inquietude de A. Sérgio face a um extravio das mesmas (cf. carta de 13.III.1930). Como veremos mais adiante, a tradução de Descartes e ocasião de importantes declarações de A. Sérgio relativas à função e necessidade de um sistema de anotação. Mas é relativamente à anotação da tradução de B. Russell que encontramos elementos que nos permitem apreciar de modo mais exacto a posição de A. Sérgio sobre tal questão. Em cartas de 1930, ele escreve: «Rogo-lhe que me diga com *lôda a franqueza* se acha má a minha idea de acrescentar à tradução do Russell umas notazinhas breves da minha lavra», e termina: «Anotado ou não anotado, farei o trabalho com igual gôsto» (10.II.1930). A resposta de J. de Carvalho não é difícil de configurar dado o tom da seguinte passagem de uma outra carta datada de 22.II.1930: «Vejo que lhe não agrada a idea de se acrescentarem no fim dos volumes quaisquer anotações. Reconheço que o precedente pode trazer os seus perigos, e acho igualmente fundados os dois arbítrios: anotar, e não anotar». Portanto, tudo nos leva a pensar que são os limites impostos pelo responsável da Imprensa da Universidade, limites esses possivelmente determinados por uma conjectura complexa..., que levam A. Sérgio a restringir o seu trabalho de anotação.

Esta mesma questão foi igualmente colocada relativamente à tradução dos *Novos Ensaio*s de G. W. Leibniz: a) «Creio que se não poderão dispensar algumas notas, postas no fim, como a das *Meditações*» (5.IV.1931), e Sérgio esclarece: b) «Como sabe, o texto dêste jacaré exige muito mais anotações que o de Descartes. As notas poderiam ser de duas espécies: *Filosóficas*, para esclarecimento doutrinal de certos pontos do texto; *eruditas*, para explicação de muitas referências a pessoas, obras, etc. Que quere que faça? Nenhumas? De umas e de outras?» (15.V.1931), e ainda, c) «Pedi duas colecções de segundas provas para escolher as frases a que será indispensável fazer uma anotação no fim do volume, à alemã» (22.VI.1931). Per fim, em duas outras cartas, A. Sérgio explicita de modo particularmente claro, não

lacionado com os anteriores, caracterizado pelas transformações estilístico-lexicais que o tradutor assinala nos seguintes termos: «Buscámos que a versão presente fosse o mais clara e o mais fácil possível para o leitor moderno e da nossa língua. Resultaram desse nosso empenho certas particularidades de vocabulário» (p. 133) ⁽¹⁸⁵⁾.

2. Grupo de elementos *paleográfico-lexicais*, a que o tradutor se refere expressamente notando: «Confrontamos sempre, ao traduzir, o texto latino e francês» (p. 133) ⁽¹⁸⁶⁾.

Sobre este aspecto, notaremos que em nenhuma passagem desta tradução são esclarecidos os seguintes pontos: a) quais as edições desses textos que foram cotejadas; b) qual a edição considerada como referente da tradução ⁽¹⁸⁷⁾; c) quais as razões que determinaram tal cotejo e, finalmente, d) quais as passagens da tradução em que foi dada preferência a um ou outro dos *textos originais*.

só a sua posição relativamente à função *didáctica* das anotações como aos limites com os quais se debate: d) «Enviei há dias o resto da tradução do Leibniz e as notas relativas à parte já paginada. Se tiver tempo de as ler, rogo me diga com toda a franqueza se acha bem. Procurei anotar o menos possível; mas pareceu-me que o texto está cheio de alusões sobre que o principiante necessita de esclarecimentos: é aos principiantes me parece que se deverá dirigir sobretudo a colecção» (22.VII.1931); e) «Gostaria só de saber se acha preferível com notas ou sem elas», (23.1.1932?).

⁽¹⁸⁵⁾ O desejo de clarificar os textos traduzidos aparece na *Correspondência*, a) relativamente a Descartes: «procurei dar ao texto português mais ar, clareza e elegância que o francês, e sobretudo melhor ritmo, melhor musicalidade» (8.IV.1930); b) relativamente à obra de Renouvier: «Procurei tornar a tradução mais clara que o original» (13.XII.1929); c) e por fim em relação a Leibniz: «Como o estilo dos *Novos Ensaios* não é dos mais belos, procurei ter mais elegância e mais música que o original. Creio ser bom serviço à filosofia o tornar os seus textos atraentes e formosos, na medida do possível» (18.V. 1931).

⁽¹⁸⁶⁾ Uma carta datada de 8.IV.1930 confirma este ponto: «Serve-me bastante da lição latina».

⁽¹⁸⁷⁾ Duas alusões à obra de Ch. Adam, *Vie et oeuvres de Descartes*, (tomo XII das *Oeuvres* de Descartes), mostram-nos que A. Sérgio conhecia a edição A.T.. Essas alusões são as seguintes: a) «O caso do baptizado protestante da pequena (da filha de Descartes) vem no Ch. Adam» e b) «Foi também pelo Ch. Adam que me fixei no facto das amizades protestantes do Descartes» (12.XII.1930). Sobre este ponto capital, foi necessário esperar pela publicação da tradução dos *Novos Ensaios*, para termos a seguinte informação: «A melhor edição de Descartes é a de Adam e Tannery; dela nos servimos para a nossa tradução das *Meditações*» (*ob. cit.*, nota 32, p. 142).

Relativamente à tradução de outras obras, A. Sérgio mostra-se bastante mais atento à importância que tem a escolha do referente. Assim, a propósito da tradução da obra de Leibniz: «O Boutroux deu preferência ao texto de Gerhardt, por motivos que me pareceram

Como realçamos na primeira parte do presente estudo (¹⁸⁸), há entre as três primeiras edições das *Meditationes/ Méditations*, um importante conjunto de divergências. Dado que essas três edições conheceram a aprovação do autor, estamos em face de três versões de uma mesma obra que tudo leva a considerar como *três textos originais*.

Insistimos sobre este ponto, pois, após ter feito referência ao cotejo dos textos latino e francês, numa outra passagem da sua *Nota*, A. Sérgio escreve: «Não poderíamos deixar de traduzir pela palavra «imagem» o vocábulo «image» empregado no original» (p. 134), (¹⁸⁹). Como interpretar esta alusão ao *original*. Visivelmente o termo é utilizado como equivalente da expressão *texto de referência*. Foi tal interpretação que nos conduziu a utilizar o texto francês como referente da análise lexical a que procedemos na segunda parte deste estudo (¹⁹⁰). Todavia, se podemos verificar que a tradução portuguesa segue preferencialmente o texto francês, um importante número de factos de ordem paleográfico-lexical, provam que o tradutor se concedeu a liberdade de cons-

fundamentados. Foi também pelo Gerhardt que se inclinou o mais considerável tradutor inglês dos *Novos Ensaios*, Langley. Os pequenos desvios do Boutroux em relação ao texto por ele escolhido afiguram-se-me, outrossim, plenamente razoáveis. Decidi, por isso tudo utilizar-me da edição Boutroux». Por fim, em relação à tradução do *Treatise concerning the Principle of human knowledge* de Berkeley, A. Sérgio escreve: «Mandei vir de Inglaterra um exemplar do original... Marcarei na versão (entre colchetes, por exemplo), as adições feitas por Berkeley na 2.^a edição...» (18.V.1931).

(¹⁸⁸) Cf. 1.4.1 a 4.11.

(¹⁸⁹) Igualmente, na carta datada de 8.IV.1930, após se referir à lição do texto latino, quando se refere às modificações estilísticas, A. Sérgio, alude ao texto francês e não ao texto latino: A mesma ambiguidade persiste quando A. Sérgio se refere por exemplo às peças a traduzir. Assim, na carta datada de 22.III.1930, o referente é a versão francesa. Com efeito, A. Sérgio refere-se à «carta preliminar a Messieurs les Doyens et Docteurs...», enquanto na carta datada de 2.IV.1930, o referente desta peça passa a ser o latino: «Sapientissimis Clarissimisque Viris.....»

(¹⁹⁰) Cf. II. 4 a 4.8.4. e II. 5 a 5.7.

(¹⁹¹) Tais intersecções são facilmente detectáveis não só do ponto de vista paleográfico, como ortográfico e lexical Assim temos: a) as variações paleográficas registadas neste estudo sob II. 2.1 e 2.2.; b) algumas variações ortográficas tais: natureza (S.95.26) que segue o latim naturâ (A.T.VII.70), pois o texto francês imprime Nature (A.T.IX.55); infieis, (S.V.17), que segue o latim infide'ibus (A.T.VII.2), que o texto francês imprime Infidèles (A.T.IX.5); e por fim, círculo e a'ma (S.V.II e VII.6), formas que no texto latino aparecem ortografadas, circulum e animam (A.T.VII.2), e no texto francês Cercle e Ame, (A.T.IX.5); c) como variações lexicais podemos verificar que aparecem traduzidas no texto português, frases que só existem no texto

trair um texto heteroclítico, cujas ambiguidades resultam não só de um apelo indiscriminado às edições latina(s) e francesa (191), mas também de intervenções que nenhum editor ou tradutor tinham ousado até esse momento (192).

3. Um terceiro grupo de aspectos, que designaremos por *léxico-conceptuais*, aparece como uma das consequências da vontade expressa pelo tradutor em tornar a sua versão «o mais clara e o mais fácil possível» (p. 133). Podemos delimitá-lo pelos seguintes pontos: a) uma breve chamada de atenção e determinação do «significado escolástico» (p. 134), que Descartes atribui aos termos *objectivo*, *formal* e *eminente* (193); b) a constatação da ambiguidade que caracteriza a utilização cartesiana do termo *image*, e por fim, c) a proposta de um conjunto de termos vicariantes para traduzir as formas francesas *douleur* e *sentir*.

francês: «c'est-à-dire participent par représentation à plus de degré d'être ou de perfection» (A.T.JX.32), frase traduzida do seguinte modo: «participarão, por representação, de mais graus de ser ou de perfeição» (S.50.07.08) ; e a seguinte frase que só existe no texto francês: «sans interrompre l'ordre du méditer» (A.T.VII.36), traduzida do seguinte modo: «sem que deixe nunca de me sujeitar à ordem de meditar» (S.44.20-21). Todavia, por vezes, A. Sérgio traduz frases que só existem no texto latino. Temos como exemplo: «pois não cria que pertencesse à natureza do corpo o ter a capacidade de se mover a si mesmo como o de sentir ou a de pensar» (S.26.06-09), que visivelmente é a tradução da frase latina: «namque habere vim seipsum movendi, item sentiendi, vel cogitandi, nullo pacto ad naturam corporis pertinere judicabam» (A.T.VII.26), e não a frase do texto francês: «car d'avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l'on dût attribuer ces avantages à la nature corporelle» (A.T.IX.20-21). Algo idêntico acontece com a seguinte frase: «mas também no que se refere à natureza corpórea, enquanto objecto da matemática pura» (S.97.18-20), tradução da passagem latina: «naturâ corporeâ, quae est purae Matheseos objectum» (A.T.VII.71), frase que no texto francês aparece sob a forma: «nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des Géomètres» (A.T.IX.56).

(192) Referimo-nos não só ao conjunto de peças com o qual o volume se inicia, mas especialmente aos resumos com os quais o tradutor faz começar cada uma das meditações.

(193) Na *Correspondência* encontramos duas referências à mesma questão: a) «Não lhe parece essencial explicar o significado dos termos *formal*, *objectivo* e *eminente*, que Descartes emprega na sua acepção escolástica?» (P. S. da carta de 2.IV.1930), e «Creio indispensável, pelo menos uma nota de vocabulário, por causa das palavras que Descartes emprega na sua acepção escolástica, bastante diferente da que têm hoje» (8.IV.1930).

Dada a estrita relação existente entre este grupo de elementos e o tema que nos propusemos tratar, não poderíamos deixar de o considerar um pouco mais detalhadamente.

3.1. Em relação à forma lexical *image*, A. Sérgio nota: «Não poderíamos deixar de traduzir pela palavra «imagem» o vocábulo «*image*» empregado no original, em vários passos, como equivalente da palavra «*idea*» (p. 134) ⁽¹⁹⁴⁾.

3.1.1. Uma verificação das *quatro* ocorrências do termo *image* do texto francês, permite-nos confirmar a sua exacta restituição na tradução portuguesa ⁽¹⁹⁵⁾. Com efeito, relativamente a este termo, apenas constatamos uma anomalia: a adição na meditação terceira de uma ocorrência da forma *imagem*, que nem a edição latina, nem a edição francesa confirmam ⁽¹⁹⁶⁾.

3.1.2. Mais complexa é a restituição do termo *idée* na versão portuguesa.

Assim, às *oitenta e cinco* ocorrências que essa forma apresenta ⁽¹⁹⁷⁾, correspondem na tradução portuguesa: a) *setenta e nove* restituições correctas do termo *idée* por *idea* ⁽¹⁹⁸⁾;

(iv) **p_{or} vezes** é precisamente o contrário que acontece: lá onde o texto francês apresenta *idées*, a tradução portuguesa restitui *imagens*. Tal ocorre nomeadamente na seguinte passagem: «*tais images* devem vir de alhures» (S.48.09), tradução de: «*ces idées* doivent venir d'ailleurs» (A.T.IX.31), a que corresponde no texto latino: «*quamvis idea illae a voluntate....*» (A.T.VII.39).

⁽¹⁹⁵⁾ As ocorrências da forma *image* são as seguintes: *Cogito* 75: 2.14.37; 3.34.21; 4.39.49; 5.48.25, respectivamente traduzidas em: S.28.11; 66.22; 77.02; 93.12.

⁽¹⁹⁶⁾ A adição é a seguinte: «*e* parece-me o sol, segundo esta *imagem*, muitas vezes maior que toda a terra» (S.49.05-07) ; «*il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre*» (A.T.IX.31), tradução da frase latina: «*per quam aliquoties major quam terra exhibetur*» (A.T.VII.39).

⁽¹⁹⁷⁾ Cf. *Cogito* 75, p. 91.

⁽¹⁹⁸⁾ De notar que algumas dessas restituições correctas aparecem integradas em frases distorcidas. Notaremos os seguintes casos: «*l'idée* que j'ai de la divinité» (3.30.47), traduzida por «*a ideia* que eu faço de Deus» (S.60.08); «*l'idée* que je conçois de Dieu» (3.32.03), traduzida por: «*na idea* de Deus» (S.62.09), e por fim, «*ait mis en moi cette idée pour être comme la marque*» (3.34.16), frase traduzida do seguinte modo: «*haja* posto em mim essa sua *idea*, qual *marca*» (S.66.17).

b) *duas* ocorrências onde o singular *idée* é transformado no plural *ideas* ⁽¹⁹⁹⁾; c) enfim, *quatro* omissões ⁽²⁰⁰⁾.

Para além destas anomalias, notaremos que a tradução portuguesa acrescenta *dezoito* ocorrências da forma *idea* cuja distribuição é a seguinte: *seis* no resumo que o tradutor acrescenta à meditação terceira ⁽²⁰¹⁾; *uma* ocorrência, no resumo acrescentado à meditação quinta ⁽²⁰²⁾; *uma* ocorrência acrescentada ao Abrégé /Synopsis ⁽²⁰³⁾; *nove* adições relativas à meditação terceira ⁽²⁰⁴⁾, e finalmente, *uma* adição relativa à meditação sexta ⁽²⁰⁵⁾.

3.1.3. Dada a vicariância de significação que o tradutor assinala, será útil uma comparação da distribuição lexical das formas *idée*, *idées*, *image* e *images* ⁽²⁰⁶⁾:

	T	0	I	II	III	IV	V	VI
<i>idée</i>	85	4	0	0	53	12	9	7
<i>idées</i>	65	0	0	0	44	2	3	16
<i>image</i>	4	0	0	1	1	1	1	0
<i>images</i>	12	0	1	2	7	0	1	1

⁽¹⁹⁹⁾ Respectivamente: «et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée», (3.22.26-27), e, «mais on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l'esprit» (3.26.07-08), traduzidas por: «e a esses convém o nome de ideas» (S.45.01), e «mas cumprirá ter presente que, visto que as ideas são obras do espirito» (S.51.21).

⁽²⁰⁰⁾ Essas omissões são as seguintes: *Cogito 75*: 3.29.25; 3.30.08; 3.33.24; 6.59.25. Elas deveriam situar-se em: S.57.14; 58.23; 64.26 e 116.20-21.

⁽²⁰¹⁾ Respectivamente: S.40.03; 40.11; 40.14; 40.15; 40.20 e 40.32.

⁽²⁰²⁾ Em, S.85.03.

⁽²⁰³⁾ Em, S.5.17.

⁽²⁰⁴⁾ Essas adições são as seguintes: S.50.09; 50.12; 53.13; 53.16; 57.25; 57.26; 64.10; 65.07 e 66.13, que se deveriam encontrar no texto francês, respectivamente em: *Cogito 75*: 3.25.19; 3.25.22; 3.27.02; 3.27.05; 3.29.35; 3.29.36; 3.33.11; 3.33.34 e 3.34.12-13.

De notar ainda que: a) *três* dessas adições da forma *idea*, aparecem para traduzir o termo *idées*: «une de mes idées» (3.27.02), «de uma idea minha» (S.53.13); «des perfections dont elle conçoit les idées, c'est-à-dire» (3.33.11), «as perfeições cuja idea contiver em si, isto é» (S.64.10), e finalmente: «des idées» (3.33.34), expressão traduzida por «a idea» (S.65.07); b) *uma* outra vez, *idea* (S.57.25) aparece como tradução da forma *notion* (3 29.35).

⁽²⁰⁵⁾ Em, S.121.22, ocorrência inexistente no texto francês (6.62.08).

⁽²⁰⁶⁾ Cf. *Cogito 75*, p. 91

Notaremos ainda que relativamente à totalidade do léxico das *Méditations*, as formas *idée*, *idées*, ocupam respectivamente a *sexagésima sétima* e a *septagésima oitava* posição e que relativamente às palavras «*plenas*» (lexicalizadas), elas são respectivamente a *nona* e a *décima primeira* formas mais frequentes. Quanto às formas *image* e *images*, elas não aparecem nem entre as *duzentas* formas mais frequentes do léxico global, e, conseqüentemente, nem entre as *cem* formas «*plenas*» mais frequentes ⁽²⁰⁷⁾.

Do exame da distribuição estrutural destas formas e das suas posições relativamente ao léxico total que a obra mobiliza e ao léxico que a metafísica privilegia, podemos concluir: a) a diferença irredutível das ocorrências das formas *idée/idées* e *image/images*; b) algo que qualquer leitura *desarmada* pode facilmente relevar: que a meditação terceira tematiza de modo particularmente explícito, a problemática *idée/idées*; c) por último, a discreta importância que as formas *image/images* têm na obra.

3.2. Quanto à tradução da forma lexical *douleur*, o tradutor faz a seguinte precisão: «para o *sentimento* contrário ao do prazer adoptamos a palavra «desprazer» e não a palavra «dor» (*douteur*), que convém reservar para a sensação dolorosa localizável como qualquer outra, da natureza dos fenómenos representativos, e heterogénea, portanto, como o prazer, que é de ordem emocional, afectiva» (p. 133).

3.2.1. Em relação à tradução da forma *douleur*, verificamos que o tradutor utiliza de um modo geral a forma *dor*. Tal acontece *vinte e três* vezes para o total das *vinte e cinco* ocorrências que se concentram na meditação sexta ⁽²⁰⁸⁾. Só as restantes *duas* ocorrências recebem como tradução *desprazer* ⁽²⁰⁹⁾.

No entanto, mesmo se a tradução desta forma aparece como globalmente correcta, não podemos deixar de notar que ela se insere por vezes em frases distorcidas ⁽²¹⁰⁾.

⁽²⁰⁷⁾ Cf. *Cogito* 75, p. 116.

⁽²⁰⁸⁾ Cf. *Cogito* 75, p. 82.

⁽²⁰⁹⁾ Em francês, *déplaisir*, termo que não é utilizado nas *Méditations*. As ocorrências de *douleur* traduzidas por *desprazer* são as seguintes: *Cogito* 75: 6.53.37; 6.53.38, respectivamente S.105.24 e 105.25 da tradução portuguesa.

⁽²¹⁰⁾ Resultam casos como os seguintes: «cause de la douleur, et de la pensée de tristesse» (6.55.03), «causa da dor e o sentimento de tristeza» (S.55.03); «le sentiment de la douleur» (6.60.03), «sensa-

Relativamente às disposições da forma dor na tradução portuguesa, relevamos por fim, a presença de uma ocorrência dessa forma, no *resumo* que o tradutor acrescenta à meditação sexta ⁽²¹¹⁾.

3.3. Finalmente, em relação ao termo sentir, A. Sérgio nota: «traduzimos por vezes a palavra sentir por «percepcionar» ou «ter sensações», afim de evitar qualquer confusão com significados daquele vocábulo que se referem aos factos emocionais (afecções, emoções, paixões), e não aos fenómenos representativos (sensações, representações, percepção)» (p. 133).

3.3.1. Tal como acontece com os critérios que justificam as variações de tradução da forma douleur, os critérios alegados para introduzir distinções relativamente à forma sentir, são *exteriores* ao pensamento de Descartes, contrários às disposições internas da teoria, e consequentemente impróprios para restituírem de um modo exacto, quer o aspecto histórico, quer o aspecto conceptual do pensamento de Descartes.

3.3.2. A verificação da tradução das *vinte e três* ocorrências que a forma sentir apresenta no texto francês ⁽²¹²⁾, revela-nos um afastamento considerável em relação às opções explicitadas e defendidas pelo tradutor. Assim, encontramos além das variantes anunciadas — percepcionar ⁽²¹³⁾ e ter sen-

ção de dor» (S.117.23), e por fim, «et même que m'en approchant un peu trop près je ressent de la douleur» (6.60.19), frase com a seguinte tradução: «... (e até dor, se me aproximar ainda mais)....» (S.118.11-12).

⁽²¹¹⁾ Cf. S. 101.06.

⁽²¹²⁾ Cf. *Cogito* 75, p. 108.

⁽²¹³⁾ O verbo «*perceptionner*» não existe em francês. Nas *Méditations*, encontramos apenas as formas *perception* e *perceptions*, respectivamente com quatro e cinco ocorrências. As ocorrências da forma sentir que foram traduzidas por percepcionar são as seguintes: *Cogito* 75: 6.54.08; 6.54.11; 6.55.32; 6.62.36; 6.62.39, cujas referências na tradução portuguesa são: S.106.16; 106.20; 109.13; 122.28 e 123.04.

Tal tradução coloca fundamentalmente dois problemas: um, relativo às incidências conceptuais de toda a variação lexical, e o segundo, relativo aos critérios que o tradutor alega para fundamentar essa(s) variações.

Sabemos que em Descartes as ideias *claras e distintas*, têm muitas vezes uma expressão *obscura e confusa* que ao nível da comunicação, compromete radicalmente a sua transmissão. Sabemos igualmente que a *expressão* e a *linguagem*, são parâmetros *quasi* - impen-sados da *Obra* de Descartes, e isso mesmo se desde as *Regulae* a sus-

sações ⁽²¹⁴⁾—as seguintes outras: sentir ⁽²¹⁵⁾; «sentir» ⁽²¹⁶⁾; sen-

peita relativa à linguagem dita «*natural*» tem como contraponto uma importante investigação que deveria conduzir ao estabelecimento de uma linguagem «*artificial*», bem construída e portanto apta para a transmissão de ideias. (Cf. *Regula* XVI, A.T.X.455). Portanto, tudo nos leva a pensar que as redundâncias da linguagem natural, sobretudo as suas *polissemias*, fossem os maiores inimigos do filósofo das *ideias claras e distintas*. Sendo assim, aquilo que A. Sérgio pretendeu corrigir é um problema interno à teoria, problema cuja desapareção equivale a uma deformação capital da mesma. Tal *clarificação* aparece-nos como incorrecta quer do ponto de vista léxico-conceptual quer do ponto de vista histórico.

Em relação à coerência dos critérios que determinam tal prática, a consulta da *Correspondência* revela-nos elementos capitais. Assim, em relação à dificuldade encontrada na tradução do termo perceber na obra de Renouvier, A. Sérgio escreve: «resolvi-me a criar uma palavra: percepcionar para a tradução de perceber, ter percepção, porque perceber tem na nossa língua uma aceção vulgar que é bem diferente, e que não podemos suprimir» (13.XII.1929). Mas, como numa visão antecipativa daquilo que mais tarde aconteceu, A. Sérgio acrescenta: «Parecia-me conveniente reunirmo-nos um dia alguns amigos da filosofia, para fixarmos certos pontos do vocabulário filosófico em nossa língua», e A. Sérgio continua: «Agora que decidi publicar uma biblioteca filosófica, era boa ocasião de fixarmos o vocabulário, para não ficar muito diferente de volume para volume». E sobre a necessidade de criar *novas palavras*, A. Sérgio lembra: «Há vinte anos quando escrevi a *Natureza* da afecção, tive que forjar essa mesma afecção».

A propósito da dificuldade de tradução da forma perceber, A. Sérgio, adianta numa outra carta: «Fica pois percepcionar. Qualquer termo me serve, contudo que designe *uma* ideia precisa, e que se não preste o confusões, como o perceber» (9.1.1930). Relativamente à linguagem, tal como em Descartes, aquilo que preocupa tanto J. de Carvalho como A. Sérgio, é visivelmente a *polissemia*: «Concordo absolutamente consigo em que é preciso usar palavras diferentes para ideias diferentes» (9.1.1930). Quando Boileau exprime o paradigma Clássico da relação pensamento linguagem escreve: «Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement, Et les mots pour le dire arrivent aisément», *Art Poétique*, I. 153-154.

Sem entrar em linha de conta com a «especificidade» das *oit*o variações de tradução que o termo sentir conhece na tradução portuguesa— variações essas que o tradutor não justifica—, somos obrigados a colocar as seguintes questões: a) dado que, para «evitar qualquer confusão» (p. 133), o termo percepcionar, traduz nas *Meditações* o termo sentir, e que, b) na tradução de *As Últimas Conversações*, o mesmo termo aparece para traduzir a forma *percevoir*, c) há entre as formas sentir e *percevoir*, tal que elas são utilizadas respectivamente por Descartes e por Renouvier uma equivalência, ou será apenas por *confusão do tradutor* que ambas essas formas aparecem traduzidas por uma forma única?

⁽²¹⁴⁾ Nas *Méditations*, Descartes não utiliza a forma *sensations*. As ocorrências de sentir que foram traduzidas por ter sensações são as seguintes: *Cogito* 75: 2.13.46 e 6.59.40, respectivamente, 8.26.25 e 111.18 da tradução.

⁽²¹⁵⁾ Cf. *Cogito* 75: 2.13.29; 2.13.47; 6.63.02; 6.63.25; 6.64.06; 6.64.12; 6.64.13 e 6.64.18, com as seguintes referências na tradução

tia⁽²¹⁷⁾; tendo sensações⁽²¹⁸⁾; sofrer... sensações⁽²¹⁹⁾; sentir ou perceber⁽²²⁰⁾; sentir ou perceber ou ter sensações⁽²²¹⁾; e finalmente, ter percepções⁽²²²⁾.

3.3.3. Se considerarmos as propostas de introdução de termos vicariantes, e anomalias registadas na tradução das formas *image*, *douleur* e *sentir*, conjunto ao qual podemos acrescentar as omissões, vicariâncias e adições que neste estudo já foram registadas relativamente a várias formas⁽²²⁸⁾ e expressões⁽²²⁴⁾, torna-se particularmente delicado interpretar o importante passo da *Nota do tradutor*, onde este, a propósito da ambiguidade do termo *image* se mostra particularmente consciente das incidências conceptuais de toda a modificação lexical: «mas qualquer termo que substituísse o de «imagem» poderia acarretar inconvenientes graves, — entre os quais sobretudo, o de fazer supor no nosso filósofo qualquer idea que não fosse a sua» (pp. 134-135⁽²²⁵⁾).

portuguesa: S.26.09; 26.25; 123.23; 124.18; 125.21; 125.28; 126.02 e 126.08.

^(21b) Cf. *Cogito* 75: 2.15.40; S.30.11.

^(m) Cf. *Cogito* 75: 6.54.04; S.106.11.

⁽⁸⁾ Cf. *Cogito* 75: 2.15.48; S.105.02.

⁽²¹⁹⁾ Cf. *Cogito* 75: 6.55.24; S.109.03.

⁽²²⁰⁾ Cf. *Cogito* 75: 6.53.18; S.105.02.

⁽²¹⁾ Cf. *Cogito* 75: 6.53.20; S.105.05.

⁽²²²⁾ Cf. *Cogito* 75: 6.57.13; 5.112.14.

⁽²²³⁾ Para *raison/raisons*, cf. de II. 4 a II. 4.8.4; para *nature*, cf. de II. 5 a II. 5.7.

^(TM) Cf. *sa nature*, II. 5.3.2.

⁽²²⁵⁾ Encontramos na *Correspondência* múltiplas referências correlativas desta abertura de A. Sérgio a uma problematização das relações estabelecidas entre pensamento e linguagem.

Como já podemos notar, (cf. nota 213), A. Sérgio insiste desde 1929 sobre a necessidade de fixar um *léxico filosófico*. Tal necessidade era o prolongamento da sua experiência mais directa: a tradução de Renouvier e a composição de *A Natureza da afecção*.

Todavia, à medida que A. Sérgio se confronta com novas traduções, podemos notar que visivelmente, ele toma consciência não só da problemática inerente à tradução, mas também das dificuldades que a língua portuguesa tem em receber o pensamento originalmente consignado noutra(s) língua(s). Assim, ainda relativamente à tradução da obra de Renouvier, escreve: «A medida que nas traduções fosse aparecendo as dúvidas, poderíamos ir fixando o nosso vocabulário; a sua colecção prestar-se-ia assim a constituir uma espécie de código do nosso vocabulário filosófico» (9.1.1930). Em relação à tradução, A. Sérgio nota: «acrescente uma pequenina nota final, acerca de certos pormenores de vocabulário», e faz a precisão seguinte: «Gostava de ainda um dia combinar consigo a fixação de um certo número de termos. Para nós, Portugueses, é trabalho particularmente útil, porque estamos no nascimento da nossa literatura filosófica em língua vulgar,

4. Por fim, destacamos um grupo de aspectos *histórico-filosóficos*, delimitados pelas seguintes questões: a) *Cogito*; b) prova da existência de Deus, que depois de Kant é designada por prova ontológica, e por último, c) articuladas com as precedentes, aparecem as questões referidas à importância da teologia da época sobre o pensamento de Descartes e à sinceridade do pensamento expresso pelo mesmo na carta dirigida aos teólogos da Sorbonne.

4.1. Relativamente ao *Cogito*, A. Sérgio, apresenta um conjunto de três enunciados que considera como equivalentes quanto à sua formulação e verosímeis, quanto à sua *conclusão*. Tais enunciados são em seguida colocados em oposição global com a *conclusão* de um dos enunciados do cogito cartesiano, conclusão essa considerada como ilegítima. Tal insistência sobre a legitimidade e a ilegitimidade das conclusões do *cogito*, vai de par com a assimilação deste a um silogismo cujo correlato é a recusa do intuicionismo cartesiano: «Não é uma intuição intelectual, senão uma imagem obscuríssima» (p. 135) ⁽²²⁶⁾.

ou romance» (29.XI.1930). A tradução dos *Novos Ensaios*, relança a mesma questão: «Parecia-me bem ir fixando uma ortografia e um vocabulário para toda a coleção», e mais adiante: «Na tradução dos *Novos Ensaios* criei o neologismo *experientiar*, que me parece útilíssimo. *Experientiar* ficará como o verbo correspondente a *Experiência* no sentido geral, e *experimental* como o verbo correspondente a *Experimentação* (verificação experimental, prova experimental, etc.). *Experientiar* ficará pois significando *ter* experiência, etc.; *experimental* ficará significando *realizar* experimentação» (22.VI.1931).

As preocupações que A. Sérgio revela quando se lança na tradução do *Treatise* de Berkeley são notáveis: não só ele consulta uma edição crítica inglesa (cf. carta 18.V.1931), como entra em linha de conta com a tradução francesa que Ch. Renouvier fez dessa obra. Desse cotejo, resultam observações particularmente pertinentes: «Na versão de Berkeley, o Renouvier traduz ambas as palavras *mind* e *spirit* por *esprit*. Tenciono traduzir a primeira por *consciência* e a segunda por *espírito*» (22.VI.1931). (Lembremo-nos apenas da confusão que levou a traduzir sentir e perceber por perceber... cf. nota 213).

⁽²²⁶⁾ Segundo A. Sérgio, «A conclusão incontestável limita-se a isto: penso, e o pensar existe; ou então: penso, logo existo como forma de pensar; ou ainda: penso, logo existo como actividade pensante. Mas Descartes vai mais longe, e conclui: penso, logo existo como coisa pensante» (p. 135). Sobre esta questão convém notar o seguinte: a) os enunciados que A. Sérgio apresenta não são os de Descartes; b) são omitidas todas as referências, internas à teoria, capazes de fazer avançar na compreensão deste problema; c) são igualmente omitidas todas as referências às polémicas que as diferentes enunciações de tal pensamento suscitaram desde a publicação do *Discours* (1637) à publicação dos *Principia/Principes* (1644/1647). De no-

4.2. Referindo-se à prova dita ontológica, A. Sérgio, limita-se a fazer apelo à *autoridade* da «tão célebre objecção de Kant, na 4.^a secção do capítulo terceiro da *Dialéctica transcendental*, na Crítica da Razão pura» (p. 135) ⁽²²⁷⁾.

4.3. Por fim, notaremos que após ter levantado a questão da influência da época sobre o pensamento de Descar-

tar portanto, que a recusa do intuicionismo de Descartes aparece como infundada.

Antes de se pronunciar sobre a *legitimidade* e a *ilegitimidade* das *conclusões*, A. Sérgio, teria pelo menos de perspectivar os seguintes enunciados: 1) «Ita unvsquisque animo potest intueri, se existere, se cogitari...» (*Regulae* III, A.T. X.369, cuja tradução Marion é a seguinte: «Ainsi chacun peut regarder par l'esprit, qu'il existe, qu'il pense...» Marion, p. 8); 2) «Et remarquant que cette vérité: *je pense donc je suis*, était si ferme et si assurée...», *Discours*, A.T. VL32; 3) «Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis denique statuendum sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profetur, vel mente concipitur, necessario esse verum» (*Meditationes*, A.T.VII.25); 4) «Enfin il faut conclure et tenir pour constant, que cette proposition, *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit» (*Méditations*, A.T.IX.19); 5) «Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ego sum, est omnium prima et certissima, quoad cuilibet ordine philosophanti occurrat» (*Principia*, A.T.IX.7); 6) «nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion: *Je pense, donc je suis*, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre» (*Principes*, A.T.IX.B.27).

Se nos restringirmos à consideração das polémicas que obrigaram Descartes a recusar a assimilação do *cogito* das *Meditationes/Méditations* a um silogismo, temos: resposta à *primeira* objecção: A.T.VII.115-116, A.T.IX.91-92; resposta à *segunda* objecção: A.T.VII.127-128; 140-141; 149-152 e 166; A.T.IX.100-101; 110-111; 117; 129; *terceira* objecção: A.T.VII.173; A.T.IX.134; resposta à *terceira* objecção: A.T.VII.174; 178-179; A.T.IX.136 e 139; *quarta* objecção: A.T.VII.199-200; A.T.IX.155-156; resposta à *quarta* objecção: A.T.VII.229; A.T.IX.174; resposta à *quinta* objecção: A.T.VII.352; *Alq.* II. 792-793; *Carta a Clerksel* (a propósito das *Instances* de Gassendi): A.T.IX.205-206; respostas às *sextas* objecções: A.T.VII.422; *Alq.* II. 861-862; respostas às *sétimas* objecções: A.T.VII.507-508; 522-526; 543-544; *Alq.* II. 1012-1014; 1030; 1054. (Esta enumeração está longe de ser completa).

Para uma perspectivação histórica do *cogito*, são indispensáveis as seguintes obras: Léon Blanché, *Les antécédents historiques du: je pense donc je suis*. Paris, Alcan, 1920; Etienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Strasbourg, 1921, (hoje consideravelmente aumentado, Paris, J. Vrin, 1930 e 1951). Posteriormente a 1930, notamos: Geneviève Lewis, *Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal*, Paris, P.U.F., 1950; e Henri Gouhier, *Augustinisme et cartésianisme au XVII^e siècle*, Paris, J. Vrin, 1978.

⁽²²⁷⁾ Mais do que as quatro linhas e meia de alusão que A. Sérgio faz à «Correcção» kantiana do «argumento» de Descartes, tal problemática exige uma *Obra* que produza confrontações *textuais* e *con-*

tes ⁽²²⁸⁾, assim como a questão da sinceridade da carta dirigida aos teólogos da Sorbonne ⁽²²⁹⁾, A. Sérgio faz a seguinte

textuais. Na viva expectativa de vermos publicadas as *Cartas de J. de Carvalho a A. Sérgio*, cartas que seriam fundamentais para decidir dos limites da breve alusão que A. Sérgio faz a Kant, apenas podemos notar que desde a carta em que A. Sérgio anuncia ter começado a tradução *Meditações* ele nota: «Parece-me que seria muito interessante dar em apêndice uns trechos da *Crítica da razão pura* que corrigem o nosso Descartes, sobretudo no que respeita ao *Eu do Cogito* e às provas da existência de Deus» (22.III.1930). Esta passagem da carta de A. Sérgio sugere-nos duas questões: a) uma relativa aos *condicionamentos* do tradutor, questão já levantada em relação à *anotação* e da qual esta só é um prolongamento (cf. nota 184); b) e, uma relativa à *Correcção* que Kant possa ter feito relativamente aos pontos alegados por A. Sérgio. Tanto relativamente a uma como a outra destas questões, a *Correspondência*, fornece-nos elementos imprescindíveis. Assim, temos, relativamente ao *condicionamento* do tradutor por parte do responsável da edição: «Rogo me diga se acha preferível não dar em apêndice às meditações os trechos do Kant sobre a prova ontológica e sobre o Ego» (2.IV.1930); em relação à questão da *correcção*, pensamos que ela deveria ser lateralizada por explicitações de noções fundamentais de história da filosofia e de filosofia da história, noções essas de que A. Sérgio nos privou. Entre essas *noções/categorias*, somos levados a privilegiar a de *progresso*. A aproximação da significação de uma tal *categoria*, relativamente à sua aplicação na história da filosofia, é-nos dada pela seguinte passagem da *Correspondência*: «Eu creio que no seu caso não editaria o Locke, nem o S. Tomás. Para mim, tem havido progresso em filosofia, e o Locke e o S. Tomás parecem-me peças de museu, obsoletas. Daria Platão, Descartes, Espinoza, Malebranche, Kant, Fichte, Hegel, e alguns recentes» (23.I.1932).

⁽²²⁸⁾ A questão que A. Sérgio coloca é a seguinte: «qual teria sido o pensamento explícito de Descartes, se não houvessem influido no seu espírito as ideias teológicas do mundo ambiente e a terribilidade dos poderes que lhe davam apoio» (p. 135). (Interessante tema, que nos transporta além do *Absolutamente Outro* de Emmanuel Levinas e do E.T. de Spielberg, pois tanto o A.O. se fez *Mesmo* — porque uma vítima era necessária, e isso segundo os antropólogos e os historiadores das religiões —, como o E.T., está transido de traços mítico-sócio-ético-religiosos de carga *antropóide*. Toda a dificuldade, e é nesse ponto que reside o interesse «do problema intrincado, imaginário talvez, mas muito interessante» (p. 135), que A. Sérgio coloca, reside no pensar do *outro*, *acrónico* e *atópico*. Onde a nossa visível dificuldade em compreender o problema colocado).

⁽²²⁹⁾ Relativamente a esta peça, a posição de A. Sérgio não deixa muitas dúvidas. Ela está limpidamente expressa nas seguintes passagens da *Correspondência*: «Creio inútil traduzir a carta preliminar a Messieurs des Doyens.... Que decide?» (22.III.1930); «Vou pois pôr em romance a virtuosa Epístola, a qual, qualquer que fosse o cheiro de santidade do nosso homem (o que me abstenho de estimar) me parece uma grandíssima gajice do Papá Descartes. Aqueles salamaques fazem-me rir, e sinto-me numa farsa de Molière. Malevalência minha, sem dúvida alguma: mas... Comprarei uma pena de pato, que de outra forma não sei dirigir-me Sapientissimis clarissimisque viris....» (2.IV.1930).

precisão: «Note-se que dizendo isto, não aludimos de maneira alguma ao possível catolicismo de Descartes (se bem que, também nesse ponto haja uma importante colecção de factos que nos inclinam a duvidar) mas só a atitude do nosso filósofo perante os teólogos a quem se dirige» (p. 136) ⁽²³⁰⁾.

*

**

As alusões feitas neste estudo quer às circunstâncias históricas quer às determinações internas ao pensamento de Descartes nos momentos das edições das *Meditationes* assim como da sua versão francesa, (I. 1.1 a 1.4.11), tinham como função reavivar a complexidade que enquadrou tais acontecimentos. Mais precisamente, pretendemos com tais indicações restituir o *contexto* de edição do *texto* que nos ocupa. Apontamos portanto, para o *lugar vivo*, onde na interacção de disposições diversas, — internas e externas —, a *Obra* se constitui.

⁽²³⁰⁾ «Quanto à minha nota, conclui pela conveniência de acrescentar algumas linhas que esclareçam o meu intuito, o qual não foi ali o de pôr em dúvida a sinceridade do catolicismo de Descartes (se bem que também tenha razões para não acreditar nela) mas a sinceridade da atitude que ele tomou perante os teólogos da Sorbonne na carta liminar pretendendo arrancar-lhes uma aprovação que ele sabia imerecidíssima. Tenho pois duas teses:», segue-se a exposição dessas teses. Dessa argumentação destacamos apenas um ponto: «2.º ponto. O catolicismo do papá Descartes. Não li o livro do Gouhier (trata-se de *La pensée religieuse de Descartes*, 1924), nunca o vi, nem sei que método adoptou. Se foi o da análise dos *textos*, começarei por declarar que, neste caso, o acho contestável, porque exactamente o que se discute é a sinceridade desses textos. Por isso, apego-me aos *factos*». Após expor todos os seus argumentos, A. Sérgio conclui: «O passo duvidoso da nota poderia ficar assim um pouquinho acrescentado: «Essa sinceridade é, em nosso juízo, simplesmente nula. | Note-se que dizendo isto não aludimos de maneira nenhuma ao possível catolicismo de Descartes (se bem que, também nesse ponto, haja uma importante colecção de factos que levam a dúvida ao nosso espírito) mas só à atitude do filósofo perante os teólogos a que se dirige. ! Não cabem aqui....», e A. Sérgio precisa: «Indiquei por traços verticais o período que proponho acrescentar» (1.XII.1930). Uma última carta onde o mesmo assunto é tratado, produz uma última correcção: «Recambio, inclusa, a prova da nota. Em lugar de dizer que a sinceridade do papá Descartes me parece *simplesmente nula*, passo a afirmar que se me afigura *bem contestável*. Fica menos dogmático, menos forte» (12.XII.1930).

Uma leitura da obra de H. Gouhier, permite uma melhor ressituação da argumentação de A. Sérgio: Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1924.

Pretendemos igualmente seguir, — de um modo particularmente cursivo —, as linhas gerais que podem caracterizar as mais importantes edições desta obra desde a morte do seu autor a 1976. Da perspectivação deste *longo período* resultam aspectos que em visível contraste com os diferentes momentos de aparição do texto, são susceptíveis de nos revelar diferentes atitudes, tendências culturais, relativas à *recepção* e à *transmissão* da obra.

Assim, num primeiro tempo, e certamente, seguindo a proposta de *dessiminação* patrocinada por de Luynes e Clerse-lier, e apoiada por Descartes, — proposta essa que consistiu na tradução das *Meditationes em lingua vulgar* e que culminou com a edição de 1647 —, podemos constatar que anteriormente à edição A.T., os diferentes editores tomam como referente das suas edições a versão francesa da obra. Com efeito, só depois da edição A.T., a especificidade dos textos latino e francês, aparece como um facto estabelecido. A reivindicação e o reconhecimento de tal especificidade só é compreensível quando ressituada na convergência das histórias da paleografia, da filologia e da hermenêutica. A sua incidência ao nível da história da filosofia e da filosofia da história, níveis de que ela é indissociável, tem a mais ampla das repercussões. Reconhecer tal especificidade significa, antes de mais, tornar-se atento ao pensamento tal como ele (se) vive: *em via(s) de desenvolvimento(s)*. O mesmo é dizer que tal implica entrar em linha de conta com a *instabilidade*, a *flutuação*, as *diferenças* presentes nas variações textuais. São tais propostas, onde a história da filosofia aparece intimamente conexas com uma filosofia da história particularmente atenta à *diferença*, que determinam as diferentes edições bilingues feitas depois da edição A.T. Todavia, um tal acordo, está longe de constituir uma proposta *homogénea*: nem sempre os editores encontraram um consenso relativamente aos textos de referência. Como nos podemos aperceber, se G. Rodis-Lewis considera o texto publicado por A.T. como texto de referência, isso não significa que ela *reproduz* a edição A.T., pois a editora, ao assinalar todas as divergências existentes entre os textos latino e francês, afasta-se da edição de referência. Algo de mais complexo acontece ainda relativamente ao restabelecimento que F. Alquié faz do texto das *Meditationes* (1.6.2 a I. 6.2.2).

Quanto às edições do texto das *Méditations*, texto que, como já notamos, serviu de referente a vários editores até ao momento em que A.T. reivindicou a especificidade, a diferença, dos textos latino e francês, notaremos que, o texto que designamos no diagrama de génese, (*Diagrama II*), por

G2, texto de segunda geração, resulta de uma intervenção livre de Clerselier relativamente ao *original francês*, G1, (1.5.1). Uma tal parasitagem «naïve», assim como a que R. Fédé lhe acrescenta, — definindo assim um texto de *terceira* geração —, constitui um índice significativo das atitudes dos editores do séc. XVII, face às obras que editam.

Tal atitude é reiterada, durante a primeira metade do séc. XIX, pelas *reproduções* que V. Cousin, (I. 5.2), e Garnier fazem dos textos de Clerselier e de Fédé. Relativamente a tais disposições, a edição A.T., ao defender o *retorno* ao original de 1647, propõe uma viragem determinada por marcadas motivações *paleográfico-filológicas*. Tais características definem as linhas gerais de uma *quarta* geração de textos, G4, textos que reivindicam uma aproximação em relação a G1 (I. 5.3.2).

Porque a nossa pretensão foi de melhor situar a edição portuguesa das *Meditações* em relação à sua época, e porque, tudo nos leva a pensar uma época como o «*lugar dilatado*» da intercepção de um passado e de um futuro, e porque a importância de uma edição reside nos *critérios* que ela activa e nas *perspectivas de investigação* que ela veicula, fomos conduzidos a apresentar as tendências mais marcantes das edições das *Méditations*, posteriores a 1930, data da tradução portuguesa.

Tal investigação levou-nos a definir um conjunto de *três* novas gerações de textos. A *quinta*, G5 e a *sexta*, G6, definida pelos textos bilingues publicados por G. Rodis-Lewis, (1.6.1), e por F. Alquié, (1.6.2.3). Além do facto de ser bilingue, a edição de G. Rodis-Lewis, tem como principais características, retomar e transformar o texto da edição A.T., e isso, de modo a assinalar as *divergências* existentes entre os textos latino e francês. Como elementos subsidiários, — elementos de importância capital — essa edição utiliza o texto de Clerselier, G2, e produz uma importante anotação de carácter paleográfico, histórico e conceptual. Por seu lado, a edição F. Alquié do texto francês, directamente inspirado da edição de 1647, produz, além de uma restituição do francês de Descartes em francês actual, algumas modificações relativamente à ortografia da edição de 1647. Servindo-se da edição de G. Rodis-Lewis, G5, assim como da edição Clerselier, G2, para anotar e completar a edição de 1647, G1, F. Alquié, consagra as tendências reveladas pela edição de G. Rodis-Lewis, produzindo uma importante anotação paleo-histórico-conceptual.

A última geração de textos que destacámos, é a *septima*, G7, a de A. Robinet: *Cogito* 75, (1.6.3 a I. 6.3.5). Retomando a quasi-totalidade das transformações ortográficas de G6, esta

edição reata com o texto original, G1, e portanto segue, em certos aspectos G4. Como características fundamentais dessa edição, notamos a supressão de anotações, facto correlativo de uma exaustiva «anotação do autor por ele mesmo», constituída pela ordenação e quantificação do léxico que assim transformado aparece como um conjunto de *factos* reveladores das mais íntimas relações que se estabelecem entre pensamento e linguagem.

Foram os dados lexicais fornecidos por esta última edição que nos serviram de apoio para a elaboração de uma grande parte do segundo aspecto da nossa investigação: a análise da restituição que a tradução portuguesa faz das formas *raison*, *raisons* e *nature*, (II. 4.1 a II. 5.7). Tal análise, revelou-nos múltiplas distorções, omissões, adições e vicariâncias.

Na última parte do estudo, procedemos a um levantamento das preocupações mais marcantes que o tradutor exprimiu na sua *Nota* terminal à tradução (III. 1 a III. 4.3). A leitura da *Correspondência* com J. de Carvalho, mostrou-nos que tais preocupações eram subjacentes a toda a actividade de tradutor/editor desenvolvida por A. Sérgio entre os anos de 1927 a 1932-1933. Tal exame conduziu-nos a pensar que a expressão que tais preocupações encontram na *Nota* terminal, é não só deficiente como insuficiente.

Em tais circunstâncias, como situar relativamente às edições anteriores e posteriores a 1930 esta tradução de A. Sérgio?

Se a *nota* 32 da tradução dos *Novos Ensaio*s de Leibniz, edição publicada um ano depois da tradução das *Meditações*, nos faz saber que a tradução de A. Sérgio tem como referente a edição A.T., *nada* nessa tradução confirma uma tal referência. Mais precisamente, A. Sérgio, ao servir-se da edição A.T. das *Meditationes*, (t. VII), e das *Méditations*, (t. IX), não toma em consideração, nem a especificidade desses dois textos, nem a especificidade dessa edição. O mesmo é dizer que A. Sérgio *reproduz* em relação a uma edição que justamente ele qualifica como «a melhor», as atitudes que Clerselier, Fédé, Cousin e Gamier tiveram relativamente ao texto de 1647. Assim, A. Sérgio utiliza na sua tradução um referente de *quarta* geração, e reitera critérios de parasitagem «*naïves*», características das edições do séc. XVII, mais precisamente, das *segundas* e *terceiras* gerações. Se considerarmos a atitude de A. Sérgio relativamente ao paradigma «A.T.», estamos confrontados a uma situação de *reprodução* idêntica àquela que caracterizou as edições Fédé, Cousin e Clerselier.

Antonio Sérgio tradutor

Este último aspecto, apresenta-nos pois um A. Sérgio confiante num «*melhor*» *pré-estabelecido*.

Os aspectos correlativos destas duas últimas características são a *distorção do original* e a *falta de perspectivas inovadoras* que a tradução de A. Sérgio veicula.

ANTONIO SÉRGIO QUEIROSIANO

1. É sabido que a imagem que possuímos de um escritor e da sua produção literária não é neutra nem inocente. Para além de um fenómeno de implicações socioculturais (como as que determinam flutuações de popularidade de autores sujeitos a entronização cultural em certas épocas e, noutros períodos, a indisfarçável subalternização), a configuração dessa imagem é condicionada pela erosão que o tempo cultural arrasta e pelas leituras que nele vão decorrendo.

Eça de Queirós não escapa a esta lei: antes de tudo pela sua invulgar estatura estética, capaz de desencadear uma atenção considerável, mas também pela propensão crítica (quando não polémica) da sua obra, para mais marcada por uma diversidade de aspectos e componentes ideológicos desde logo polarizadores de controvérsia. Lembremos aqui, apenas de passagem, as reacções negativas que, até há não muito tempo, eram provocadas pelo alegado anticlericalismo d'O *Crime do Padre Amaro* ou d'*A Relíquia* — ou, num enquadramento oposto, a sua utilização abusiva como puros veículos de corrosão institucional; lembremos também que o romance *A Cidade e as Serras* pôde, não raro, ser apresentado como paliódia de uma abominada postulação «estrangeirada» do jovem Eça ou que *A Ilustre Casa de Ramires* pode ocasionar interpretações que, ignorando o contexto histórico em que foi concebido e escrito o romance, bem como a sua organização interna, o assumam como instrumento difusor de um neocolonialismo algo serôdio.

Tudo isto é sabido e nada disto é original. A própria geração em que Eça se incorporou procurou valorizar a ima-*

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

gem de Camões que melhor se ajustava aos seus desígnios políticos e ideológicos (o final d' *O Crime do Padre Amaro*, redigido à beira do tricentenário da morte do épico, constitui um documento eloquente disso mesmo); noutro quadro histórico-cultural, coube ao movimento da *Presença* recuperar a geração de Orpheu para a notoriedade que o seu tempo não soubera reconhecer e, mais perto de nós, o Neo-Realismo tendeu a distanciar-se do Realismo oitocentista que, na óptica neo-realista, trazia consigo as mazelas do reformismo proudhoniano.

Ora o *Eça* que hoje lemos não pode deixar de ser condicionado por uma espécie de pluridiscursividade crítica, feita do cruzamento, da complementaridade e até do desencontro das múltiplas «vozes» que dele têm falado. Um Mário Sacramento, um Alberto Machado da Rosa, um Ernesto Guerra da Cal, um António José Saraiva, um António Sérgio, são, entre muitas outras, algumas dessas vozes, capazes até, por sucessivas mediações, de atingirem o leitor não especializado, levando-o a procurar em *Eça*, antes de tudo, uma imagem não raro estereotipada: a do mestre da ironia, a do crítico de costumes, a do anticlericalismo sistemático, etc., etc.

O caso da crítica sergiana é, a todos os títulos, um caso peculiar. Ao 1er *Eça*, António Sérgio não o faz tanto com a exclusiva colaboração de um prisma metodológico particular, mas antes com base numa certa estratégia de reflexão, genericamente identificada com a propensão ensaística que imprime ao seu discurso; mas essa estratégia não pode deixar de ser marcada, como é óbvio, pelas dominantes do humanismo sergiano, que «não é só uma teoria do conhecimento, mas uma filosofia tendente à acção— à acção das acções que é o dever do homem pelo acto de intuir-se como ser espiritual e, por conseguinte, susceptível de emancipação total. Emancipar-se, sim, mas desde os grilhões de estruturas económico-sociais arcaicas e injustas e, portanto, desumanizantes, até à libertação das mais recônditas nebulosidades mentais que impedem ou obscurecem a assunção da realidade espiritual do homem, a qual se explicita mediante a ascese judicativa ao bem, à verdade e à beleza» 0).

Vale a pena, entretanto, insistir nas consequências que, ao nível dos percursos de leitura instituídos e dos resultados a que chegam, são arrastadas pelo ensaísmo, pelo «antidogmatismo e problemática, ou seja, [pela] recusa sistemática a

0) Joel Serrão, «Para uma apologia de António Sérgio», *Portugueses somos*, Lisboa, Livros Horizonte, s/d., p. 95.

quaisquer verdades intocáveis», completada pelo «postulado de que a inteligência só ao nível do problema é libertadora e construtiva de novas relações» (2). Sabe-se, de facto, que o discurso ensaístico propende, por natureza, ao tentar de caminhos de reflexão inexplorados, à interpretação predominantemente intuitiva e à recusa de preconceitos limitativos do livre-exame; em António Sérgio, estas dominantes são acompanhadas pela reiterada afirmação (sincera ou irónica, não cabe agora decidir) de uma espécie de cautela no avanço da reflexão, o que confere ao seu estilo uma entoação inconfundível: expressões como «se não estou em erro», «se não estou iludido», «ao que podemos supor», «se não vou transviado», traduzem bem a consciência do carácter exploratório (e até, em certa medida, provisório) que é próprio do ensaio. Se a isto juntarmos o pendor polémico que a sua prática cultural revestiu — pendor que levou Eduardo Lourenço a afirmar que «contestar Sérgio parecerá.... uma forma de justiça imanente ou, pelo menos, o eco normal devido a uma palavra que viveu muito da impugnação de outras» (3)—teremos apreendido os fundamentais vectores que condicionam as leituras sergianas da obra de Eça de Queirós. De tal modo que dificilmente nos apercebemos, nos ensaios consagrados ao autor d'Os *Maias*, das pausas ou silêncios de um diálogo travado entre duas vozes inextricavelmente confundidas: a do romancista cujo discurso é recordado e trazido para a cena da reflexão, e a do ensaísta cujo pensamento se vai configurando e impondo à custa dessa invocação, pelos meandros de um discorrer imparável — ou, para usarmos uma metáfora de sabor sergiano, «navegando à bolina» de argumentos aduzidos com uma vivacidade inconfundível.

2. Do exposto não deve inferir-se que o ensaísmo de Sérgio (e, em particular, os textos que dedicou a Eça) constitui um aglomerado de apreciações destituídas de critério

(2) *Idem, ibidem*, p. 106.

(3) Eduardo Lourenço, «Sérgio como mito cultural. É o autor de «Ensaio» um ensaísta?», *O Tempo e o Modo*, 69-70, Março-Abril de 1969, p. 250. Neste artigo, E. Lourenço menciona, de passagem, alguns dos adversários de Sérgio: Sant'Anna Dionísio, Bento de Jesus Caraça, Abel Salazar, J. Gaspar Simões, A. José Saraiva, etc. . Que as polémicas em que A. Sérgio se envolveu não foram gratuitas ou inconsequentes, demonstrou-o Fernando Guimarães, quando sublinhou o significado do enfrentamento com Gaspar Simões, nos primórdios da constituição do Neo-Realismo (cf. F. Guimarães, *A poesia da Presença e o aparecimento do Neo-Realismo*, 2.^a ed., Porto, Brasília, 1981, pp. 100 ss.).

orientador. Pelo contrário: no Eça que preferiu, nos aspectos da sua produção literária que privilegiou, Sérgio activa, desde logo, pelo menos de forma implícita, um certo prisma de abordagem, genericamente ligado ao projecto humanista citado.

De facto, a grande preocupação que atravessa as leituras sergianas de Eça é a de valorizar os componentes éticos que integram o universo de ficção e, em particular, o comportamento das personagens. A educação, o ócio, a energia vital (ou a sua ausência), o impulso transformador que o indivíduo manifesta, o seu auto-controlo ou as tentativas de o conquistar, a representatividade histórico-social dos gestos e reacções das personagens, numa palavra, a sua dignidade e plenitude humana (conseguida ou frustrada, almejada ou ignorada), são os fundamentais temas que dominam o percurso de Sérgio através da ficção queirosiana.

Naturalmente que, valorizando estes componentes, o ensaísta incorre num risco: o de considerar que «a literatura tem sobretudo um papel de mediação que é de resto indispensável ao ensaio. Esta mediação deve ser entendida como necessidade de o ensaísta se servir da literatura unicamente como ponto de partida...»⁽⁴⁾. Ora é sabido que um tal comportamento implica perigos de ordem metodológica e desvios epistemológicos por demais evidentes. São, por exemplo, os que se nos deparam quando encontramos análises da obra de Cesário que, «atravessando» um discurso (o poético) muito longe de ser transparente ou inócuo, procuram reconstituir, numa óptica preferentemente documental, o universo urbano de fins do século XIX; ou os que se deduzem de leituras das *Viagens* de Garrett, interessadas apenas nos incidentes histórico-políticos que afloram num texto dotado de uma certa configuração estrutural, de uma peculiar coloração estilística e de elementos simbólicos que interditam uma abordagem puramente referencial; ou ainda, no plano da produção literária, os equívocos inerentes a postulações programático-ideológicas que, no contexto do Realismo socialista ou do Neo-Realismo português, solicitam à obra literária o exercício de funções eminentemente injuntivas e de prioritária intervenção sociocultural.

Tudo isto corresponde ao ignorar de vectores que configuram o estatuto de *autonomia* próprio da obra literária, segundo o qual «a obra é a lei de si própria na medida em que, ao construir-se *vai construindo* os seus próprios limi-

⁽⁴⁾ Carlos de Oliveira Coelho, «Ambiguidade e ironia em António Sérgio», *Critério*, 3, Lisboa, 1976, p. 37.

tes»⁽⁵⁾; uma autonomia estreitamente relacionada com a peculiar *dialéctica semântica* que, no dizer de Galvano della Volpe, preside à «circolazione del pensiero storico (scientifico) nella poesia», de tal modo que, em tal circulação, «il ripensamento poetico, cioè polisenso, di significati nella fattispecie storici conserva e muta ad un tempo tali significati: li conserva nei loro valori letterali-materiali, sviluppati si ma anche inglobati nei loro valori univoci..., e li muta con l'in*tegrarli di ulteriori sensi o valori nella e per la *formulazione pluralistica illimitata di nomi-frasi* propria del polisèmo o polisenso: di modo ehe è per il medio — squisitamente linguístico — dei valori onnitestuali ehe i valori onnicontestuali, cioè i significati univoci, storici, in questione, si trasvalutano in significati contestuali-organici, poetici...»⁽⁶⁾.

3. Do nosso ponto de vista, trata-se sobretudo de averiguar como (e se) o ensaísmo de António Sérgio, no caso concreto da abordagem de Eça, torneou os riscos a que acima nos referimos; por outro lado, importa saber também em que premissas Sérgio se apoiava, de um ponto de vista metodológico e operatório, ao empreender a leitura da ficção

(5) P. Macherey, *Para uma teoria da produção literária*, Lisboa, Ecl. Estampa, 1971, p. 54. Atente-se, entretanto, na ressalva operada por Macherey: «*Não devemos porém confundir autonomia com independência*. A obra institui a diferença que a caracteriza no acto de estabelecer relações com o que lhe é extrínseco: doutra maneira, não teria qualquer realidade, seria ilegível e mesmo invisível. Igualmente não se deve, a pretexto de exorcizar qualquer tentativa de redução, considerar a obra literária à parte, como se constituísse por si mesma uma realidade completa: absolutamente separada do que a rodeia, não seria possível compreender a razão da sua aparição. Passaria a não ter qualquer razão de existir e seria como que o produto duma epifania radical» (*ob. cit.*, p. 55); cf. também E. Balibar e P. Macherey, «Sobre a literatura como forma ideológica. Algumas hipóteses marxistas», in M. Alzira Seixo (ed.), *Literatura, Significação e Ideologia*, Lisboa, Arcádia, 1976, pp. 40 ss.

(6) Galvano della Volpe, *Critica del gusto*, 3.^a ed., Milano, Feltrinelli, 1971, p. 83. É no desenvolvimento desta concepção que se encontram as reflexões acerca das relações homológicas entre a obra literária e a vida social: «Cuando se hallan relaciones significativas, o aún mejor, homologi as verdaderas y propias (como precisamente sostiene Goldmann), entre las estructuras de la vida económica y ciertas manifestaciones literárias como la novela de personajes, tales relaciones pueden servir para aclarar el carácter social de la obra, para individualizar al autor colectivo en un grupo social del que el escritor individual no es más que el portavoz, y para demostrar que justamente las estructuras de ese grupo social (y no las de la psiquis individual del escritor) son las que se reflejan en la estructura de la obra» (F. Rossi Landi, *El lenguaje como trabajo y como mercado*, Caracas, Monte Avila Editores, 1970, p. 154).

narrativa queirosiana, uma vez que esse posicionamento pode ter afectado consideravelmente a imagem de Eça que os seus escritos nos legaram.

Por aqui pode observar-se, desde já, que o que em especial nos interessa, neste momento, são os fundamentais textos de Sérgio sobre a obra de Eça, ou seja, os que se encontram nos *Ensaio*s: uma reflexão relativamente breve suscitada por um prefácio de Agostinho de Campos; um ensaio que procura estabelecer os elos de ligação e as marcas de distanciação entre o protagonista d' *A Ilustre Casa de Ramires* e personagens de obras de Goethe e Voltaire (designadamente Wilhelm Meister e Candide); finalmente, um longo texto acerca daquele que a Sérgio se apresenta como o problema nuclear vivido por diversas personagens de Eça: o Tédio do Ócio (7).

Não é por acaso (e muito menos por força de critérios de extensão material) que atribuímos a estes estudos um certo destaque. Fazêmo-lo, porque neles estão representados os dois aspectos mais relevantes da abordagem a que Sérgio sujeitou a ficção queirosiana: em primeiro lugar, as linhas de força metodológicas em que se estribam as leituras elaboradas, as quais sobretudo transparecem nos dois primeiros ensaios mencionados; em segundo lugar, porque neles (mas com maior nitidez nas «Notas sobre a imaginação....») se definem os vectores interpretativos que configuram o Eça que as reflexões de Sérgio nos transmitiram.

Curiosamente (mas não casualmente) o tomo III dos *Ensaio*s faculta-nos um outro texto muito importante para apreendermos o que António Sérgio propunha como estraté-

(7) Respectivamente: «Eça de Queirós e a sociedade portuguesa (A propósito de um prefácio de Agostinho de Campos)», *Ensaio*s, tomo III, 2.^a ed., Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1972, pp. 130-139 (o prefácio em causa é o que A. de Campos escreveu para a obra *Eça de Queiroz. Antologia portuguesa*, Paris-Lisboa, Aillaud & Bertrand, 1922-1923, 2 vols. De acordo com a *Bibliografia queirociana* do Prof. Guerra da Cal, trata-se da primeira antologia em língua portuguesa inspirada pela obra de Eça; cf. *Lengua y estilo de Eça de Queiroz. Apêndice: bibliografia queirociana sistemática y anotada e iconografia artística del hombre y de la obra*, tomo I, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1975, p. 583); «Guilherme Meister, Cândido e Gonçalo Mendes Ramires», *Ensaio*s, tomo IV, 2.^a ed., Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1981, pp. 175-189; «Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Queirós», *Ensaio*s, tomo VI, Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1971, pp. 53-120 (estudo originalmente publicado no *Livro do Centenário de Eça de Queirós*, organizado por Lúcia Miguel Pereira e Câmara Reis; Lisboa-Rio de Janeiro, Edições Dois Mundos, 1945, pp. 449-502); a estas edições dos *Ensaio*s referir-se-ão todas as citações.

gia de crítica literária: trata-se do prefácio da primeira edição do referido tomo III, prefácio esse analisado já num artigo que David Mourão-Ferreira consagrou ao autor dos *Ensaaios* ⁽⁸⁾. Do que nesse texto se trata é de explanar um conjunto de concepções que, em princípio, servem de substrato metodológico ao ensaísmo de Sérgio, quando debruçado sobre o fenómeno literário. Mas não é apenas nesse aspecto que o prefácio em questão nos interessa: é também porque nele esboça-se um projecto de trabalho que a prática ensaística nem sempre preencheu. E nesta oscilação entre o que se cumpriu e o que se traduziu em desvio das propostas delineadas, podemos encontrar algumas explicações para a singularidade e para o cariz polémico das leituras queirosianas de Sérgio.

4. Quando declara que «em vez.... de um jogo de imagens, ou de acções, ou de caracteres, dá-nos a crítica um enredo de ideias, que são provocadas pela obra de arte» ⁽⁹⁾, António Sérgio abre três pistas de trabalho simultâneas e em certa medida complementares: uma, que propende a valorizar a dimensão ideológica da obra literária (não se esqueça que é a literatura que aqui nos interessa), talvez em detrimento de elementos técnicos ou de componentes predominantemente técnico-literários (procedimentos compositivos, elaboração estilística, etc.); outra, que procura de certo modo compensar a primeira, quando se refere ao «enredo de ideias» desvelado pela crítica, ou seja, à estruturação de uma informação ideológica que assim tende a ser encarada como domínio sistemático e não aleatório; finalmente, a mais significativa (no plano teórico) das pistas de trabalho mencionadas é a que decorre do afirmar-se que as ideias são «provocadas pela obra de arte». Não cabe agora saber se a asserção é correcta — parece-nos que só parcialmente o é, uma vez que obra artística e contexto sociocultural (incluindo as suas potenciais dominantes ideológicas) interagem, num processo de condicionamento dialéctico — mas sim de sublinhar a importância de um seu aspecto particular: o facto de a afirmação citada denunciar uma concepção não finalística da literatura, de tal modo que a esta não compete erigir-se em puro espaço de representação de informações ideológicas previa-

⁽⁸⁾ Cf. «António Sérgio crítico literário», *Sobre Viventes*, Lisboa, Pub. Dom Quixote, 1976, pp. 137-165 (refundição do estudo originalmente publicado no *Jornal de Letras e Artes*, n.ºs 20, 21 e 24, em Fevereiro e Março de 1962 e depois integrado em *Motim Literário*, Lisboa, Verbo, 1962, pp. 38-64).

C) *Ensaaios*, tomo III, p. 10.

mente determinadas, mas antes participar num amplo movimento de produção ideológica, cujo teor pluridiscursivo transcende o livre arbítrio do escritor⁽¹⁰⁾.

Um segundo aspecto deste «programa crítico» liminarmente delineado por António Sérgio pode provocar alguma controvérsia. De facto, logo depois de consignar a propensão ideológica de que, na sua concepção, o acto crítico se reveste, o autor dos *Ensaios* interroga-se: «Não será a crítica também uma arte — a arte das artes, ou a arte sobre artes?» E em termos mais convictos acrescenta que se lhe afigura «absurda a distinção de *críticos* e de *criadores*», para concluir: «O verdadeiro crítico é um criador — criador de ideias e de doutrinas críticas» O¹).

Deixando agora de lado o matiz idealista que perpassa nas últimas palavras citadas (matiz que concorda, aliás, com a já comentada concepção da obra artística como geradora de ideias), parece-nos necessário observar que o discurso de Sérgio tende a inflectir o rumo inicialmente imprimido às suas afirmações. Por outras palavras: não se trata propriamente de postular uma crítica de cunho estético (que aproximaria a concepção sergiana do impressionismo de um Anatole France ou de um Jules Lemaître, tão estimulante, em certos aspectos, mas carecida da componente pedagógica que Sérgio persegue), mas antes de lhe conferir um estatuto próprio, uma dignidade cultural e uma especificidade *paralela* à do fenómeno artístico, mas não incomunicável com ele.

Isso mesmo ressalta de uma outra passagem do prefácio que temos vindo a citar: «As ideias críticas ocorrem ao crítico num estado de verdadeira inspiração artística (como as ideias poéticas, ou as musicais), e vão-se organizando em sistema de carácter arquitectónico, — como as do poeta se organizam em canto, as ideias do pintor se organizam em

C^o) Recordemos as seguintes palavras de Bachtin: «Il prosatore-romanziero non estirpa le altrui intenzioni dalla lingua pluridiscorsiva delle sue opere e non distrugge gli orizzonti ideologico-sociali (i mondi grandi e piccoli) ehe si rivelano al di là delle lingue della pluridiscorsività, ma introduce queste intenzioni e questi orizzonti nella propria opera. Il prosatore si serve delle parole già abitate da intenzioni sociali altrui e le costringe a servire le sue nuove intenzioni, a servire un secondo padrone. Perciò le intenzioni dei prosatore si rifrangono, e si rifrangono con angoli diversi, a seconda delle estraneità, della densità, dell'oggettivazione ideologico-sociale delle lingue rifrangenti della pluridiscorsività» (M. Bachtin, *Estética e romanzo*, 2.^a ed., Torino, Einaudi, 1979, p. 107).

(¹⁰) *Ensaios*, tomo III, p. 10.

quadro, e as ideias do músico, em sinfonia» (12). Não parece abusivo inferir da propensão sistemática que a crítica deve cultivar, uma implícita preocupação com a sua circulação cultural, de acordo com o já aflorado pendor pedagógico que em Sérgio se reconhece: deste modo, funcionando como indispensável complemento judicativo do fenómeno literário (13), a crítica exerce esse efeito de *feedback* que modernamente lhe foi reconhecido pela sociologia da literatura de um Escarpit, assim participando, distanciadamente e de forma mediata, no processo de produção literária. O que não anda longe de uma concepção intertextual das práticas literárias, isenta de preocupações relativamente à intenção do escritor ou às suas fontes secretas e claramente traduzida nestas palavras: «A crítica fornece o ambiente de ideias em que a obra de arte se desenvolverá..... De forma directa ou reflexamente, as concepções do crítico encaminham o artista, e a poesia de um Garrett pressupõe um Schlegel, como o romance de um Queirós pressupõe um Comte, um Taine, um Renan e um Proudhon» (14).

5. Dir-se-á que, afinal, falta às directrizes explanadas por António Sérgio a sistematização (lembre-se que ele mesmo falou em «sistema crítico») que atribua a tais directrizes a solidez de que carecem as orientações metodológicas com aspirações de eficácia. De facto, é assim, mas é justo que se diga que dificilmente seria de outro modo.

(12) *Ensaio*, tomo III, pp. 10-11. Consciente da especificidade do acto crítico, Sérgio acrescenta, em nota, palavras que, como veremos, nem sempre estarão presentes no decurso do seu relacionamento com as obras literárias: «Filosofia a propósito de obras de arte não é crítica de arte: é Filosofia; e ninguém se lembraria, por exemplo, de dar o nome de Oceanografia à meditação de Guyau a propósito do oceano, no *Esboço de Uma Moral sem Obrigação nem Sanção*» (*loc. cit.*, p. 19).

(13) Atente-se nas seguintes palavras: «Ao que suponho, é a acção permanente da boa crítica o que conserva viva uma obra de arte. Livro que não é lido, não é livro que exista; e as obras máximas, se são sempre lidas, — e se chegam ao apreço do grande público, — é porque a crítica as conseguiu impor. Esse «grande público» é um grande cego, e tende por natureza para uma arte medíocre; é ao medíocre, por via de regra, que ele dá o êxito imediato e largo..... A crítica dá vida ao que merece vida, conservando em torno das grandes obras a atmosfera do interesse e da admiração. É por virtude da acção da crítica que a arte mais alta se não perde e afunda, submersa para sempre no oceano imenso dos artistas mediocres ou dos charlatães».

(14) *Ensaio*, tomo III, pp. 11-12.

Repare-se que Sérgio discorre sobre o assunto numa época (o prefácio em análise é datado de 1932) em que os estudos literários estavam ainda longe de conhecerem o desenvolvimento e rigor teórico-conceptual que hoje atingiram. Além disso, o autor dos *Ensaio*s tendia a privilegiar (por formação, por natureza ou por pura «atitude ensaística», não cabe agora saber) um eelectismo inteiramente inadequado a rígidas imposições operatórias, eelectismo de resto algo desajustado da desejada especificidade do acto crítico: «Todas as fórmulas, todos os métodos, todos os sistemas nos parecem legítimos, desde que os empregue uma inteligência crítica — que seja *inteligência*, e portanto *crítica*; pelo contrário, não existe método nem sistema crítico que sejam utilizáveis mecanicamente por um homem pobre de criação mental»⁽¹⁵⁾.

É preciso notar, entretanto, que por muita convicção que se ponha nas palavras citadas ou por muito coerentes que elas sejam, no quadro de um pensamento e de uma prática cultural precisa, tais palavras não são inconsequentes. Elas traduzem uma certa estratégia de aproximação do objecto de estudo (neste caso, a obra de Eça) que em última instância se define como causa primeira do sucesso ou do insucesso de uma tal aproximação; e justamente pensamos que, no que toca à literatura queirosiana, essa estratégia conduziu a uma limitação considerável do objecto de análise, não só por força dos domínios de reflexão que Sérgio perfilhou, mas também pelos termos em que a citada reflexão se concretizou.

Se atentarmos no breve texto que Sérgio escreveu «a propósito de um prefácio de Agostinho de Campos» (*Ensaio*s, tomo III), depararemos ainda com considerações mais da esfera do metodológico do que da área interpretativa propriamente dita. De facto, o que aí está em causa é saber como (e até onde) ler Eça; um Eça a que, como é evidente, não é difícil aplicar uma leitura sintonizada como o princípio de que «de qualquer autor... parece legítimo investigar (sem prejuízo da admiração literária) a sua influência na sociedade, e quais a justeza e profundidade das suas ideias sobre ela»⁽¹⁶⁾. Daqui a uma leitura predominantemente (ou até exclusivamente) documental de uma obra erigida sobretudo em espaço de afloramento de fenómenos sociais e de informações ideológicas, vai uma distância muito curta.

É verdade que Sérgio ressalva a componente literária (cf. o parênteses «sem prejuízo da admiração literária»); é

⁽¹⁵⁾ *Ensaio*s, tomo III, p. 12.

⁽¹⁶⁾ *Ensaio*s, tomo III, p. 131.

verdade também que previamente afirmara a legitimidade de «todos os pontos de vista... para estudar qualquer objecto»⁽¹⁷⁾. Em nosso entender, no entanto, essas precauções podem não ser suficientes, por eventualmente se manifestarem incapazes de evitarem o risco operatório já esboçado no que se afirmou: a hipertrofia de componentes parcelares da obra literária (neste caso, os elementos de configuração social), independentemente da sua integração na totalidade orgânica a que pertencem, incluindo as estratégias discursivas que a esses componentes conferem uma peculiar configuração e impacto pragmático.

Naturalmente que isto não autoriza a que se pense que advogamos uma leitura da ficção de Eça inteiramente desinteressada da representatividade social que nela se plasma. Fazê-lo, seria ignorar não só o projecto queirosiano de reforma social e cultural (o próprio Sérgio invoca, a este propósito, o testemunho inequívoco do escritor⁽¹⁸⁾), mas também a função de *ideologema* («la fonction qui relie les pratiques translinguistiques d'une société en condensant le mode dominant de pensée»⁽¹⁹⁾) que à literatura pode caber; e esta, por sua vez, relaciona-se directamente com a já citada pluridiscursividade ideológico-social em que o discurso literário participa⁽²⁰⁾. Só que uma tal participação decorre no qua-

⁽¹⁷⁾ Ob. *cit.* p. 130. Trata-se, aliás, de uma noção reafirmada num breve depoimento publicado no suplemento «Das Artes-Das Letras» (n.º 267) do jornal *O Primeiro de Janeiro*, de 27 de Setembro de 1944: «Há muitos aspectos, sem dúvida alguma, sob os quais vale a pena considerar o Eça de Queirós e o Oliveira Martins: — o aspecto histórico, o biográfico, o literário-estético, o psicológico, o pedagógico, o social, etc. A meu ver, todos os pontos de vista são igualmente legítimos, e a única coisa que não é legítima é transferir para o domínio de um dos pontos de vista a qualidade do juízo a que se foi levado ao estudar a obra sob outro ponto de vista», p. 3.

⁽¹⁸⁾ Cf. *Ensaíos*, tomo III, pp. 134-135.

⁽¹⁹⁾ J. Kristeva, *Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969, p. 60.

⁽²⁰⁾ Numa fase relativamente primordial de reflexão, V. N. Voloshinov falou da dimensão social que todo o enunciado comporta, nos seguintes termos: «Il est donc impossible de comprendre comment se construit un énoncé quelconque, eût-il l'apparence de l'autonomie et de l'achèvement, si on ne l'envisage pas comme un moment, comme une simple goutte dans ce fleuve de la communication verbale dont l'incessant mouvement est celui-là même de la vie sociale et de l'Histoire» (*Apyd T. Todorov, Mikhaïl Bakhtine le principe dialogique suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1931, p. 238). Comentando esta fase de reflexão do Círculo de Bakhtine, Todorov observou: «On sent que la socialité de l'énoncé convient bien aux intentions explicitement marxistes de Volochinov/Bakhtine au cours de cette période; il serait selon lui (comme auparavant pour Medve-

dro de uma especificidade (modos e géneros literários, coerções periodológicas mais ou menos discretas, procedimentos simbólicos e retóricos, etc.) que só uma concepção especular e primariamente materialista do fenómeno literário poderia subalternizar: é porque pretende torner esses riscos que, por exemplo, Michel Zérafra afirma que «só em aparência a maioria das grandes obras romanescas contemporâneas estão isoladas do mundo real pela sua tecnicidade, que o escritor voluntariamente toma visível. De facto, as diversas formas do monólogo interior... são as traduções de um discurso social, ideológico, moral, religioso (e mesmo económico, no que respeita a Dos Passos), doravante rompido. E é a verificação dessa ruptura que o romancista quer fazer perceber ao leitor, sem o que a sua obra não seria realista»⁽²¹⁾.

Se insistimos na importância deste excurso de natureza teórico-metodológica, é porque nos parece que ele permite distinguir, no Sérgio queirosiano, o que se nos apresenta clarificador de sentidos fundamentais da obra de Eça, do que nessa clarificação se manifesta precário ou metodologicamente inconsistente. Por outras palavras: não se põe em causa a pertinência da reflexão sergiana, no sentido de valorizar em Eça as potencialidades críticas da sua intervenção cultural⁽²²⁾. No contexto da actividade cultural protagonizada por Sérgio, nos primórdios do obscurantismo fomentado pelo consulado salazarista e em sintonia com uma propensão polémica a que já fizemos referência, parece-nos perfeitamente legítima a valorização do social em Eça, contra qualquer esboço (voluntário ou involuntário) de ofuscação desse componente crucial. Julgamos, no entanto, que o percurso trilhado pelo autor dos *Ensaio*s não é isento de riscos de equívoco, quando verificamos que esse percurso se rege pela aceitação (até, em certa medida, pela afirmação) da dicotomia implícita nestas palavras: «O que nos parece importante em Quei-

dev/Bakhtine) aussi néfaste d'oublier les médiations qui rapportent le social au linguistique, que d'ignorer l'existence même de cette relation» (*loc. cit.*, pp. 71-72).

⁽²¹⁾ M. Zérafra, *Romance e sociedade*, Lisboa, Estúdios Cor, 1974, pp. 159-160. Atente-se também nas seguintes palavras de Pierre V. Zima: «L'œuvre d'art digne de ce nom (la «grande œuvre» Goldmann) ne reflète pas, ne reproduit pas immédiatement les faits sociaux, les structures idéologiques, mais assume une fonction à la fois cognitive et critique en rendant transparente une réalité apparemment chaotique» («Littérature et société: pour une sociologie de l'écriture», in A. Kibédi Varga (ed.), *Théorie de la littérature*, Paris, Picard, 1981, pp. 286-287).

⁽²²⁾ Cf. A. Sérgio, *Ensaio*s, tomo III, p. 133.

rós, é discutir a *justeza e profundidade* da sua crítica social,— sem prejuízo [algum] da literatura, do elogio que todos devemos àquela forma maravilhosa, que se lê com auges de admiração»⁽²³⁾. Veremos, pela análise de outros contri-butos de António Sérgio, se são infundados os nossos receios.

6. O ensaio que António Sérgio parcialmente consa-grou a Gonçalo Mendes Ramires constitui uma decisiva in-cursão no domínio do interpret ativo, na tentativa de salien-tar algumas das dominantes semânticas presentes nas obras de Eça. Isto não quer dizer, no entanto, que o ensaio em ques-tão se isente por inteiro de incidências metodológicas que, nem porque apenas implícitas, são menos dignas de realce.

De facto, ao relacionar Gonçalo Ramires (o seu perfil psicológico, o seu percurso existencial, os seus anseios e li-mitações) com Wilhelm Meister e Candide, Sérgio não per-filha a solução cómoda e algo «detectivesca» da denúncia de fontes inspiradoras. Aparentemente consciente de que a pro-dução literária se concretiza num amplo espaço de circula-ção, absorção e transformação das mais diversas informações culturais, António Sérgio preocupa-se tanto com as semelhan-ças entre as personagens como com as suas diferenças rela-tivas, margem de afirmação de uma singularidade que lhes confere o estatuto de individualidades claramente demar-cadas.

Por outro lado, ao debruçar-se sobre o protagonista d' *A Ilustre Casa de Ramires*, António Sérgio desvela algumas das grandes preocupações que hão-de desabrochar no ensaio publicado no tomo VI, ou seja, o significado ético-ideológico de uma personagem determinada, cuja análise de certo modo é colocada ao serviço do projecto sergiano de reforma huma-nista dos costumes e das mentalidades. De facto, o que em especial o preocupa, em Gonçalo Mendes, é o seu tempera-mento passivo e o seu pendor para um ócio algo abúlico, afectado por um Romantismo serôdio e retórico: se o Ro-mantismo de W. Meister é sincero, «o do Gonçalo, pelo con-trário, não o é: não passa de um gesto de imitação literária. É Gonçalo Mendes um «bom rapaz», mas descentrado: nem sombra apresenta de autonomia do espírito; inoculou-lhe um amigo aquela retórica, e ele aceitou»⁽²⁴⁾. A partir daqui, Sér-gio descreve aquelas que, do seu ponto de vista, são as linhas de força que regem o protagonista d' *A Ilustre Casa de Rami-*

⁽²³⁾ *Ensaaios*, tomo III, pp. 133-134.

⁽²⁴⁾ *Ensaaios*, tomo IV, p 180.

res: a admiração acrítica pelo passado medieval, a evasão africana como manifestação do seu pendor romântico e centrífugo, o cariz inconsequente das soluções de auto-superação e regeneração procuradas por Gonçalo, a sua dimensão de figura que simbolicamente representa Portugal.

Nas dominantes apresentadas (e que no ensaio o são de forma um tanto desgarrada, porque envolvidas numa aproximação relacionadora e contrastiva com outras personagens literárias) encontram-se não só pistas de leitura importantes para a valorização crítica d' *A Ilustre Casa de Ramires*, mas também limitações e lacunas decorrentes de um processo interpretativo algo parcelar e descontextualizado. Com efeito, parece poder inferir-se de certos gestos e reacções de Gonçalo uma atitude de contemplação admirativa pelo passado medieval, concretamente pelo que a família Ramires ajudou a configurar; há-de notar-se, no entanto, que o fidalgo da Torre reage também, em termos inequivocamente críticos, a certos aspectos desse passado: à sua truculência, a alguma brutalidade e agressividade vingativa, etc. Estamos a pensar concretamente na superação da vingança, por parte de Gonçalo, quando este impede João Gouveia de proceder contra o valentão de Nacejas:

— Pelo amor de Deus, amigo Godinho! Não quero, e não quero... Explique bem ao sr. João Gouveia. Detesto vinganças. Não estão nos meus hábitos, nem nos hábitos da minha família. Nunca houve um Ramires que se vingasse... Quero dizer, sim, houve, mas... Enfim explique bem ao sr. João Gouveia. De resto eu logo o encontro, na Assembleia... Bem basta ao homem ficar desfeado. Não consinto que o apoquentem mais!... Detesto ferocidades (").

O facto de se eliminar a vingança significa sobretudo, do nosso ponto de vista, que o cenário medieval representado na «Torre de D. Ramires» não constitui um domínio de pura admiração passiva e nostálgica. Ele inspira a dinâmica evolutiva vivida pelo protagonista, dinâmica essa que leva Gonçalo, decerto, a observar no passado exemplos a cultivar (a lealdade, o vigor anímico, etc.), mas também a superar o que de negativo ou desajustado ao presente lhe aparecia nesse passado.

C²⁵) Eça de Queirós, *A Ilustre Casa de Ramires*, 2.^a ed., Lisboa, Livros do Brasil, s/d., p. 327. Cf. o nosso *Estatuto e perspectivas do narrador na -ficção de Eça de Queirós*, 2.^a ed., Coimbra, Almedina, 1980, pp. 272 ss., onde analisámos este episódio no contexto das relações entre dois níveis diegéticos: a história contada na novela «Torre de D. Ramires» e a vivida por Gonçalo.

É, pois, em função de uma leitura global do romance que há que interpretar o perfil da personagem e não apenas tendo em conta aspectos fragmentários e desenquadrados do seu devir. Certamente que este devir seria mais evidente se no romance se manifestasse um entrecho com avanços bem marcados e com um desenlace irrevogável; tal entrecho não existe, no entanto, podendo *A Ilustre Casa de Ramires* ser, sem esforço, situada na classe dos romances de acção aberta, de acordo, aliás, com a superação, por parte de Eça, de processos de análise determinista e naturalista. E é justamente por isso que não nos parece correcto interpretar a ida a África em termos conclusivos ou irreversíveis, como entende Sérgio ⁽²⁶⁾, mas antes como uma das etapas da já citada dinâmica evolutiva que, no entanto, fica em aberto. De facto, Gonçalo não vai apenas a África: ele regressa também. Mais: não se chega a saber se esse regresso é definitivo ou provisório, porque decidi-lo seria retirar ao romance as virtualidades de intervenção sociocultural e de estímulo reflexivo que Eça, afinal, lhe atribuiu.

Isto quer dizer, por outras palavras, que à sua configuração de narrativa aberta, *A Ilustre Casa de Ramires* junta, no último capítulo (que é preciso ler como elemento integrado também na orgânica da história, *depois da ida para África*) não só diversas sugestões quanto ao futuro de Gonçalo, mas também quanto ao seu significado. E se falamos apenas em sugestões, é porque os elementos aduzidos são-no em termos específicos que há que ter em conta, exactamente porque à abertura estrutural do romance junta-se a abertura semântica, ou seja, virtualidades interp relativas que o escritor não resolve ⁽²⁷⁾,* vale a pena, para o atestarmos, recordar breve-

É o que se deduz do trecho em que Sérgio observa que «fazê-lo [a Gonçalo] abalar para além dos mares redundava em insistirmos precisamente num dos erros mais graves da nossa gente: o de pretender um Império colonial pujante com uma vida europeia das mais miseráveis» (*Ensaio*, tomo IV, p. 185; cf. também pp. 184 e 187).

⁽²⁷⁾ Não se esqueça também que a esta suspensão vem juntar -se uma outra: a que decorre do facto de o escritor não ter corrigido, por completo, as provas tipográficas da edição do romance em livro; e este facto não é despidendo, porque, como se sabe, Eça emendava, por vezes consideravelmente, o texto das primeiras provas. Isto para já não falarmos de um outro tipo de alterações, neste momento irrelevantes: as sofridas pelo texto da primeira versão d'*A Ilustre Casa de Ramires*, publicada na *Revista Moderna*, entre 1897 e 1899 (cf. Carmela Magnata Nuzzi, *Análise comparativa de duas versões de A Ilustre Casa de Ramires de Eça de Queirós*, Porto, Lello, 1976, pp. 32-37).

mente o processo de representação instaurado no capítulo final *d'A Ilustre Casa de Ramires*.

7. Nele, elabora-se uma retrospectiva que, de forma abreviada, compensa os quatro anos entretanto decorridos, depois da partida de Gonçalo, retrospectiva que, entretanto, visa sobretudo os incidentes da vida de Gracinha, *que é quem rememora esse tempo*. Quer dizer: é a memória de uma personagem, a sua capacidade de retenção, a sua visão subjectiva das coisas, a parcialidade dos seus juízos, que mediatizam a representação da história, deixando na obscuridade quase total o destino de Gonçalo em África: deste sabe-se apenas que ia «mandando raras cartas, mas alegres, e com um entusiasmo de fundador de Império»⁽²⁸⁾.

Este critério parcelar e parcial de representação não se esgota, no entanto, com a evocação de Gracinha. Também as notícias do regresso de Gonçalo são filtradas pelo testemunho de uma personagem: pela tagarelice e pela vocação casamenteira de D. Maria Mendonça, que se demora sobretudo nos incidentes anedóticos da chegada. A propósito do Gonçalo-colono, é referida apenas, em termos vagos, a prosperidade da exploração, acrescentando-se que «o primo Gonçalo declara que já não vende o prazo nem por oitenta contos. Para felicidade completa, até achou um excelente administrador. Eu todavia duvido que ele volte para a África. Tenho agora cá a minha linda ideia sobre o futuro do primo Gonçalo»⁽²⁹⁾. Significa isto que, em definitivo, não se sabe se o fidalgo volta ou não para África (uma personagem *supõe* que ele não o fará), como se ignora se Gonçalo casará ou não; de facto, a «linda ideia» de D. Maria Mendonça não é mais do que outra conjectura: a de que se está preparando (e não por iniciativa do interessado) o casamento de Gonçalo com a Rosinha do Rio-Manso.

Ora isto é importante. De facto, regressar a África ou confiar a administração a outrem constituem soluções muito diversas para a empresa africana iniciada por Gonçalo, pois a primeira representa o empenhamento pessoal e decidido, e a segundo o «comodismo» da administração distanciada e por interposta pessoa; por outro lado, casar ou não, significa continuar a raça dos Ramires ou consentir na sua extinção; e no primeiro caso, o casamento constituiria, por sua vez, uma alternativa à solução africana (quer dizer, ao impulso de regeneração económica livremente assumido), através do «dote

⁽²⁸⁾ *A Ilustre Casa de Ramires*, p. 348.

⁽²⁹⁾ *A Ilustre Casa de Ramires*, p. 355.

tremendo» da noiva («Falam em quinhentos contos», esclarece D. Maria Mendonça ⁽³⁰⁾), mesmo à custa de uma transigência em relação à «pureza de sangue». Mas «enfim, como se diz em heráldica, — ‘o rei faz a pastora rainha’», palavras ainda de D. Maria Mendonça, na carta que temos vindo a citar.

O significado de que tudo isto pode revestir-se, sobretudo se entendermos o romance, como nos parece necessário, enquanto prática cultural relacionada com o seu melindroso envolvimento histórico e social (sequelas do Ultimato e do 31 de Janeiro, crise do regime monárquico, decadência económico-financeira, etc., etc.), tal significado, dizíamos, tem que ver com um último aspecto do protagonista da história: a sua interpretação como símbolo de Portugal, que a Sérgio aparece como um dado adquirido ⁽³¹⁾. Ora, novamente neste caso, a interpretação parece-nos discutível (o que não quer dizer que seja descabida) por força dos termos ambíguos em que o problema é equacionado.

Com efeito, o símbolo-Gonçalo configura-se como tal novamente pela intervenção de uma personagem, neste caso João Gouveia, que, discorrendo sobre as qualidades e os defeitos do Fidalgo da Torre, *sugere* aos amigos (e em certa medida apoiado em observações por eles mesmos feitas) a semelhança com Portugal ⁽³²⁾. Mas mesmo admitindo-se que Padre Soeiro, Titó e Videirinha aceitam tacitamente uma tal semelhança, isso não quer dizer que ela deva ser entendida como directriz interpretativa avalizada pelo escritor; de novo, trata-se de uma voz particular e não demiúrgica, com todas as limitações e

⁽³⁰⁾ *A Ilustre Casa de Ramires*, p. 355.

⁽³¹⁾ Atente-se nas seguintes passagens do ensaio: «Não é [o] Ramires um indivíduo qualquer: deram-no-lo como um símbolo de Portugal»; «É isto um defeito, se não digo asneira: e defeito (ao que me parece) quer consideremos a individualidade Gonçalo, quer o povo português de que é ele [o] símbolo» (*Ensaio*, tomo IV, pp. 185 e 187).

⁽³²⁾ Cf. *A Ilustre Casa de Ramires*, pp. 361-362. Comentando o episódio final d’*A Ilustre Casa de Ramires*, António Cirurgião observou justamente que «quando se analisa a ideia central de uma obra de arte, a primeira atitude do crítico deve ser verificar se se trata apenas da opinião de determinada personagem ou do significado último da obra, na sua totalidade»; e embora não conclua se João Gouveia se pronuncia por si só ou como porta-voz desse «significado último», Cirurgião nota que, se a personagem fala em nome pessoal, «a sua opinião é bastante discutível e duvidosa, por quanto [sic] Gouveia, através do romance, desempenha um papel que de maneira nenhuma prima pela nobreza de carácter» (A. Cirurgião «A estrutura de «A ilustre casa de Ramires» de Eça de Queiroz», *Ocidente*, vol. LXXVII, n.º 337, Lisboa, 1969, p. 144).

parcialidade judicativa (não é verdade que João Gouveia discorda até da opção africanista de Gonçalo?) que esse estatuto implica — bem ao contrário do que se encontra consignado no final d'0 *Crime do Padre Amaro*, quando o discurso de um narrador por assim dizer inequivocamente peremptório e conclusivo, nota a decadência do cenário representado (o Largo do Loreto), em vivo contraste com a imagem do Épico «cercado dos cronistas e dos poetas heroicos da antiga pátria — pátria para sempre passada, memória quase perdida!»⁽³³⁾.

Com *A Ilustre Casa de Ramires*, a ficção queirosiana encontra-se num momento ideológico e estético-literário adverso a postulações impositivas, no que toca aos fundamentais vectores semânticos a deduzir da obra literária. Em vez disso, Eça parece perfilhar a fluidez das formulações ambíguas, o carácter difuso das *propostas* interpretativas (e não mais do que isso) veiculadas pela ficção; e fá-lo, quiçá porque assim convida a cooperação do destinatário chamado a «completar», com a sua leitura, uma obra literária que, talvez mais do que qualquer outra, lançou as premissas (a evocação do passado, o contraste com o presente) para uma equação do destino futuro da Pátria. E esta não será já tarefa do romancista, mas dos que souberem entender a sua obra como estímulo à reflexão colectiva, mais do que como prontuário de receitas definitivas.

Com o exposto não se põe propriamente em causa a legitimidade das interpretações colhidas por Sérgio *ri A Ilustre Casa de Ramires* e no seu protagonista. Mas importa matizar, em nossa opinião, o grau de convicção com que formulou essas interpretações; e isto porque elas não podem ignorar os modos de representação (as vozes das personagens, os seus pontos de vista, a instância da subjectividade, etc.) que condicionam os sentidos nucleares do romance. Modos de representação que, por isso mesmo, solicitam uma leitura atenta aos seus processos e marcas de inscrição no discurso que os articula e que, em função deles, assume um perfil específico.

8. Mas o ensaio capital consagrado por António Sérgio a Eça de Queirós é o que se encontra no tomo VI. Capital não só porque específica e longamente centrado sobre Eça, mas também por se nos revelar como amadurecida reflexão acerca de um escritor desde muito cedo colocado no eixo das preocupações culturais sergianas. Por outro lado, é ainda pelos

⁽³³⁾ Eça de Queirós, *O Crime do Padre Amaro*, 6.^a ed., Lisboa, Livros do Brasil, s/d., p. 500.

problemas teórico-metodológicos que levantam que as «Notas sobre a imaginação...» se nos revelam extremamente fecundas, no sentido de avaliarmos o que no Sérgio queirosiano ainda hoje sobrevive, como importante contributo para a compreensão do autor d'Os *Maias*, e também o que nas suas leituras se manifesta precário' ou inconsistente, por força de limitações exactamente provenientes da citada área teórico-metodológica.

Digamos que aquilo que, em nossa opinião, permanece indiscutivelmente pertinente é a captação, por parte de Sérgio, do que ele chamou a «tese-cúpula». «O Tédio do Ócio: tal é, conjecturo eu, o fenómeno psicológico fundamental na obra romanesca queirosiana»⁽³⁴⁾, afectando diversas personagens (normalmente os protagonistas), n'0 *Primo Bazilio* e n'A *Cidade e as Serras*, nO *Mandarim*, nA *Ilustre Casa de Ramires*, n'A *Relíquia* e n'Os *Maias*, para vir a resolver-se, já no crepúsculo da produção literária de Eça, nas *Lendas de Santos*. Só aí se encontra «o não-ócio que nos salva, o redentor por excelência, — é a acção generosa; o perfeito antídoto para o tédio da vida, para o fastio das paixões, para a inércia do intelecto, — está no magnânimo trabalho para o bem do próximo, no amor espiritual, na actuação liberalíssima; por outras palavras: numa interpretação racionalista dos dizeres do Cristo: 'o que acha a sua alma perdê-la-á; e o que perde a sua alma por amor de mim, esse achá-la-á'»⁽³⁵⁾.

Descrevendo e caracterizando esta Tese-das-teses, Sérgio pretende, por outro lado, compensar, no plano da reflexão ensaística, aquilo que em Eça seria uma limitação: a incapacidade para se aperceber da existência dessa Tese-das-teses, por força de uma sobrecarga de *imaginação*, em detrimento da *fantasia* ou inventiva *relacionadora*, quer dizer, «o poder de intuir desenvolvimentos psíquicos, que distingue os romancistas profundamente psicólogos, ou... o dom de invenção de relações entendíveis (de verdadeiras *ideias*, ou Formas platónicas) que caracteriza a mentalidade dos criadores científicos, a dos verdadeiros filósofos»⁽³⁶⁾. Por outras palavras, isto significa que Sérgio vai à procura de um implícito que Eça teria ignorado; de facto, «se [ele] fosse uma mente do que chamei *fantasia* e houvesse visto profundamente os temas — descobriria que é isso que está no cerne daquilo que

⁽³⁴⁾ *Ensaios*, tomo VI, p. 65.

⁽³⁵⁾ *Ensaios*, tomo VI, pp. 114-115.

⁽³⁶⁾ *Ensaios*, tomo VI, p. 55. Por *imaginação* ou inventiva *figuradora* entende Sérgio, «a faculdade de criar e combinar imagens, coisa do domínio do sensível» (*loc. cit.*).

lhe aparecia sob figuras várias na tela exteriorista do imaginar sensível»⁽³⁷⁾. Ora esta busca do impícito parecer-nos-ia inteiramente legítima (não escreveu Serge Doubrovsky que «*la critique consistera à révéler ce qui se cache et à raccorder ce qui se donne à ce qui se dérobe, dans un effort pour dégager la totalité de Yexpression*»?⁽³⁸⁾), se ela não tivesse justamente intuítos compensatórios, ou seja, se não fosse empreendida como correção de uma deficiência que, em nossa opinião, não existe.

Vejamos: Sérgio reconhece que «o novelista não estava obrigado a congeminções morais»; mas, por outro lado, observa que «na obra de Queirós (artífice literário a que nenhum preleva) assiste-se de facto ao aflorar frequente de uma tese cristã contra a civilização mamónica, de um intuito justiciero antiburguês: mas é só um aflorar; é um perpassar somente». E conclui: «O pregador moralista e o construtor do entrecho são pessoas distintas, sem liame entre si, no processo de realização dos seus romances; só nas lendas de santos a união se fez»⁽³⁹⁾. Ora parece poder inferir-se destas palavras que, na opinião de Sérgio, Eça teria cumprido com maior eficácia a sua missão de reformador dos costumes e das mentalidades se tivesse imprimido um cunho injuntivo à sua mensagem (não só literária, mas também de recorte moral), procurando atingir com maior nitidez e eficácia o seu destinatário. E para tal, excelentemente teriam servido personagens que de forma linear corporizassem as preocupações éticas do seu autor; lamentavelmente (do ponto de vista de Sérgio, note-se) «aquilo que se manifesta nas principais figuras — ainda depois da inflexão da vida, da meditação moral, — não passa nunca de ambição burguesa, de naturalismo estreme: dinheiro e poder — o poder imoralíssimo que do dinheiro vem»⁽⁴⁰⁾.

Acontece, todavia, que as personagens da ficção queiroiana (como geralmente acontece também nas obras de muitos outros romancistas...) não são santos: são burgueses e políticos, filhos-família e aristocratas em crise, diletantes e amanuenses. Santos, encontramos-los nos derradeiros textos de Eça (textos ainda assim precários, porque não publicados

⁽³⁷⁾ *Ensaíos, tomo VI, p. 65.*

⁽³⁸⁾ Serge Doubrovsky, *Pourquoi la nouvelle critique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1966, p. 207.

⁽³⁹⁾ *Ensaíos, tomo VI, pp. 86 e 86-87.*

⁽⁴⁰⁾ *Ensaíos, tomo VI, p. 90.*

por iniciativa do autor ⁽⁴¹⁾), nessas *Lendas de Santos* em que Sérgio encontra finalmente — e ainda assim de forma plena apenas no *S. Cristóvão* — o remédio para o Tédio do Ócio.

O que com isto queremos significar é que, antes de tudo, pareceria inverosímil e incoerente, em função da economia interna das obras, encontrar em personagens como Teodorico Raposo ou Gonçalo Mendes Ramires a plena e redentora regeneração dos seus males morais. Por outras palavras, isto quer dizer que a mensagem que um romance nos facultava deduz-se também (íamos a dizer: deduz-se quase sempre) a partir das contradições, dos fracassos, dos conflitos íntimos, das derrotas, dos anseios e das frustrações vividas pelas figuras que o povoam; só uma literatura primariamente moralizadora, edificante e idealista conceberia personagens que tivessem «na mente, a prudência de Salomão, e nos lábios, a eloquência de Santo Agostinho» — palavras do próprio Eça ao verberar precisamente essa literatura divorciada de uma realidade a que, nem nas suas obras pós-naturalistas, o escritor virou costas ⁽⁴²⁾. Isto para deixarmos, por agora, de lado sinuosos processos de representação literária como a ironia ou a simbolização, a dialéctica dos pontos de vista ou a articulação polifónica de diversas instâncias subjectivas, da voz do narrador às das personagens ⁽⁴³⁾.

⁽⁴¹⁾ Note-se que a assinalada precaridade não tem que ver apenas com o acabamento propriamente formal do texto (sempre muito árduo e elaborado, no caso de Eça), mas também com a decisão de publicar o que se considera estar em condições de aparecer aos olhos do público.

⁽⁴²⁾ O fragmento citado pertence a um importante texto programático de Eça: «Idealismo e Realismo», *Cartas inéditas de Fradique Mendes e mais páginas esquecidas*, Porto, Lello, 1965, p. 181. Note-se que o facto de Eça ter deixado este texto inédito (à excepção do trecho que serviu de prefácio à terceira versão d'*O Crime do Padre Amaro*) pode explicar-se sobretudo por motivos de conveniência: a sua sarcástica agressividade, tacitamente endereçada a Machado de Assis (cf. A. Machado da Rosa, *Eça, discípulo de Machado?*, Lisboa, Editorial Presença, s/d., pp. 209 ss. e 225 ss.), bem como o seu cunho fortemente doutrinário, no que à vinculação naturalista diz respeito, mas não certamente (as obras subsequentes de Eça atestam-no bem) quanto à predilecção por um posicionamento estético-literário de carácter genericamente realista e crítico.

⁽⁴³⁾ A história literária d'*O Conde de Abranhos* é muito curiosa a este propósito: escrita de um jacto, a obra é deixada na gaveta pelo autor, talvez porque (entre outras razões) a estratégia de representação perfilhada — a ironia, activada a partir do relato de um narrador caricatamente imbecil — colidia com aquele mínimo de clareza crítica que, na época, era solicitada pelo programa naturalista; mas o que é facto é que, já então, procedimentos de intenção crítica não lineares, ensaiados pelo escritor, tinham passado, como se vê, da

Até certo ponto, não deixa de ser estranho que António Sérgio sugira a necessidade de uma transparência semântica inequívoca, como se desconhecesse que justamente os caminhos da representação literária estão longe de ser rectilíneos e isentos de desvios — até por força de interdições éticas ou de condicionamentos socioculturais que não cabe aqui aprofundar. De facto, ainda que de forma algo intuitiva, Sérgio parece consciente da peculiar configuração assumida pela obra literária e atento às consequências pragmáticas que daí advêm; em determinado momento do seu ensaio e a propósito de um episódio, declara que «qualquer descrição é um erro artístico sempre que se não insira de maneira plausível nos interesses psicológicos das personagens, ou nas necessidades e objectivos da sua acção». E logo na página seguinte, nota que *O Primo Bazilio*, «pelo forte predomínio que nele cabe ao entrecho, tende para o romance de concentração dramática, no género de *O Crime do Padre Amaro*; e pelo relevo das personagens inúteis (inúteis no sentido de não interferirem na acção) o *Basilio* propende para o outro tipo, que atingiu nos *Maias* o seu modelo: o de friso de personagens, o de galeria de quadros»⁽⁴⁴⁾.

Não está agora em causa avaliar a justeza das observações de Sérgio que, de resto, nos parecem inteiramente pertinentes. O que nos interessa é sublinhar que o autor dos *Em saios* atenta na particular estruturação interna da obra de ficção, na interdependência e equilíbrio dos seus componentes, na tendência para a constituição de géneros de romance (melhor: subgéneros), como que proto-códigos subjacentes a manifestações concretas como *O Crime do Padre Amaro* ou *Os Maias*. Mas Sérgio, vai mais longe: interessam-lhe também os problemas da representação narrativa, numa acepção estrita da expressão, em sintonia com a alegada propensão queirosiana para incrementar a já citada «faculdade de criar e combinar *imagens*, coisa do domínio do sensível». Daí a afirmação de que «em Eça de Queirós, essa própria mentalidade exteriorista e imagética (e as modalidades da fala são exteriores) o levava a atribuir um excessivo alcance ao *colorido* do estilo e à reprodução do visual, como factores do talento de criar romances»; e mais adiante: «Alucinatórios ou não, são sempre espectáculos e representações no espaço que de-

fase embrionária (na sua *Bibliografia queirociana*, o Prof. Guerra da Cal situa a composição d'*O Conde de Abranhos* em finais de 1878, princípios de 1879; cf. *ob. cit.*, tomo I, p. 384).

^{C4)} *Ensaios*, tomo VI, pp. 59-60.

sencadeiam nas figuras dos seus romances as ideias culminantes e decisivas. Obedecem a impulsos que se criam nelas por impressões sensíveis e ocasionais, pelo acaso de disposições meramente exteriores, de natureza física» (45).

O que daqui se infere é que António Sérgio não se alheia da peculiaridade compositiva e técnico-narrativa que preside ao romance queirosiano, na sua condição de modelização artística dos problemas sociais, culturais e ideológicos que atravessam a sua ficção. Só que não deixa de perpassar nos comentários sergianos uma entoação pejorativa suscitada pela verificação de que «nos heróis do Eça as ideias culminantes nunca são espontâneas, nunca vêm de dentro, nunca surdem nas almas por urdidura própria, pelas ligações *internas* de emoção e de ideia. É um aspecto da passividade que os caracteriza a todos» (46); assim se tende a confundir dois planos de análise distintos: o que se relaciona com a configuração psicológica das personagens, marcadas pela vivência do Tédio do Ócio, e o que tem que ver com as consequências arrastadas pela adopção de critérios específicos de representação literária, capazes de distorcerem a transparência dos fenómenos e eventos relatados, assim se afectando a eficácia da reforma moralizadora que Sérgio descortina, *enquanto intenção*, no Eça alegadamente moralista e revolucionário. É esta tendência para confundir planos de análise distintos que de seguida nos interessa considerar, tendo em conta as considerações provocadas por dois dos principais romances queirosianos.

9. Na análise sergiana d'O *Primo Bazilio* (e, com mais demora, da sua protagonista), a citada confusão de planos de análise decorre do tipo de aproximação levada a cabo pelo ensaísta, entre dois textos de natureza distinta: o artigo d'As^(*)

(*) *Ensaio*s, tomo VI, respectivamente pp. 58 e 85. É curioso notar como as palavras da segunda citação se ajustam, com uma perfeição notável, a diversos episódios d'Os *Maias*; lembremos, a título de exemplo, o momento em que Carlos se encontra com Maria Eduarda, é a imagem desta, envolvida num halo de conotações divinizantes — e também, de forma subtil e algo insidiosa, marcada por premonições trágicas — é essa imagem, dizíamos, que é sugerida ao protagonista, a partir da contemplação do espectacular cenário de Sintra (cf. *Os Maias*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d., pp. 245-246 e o comentário que este trecho nos mereceu no nosso *Estatuto e perspectivas do narrador na ficção de Eça de Queirós*, ed. cit., pp. 152-153).

(46) *Ensaio*s, tomo VI, p. 85.

Farpas sobre «O problema do adultério» e o romance em questão. Trata-se, antes de mais, de evidenciar a falta de representatividade social da acção d' *O Primo Basílio*: «Como estudo sociológico, o enredo é falso, porque lhe falta ser típico: e, não sendo típico, nada nos demonstra quanto à sociedade em geral. Sim; digo que o adultério não era caso típico na pequena burguesia do Portugal da época, isto é, na classe social a que pertencia a Luísa, e escudo-me num depoimento do próprio Eça, no segundo volume da *Campanha Alegre*, artigo de Outubro de 72»⁽⁴⁷⁾. E, de seguida, Sérgio transcreve a longa passagem do texto em causa, na qual se afirma «que as mulheres ocupadas são as mais virtuosas. E isto evidente na pequena burguesia, no mundo proletário, nas classes agrícolas»⁽⁴⁸⁾.

Atentemos, antes de mais, na questão do típico. Se o texto d' *As Farpas* fosse suficiente (veremos que o não é) para atestar a falta de representatividade social da intriga d' *O Primo Basílio*, haveria que explicar o que levou Eça, logo depois da publicação do romance, a escrever, numa importante carta a Teófilo Braga, o seguinte: «*O Primo Basílio* apresenta, sobretudo, um pequeno quadro doméstico, extremamente familiar a quem conhece bem a burguesia de Lisboa: a senhora sentimental, mal-educada, nem espiritual (porque, Cristianismo, já o não tem; sanção moral da justiça, não sabe o que isso é) arrasada de romance, lírica, sobreexcitada no temperamento pela ociosidade e pelo mesmo fim do casamento peninsular, que é ordinariamente a luxúria, nervosa pela falta de exercício e disciplina moral, etc., etc. — enfim, a *burguesinha da Baixa*»; e depois de se referir aos comparsas de Luíza conclui: «Um grupo social, em Lisboa, compõe-se, com pequenas modificações, destes elementos dominantes. Eu conheço vinte grupos assim formados»⁽⁴⁹⁾. Por outras palavras, é o próprio Eça quem reclama esse típico que Sérgio contesta.

Pode certamente objectar-se que a carta a Teófilo Braga enferma de uma espécie de «excesso de zelo», ou seja, de um desejo de evidenciar junto do destinatário (que tinha então sobre Eça um certo ascendente ideológico, patenteado na própria carta) o cumprimento escrupuloso de um programa de reforma moral e social; mas também pode duvidar-se da pertinência da análise levada a cabo pelo texto d' *As Farpas*.

^{C¹}) *Ensaio*, tomo VI, p. 70.

⁽⁴⁸⁾ *Loc. cit.*, p. 71.

⁽⁴⁹⁾ Eça de Queirós, *Correspondência*, Porto, Lello, 1967, pp.

Repare-se: Eça observa que «Lisboa é uma terra de mulheres virtuosas» e logo depois acrescenta: «Podem rir-se os incrédulos da cidade, *les rieurs de la ville*, como dizia Talemant des Réaux»⁽⁵⁰⁾. O que significa que *não se tratava de uma afirmação pacífica* e que, como tal, havia que apoiá-la numa fundamentação convincente.

É isso que Eça procura fazer: «A verdade é essa, e a razão é que Lisboa é uma terra pobre: a maior parte das famílias são de empregados públicos, e portanto as mulheres, sem criadas, sem aias, e sem carruagens, têm, de manhã à noite, o rude trabalho de uma casa a dirigir; têm de se vestir, de lavar os filhos, de alinhar vestidos, de tomar róis, de fazer as suas compras; e fica-lhes um dia cheio e trabalhado»⁽⁵¹⁾. Isto significa, pois, que tais mulheres não enfermam do Tédio do Ócio que afecta Luiza, não incorrendo, por isso, nos riscos do adultério. Ora, o que é preciso saber é se a protagonista d'*O Primo BazUio* se ajusta ao perfil esboçado por Eça n'*As Farpas* e invocado por Sérgio (deliberadamente temo-nos servido das suas citações para melhor acompanharmos o seu raciocínio); conhecendo o romance, parece-nos que não, coisa que, aliás, *o próprio Sérgio acaba por reconhecer*, quando declara que Luiza «exorbita das condições normais enumeradas no artigo da *Campanha Alegre*: não tem filhos, nem pai, nem mãe, nem sogro, nem sogra, nem tios, nem irmãos, nem sobrinhos; coisa alguma a prende, nada lhe impõe deveres»⁽⁵²⁾.

Em conclusão, tudo isto quer dizer que não é evidente que *O Primo BazUio* corresponda, no plano da ficção, aos problemas levantados na «farpa» sobre «O problema do adultério» (talvez, apesar de tudo, ande mais perto dos abordados no artigo «As meninas da geração nova em Lisboa e a educação contemporânea») ou que, pelo menos, o romance represente o mesmo universo social visado pelo artigo. Mas além disso, outro dado pode apontar no sentido do desajustamento: o facto de haver um lapso de tempo não despidendo entre o artigo e o romance (aquele data de 1872, o romance é publicado em 1878 e redigido entre 1876 e 1877), permitindo ao escritor rever e consolidar o seu conhecimento da sociedade portuguesa, o que, de resto, nele não era inédito; basta lembrarmos o depoimento acerca da elaboração e amadure-

^(M) *Loc. cit.* p. 71.

⁽⁵¹⁾ *Loc. cit.* p. 71.

⁽⁵²⁾ *Ensaíos*, tomo VI, p. 74. Também por isso parece-nos discutível integrar Luiza no estatuto da pequena burguesia, como sugere Sérgio um pouco antes (cf. *loc. cit.*, p. 72).

cimento de uma outra obra coeva: «Quando publiquei pela primeira vez *O Crime do Padre Amaro*, eu tinha um conhecimento incompleto da província portuguesa, da vida devota, dos motivos e dos modos eclesiásticos. Depois, por uma frequência demorada e metódica, tendo talvez observado melhor, eu refiz simplesmente o meu livro sobre estas bases de análise»⁽⁵³⁾.

A tudo isto poderíamos ainda acrescentar um outro argumento contra a aproximação *As Farpas/O Primo Bazilio*, não por essa aproximação em si, mas pelos termos lineares em que é levada a cabo por Sérgio: referimo-nos ao facto de se tratar de textos de natureza diversa (o primeiro praticamente no domínio do jornalismo panfletário, o segundo no da ficção literária), o que naturalmente prejudica a tentativa de se ver no romance um simples prolongamento da análise concretizada *nAs Farpas*; por isso, muito mais pertinente e consequente parece-nos ser o esforço sergiano para estabelecer relações entre *O Primo Bazilio* e *Madame Bovary* de Flaubert. E isto por duas razões: antes de mais porque essas relações têm em conta elementos de natureza afim (o romance, o realismo, a crítica de costumes), em segundo lugar porque se não procura trilhar o percurso mais fácil, que consistiria em sobrepor as protagonistas de um e outro e ver em Luiza uma Emma à portuguesa⁽⁵¹⁾; em vez disso e justamente porque se preocupa mais com a esfera do psicológico do que com a do social, António Sérgio revela-nos uma Leopoldina que, essa sim, corresponde ao perfil da personagem bovarista: «O ímpeto para a aventura é nela inato; a iniciativa vem dela, constantemente, ao contrário da Luísa, que é só levada»⁽⁵⁵⁾.

10. As limitações de ordem metodológica que encontramos na análise sergiana d'*Os Maias* (e de novo predominantemente do seu protagonista, de forma algo isolada, o que provoca riscos de apreciação por descontextualização) são diversos dos que encontramos na leitura d'*O Primo Bazilio*. De um modo geral, eles derivam da subalternização dos critérios de representação que, *numa obra literária e não num texto folhetinesco ou jornalístico*, retiram aos problemas equa-

⁽⁵³⁾ «Idealismo e Realismo», *loc. cit.*, p. 167.

() Num breve artigo em que nos debruçamos sobre as «Leituras de Flaubert em Eça», referimo-nos precisamente aos termos em que a crítica queirosiana se tem interessado pelas conexões entre os dois romancistas (cf. *Construção da leitura*, Coimbra, I.N.I.C., 1982, pp. 131-136).

⁽⁵⁵⁾ *Ensaio*, tomo VI, p. 76.

cionados a transparência que conviria a uma leitura de intenção unicamente ideológico-social, mas que uma leitura propriamente crítica não pode exigir.

Um dos temas privilegiados na reflexão sergiana é o da educação, tendo em conta sobretudo as suas consequências no presente adulto do protagonista. Ora as apreciações formuladas por Sérgio parecem-nos, pelo menos, arrojadas, tendo em conta o que o romance nos relata: afirma o ensaísta que «àquilo 'educação' nunca poderá chamar-se»; que «o tratamento que se deu ao Carlinhos foi em tudo exactamente o de maior eficácia para lhe agravar os defeitos naturais inatos»; que «o que se lhe deu para preceptor foi um rematado bruto, cujo ideal pedagógico se resumia nisto: forrrça, forrrça, músculo, músculo....»⁽⁵⁶⁾.

Se António Sérgio estivesse a falar do jovem Amaro Vieira, diríamos que, a propósito deste, não faltam, de facto, informações que permitem fazer uma ideia extremamente pormenorizada dos seus condicionamentos educacionais: quem foram os seus educadores, que disciplinas lhe foram ministradas, que doutrina se lhe ensinou no seminário, que ambiente o rodeou, etc. E isto porque a representação narrativa que mediatiza a descrição do processo educativo de Amaro depende do posicionamento transcendente de um narrador que domina a história⁽⁵⁷⁾. Ora não é assim que acontece n'05 *Maias*, pelo menos em relação a Carlos da Maia.

Noutro local, tivemos já oportunidade de distinguir, no romance em causa, dois tipos de representação da educação: o que se ocupa de Pedro da Maia (cap. I) e o que incide sobre Carlos da Maia (cap. III)⁽⁵⁸⁾. O primeiro é tributário de uma estratégia de perspetivações ainda de filiação naturalista, afim da que mencionámos a propósito de Amaro Vieira, constituindo uma sobrevivência de procedimentos técnico-literários então em via de superação; o segundo corresponde ao tipo de perspetivação longamente utilizada n'Os *Maias*, ou seja, aquela em que a diegese é filtrada pela visão (e também pelas peculiares reacções subjectivas) de uma personagem nela integrada.

No capítulo III, é a visão do procurador Vilaça que condiciona a representação da história, à excepção de breves e esporádicos momentos (mas um esporádico ainda assim im-

⁽⁵⁶⁾ *Ensaaios, tomo VI, p. 98.*

⁽⁵⁷⁾ Cf. o nosso *Estatuto e perspectivas do narrador na ficção de Eça de Queirós, ed. cit., pp. 59-60.*

⁽⁵⁸⁾ Cf. a nossa *Introdução à leitura d'Os Maias, 4.ª ed., Coimbra, Almedina, 1982, pp. 35-37 e 40-43.*

portante, como veremos). Repare-se: *uma* personagem (com os seus gostos particulares, a sua configuração ideológica própria, etc.) observa, aproximadamente durante *um* dia, *alguns* gestos, comportamentos e reacções de uma criança. Pergunta-se: é possível, a partir daqui, extrair ilações peremptórias e definitivas acerca do teor do programa educativo a que Carlos se submete? Pensamos que não. Daí que nos pareçam desajustadas e sobretudo desligadas do processo de representação narrativa, observações com esta: «Uma criança em baloiço pode ser bela à vista, sim (e foi a evoladura do espectáculo o que seduziu o Eça); mérito pedagógico, todavia, não vejo aí algum»⁽⁵⁹⁾. Recorde-se, porque isso é importante, o fragmento do capítulo III a que Sérgio se refere:

Os três homens sentaram-se à mesa do café. De frente do terraço, o Brown, de boné escocês posto ao lado e grande cachimbo na boca, puxava ao alto a barra do trapézio para Carlos se balouçar. Então o bom Vilaça pediu para voltar as costas. Não gostava de ver ginásticas; bem sabia que não havia perigo; mas mesmo nos cavalinhos, as cabriolas, os arcos atordoavam-no; saía sempre com o estômago embrulhado...

— E parece-me imprudente, sobre o jantar...

— Qual! é só balouçar-se... Olhe para aquilo!

Mas Vilaça não se moveu, com a face sobre a chávena.

O abade, esse, admirava, de lábios entreabertos, e o pires cheio de café esquecido na mão.

— Olhe para aquilo, Vilaça — repetiu Afonso. — Não lhe faz mal, homem!

O bom Vilaça voltou-se, com esforço. O pequeno, muito alto no ar, com as pernas retesadas contra a barra do trapézio, as mãos às cordas, descia sobre o terraço, cavando o espaço largamente, com os cabelos ao vento; depois elevava-se, serenamente, crescendo em pleno sol; todo ele sorria; a sua blusa, os calções enfunavam-se à aragem; e via-se passar, fugir, o brilho dos seus olhos muito negros e muito abertos⁽⁶⁰⁾.

São sobretudo dois movimentos que aqui se encontram representados: o da criança que se balouça e o de Vilaça cuja visão condiciona a quantidade (e a qualidade) das informações facultadas. Numa primeira fase, porque o procurador «pediu para voltar as costas», Carlos desaparece da cena do discurso; num segundo momento, «o bom Vilaça voltou-se, com esforço». E só então se descreve aquilo a que Sérgio chamou «a evoladura do espectáculo» que impressiona não

⁽⁵⁹⁾ *Ensaio*, tomo VI, p. 98.

⁽⁶⁰⁾ Eça de Queirós, *Os Maias*, pp. 65-66.

propriamente o escritor Eça — a menos que se confunda o real (o escritor) com a ficção, isto é, a personagem que vê—, mas sim o estupefacto Vilaça.

Não está, pois, em causa a qualidade de uma educação (já vimos que se não dispõe de informações suficientes para dela se fazer uma ideia cabal), mas antes *a sua diferença*, a partir das informações filtradas pela óptica de Vilaça. E essa diferença carece, para se afirmar, de pontos de referência: a surpresa de Vilaça, português antigo, conservador, mas momentaneamente impressionável pelo vigor e vivacidade do jovem Carlos, e a presença contrastiva de Eusebiozinho. Ora nem o procurador nem o Silveirinha suscitam a atenção de Sérgio.

O facto, porém, é que, neste episódio do capítulo III, Eusebiozinho é uma personagem importante; ignorá-lo corresponde, pois, a analisar o momento-infância de Carlos, sem se considerar devidamente o envolvimento contextuai que enquadra esse momento. E de tal modo é significativa a presença de Eusebiozinho em Santa Olávia que uma ocorrência de omnisciência narrativa, no capítulo III (rompendo, portanto, de forma esporádica, com o domínio da visão de Vilaça) é inspirada precisamente pela figura e pelo perfil psicológico do Silveirinha ⁽⁶¹⁾. Quer dizer: a sisudez melancólica de Eusebiozinho, a bafienta clausura em que é educado, a carência de exercício, o amolecimento do Ultra-Romantismo (logo depois a criança evidencia as suas «prendas» recitando «A Lua de Londres»), tudo isso configura um retrato em flagrante contraste com o que de Carlos nos é revelado.

Não iremos, naturalmente, ao ponto de insinuar que, rejeitando o que supõe (não mais do que isso) ser o programa educativo de Carlos, António Sérgio optaria pelo de Eusebiozinho. O facto, porém, é que ao ensaísta escapou o que existe, pelo menos, de intuito de ruptura cultural, por parte de Afonso da Maia, ao avalizar procedimentos educativos que, embora revelados de forma parcial, parecem destoar dos modelos consagrados na sociedade portuguesa da época.

Mas admitamos que esta relação de contraste entre Carlos e Eusebiozinho não é suficiente para se ver na educação do primeiro uma tentativa de superação da que orienta o segundo. Mesmo assim, subsistiriam as limitações impostas pela representação a partir da óptica de Vilaça, limitações que, podendo ser lidas como signo de uma inflexão ideológica anti-naturalista, em certa medida desautorizam a estratégia cau-

(*) Cf. *Os Maias*, pp. 68-69.

salista de análise levada a cabo por Sérgio, quando afirma que «a educação acentuou o que é temperamental no Carlos, e os seus gestos finais são expressão da inércia (digo inércia mental, não inércia fisiológica)»⁽⁶²⁾; trata-se, com estas palavras, de demonstrar que a reacção («meramente fisiológica» e não moral) de Carlos ao incesto é motivada justamente pela educação.

Não procuraremos, no presente contexto, saber se essa reacção é reprovável ou apenas verosímil (Sérgio não considera, por exemplo, a questão de saber como agem, no indivíduo e ao nível do *super ego*, as interdições morais que bloqueiam a prática do incesto); em vez disso, interessa-nos constatar o raciocínio causalista perfilhado pelo ensaísta. É que aceitá-lo corresponde a adoptar uma estratégia de análise desajustada da problemática ideológica e dos procedimentos técnico-literários que regem o tratamento do protagonista: este não é sujeito a uma caracterização de tipo determinista e de representação omnisciente que autorize a ler nas suas reacções e gestos de personagem adulta o desabrochar de embriões educacionais e temperamentais radicados na infância. Indo um pouco mais longe e atentando (como o faz João da Ega, no capítulo XVI⁽⁶³⁾) no que há de tragicamente inesperado e catastrófico no incesto, poderíamos dizer, com Jacinto do Prado Coelho, que, «se soubermos ler *Os Maias*, Carlos não fraquejou *por causa da educação recebida, mas apesar da educação recebida*»⁽⁶⁴⁾.

Alargando o problema ao seu contexto histórico-literário e à evolução ideológica do escritor (o que Sérgio não faz), verifica-se que dificilmente se poderia atribuir à educação de Carlos o peso e as funestas responsabilidades que o autor dos *Ensaio*s descortina. De facto, o Eça que escreve *Os Maias* é sobretudo um escritor em transformação e o seu romance uma obra ecléctica, traduzindo de forma talentosa essa transformação; significa isto que é justamente ao nível da temática da educação, enquanto condicionamento do devir das personagens, que com alguma segurança pode observar-se a supe-

⁽⁶²⁾ *Ensaio*s, tomo VI, p. 103.

⁽⁶³⁾ Cf. *Os Maias*, p. 621.

⁽⁶⁴⁾ J. do Prado Coelho, «Para a compreensão d'*Os Maias* como um todo orgânico», in *Ao Contrário de Penélope*, Amadora, Bertrand, 1976, p. 187. Curiosamente, no ensaio consagrado à componente social da ficção queirosiana, Sérgio parece ainda aceitar este ponto de vista, quando observa que «Carlos, com os melhores dotes naturais, um avô modelo, e a mais perfeita das educações, cai, como um dos piores, na vadiagem e no incesto» (*Ensaio*s, tomo III, p. 133).

ração do código naturalista, inclusivamente comparando diversos aspectos da economia interna do romance — um romance que, não o esqueçamos, demorou longos anos a ser escrito, refletindo por isso, em si mesmo, o processo evolutivo a que nos referimos. Estamos a pensar, nomeadamente, na educação de Pedro da Maia e na de Carlos.

Em relação à primeira ⁽⁶⁵⁾, deparam-se-nos os componentes técnico-literários e os vectores temáticos que atestam evidentes resquícios de vinculação naturalista: a representação omnisciente, a alusão a condicionamentos do meio cultural, a referência a características psico-somáticas de proveniência hereditária, etc. . Com Carlos da Maia e tendo em conta o que se expôs, encontramos-nos verdadeiramente perante estratégias de representação que, por obrigatoriamente conduzirem a uma configuração educacional e temperamental lacunar, apontam para novos caminhos de tratamento da personagem: os que valorizam o seu agir, quer dizer, a definição pela via da dinâmica individual de um conjunto de características que dispensam a tutela de uma qualquer entidade demiúrgica. Nem mais nem menos, afinal, do que aquilo que ocorre também com Gonçalo, *na Ilustre Casa de Ramires*, ou com Jacinto, *na Cidade e as Serras*.

11. O que, em jeito de conclusão, podemos acrescentar a propósito das leituras sergianas da ficção de Eça, tem sobretudo o sabor de uma confirmação de notações disseminadas ao longo do que ficou escrito.

Em primeiro lugar, trata-se de sublinhar que o que se nos afigura precário ou infundamentado nas análises de Sérgio deve-se basicamente à desarticulação de dois componentes do seu processo ensaístico: por um lado, a preocupação com a vertente ético-ideológica das práticas culturais que suscitam a sua reflexão; por outro lado, a mera intuição da complexidade e peculiaridade de que se revestem essas práticas, quando se integram na esfera do estético-literário, com todas as inerentes implicações, não aprofundadas por Sérgio — do estatuto ontológico da ficcionalidade aos problemas levantados pelas estratégias pragmáticas do fenómeno literário, sem esquecer naturalmente as exigências técnico-compositivas e as virtualidades de elaboração estilística que o caracterizam. Não seria difícil, como se compreende, encontrar atenuantes para as limitações teórico-metodológicas do ensaísmo literário sergiano, limitações que tanto podem resultar da fixação num

(*5) Cf. *Os Maias*, pp. 17 ss.

Antonio Sérgio

certo projecto de reflexão cultural (de teor reformista e humanista mais do que estritamente crítico), como do estágio relativamente primordial em que, na época, se encontravam os estudos literários. Fiquemos, por agora, com o que se expôs: com a noção de que, apesar de tudo, o ensaísmo de Sérgio encerra, ainda hoje, abundantes potencialidades de reflexão pelo desafio que lança à discussão das teses que defendeu e à revisão das leituras que operou; e também isso constitui, inegavelmente, uma forma de correspondermos à lição de antidogmatismo que nos foi legada pelo autor dos *Ensaíos*.

ANTÓNIO SÉRGIO LEITOR DE NOBRE

Do «modelo moral de uma comunidade») [Herculano] ao «puro racionalismo historiante e imperial») [Nobre]

Sérgio enfileira com os maiores pensadores que reflectiram sobre os grandes traumas nacionais, ao trazer, para o fórum dos debates públicos, temas que nunca tinham sido filtrados ou localizados no *facies* polémico que o autor dos *Ensaio* lhes confere. Partamos para a consideração das temáticas sergianas senão com a mesma fundura crítica, o que é sobremaneira difícil de concretizar dada a genialidade com que aquelas foram discernidas, pelo menos com a objectividade de quem sabe não possuir o segredo das verdades universais ou a megalomania das respostas científicas, logo, rigorosas. Porque o rigor não é mais hoje, uma apoteose do discurso racional, mas uma apetência do pensamento coerente e lógico.

A cultura representa um esforço no sentido da transfiguração da sensibilidade e de gosto. Daí, simultaneamente, a sua perfídia e a sua candura, o seu reencontro sempre englobalizante com as coisas, os objectos, os imaginários os mitos. Não mais será possível separar o olhar que se estende sobre um panorama cultural de uma desinocência primeira que preside a todo e qualquer juízo de valor.

Sérgio escudava-se quase sempre numa objectividade aparentemente inapelável e irreprimível, articulando, num fio discursivo fluido e transparente, num ascetismo diletante a custo reprimido, uma teia de raciocínios congeminados para um fim. Um fim simuladamente desideológico, isto é, de tal modo decorrente dum harmonia de arrazoados que se gratificava, ele próprio, numa *evidência*. Tomar as coisas evidentes sob determinado ponto de vista, o seu confessemos-lo des-

* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

de já: eis a mestria de um espantoso manobrador das ideias, de um kantista que nunca se refez das leituras hegelianas, apaixonadamente assimiladas mas de algum modo relegadas para um plano secundarizado face ao filósofo da *Crítica da Razão Pura*. Ainda Pascal, também Descartes: estes quadravam-se maravilhosamente ao espírito de Sérgio. A dúvida serena, resolúvel na sua dilemática primordial, é a que mais lhe agrada. Porque a dúvida só interessa na mundovisão sergiana enquanto veiculadora no incauto leitor dessa tensão rumorosa que antecede o «Eurêka» descobridor. Contudo, mesmo estas etapas gnoseológicas são-nos sugeridas por Sérgio. Não nos admiremos: Sérgio é assim mesmo. Lança os dados, permite a arrogância da dúvida metódica, mas, por fim, lá nos conduz, através dum sinuoso caminho de minudências estupendamente lúcidas, à meta previamente rasurada no seu espírito. Assim, as consciências mais exigentes encontram uma pacificação que de outro modo não forjariam.

Passemos, então, ao Sérgio leitor de figuras gradas da nossa literatura: e é nesta maleabilidade feita de aparentes imprevistos (Sérgio nunca se diz especialista seja em que matéria for; parte para as pugnas ideológicas ou científicas como um leigo assumido. Daí a «inocência» das suas perplexidades, a credibilidade dos seus juízos, proferidos distanciadamente e comedidamente, perfilhados apenas por serem autênticos, não tutelados em enviesadas tessituras de preconceitos) que, permanentemente, constrói e destrói mitos na historiografia, na filosofia, na literatura, na ciência, etc., etc. Porque Sérgio diz-se ensaísta, e é-o sem a menor sombra de dúvida e com que habilidade retórica, dado que no fundo teria vergonha de confessar o desejo de reincarnação do enciclopedismo setecentista, racional, profundo e perfeito, que muito o seduziria decerto.

O ensaísta que ia vibrando «golpes de malho em ferro frio» consoante as grandes vagas polémicas que assolavam o mediano panorama cultural português, gosta de ir contra a corrente, mesmo que ao desvendar episódios e teorias, fira medularmente uma figura histórica, um ficcionista, um poeta, uma época, uma interpretação, um modo de explicação do mundo. E na cegueira da irreverência crítica não poupa nada, exceptuando a galeria de heróis que se habituara a prezar como nacionais. Na fila daqueles que se destinam ao cemitério do anonimato perpétuo lá se contam um Teófilo, um Guerra Junqueira, um António Nobre, um Pascoaes e tantos, tantos outros. No camarote dos eleitos pontua Herculano, grande figura moral. Antera também tem assento no dito camarote. E ombreia com Herculano enquanto grande exemplo

de virtude, civismo e moralidade irrepreensíveis. Não importa saber se Antero era ou não um poeta de rara qualidade: era-o, sem dúvida, dado o perfil das suas qualidades éticas. Nem sequer exageramos: Sérgio pautava as suas simpatias ou antipatias viscerais consoante os padrões morais e/ou ideológicos que regiam as personagens. Daí a tibieza de algumas das suas análises, mesmo quando brilhantemente cercidas num estilo literário inconfundível, numa argúcia de meios invejável.

A geração de 90, alcunhada de nacionalista, absorvida por sectores retrógrados do salazarismo como ideologia conforme ao regime, não poderia deixar em Sérgio senão um vago sabor a mediocridade e periculosidade, estranhamente associadas numa romagem de teor reaccionário. Sérgio antifascista reagia contra os estigmas ideológicos do regime. Sentimentalmente percebemos, aceitamos, acatamos. As nossas opções políticas, contudo, não deveriam intrometer-se na análise das obras de arte. Não que a Arte se dilua num amorfismo acefálico face à sociedade que lhe perspectiva um horizonte semântico. Mas porque a Arte, mesmo quando se exprime em palavras ou imagens, representa uma instância autónoma nas discursividades que assolam o quotidiano dos indivíduos. Isto é, a poesia, a prosa ficcionada não podem ser assimiladas a um nível de coloquialidade chão e unívoco. Sérgio lê ideologicamente a literatura, na unicidade reducionista da mensagem que se apreende, fácil, demasiadamente dúctil. Sérgio lê politicamente as obras do século XIX, à luz dos condicionalismos que o salazarismo impunha, enquanto sistema autoritário.

É lógico que Sérgio não foi o único que operou leituras intencionadas, veladamente inobjectivas. Trata-se, antes, de desenterrar figuras injustamente esquecidas, na nossa modesta opinião. Trata-se de oxigenar o sergianismo, de lhe devolver a capacidade crítica que sempre lhe fora apanágio e razão de ser.

Resumamos a posição de Sérgio face ao melancólico poeta do *Só*:

«Como se vê (e discuto-o porque tudo isso foi tomado a sério) é o puro nacionalismo historiante e imperial,— megalómano, guerreiro, reaccionário, passadista, retórico, — do intelectual aliteratado português moderno, que nos vem perguntar, sebastianisticamente:

que é dos sonhos de glória e de ambição?;

Antonio Sérgio

desse que navega no seu próprio quarto, ou comodamente instalado num bom paquete, mas que declama com ênfase:

*sou neto de Navegadores,
Heróis, Lobos d'água, Senhores
da Índia, d'Aquém e d'Além-mar!*

reservando para a plebe, no seu devanear de fidalgo, de folclorista, de *snob*, o papel de esmolar-lhe uma sopinha à porta:

*O sino da igreja tooava, à tardinha:
Que tristes seus dobres!
Era a hora em que eu ia provar, à cozinha,
O caldo dos pobres...» 0).*

Mas, note-se, o ensaísta previne os eventuais contraditores quanto à crítica literária que, no seu entender, não estaria em causa:

«Pois que também no caso do autor da *Pátria* não foi crítica literária o que eu tive em mira, mas sim sociológica; ou, antes: um estudo de psicologia da orientação mental, tal como se revela em suas várias obras, encaradas à luz das relações com a Grei.....Como por aí se está vendo, foram sociais-psicológicos os problemas que eu pus; foram talvez filosóficos; foram decerto políticos; foram pedagógicos; foram, enfim, sociais: e de maneira nenhuma problemas estéticos, problemas de crítica de literatura» (2).

Interessante esta posição defensiva cuja originalidade, no nosso entender, se posiciona na associação, pouco corrente ao tempo em que eram redigidos os *Ensaio*s, dos problemas sociais com a perspectiva psicológica. Assinale-se ainda a particularidade: Sérgio opinante de temáticas literárias diz-se sobretudo sociólogo. O que lhe autoriza de um modo simples e impositivo uma atitude objectiva que o especialista literário provavelmente não poderia assumir.

Aliás, nas *Notas de Literatura Portuguesa* inseridas no Tomo III dos *Ensaio*s não é por acaso que se lança magnificamente a figura moral de Alexandre Herculano, antes de se analisar a célebre carta herculaniana dirigida a José Fontana acerca das Conferências do Casino. Em torno daquilo que

O António Sérgio, *Ensaio*s I, Lisboa, Sá da Costa, 1976, p. 15.

(2) *Idem*, *ob. cit.*, p. 17.

considera a «figura típica», «modelo moral de uma comunidade» Sérgio evidencia, uma vez mais, uma das obsessões do seu trajecto de ideais e normas de vida: a assumptione de grandes heróis da contemporaneidade cujas sombras tutelares projectem nos coevos e, nele próprio, António Sérgio de Sousa Júnior, o fantasma de uma paternidade ideológica, a vibração de uma herança que se transmite e se recebe. Sérgio detesta a orfandade cultural: talvez a receasse, sobremaneira. Ele que destruiu mitos, como nenhum outro vulto da nossa cultura jamais o fizera, temia, afinal, que no seu exemplo de homem que não dava tréguas à mediocridade e à apatia mentais, se não filiasse no exemplo de outros. A ausência, o vazio constam nas fobias sergianas apreensíveis, apenas, a um nível inconsciente. Deste modo Herculano reúne as condições para se legitimar Pai do sempre solitário Sérgio nas suas pugnas de alcance nacional. Severidade de carácter, ombridade, estoicismo: eis os traços que relevam em Herculano e lhe asseguram junto do ensaísta uma admiração, uma identificação velada, nunca reclamada, sejamos justos. Herculano é o modelo: a ele se oporiam os nacionalistas, assim alcunhados, da geração de 90:

«Que solução política há no António Nobre, extraída e exaltada pelos seus sequazes? Há alguma? Há; e vem a ser a seguinte:

*«Que El-Rei menino não tarda a surgir,
Que ele há-de vir, há-de vir, há-de vir!»* (3).

È um pouco a talhe de foice que irrompe o exemplo herculaniano. Ora repare-se:

«Sentem-se esses literatos a representar o povo, e como tais se nos dão: porém, o povo de pescadores e de trabalhadores campónios, se não fosse o ignaro pobretão que ele é — e por isso pitoresco para os senhores do historicismo, apreciadores do folclore, — sentir-se-ia representado por um Alexandre Herculano» (4).

A postura do autor dos *Ensaio*s face à cultura portuguesa lembra a do pai sabedor que absolverá o filho, após anos e anos de vida debochada e inútil, caso siga à minúcia a terapêutica recomendada pelo progenitor. O pedagogo arroga-se o direito de aconselhar quais as vias, os trilhos por onde se deverá prosseguir; quando o pedagogo não legitima uma au-

(3) *Idem, ob. cit., p. 14.*

(4) *Idem, ob. cit., p. 15.*

toridade moral suficiente, então, entra em cena o sociólogo da cultura que com a exactidão do cientista e do matemático explica o porquê das coisas e lhes prescreve um perfil e um itinerário. Caso o sociólogo não seja suficiente para filtrar a complexidade do fenómeno, não repugna a Sérgio firmar-se como historiador, economista, filósofo ou epistemólogo *avant la lettre*. Sistema de tal modo unificador e englobalizante, a mundovisão sergiana, que se vocaciona numa missão épica, de salvação nacional.

Não nos reservamos aqui o contradizermos os argumentos do Sérgio que leu António Nobre, ou Teófilo Braga, ou Oliveira Martins, ou Teixeira de Pascoaes. O que nos interessa será evidenciar um modo de produção das ideias. Desde logo, algumas conclusões se nos afiguram pertinentes enunciar: todo o texto literário, para Sérgio, preenche um espaço ideológico politicamente identificável. O papel do crítico, aquele cuja função de pedagogo se sobrepõe à do especialista literário, será o de tomar transparente o veio ideológico que subjaz a qualquer texto. Mas não só: deverá diagnosticar-lhe os males pelos quais se encontra (ou não) enfermo, não enquanto texto literário, mas enquanto portador de uma voz ideológica. A Cultura devolve-se a público, sobretudo, num corpo de concepções e de praxis éticas e os seus arautos ou se postulam no quadro de uma moralidade sã, escorreita, cívica ou incorrem numa má intencionalidade fundamental face ao colectivo. A elite cultural de uma comunidade deverá ser a mais perfeita, a mais dinâmica até pelo papel que naturalmente lhe impende de educadora dos restantes extractos sociais (confronte-se a ideia de *elite* em Ortega y Gasset, curiosamente nascido no mesmo ano de António Sérgio, 1883, e cujo centenário igualmente se comemora no país vizinho; e em Gramsci, cuja categoria de *intelectual orgânico* permite uma identificação, mesmo que deformada, com algumas teorias sergianas).

Sérgio cumpre a missão de pedagogo/médico/salvador dos nossos males nacionais: e nessa «catársis» reparadora que o ensaísta opera através dos seus diagnósticos pessimistas como que assume e desempenha o papel providencialista que gerações de portugueses lhe reclamavam (reclamam).

Não existe espaço para o sonho na gnoseologia sergiana. É a racionalidade que preside ao fluir do pensamento humano. Pois a Razão, quando espraiada na sua magnanimidade, é objectiva e transparente e não espelha a dúvida corroedora.

Questionemos a vasta e fecunda obra de Sérgio porque ela ainda só parcialmente nos remeteu respostas: que as dúvidas — que naturalmente nos colocamos ao interrogarmo-nos,

Antonio Sérgio leitor de Nobre

enquanto comunidade com um perfil histórico muito individualizado, sobre o nosso querer?desejar na trifuncionalidade passado/presente/devir— passem por um redimensionamento das obras dos nossos maiores pensadores. De Camões a Pessoa. De Vieira a Sérgio. De Camilo a Agustina. Que, afinal, no entrecruzamento dos imaginários que reproduzimos e recriamos no nosso quotidiano, haja lugar para o sonho e para a utopia. Com um Sérgio ao alcance de todos. Também.

ITÁLIA NOS *ENSAIOS* DE ANTÓNIO SÉRGIO

Não se afiguram abundantes, no conjunto das páginas de os *Ensaio*s, as referências a Itália, à sua cultura, à sua literatura. Confirmando o que A. Campos Matos, recentemente, em imaginária entrevista, fazia dizer a Sérgio, acerca da sua intimidade, sobretudo, com a velha cultura grega e a literatura clássica francesa 0).

Contudo, naquela sua prática, tão cuidadosamente seguida, de uma fina atitude ensaística, consoante a Sílvio Lima aprazia acentuar ⁽²⁾, Sérgio não relegou a Itália para uma posição secundária nos *Ensaio*s, nem deixou de a identificar com algumas das mais clarividentes ou ousadas conquistas do pensamento e que largamente pesavam na sua vastíssima formação científica, ou na sua aliciante formação humanista, oportunamente analisadas por Magalhães-Vilhena ⁽³⁾.

Não seria, porém, a antiga Roma, julgada pouco mais do que imitadora, e nem sempre feliz, da cultura grega ⁽⁴⁾, e definida, essencialmente, como um forte modelo de uma civilização militar e política, acaso não inteiramente do agrado de Sérgio ⁽⁵⁾, que recolheria o seu apreço. A Itália atraía *

* Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa.

O A. Campos Matos, «Diálogo com António Sérgio», *Jornal de Letras*, Lisboa, II, 57, Abril de 1983.

⁽²⁾ Sílvio Lima, *Ensaio sobre a essência do ensaio*, 2.^a ed., Coimbra, Arménio Amado, 1964, p. 160.

⁽³⁾ Vasco de Magalhães-Vilhena, *António Sérgio e a Filosofia*, Lisboa, Cosmos, 1960, p. 9.

C) António Sérgio, *Ensaio*s, vol. II, Lisboa, Seara Nova, 1929, p. 152.

⁽⁵⁾ *Idem, ibidem*, vol. III, 2.^a ed., Lisboa, Seara Nova, 1937, p. 58.

Sérgio pelo escol que animara o seu Renascimento ⁽⁶⁾; pelo que conseguira alargar do espírito desse Renascimento ⁽⁷⁾; pelo constante senso crítico que soubera inocular na sua cultura clássica ⁽⁸⁾.

Mas Sérgio não menos se sentia atraído pela Itália dos tempos medievais, prenhe de uma emoção piedosa que lhe era grato acentuar ⁽⁹⁾.

São Francisco de Assis, Dante, Maquiavel ou Galileu seriam, por virtude das suas atitudes ou das suas obras, alguns dos nomes italianos que Sérgio, com maior frequência, citou nos seus *Ensaio*s. Com eles nutrindo, talvez, algo da louvada coerência interna do seu magistério, segundo o entendia Óscar Lopes ⁽¹⁰⁾. Ou algo do seu pendor humanista, do seu racionalismo ou do seu próprio universalismo, a seu tempo analisados por Joel Serrão ⁽¹¹⁾.

Vária outra gente italiana circula nas páginas dos *Ensaio*s. Não falta, por exemplo, D'Annunzio trazido a capítulo a propósito do simbolismo ⁽¹²⁾. Nem falta o seiscentista Marino, bizarro e impetuoso, dado por nome maior do ideal barroco, interpretado por Sérgio como um verdadeiro contrapolo de um tempo clássico. De Marino reproduzindo versos célebres e carismáticos de *Murtoleide*, advogados da presença da surpresa e do espanto como condições essenciais da emoção poética ⁽¹³⁾.

Não faltou nos *Ensaio*s, igualmente, a lembrança de Torquato Tasso, artífice da *Gerusalemme Liberata*, emparceirado com Ludovico Ariosto, o cantor do *Orlando Furioso*, ambos passíveis, no entendimento de Sérgio, num juízo aliás comum ^{*1}

⁽⁶⁾ *Idem, ibidem*, p. 55.

⁽⁷⁾ *Idem, ibidem*, vol. II, ed. cit., pp. 19-20.

⁽⁸⁾ *Idem, ibidem*, vol. I, Rio de Janeiro-Porto, Anuário do Brasil-Renascença Portuguesa, 1920, p. 38.

⁽⁹⁾ *Idem, ibidem*, vol. III, ed. cit., p. 137.

⁽¹⁰⁾ Óscar Lopes, *Ler e Depois. Crítica e Interpretação Literária*, I, Porto, Inova, 1969, p. 222.

⁽¹¹⁾ Joel Serrão, «Para uma caracterização do ensaísmo de António Sérgio», *O Tempo e o Modo*, Lisboa, 47-48, Março-Abril de 1967, p. 331.

⁽¹²⁾ António Sérgio, *Ensaio*s, vol. I, ed. cit., p. 30.

⁽¹³⁾ *Idem, ibidem*, vol. V, 2.^a ed., Lisboa, Europa-América, 1955, p. 117.

Acrescente-se que os versos de Marino não foram transcritos na sua versão integral. Esta é acessível, por exemplo, em: *Opere Scelte di Giovan Battista Marino e dei Marinisti*, vol. I, a cura di Giovanni Getto, Torino, Utet, 1963, p. 248.

a uma grande parcela da crítica camonianiana deste século⁽¹⁴⁾, de uma condenável ausência de atitude crítica nos seus poemas⁽¹⁵⁾, esquecido, porém, o facto, respeito a Ariosto, de ser o poeta italiano, seguramente, uma das fontes literárias de um Camões tão enaltecido pela sua desassomburada invectiva contra os desavindos príncipes cristãos⁽¹⁶⁾.

Não falta nos *Ensaios* a presença do romântico D'Aze-glio, na sua veste política⁽¹⁷⁾. Nem faltam palavras de um Cavour identificado com os tempos da unificação italiana⁽¹⁸⁾. Ou, para dias já contemporâneos, a lembrança de um Croce, vítima do fascismo⁽¹⁹⁾. Não falta a alusão e o exame de conceitos enunciados por um historiador como Ferrero, parceiro possível de algumas interpretações históricas e políticas expressas por Sérgio⁽²⁰⁾.

Como se não achou afastado das páginas de os *Ensaios*, num ensaio por certo grato ao seu Autor, o napolitano Vico, doutrinário do «verum-factum», ordenador de leis históricas e seguro afluente no curso do génio de um Oliveira Martins⁽²¹⁾.

Mas nome algum se avanta aos de São Francisco de Assis, de Dante, de Maquiavel, de Galileu. Entre os quais se parece estabelecerem subtis relações e com alguns dos quais Sérgio estabeleceria relações de iniludível importância.

São Francisco de Assis desponta em um bom número de páginas dos *Ensaios*. Invocado na epígrafe de um combati-vo capítulo⁽²²⁾; dado como prova de uma luta por cada homem conduzida contra as tentações⁽²³⁾. Sobretudo, como

⁽¹⁴⁾ José da Costa Miranda, «Camões / Ariosto: um confronto evidente no percurso do *Orlando Furioso* em Portugal», *Estudos Italianos em Portugal*, Lisboa, 1979-80.

⁽¹⁵⁾ António Sérgio, *Ensaios*, vol. II, ed. cit., pp. 35-36.

⁽¹⁶⁾ *Idem, ibidem*, vol. I, ed. cit., p. 143.

Veja-se sobre este assunto: Luciano Rossi, «Considerações sobre Ariosto e Camões», *Brotéria*, 11-5, Lisboa, Novembro de 1980. Ainda: José da Costa Miranda, «Ainda sobre Camões e Ariosto», *Arquivos do Centro Cultural Português*, XIV, Paris, 1981.

⁽¹⁷⁾ António Sérgio, *Ensaios*, vol. III, ed. cit., p. 189.

⁽¹⁸⁾ *Idem, ibidem*, p. 213.

⁽¹⁹⁾ *Idem, ibidem*, p. 211-12.

⁽²⁰⁾ *Idem, ibidem*, vol. I, ed. cit., p. 200.

Outras referências e exame de considerações apresentadas pelo historiador italiano se encontram, por exemplo, nos vols. III e IV, dos *Ensaios*.

⁽²¹⁾ *Idem, ibidem*, vol. V, ed. cit., p. 43.

⁽²²⁾ *Idem, ibidem*, vol. I, ed. cit., p. 307.

⁽²³⁾ *Idem, ibidem*, vol. V, ed. cit., p. 229.

protagonista do capítulo intitulado *O jogral de Deus*, pedaço fundamental do longo estudo dedicado ao cristianismo⁽²⁴⁾.

São Francisco seria visto por Sérgio com extrema afectuosidade, porque espelho de uma encantadora simplicidade, modelo de um comovedor humanismo poético o qual iria desembocar, segundo Sérgio, num exemplar sentimento de unidade.

Lembrava Sérgio o lirismo do cântico ao Sol. Lembra-va, apoiado, por certo, nos *Fioretti*, a espontaneidade do sermão dos pássaros⁽²⁵⁾.

Mas Sérgio localizava em São Francisco não apenas um exemplo maior de um rejuvenescido, singelo e confiante cristianismo que o atrairia, quanto, ainda, uma origem viva de movimentos espirituais que, não só se harmonizariam com o seu magistério, quanto com uma sua caracterização de uma atitude democrática, igualitária, socialista⁽²⁶⁾.

Aquele reino de um Cristo rejuvenescido de que São Francisco se tornara luminoso ornamento, Sérgio dava como opositor o espírito de Maquiavel. A seus olhos, Cristo e Maquiavel representavam princípios inconciliáveis, defrontando-se em repetidas e contraditórias atitudes aniquiladoras, pela sua inconciliável dualidade, do homem moderno⁽²⁷⁾.

Contudo, Maquiavel irá, simultaneamente, fornecer a Sérgio considerações de extrema importância sobre a democracia. E, curiosamente, se antes Maquiavel surgia a seus olhos como o destacado adubo de uma organizada ideia nacionalista identificada, no mundo europeu, como um dos resultados políticos mais acabados do Renascimento, Maquiavel parece apresentar-se-lhe, tal como São Francisco se apresentara para o Cristianismo, como um foco renovador da ideia democrática, pela sua crença, pela sua defesa nos actos de renovação de qualquer organização, se restituída aos seus princípios essenciais⁽²⁸⁾.

Era nos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*⁽²⁹⁾ que Sérgio achava matéria em Maquiavel para reverter ao

⁽²⁴⁾ *Idem, ibidem*, vol. VI, Lisboa, Inquérito, 1946. Trata-se do ensaio *Sobre Cristianismo e Cristãos, verdadeiros e falsos*, p. 223-72.

⁽²⁵⁾ O episódio é narrado no cap. XVI dos *Fioretti*.

⁽²⁶⁾ António Sérgio, *Ensaios*, vol. VI, ed. cit., p. 268.

⁽²⁷⁾ *Idem, ibidem*, vol. III, ed. cit., 59. Também no vol. VII, Lisboa, Europa-América, 1954, p. 210.

⁽²⁸⁾ *Idem, ibidem*, vol. III, ed. cit., p. 191.

⁽²⁹⁾ Valerá a pena recordar que o livro terceiro dos *Discorsi* tem o seguinte título: «A volere ehe una sëtta o una republica viva lungamente, é necessario ritirlarla spesso verso il suo principio». Veja-se: Niccolò Macchiavelli, *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca*

caso da democracia ameaçada pela ausência de sabedoria e de ponderação. As palavras de Maquiavel, reproduzidas e, acaso, susceptíveis, aqui ou ali, de algum ligeiro toque na sua tradução, entendia-as Sérgio por lapidares e mais do que nunca, olhando, então, ao caso português, extremamente oportunas ⁽³⁰⁾.

Se em Maquiavel encontrava Sérgio um possível inspirador para uma sua doutrinação política na senda de uma inadiável regeneração da democracia, muito embora Maquiavel se lhe apresentasse, a um tempo, como o contrário de Cristo e Cristo se lhe oferecesse como um dos mestres da Democracia ⁽³¹⁾, Sérgio localizava em um outro italiano, em Dante, o justo instante de conciliação de capacidades que se aprestava a defender, face à arrastada insensibilidade ou ao negativo dogmatismo lusitano; a compatibilidade da inteligência e da criação poética ⁽³²⁾. E na sequência de esse seu propósito cedo uma relação, de certeza grata ao seu espírito, era estabelecida entre Antero e Dante ⁽³³⁾.

Mas uma outra relação era recordada, e com alguma insistência: a de Virgílio - Dante. Seguramente valorizada pelas suas preocupações de pedagogo, pela sua crença nas forças da Razão humana, que descobriria, é de crer, atrás da figura de Virgílio.

Dante, olhos postos no seu louvado Mestre, apresentava-se a Sérgio como um dos gigantes da modernidade ⁽³⁴⁾. Tal como o seria Galileu, definido por fundador da ciência moderna e inquestionável criador de uma moderna mentalidade ⁽³⁵⁾.

Galileu parece mostrar-se-lhe, se a interpretação é correcta, como a harmonização entre o método analítico e o método dedutivo; como a harmonização entre ciência e inventiva ⁽³⁶⁾. Galileu oferecia-se-lhe, ainda, como a decisiva fuga a uma física que apelidava de discursiva ⁽³⁷⁾. Como se lhe

di Tito Livio, con introduzione di Giuliano Procacci e a cura di Sergio Bertelli, Milano, Feltrinelli, 1960, p. 379.

Será oportuno acrescentar-se que esse mesmo princípio do regresso a um estado de renovação ou de equilíbrio vital, passaria, igualmente, no próprio teatro de Maquiavel. Nomeadamente em *Clizia*, acto V, 3, em uma das falas de Sofronia.

⁽³⁰⁾ António Sérgio, *Ensaio*, vol. III, ed. cit., p. 191.

⁽³¹⁾ *Idem, ibidem*, vol. VII, ed. cit., p. 210.

⁽³²⁾ *Idem, ibidem*, p. 4.

⁽³³⁾ *Idem, ibidem*, vol. I, ed. cit., p. 42.

⁽³⁴⁾ *Idem, ibidem*, vol. II, ed. cit., p. 167.

⁽³⁵⁾ *Idem, ibidem*, pp. 25-27.

⁽³⁶⁾ *Idem, ibidem*, vol. III, ed. cit., p. 19.

⁽³⁷⁾ *Idem, ibidem*, vol. VII, ed. cit., p. 254.

apresentava apto a apetrechar quem se dispusesse a desafiar uma epistemologia bergsoniana ⁽³⁸⁾.

Giordano Bruno não seria esquecido, igualmente, nos *Ensaio*s. Ombreando, pelo menos em uma não ocasional página, com Galileu. Evocando a marcha augustiante para uma ciência moderna. Recriando a presença dos arrojados «uomini nuovi» ⁽³⁹⁾. Dos quais, parece-me, e talvez deliberadamente, Campanella, o utopista de *La Città del Sole*, não apareceria nos *Ensaio*s. Circunstância não secundária para uma definição do pensamento de Sérgio?

⁽³⁸⁾ *Idem, ibidem, vol. V, ed. eit., p. 179.*

⁽³⁹⁾ Francesco De Sanctis, *Storia della Letteratura Italiana, vol. II*, a cura di Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1949. A designação passa no cap. XIX.

O PENSAMENTO COOPERATIVO DE ANTONIO SÉRGIO E AS CORRENTES COOPERATIVAS FRANCESAS

Para uma melhor compreensão do pensamento cooperativo de António Sérgio, seria importante poderem reconstituir-se as influências que nele tiveram os teóricos cooperativistas franceses. Este trabalho estaria facilitado pelo cotejamento das anotações que Sérgio costumava fazer nos seus livros. Infelizmente mão ignóbel subtraiu da sua biblioteca quase todos os livros referentes ao cooperativismo, cujo registo havia sido feito, quando da entrega daquele espólio à Unicoope.

Têntemos no entanto elaborar uma hipótese baseada nos poucos dados conhecidos e no conteúdo dos escritos do nosso autor. Não resta a menor dúvida que o empenho de Sérgio na difusão do cooperativismo só se afirma depois do seu regresso de França em 1933. Durante os seis anos da sua estada em Paris, onde se refugiara após a gorada revolução de Fevereiro de 1927, Sérgio deparou com um dos pontos altos da doutrinação cooperativa naquele país: Charles Gide, que ainda era vivo (pois só viria a falecer em 1932), havia publicado os seus mais importantes trabalhos depois do célebre *Programa das Três Etapas* de 1889, de entre os quais ressaltam diversos estudos sobre o *Programa Cooperatista* (1924) e um trabalho sobre a *Escola de Nîmes* (1927).

Mas, mesmo antes de Gide ter terminado a arquitectura geral da sua obra, já dois dos seus discípulos se lhe antecipavam nas conclusões: Emest Poisson, secretário geral das cooperativas de consumo francesas, publicara em 1920 um no-

* Ex-Docente de Cooperativismo na Faculdade de Economia da Universidade do Porto, Assessor da Presidência do Conselho de Ministros, Incoop.

tável livro denominado *La Republique Cooperative*; e, Bernard Lavergne, professor da Faculdade de Direito de Lille (e um ano mais novo que Sérgio), que já em 1908 escrevera *Le Regime Cooperatif*, publica em 1927 *Les Régies Cooperatives* e, no ano seguinte, a *Philosophie et Avenir de L'Ordre Cooperatif*. Assim, as ideias de Gide, sintetizadas por Poisson e desenvolvidas por Lavergne, constituíam um conjunto por tal forma entretido que se poderia considerar haver-se definido uma nova doutrina de reforma social.

De facto Gide no seu *Programa das Três Etapas* (que constituiu o discurso de abertura no IV Congresso Cooperativo Francês), considerou ser necessário percorrer três fases para se atingir a democracia económica. Numa primeira etapa as cooperativas de consumo agrupar-se-iam federativamente e acumulariam a maior parte possível dos seus excedentes por forma a poderem iniciar grandes operações de compra em comum e fundar armazéns grossistas. Ultrapassada esta fase, deveriam as cooperativas federadas aplicar os capitais resultantes da etapa anterior para tentarem produzir directamente tudo o que era necessário aos seus associados, criando padarias, moagens, manufacturas de tecidos e vestuário, fábricas de sapatos, chapéus, sabão, bolachas, etc. Numa última fase seria organizada a produção agrícola em função das necessidades dos consumidores.

Visava este programa eliminar dois males da economia capitalista: o lucro e o salariato. Contra estes aspectos negativos, e de acordo com a tradição proudhoniana, se empenharam as cooperativas francesas no alvor do nosso século, pelo que a doutrina exposta por Gide foi assumida como um roteiro de acção, resumido «em três palavras: numa primeira etapa fazer a conquista da indústria *comercial*; na segunda a da indústria *manufacturada*; na terceira a da indústria *agrícola*». Para se encontrar uma explicação para o amplo acolhimento do ideário gideano terão de procurar-se raízes mais longínquas nos esforços de outros militantes que, a pouco e pouco, foram criando as condições necessárias à sua audição. Na verdade, já vinte e cinco anos antes J. C. Fam afirmava no jornal britânico *The Co-operator* que a «primeira etapa da cooperação deve ser o comércio a retalho, a segunda o comércio grossista, a terceira a produção industrial, a quarta a terra, e a construção a quinta — mas, paro aqui com medo que os tímidos me perguntem assustados onde é que vou parar..... A esta questão deu Ernest Poisson uma resposta linear: «...se, em resumo, as cooperativas de consumo possuísem, dirigissem, organizassem e fizessem funcionar como um todo, o comércio grossista, a indústria, as finanças e a agri-

cultura... então encontrava-se constituída uma nova e completa sociedade económica, que chamaremos República Cooperativa».

Este projecto visava o fim do antagonismo entre as formas de produção e o modo de apropriação das riquezas, terminava com a desordem económica provocada pela ambição do lucro e, conseqüentemente, com os desperdícios da sociedade de consumo, promovendo uma utilização coerente das riquezas através da realização da propriedade social dos consumidores.

Se o programa estava pois estabelecido por Gide, e as suas conseqüências explanadas por Poisson, qual o papel desempenhado por Lavergne? Na esteira dos seus antecessores, o professor da Faculdade de Lille e posteriormente da de Paris, fundamenta o princípio da hegemonia dos consumidores e as bases da democracia económica, sem a qual, no seu entender, não seria possível a existência de um verdadeiro socialismo. Mas Lavergne interroga-se sobre o papel a desempenhar pelo Estado para a consecução destes objectivos. Para tal estabelece os princípios filosóficos gerais de uma nova ordem económica (a ordem cooperativa), e as medidas adequadas para a intervenção estatal, entre as quais ressaltam as «régies cooperativas». No fundo a tese de Lavergne girava em torno da convicção de que era possível «socializar sem estatizar». Opondo o socialismo cooperativo ao socialismo de Estado, considera que «o cooperativismo não é outra coisa senão um socialismo eficaz, real e profundamente liberal». Vai mesmo mais longe ao considerar que «a ordem cooperativa é liberal e mesmo profundamente individualista pelos meios que emprega». Para ele o cooperativismo tinha conseguido genialmente combinar o princípio egocêntrico do individuo com os princípios altruístas que regem os organismos cooperativos. O segredo deste êxito, acrescenta, «consiste em se ter considerado o homem na qualidade de utente, e não na de produtor».

Apesar de Lavergne ser de todos estes doutrinadores o que mais se preocupou com o evoluir económico e social, (acelerado pelo advento da segunda guerra mundial), e de se ter colocado numa óptica mais científica, não reagiu com total serenidade às ideias expostas pelo médico francês Georges Fauquet, que depois de prestar serviços gratuitamente em diversas cooperativas parisienses passou a trabalhar, a partir de 1920, na Organização Internacional do Trabalho, em Genève. O seu *Ensaio sobre o lugar do homem e das instituições cooperativas na economia*, conhecido abreviadamente por *Le Secteur Cooperatif*, apareceu parcialmente a público sob a forma de um relatório apresentado no Instituto Internacio-

nal de Estudos Cooperativos, na sua sessão de Outubro de 1934. O impacto deste trabalho, que entretanto foi traduzido em diversos idiomas, levou o autor a acrescentar-lhe uma segunda parte complementar, tendo sido nessa forma publicado a partir de 1942 na Basileia, em Paris e em Bruxelas. Este ensaio não foi todavia bem acolhido pelos ortodoxos gideanos, visto que não só punha em causa a doutrina do primado dos consumidores, como obrigava a reflectir sobre o utopismo prospectivo dos seus antecessores.

Mas antes de analisarmos as razões mais aprofundadas deste impacto, voltemos ao apóstolo português do cooperativismo. Quando Sérgio regressou ao nosso país, em 1933, tinha conhecimento das posições de Gide, Poisson e Lavergne. Logo no ano seguinte, no seu ensaio *Democracia*, anuncia que o seu socialismo não é de Estado, mas um «socialismo cooperativista», e defende aí, pela primeira vez, a constituição de «régies cooperativas». A partir de então inicia a sua actividade apologetica, e, numa conferência depois publicada sob o título «Introdução ao actual programa cooperativista», avança com a tese, de inspiração gideana, de «que o cooperativismo, ampliado ao máximo, vem a ser a *única* solução possível dos problemas económicos do nosso tempo», e promove até ao fim daquela década traduções de Gide (1937 e 1939) e de Lavergne (1938). O empenhamento de Sérgio no ideal da República Cooperativa, culmina em 1948, quando, numa conferência proferida na Caixa Económica Operária em princípios daquele ano, anuncia este objectivo. Assim surgiram as *Confissões de um Cooperativista* que demarcam uma importante fase do pensamento sergiano.

A partir porém, da falhada tentativa de criação de uma Federação das cooperativas de consumo, apoiada pelo Conselho Central das Cooperativas (cuja sede estava localizada nas instalações da referida Caixa Económica Operária), e do fracasso dos esforços para a eleição do General Norton de Matos em 1948, a expressão República ou Nação Cooperativa vai-se esbatendo gradualmente, sendo substituída pela de «Cooperativismo Integral». Dilucidemos acerca desta expressão. O Programa das Três Etapas, era um projecto federalista que previa a integração das cooperativas de consumo numa única via, a «ascendente». Só mais tarde, num dos seus últimos trabalhos, já próximo da década de sessenta, Sérgio viria a aceitar a integração «descendente» para as cooperativas de produção e de produtores individuais, organizados de forma a proverem ao escoamento directo dos seus produtos. No fundo o «Cooperativismo Integral» parecia identificar-se com o programa gideano das etapas, que por sua vez

O pensamento cooperativo

conduzia à República Cooperativa. Havia no entanto uma «nuance»: enquanto o conceito de República ou Nação Cooperativa se aplicava a todo um povo, o de Cooperativismo Integral poderia funcionar mesmo que não se tivesse atingido um estágio cooperativo generalizado. Por outras palavras, Sérgio defendia que deveríamos avançar *já* para a estruturação do cooperativismo integral (*já*, não obstante a derrocada do salazarismo ir sofrendo sucessivos atrasos), sem todavia se abandonar o objectivo mais longínquo, resultante da sua generalização a toda a nação portuguesa. É nesta fase mais pragmática, orientada para objectivos concretos, que se insere o início da publicação do *Boletim Cooperativista* e a luta pela fundação da Unicoope que, como armazém abastecedor, constituiria a prevista primeira etapa.

A influência de Georges Fauquet na obra de Sérgio foi tardia, ou por que dela só tomasse conhecimento por meados da década de cinquenta, ou por que conhecendo-a antes, não entendeu necessário introduzir qualquer alteração no seu ideário. Mas a evolução da situação portuguesa começava a pôr em causa a tese da hegemonia dos consumidores. As cooperativas de produtores agrícolas ganhavam um incremento superior às de consumo e, em 1955, Sérgio viu-se forçado a «glosar» uma conferência de Henrique de Barros na qual este se considerava «adepto» mas não «fanático» do cooperativismo. Por detrás destas palavras, hoje distantes do seu significado mais profundo, transparecia uma posição diferente da de Sérgio: a de que é possível ser-se defensor do cooperativismo sem se aceitar a tese integrista, ou por outras palavras, de que o cooperativismo integral não contemplava toda a realidade portuguesa, nomeadamente a que resultava do desenvolvimento das cooperativas de produtores agrícolas. Convém aqui recordar que, quer J. C. Farn com as suas cinco fases, quer Gide com as suas três etapas, colocavam a cooperativização da agricultura numa ponta final, depois de consolidados os interesses dos consumidores. Mesmo mais: a cooperativização da actividade agrícola não seria organizada em função dos produtores rurais mas das associações de consumidores, que adquiririam domínios e quintas para produzirem directamente nas «suas» terras o conjunto de produtos constituintes da base alimentar. Sérgio colocava-se também nesta óptica mas, após a referida conferência de Henrique de Barros, sentiu a argucidade da questão levantada, o que é confirmado pelo teor da «Glosa» publicada no *Boletim Cooperativista*, embora nessa altura o assunto fulcral ficasse praticamente omitido.

No entanto viu-se na necessidade de acrescentar que ao «programa que nós propomos já se tem chamado *cooperati-*

vismo integral, e não rejeitamos a designação que lhe deram: endenda-se, porém, que o nosso cooperativismo é um cooperativismo integral *dentro do sector cooperativista*, e não no todo da Nação respectiva». E esclarecia ainda ser desejável «que não se seja forçado a lutar sob um regime capitalista, por não existir um sector cooperativo onde se possa gozar da paz económica». Surgia assim, em Novembro daquele ano, a primeira referência ao que viria a ser, cerca de dois anos mais tarde, apelidado de sector cooperativo completo, no qual Sérgio procura fazer uma síntese de eventuais contradições, embora afectando no mínimo possível as linhas mestras do seu pensamento. O ideal da República Cooperativa, projectado para um horizonte desejável embora mais distante, é transferido para dentro do sector cooperativo ficando provisoriamente contido entre os sectores público e privado, mas por forma a tornar possível «a um indivíduo que o queira, satisfazer todas as necessidades materiais e espirituais, sem ter de recorrer ao sector capitalista; quer dizer: viver em regime socialista, apesar de não serem socialistas o Estado e o país a que pertence». Enfim, o ideal da República Cooperativa mantinha-se quase intacto embora apenas aplicável a uma parte da nação: a que se encontrava vinculada ao Sector Cooperativo, desde que este fosse suficientemente completo para permitir uma existência socialista dentro de um Estado que o não seja.

Embora possa parecer que Sérgio não fez qualquer transigência na linha do seu pensamento, uma análise mais aprofundada demonstra não ser bem assim. Ao aceitar a coexistência das cooperativas de consumo e de utentes com as de produtores e de produção industrial e agrícola, Sérgio viu-se forçado a substituir a tese da integração em sentido único (prevista no cooperativismo integral), pela de três movimentos de integração simultâneos: um ascendente das cooperativas de consumo; e mais outros dois aplicáveis às cooperativas de produtores e às de produção, sendo um ascendente, próprio da via federativa e outro descendente, resultante do escoamento directo dos seus produtos. Mas esta transigência doutrinária contém três ressalvas. A primeira, é a de que só a cooperativa de consumo deve ser considerada como verdadeiramente revolucionária e «totalmente remodeladora do regime da sociedade, quanto levada ao seu máximo desenrolo», mantendo-se assim o princípio do primado dos consumidores. A segunda, consequência daquela, salienta que a integração ascendente das cooperativas de consumo persiste com o objectivo destas se ligarem «afastando pois o armazenista; e em seguida, numa segunda fase, congregarem-se numa Federação»

O pensamento cooperativo

a partir da qual se passaria à produção de bens, significando que a tese das Três Etapas contida no Cooperativismo Integral não estaria posta de lado. Finalmente a terceira é, como vimos, que o sector cooperativo deve ser «completo», embrião da futura nação cooperativa.

Mas, em que ficamos então? Voltámos à teoria das Três Etapas tendo como objectivo a República Cooperativa? Apenas isto: Sérgio, face à realidade portuguesa demonstrada por Henrique de Barros e à evolução do cooperativismo europeu assinalado por Fauquet, acabou por abandonar o «exclusivismo» da hegemonia absoluta dos consumidores, sem contudo abdicar da essência da mesma teoria. Abra-se aqui um parêntesis para anotar que era a este exclusivismo (pouco sensível à realidade circundante), que Barros apodara de fanatismo cooperativo, tendo, como já referimos, a resposta de Sérgio ficado limitada às ilacções resultantes do termo aplicado. Mas, voltando à última fase do pensamento cooperativo sergiano, verifica-se que aquele ensaísta procurou manter sem grandes alterações as posições anteriormente assumidas, desenvolvendo uma teoria em círculos concêntricos: no núcleo encontra-se a noção revolucionária da cooperativa de consumo, sublinhando o primado dos consumidores; num segundo círculo a integração ascendente ou cooperativismo integral, aplicado àquelas cooperativas; na periferia o sector cooperativo cuja completude poderá torná-lo como que um gérmen da República Cooperativa, diferente no entanto da concebida por Poisson, por admitir, como que subsidiariamente, outros tipos de cooperativas colocadas quase ao lado de «pequenas unidades económicas» em que não se verificasse a «separação de capitalista e trabalhador».

Em reforço desta interpretação, vem a distinção de Sérgio entre «completude» e «extensão». A completude, quando plenamente atingida permite, pela diversidade de ramos industriais em que a actividade da Federação se manifesta «dar completa satisfação às necessidades de consumo dos cooperadores associados». A extensão, refere-se apenas à «percentagem maior ou menor, de todo o conjunto da produção nacional que é feita pelas cooperativas ou pela Federação». Noutros termos, se pela completude se pode atingir o cooperativismo integral, à medida que este se torna mais extenso é possível vislumbrar a realização da República Cooperativa. Tudo dependerá da «velocidade de propagação». No entanto, alerta Sérgio, é necessário distinguir na vida económica aquilo que é do que *deve ser*, cumprindo-nos o dever de concorrer *desde já* para a reforma da sociedade. Todavia, a devoção pela cons-

trução imediata não deveria nunca afastar-nos dos objectivos finais.

O impacto que, através de Sérgio, a exposição fauquetana dos sectores económicos teve no nosso país, (nomeadamente no texto constitucional quando Henrique de Barros era Presidente da Assembleia Constituinte), justifica que nos debrucemos um pouco mais sobre este assunto 0).

Na sua essência, a classificação e conteúdo dos quatro sectores têm um completo paralelo em ambos os autores: Fauquet, sintético e objectivo, Sérgio didáctico e normativo, e consequentemente mais prolixo. O nosso autor discorre acerca do antagonismo de interesses existente no sector capitalista (tema que também era caro a Lavergne), para depois salientar de como o mesmo se encontra atenuado no seio das pequenas unidades económicas e resolvido no sector cooperativo. Para que tal aconteça o sector cooperativo (onde admite coexistirem variadíssimos tipos de cooperativas) teria de estar estruturado. No cerne dessa interligação estaria a Federação das Cooperativas de Consumo, para a qual concorreriam não só as cooperativas de consumo, mas também as de produtores individuais como suas fornecedoras. Todavia, de acordo com a tese da integração vertical, seria a esta estrutura federativa que caberia a criação de fábricas, o cultivo e exploração de granjas, a actividade creditícia, etc., competindo-lhe, portanto, um papel essencial na coordenação das diversas actividades do sector.

No que se refere ao sector público ambos os textos têm conteúdo semelhante. Mas talvez surpreenda que Sérgio, admirador e adepto do municipalismo de Herculano, tenha aceite que as empresas de economia social geridas pelas autarquias locais ficassem incorporadas, sem ressalva, num sector de economia estatizada. Fauquet, atendendo possivelmente à situação por vezes complexa das «régies cooperativas», deu menos rigidez à redacção do seu texto ao referir que o sector público poderia *eventualmente* abarcar «unidades» secundárias promovidas pelas municipalidades.

Está obviamente fora de causa o apreço de Sérgio pela via descentralizadora, fundamental para uma «democracia genuína», dado que sempre apelou para a «ordeira iniciativa do povo (na cooperativa, no sindicato e no município)», por ele considerada caminho para as «reformas de carácter social para a emancipação económica dos trabalhadores portugueses». Mas não teria talvez existido um relativo conflito entre a or-

C) Ver quadro anexo.

todoxía cooperativa de Sérgio, de inspiração francesa, e a tradição associativista portuguesa que ele também pretendia assumir? Por que razão se refere algumas vezes a Gide e Lavergne, e nunca a Silvestre Pinheiro Ferreira, a Sousa Brandão, a Costa Goodolphim, a Frederico Laranjo ou a Emidgyo da Silva? Sem pretender aprofundar aqui o tema, que não cabe nos limites deste escrito, convém todavia sublinhar o essencial: enquanto os referidos associativistas apontam para o desenvolvimento de um sector de economia social amplo, de produtores e de utentes (incluindo as cooperativas, mas não se limitando a estas), Sérgio acentuou por tal forma a tónica cooperativa que deixou na obscuridade as outras formas tradicionais, como as misericórdias, as mútuas, ou as associações de diversos tipos.

Em Lavergne encontramos uma posição diferente, pois foi de certo modo a sua investigação acerca de outras formas tradicionais de índole cooperativa que o conduziu à definição de «régie cooperativa». Daí que este autor tivesse anotado que «por muito interessante que seja a classificação dos sectores económicos proposta pelo dr. Fauquet no seu pequeno livro *O Sector Cooperativo*, não deixa de poder ser criticada ou mesmo preterida por outras».

De facto, em qual dos quatro sectores definidos por Sérgio se poderiam integrar as mútuas de pescadores, as mútuas de gado, as associações de regantes, as de socorros mútuos, ou mesmo as empresas em auto-gestão? No sector das «pequenas unidades económicas» ao lado dos alfaiates, sapateiros, serralheiros e caldeireiros? Mais prudente parece ter sido, em todo o caso, Fauquet ao abarcar «todas as formas de cooperação» no sector cooperativo, sem se referir concretamente às cooperativas. Na sua opinião as «instituições cooperativas são aparentadas com todas as formas de associação popular, quer pela suas origens, quer pelo meio e classe social onde nasceram e se desenvolveram», acrescentando que todas elas traduzem «o mesmo esforço de defesa, de promoção e de emancipação, embora usando os métodos que são próprios aos diversos tipos de organização».

Mas apesar deste esclarecimento, não foi concebido um sector de economia social, o que veio a ter consequências nefastas na nossa Constituição. De facto, após a Constituição de 1976 ter considerado que as organizações de propriedade social tenderiam a ser predominantes, são criados três sectores onde estas só cabem o mais dispersamente possível. Por muito estranho que pareça, as unidades de produção, com a posse útil e gestão dos colectivos de trabalhadores, estão integradas no sector público, bem assim como as organizações

pertencentes às comunidades locais. O sector privado, ao lado das grandes sociedades anónimas acomoda as mútuas, as associações de regantes, as empresas em auto-gestão, etc. O sector cooperativo vê escaparem-se-lhe, entre muitas outras, todas as cooperativas agrícolas de produção integral cujas lavras se efectivem em terrenos de comunidades ou de entidades públicas. Em resumo, uma economia social que sendo classificada de «predominante» não tem sector próprio; e uma Constituição que considerando-se «de transição para o socialismo» organiza os sectores de actividade económica em função do critério da «propriedade».

Mas, não é objectivo deste trabalho fazer uma análise crítica do texto constitucional, cujas condicionantes são conhecidas, e em que o recurso a possíveis consensos não evitou entorses notórias. Pena é que na revisão de 1982, e não obstante os estudos suscitados por aquela questão, não tivessem sido ultrapassadas tais contradições.

O certo é que, graças à combatividade de Sérgio, o cooperativismo foi colocado ao nível dos grandes problemas nacionais. No plano geral da economia pátria via ele um Congresso Económico do Povo, composto por duas assembleias: a dos consumidores (através das cooperativas de consumo e suas estruturas federativas) e a dos trabalhadores (através de associações sindicais livres). Caberia a este Congresso eleger um Conselho Económico, elemento fundamental na elaboração do Plano económico para o país. De toda esta orgânica ressaltam claros os seus objectivos: o traço comum a toda a grei, dado pela condição consumidora, estaria presente através de associações cooperativas livremente participadas; mas os que contribuíam para a criação da riqueza, os trabalhadores, teriam de estar igualmente presentes, acautelando os seus direitos, só pautados pelo interesse genérico da comunidade.

Esta concepção de democracia directa, participada e verdadeiramente popular, tinha, essa sim, raízes na tradição portuguesa, sempre eivada de um certo sabor anarquizante. Para Sérgio resultava claro que o cooperativismo consubstanciava a marcha para a emancipação da grei, «a grata substituição da supremacia do Estado pelo governo da economia pelo próprio povo ou por legítimos representantes desse mesmo povo». Enfim um socialismo libertário que se transformava em libertador: libertário na concepção, libertador pela exigência de participação consentida. Daí que, a difusão do cooperativismo não poderia ficar contida na sua apologia, por exigir um esforço de pedagógica doutrinação do povo, constituindo uma verdadeira demopedia. Mesmo para quem rejeite o coopera-

tivismo integral como meta económico-social, é-lhe difícil não deixar de reter todos os valores morais que estão na base do cooperativismo sergiano, nem deixar de admirar a determinação deste grande pioneiro. «Para além da esfera da cooperativa isolada» dizia ele, «vi sempre o sistema cooperativista, o programa cooperativista, a república cooperativista, a nação cooperativista, — ou, por enquanto, o sector cooperativo nacional». Que fé inabalável: *por enquanto!* Nem as limitações de um regime repressivo, nem as desilusões de falhadas tentativas revolucionárias, pareciam afectar a sua profunda aspiração. Um sector cooperativo, sim, mas por enquanto.

Apesar de ter claramente assumido a herança gideana, a visão globalizante de Sérgio afasta-se, no entanto, dos grandes mestres cooperatistas franceses na medida em que a sua doutrina também se entronca na tradição cultural portuguesa de oitocentos. Na verdade, enquanto António Sérgio se situa na linha do socialismo anterior, Charles Gide travou-se de razões com os socialistas franceses até ser proclamado o «Pacto da Unidade» em 1912, em que a doutrina do primado dos consumidores pareceu sair vencedora. Mas a polémica tinha sido demasiado funda entre o «socialismo vivo e flexível» de Jean Jaurès, expendido no editorial da sua *Pequena República Socialista* (defensor da coexistência de uma economia pública e de serviços socializados), e a orientação da Escola de Nîmes, que preconizava um progressivo alargamento das associações voluntárias de economia social, minimizando o papel interventor do Estado.

A ausência de um Partido Socialista em Portugal permitiu a Sérgio tornear a dificuldade, na medida em que ele próprio se assumiu como doutrinador do socialismo «libertário». Entendendo que nunca se deve confundir «as Nações com os Governos, os Povos com os Estados», o nosso ensaísta esclarece que «a incorporação da Nação no Estado é que é para nós, democratas, a maior das monstruosidades. O Estado, na nossa doutrina, deve ser uma associação como outra qualquer, e de natureza essencialmente caduca». Daí que, como corolário, defendesse um «colectivismo, porém sem *estatismo*; feito pela iniciativa dos consumidores, *fora do Estado*, se bem que auxiliado pelo mesmo Estado». Esta tese de cariz proudhoniano, entroncara ele no pensamento do autor de *O Socialismo e a moral* ao afirmar: «Antero é inimigo, como Proudhon, do Estado unitário e centralizado, e foi Proudhon que tomou a tese do federalismo político e económico. A socialização, consoante esta tese, não deverá realizar-se pelo poder do Estado, mas ser buscada de uma maneira imediata pela federação económica dos produtores (o cooperativismo acen-

tua pelo contrário, a federação económica dos consumidores)». É pois neste sentido que Sérgio vai construir o seu conceito de «sociedade nova» no pressuposto de que o «Estado minguará... aos poucos, por si mesmo, à medida que a Cooperativa se desenvolver». Por outras palavras, entende o nosso autor que o cooperativismo se desenvolverá dentro da sociedade capitalista até a absorver, tal como o capitalismo nasceu dentro da matriz feudal e se tornou dominante. Daí, considerar «a democracia e o socialismo puros como metas de um movimento que se há-de realizar por etapas». Assim, a democracia política deveria ser completada pela «aplicação do ideal democrático no campo da administração da vida económica». Cooperativismo e democracia política seriam «duas paralelas aplicações — uma económica e política outra — dos mesmos princípios fundamentais». Nesta óptica, sem o cooperativismo não estaria completa a verdadeira democracia, tornando-se necessário passar «da democracia política (imperfeitissimamente realizada) para uma forma superior deste mesmo regime; e, pela acção do povo nas cooperativas, para a democracia económica».

Para Sérgio, o cooperativismo é simultaneamente uma «via» e uma «forma» de socialismo, é um fim em si mesmo, embora, pela sua progressiva evolução, possa ser considerado como «instrumento de emancipação dos homens». Não pode entender-se o cooperativismo sergiano desintegrado da sua visão globalizante do socialismo libertário. Um socialismo que, na esteira de Antero, deva ser «em primeiro lugar, a feição de encarar as questões económicas de um ponto de vista essencialmente moral, e de basear o progresso no esforço moral; em segundo, a do amor da liberdade e da iniciativa do indivíduo, como o socialismo proudhoniano que é, fundado no conceito da federação dos grupos (tanto políticos como económicos) e da gradual efectuação do colectivismo pela foderação agrícola e industrial; em terceiro, a de que busca realizar-se por meios pacíficos; e em quarto, finalmente, a de que o podemos considerar como aplicação — ou corolário — de concepções religiosas e cristãs». É acrescenta logo de seguida que ocorre «semelhantemente no socialismo cooperativista (que é o meu), movimento de reforma moral e social que serve como principal instrumento das necessidades dos homens». A fundamentação moralista de António Sérgio impele-o para um socialismo *de consciência*, de «auto-refreamento e de disciplina interior». E aqui a pedagogia sergiana interliga-se com os seus propósitos sociais, na medida em que serve um pensamento socialista. Do «auto-refreamento» à «disciplina consentida», estrutura-se a sua revolução económico-pedagó-

gica conducente ao *self-gouvernement* e à participação activa. Em Sérgio tudo está interligado num pressuposto globalizante. A Escola activa prepara o cidadão, a cooperativa constrói o socialismo. O seu método do Município-Escola, permitindo simular as condições da existência social, cria, simultaneamente, a aspiração a uma nova democracia participada. As cooperativas Escolares e o Município-Escola (assimilado da mais lídima tradição herculaneana), têm a sua contrapartida no projecto social de Sérgio onde a descentralização e o associativismo se interpenetram. «A descentralização», dizia ele, «restituindo à província e às forças locais as funções e os direitos que lhes arrebatarem, ou de que abdicaram pela sua cegueira, apelando fortemente para a iniciativa dos homens,— é que pode combater de maneira eficaz o parasitismo burocrático cada vez maior, chamar as vontades e os capitais para a faina, e restabelecer o equilíbrio da economia». Para além da convicção de que a componente descentralizadora do seu projecto social estimula a iniciativa e a participação, ressalta a desconfiança no parasitismo burocrático: «a administração pelo Estado é sempre má», dizia ele noutro escrito. Enfim, conclui, que «o Estado nos ajude a fazer o socialismo — muito bem; que o faça ele próprio — não».

O socialismo de Sérgio não se pode, por tudo isto, confundir com outras orientações socialistas. Os fins que se propõe o cooperativismo «são idênticos aos de todas as demais escolas socialistas: a socialização dos meios de produção e de troca; os *meios* é que divergem, porque o cooperativismo, inimigo do estatismo *em todos os momentos*, repele a ideia de se apoderar do Estado (pela revolução ou pelo voto) e deseja instituir o socialismo pela plena liberdade e pela iniciativa individual». Porquê este receio do Estado? Sérgio nega, «em primeiro lugar, que o Estado tenha poder criador, que ele possa dar aos trabalhadores, de um instante para o outro, a capacidade de dirigir a vida industrial e comercial: essa capacidade adquirem-na eles só pela prática da cooperativa»;«em segundo lugar, sabemos que a posse do Estado e dos seus meios de coerção oblitera nos governantes as virtudes de iniciativa, o sentimento democrático, quando é o Estado que actua em vez deles». Sérgio deseja pois a socialização dos meios de produção e de troca sem recurso à autoridade do Estado, e daí a fórmula: «socialização sem estatismo», contida no seu socialismo libertário.

Dado que Sérgio não aceita a ideia da conquista do Estado, quer pela revolução quer pelo voto, que caminho lhe resta? «Sempre considereei a acção política, escreveu ele na revista *Seara Nova*, «como simples instrumento da acção pe-

dagógica». E aqui a sua pedagogia transforma-se em «demonstração»: em lugar de «tender a presentear o povo com um socialismo de Estado prematuro, impunha-se sim o elevar ao máximo o seu nível intelectual e económico». Em suma, para o nosso pedagogo-sociólogo, não basta mudar as *formas* da sociedade, é necessário ir mais fundo pela *reforma da mentalidade*. Visava essa reforma a preparação de um homem novo que ele simboliza no Terceiro Homem, libertário, auto-disciplinado e reformador. É esse homem (o «que deveria vir», «o que nos convém que apareça»), a quem competirá uma «remodelação de fundura», a construção de uma sociedade nova.

Ora para Sérgio, uma das virtualidades do cooperativismo consiste no facto de, em qualquer fase do respectivo desenvolvimento, permitir a prática de uma escola activa e o exercício da gestão democrática, transformando-se assim num exemplo reprodutivo da democracia directa. Por isso, no seu ensaio sobre o carácter do socialismo de Antero, anota que «o alvo que ele visava era uma remodelação de fundura, ainda que não visse com nitidez bastante os meios adequados para lá chegar».

Torna-se difícil extrair do pensamento globalizante de Sérgio uma visão esquemática do seu projecto de sociedade alternativa. Toda a esquematização é empobrecedora, especialmente no caso vertente em que uma profunda forma dilucidativa é servida por um estilo altíssimo e por vezes poético. Correndo esse risco, não resistimos a sublinhar o que nos parecem ser as principais vertentes da sua sociedade futura. Em primeiro lugar, a antevisão de uma *nova democracia participativa* realizada a partir de cooperativas ou outras organizações populares de base. Em segundo lugar, a *descentralização*, concretizada na intercooperação ao nível regional de cooperativas, associações e municípios. Em terceiro lugar a *reconstituição da escala humana na economia*, hoje obliterada por um «progresso» traduzido num crescimento quantitativo, desmotivador de um desenvolvimento harmónico. Finalmente, a valorização de um novo tipo de propriedade fundamentada nos interesses comuns dos trabalhadores e entrelaçada na conjuntura regional aonde se encontra inserida e que, não sendo estatizada nem tão pouco privada, adquire a nova forma de *propriedade social*.

TEORIA DOS SECTORES

GEORGES FAUQUET

- a) *Sector público*, abrangendo todas as empresas onde o Estado e eventualmente as unidades secundárias de direito público (municipalidades, etc.) assumem a gestão directamente ou por delegação. Ao mesmo sector pertencem ainda os órgãos pelos quais o Poder Central visa exercer a direcção geral da economia ou de alguns dos seus ramos;
- b) *Sector capitalista*, abrangendo todas as empresas onde o domínio pertence ao capital privado, que suporta os riscos e retira os lucros;
- c) *Sector propriamente privado*, abrangendo as unidades ou actividades não capitalistas de economia doméstica, rural e artesanal;
- d) *Sector cooperativo*, abrangendo todas as formas de cooperação já ligadas ou tendendo a ligar-se entre si, moral e economicamente.

ANTÓNIO SÉRGIO

O sector da economia a que se chama *público*, constituído por empresas cuja função de gerência é assumida pelo Estado ou por algum município (directamente ou por delegação) e por vários órgãos pelos quais o Estado exerce a direcção da actividade económica, ou de alguns dos ramos da actividade económica, amparando, pela sua intervenção, o capitalismo de monopólio que domina actualmente;

O sector *capitalista*, onde se topa a existência de uma distinção de classes: a que ocorre entre o simples assalariado operário, homem *destituído* de capital, e o indivíduo estritamente capitalista, que auffer réditos para que não trabalha mas que suporta os riscos do empreendimento económico e se atribui os lucros que dele se originam. Existe aí antagonismo de interesses: entre os produtores de um determinado artigo, entre os operários e os patrões respectivos, entre os vendedores e os compradores que lhes compram, entre os senhorios e os inquilinos das casas, entre os prestamistas e os tomadores de empréstimos;

O sector das *pequenas unidades económicas*, sem separação de capitalista e de trabalhador, como as dos pequenos proprietários agrícolas cujos modestos agros são cultivados por eles próprios, por pessoas da família; como as constituídas pelos denominados artesãos, pequenos

alfaiates, pequenos sapateiros, simples serralheiros e caldeiros, pequenos fabricantes de instrumentos agrícolas, etc.); e enfim as famílias, na medida em que produzem para seu próprio consumo (conservas, enchidos, vestuário, etc.);

O sector *cooperativo*, finalmente, que compreende as cooperativas dos variadíssimos tipos (de consumo, de habitação colectiva, de produtores individuais para transacções em comum, de habitação, de crédito, de seguro, de parcelamento de latifúndios, de incorporações de propriedades mínimas, etc.), as quais se deverão ir ligando entre si, de modo que as sociedades cooperativas de consumo se unam para se dedicarem à produção e ao crédito, e que os produtores das pequeninas unidades económicas (do sector precedente), unidos em cooperativas de produtores individuais, se constituam fornecedores das cooperativas de consumo e se forneçam dos bens necessários à produção nas fábricas da Federação das Cooperativas de Consumo, ou em suas próprias fábricas.

Chegadas as coisas a este último ponto (munida a Federação das Cooperativas de Consumo de fábricas, de granjas, de escolas e de um banco, fornecendo bens de produção às várias pequenas unidades, vinculadas estas pequenas unidades em cooperativas de produtores para transacções em comum e escoando-se para as uniões abastecedoras das cooperativas a produção das pequenas unidades económicas ligadas em cooperativas de transacções em comum), o sector inicial de natureza cooperativa e o sector das pequenas unidades económicas encontram-se perfeitamente coordenadas entre si, passando a constituir um sector único cooperativo, em nítida oposição ao sector capitalista, e procurando estender-se como um leque que se desdobra, à custa da área do sector capitalista.

CONSTITUIÇÃO PORTUGUESA DE 1976

O sector público é constituído pelos bens e unidades de produção colectivizados sob os seguintes modos sociais de gestão:

- a) Bens e unidades de produção geridos pelo Estado e por outras pessoas colectivas públicas;
- b) Bens e unidades de produção com posse útil e gestão dos colectivos de trabalhadores;
- c) Bens comunitários com posse útil e gestão das comunidades locais.

O sector privado é constituído pelos bens e unidades de produção não compreendidos nos números anteriores.

O sector cooperativo é constituído pelos bens e unidades de produção possuídos e geridos pelos cooperadores, em obediência aos princípios cooperativos.

O pensamento cooperativo

CONSTITUIÇÃO PORTUGUESA DE 1982

O sector público é constituído pelos bens e unidades de produção pertencentes a entidades públicas ou a comunidades, sob os seguintes modos sociais de gestão:

- a) Bens e unidades de produção geridos pelo Estado e por outras pessoas colectivas públicas;**
- b) Bens e unidades de produção com posse útil e gestão dos colectivos de trabalhadores;**
- c) Bens comunitários com posse útil e gestão das comunidades locais.**

O sector privado é constituído pelos bens e unidades de produção cuja propriedade ou gestão pertençam a pessoas singulares ou colectivas privadas, sem prejuízo do disposto no número seguinte.

O sector cooperativo é constituído pelos bens e unidades de produção possuídos e geridos pelos cooperadores, em obediência aos princípios cooperativos.

TRÊS NOBRES VECTORES DA UTOPIA SERGIANA* **

Escusado seria talvez informar os leitores — mas não deixarei de o fazer, insistindo numa opinião que já por várias vezes defendi, aliás na esteira de outros e mais autorizados escritores — que, para mim como certamente para eles, a palavra *utopia* não encerra o menor conteúdo depreciativo e muito menos pejorativo. Julgo-a, bem pelo contrário, portadora da mais bela mensagem que um homem pode transmitir aos seus congêneres, coevos e futuros: a esperança num porvir criador, a promessa de dias mais plenos de vida, de ações morais e cívicas mais dignas, de realizações culturais mais enriquecedoras da personalidade.

Não confundo, em suma, jamais admiti confundir, a austera utopia com a frívola quimera. Li algures, e já o tenho repetidamente citado, que utopia não traduz o irrealizável, *corresponde, sim, ao irrealizado*, e estou em crer que se trata de uma distinção deveras esclarecedora na sua singela lim-

* Instituto Superior de Agronomia da Universidade Técnica de Lisboa.

** Assume este escrito, como a certa altura nele se diz e o leitor imediatamente verá, carácter apenas memorialista, baseia-se somente em recordações pessoais (bem vivas, aliás!), não procurou intencionalmente qualquer apoio documental ou bibliográfico. Animado, porém, pelo interesse que o tema em mim próprio despertou, resolvi continuar a pensar nele, a estudá-lo melhor, a desenvolvê-lo e aprofundá-lo, resolução de que proveio ter conseguido redigir, em colaboração com Fernando Ferreira da Costa, um volume de cento e tal páginas que se chamará provavelmente «António Sérgio, criador de nobres utopias» e esperamos que seja em breve publicado. Os leitores deste artigo, e daquele que Ferreira da Costa aqui apresenta também, se lerem esse nosso livro, não deverão pois estranhar encontrar entre eles semelhanças, coincidências e até repetições.

pidez. A quimera, bem diversamente, é invenção de cérebros sem a mínima noção do concreto, sem amarras na realidade, sem projecção no futuro, libertos de toda a sujeição ao risco que o homem menos pode evitar, o *erro*; é mesmo por menosprezar completamente os perigos do erro que, de um ponto de vista humano, a quimera acaba por ser produto mental sem direito a absolvição social.

Ao falar, portanto, de António Sérgio como utopista, ao escrever que existiu entre nós e porventura subsiste uma utopia de raiz sergiana, não estou de modo algum a enfileirar entre os detractores, raros aliás, hoje em dia, de uma figura intelectual e cívica que todos nós, portugueses, e sobretudo os democratas, devemos venerar, até porque foi ela quem mais e melhor nos ensinou a manter acesa a chama de um espírito crítico não negativista, posição bem pouco frequente nesta nossa terra. Estou, pelo contrário, a tentar juntar a minha voz modesta às daqueles que, tendo ou não conhecido Sérgio em vida e com ele privado, procuram hoje estudar e revelar as suas pessoa e obras, de modo a que, de uma vez por todas, se faça a justiça de as colocar no estreito andar da pirâmide cultural portuguesa, ao lado e a par de umas exíguas dezenas de lídimos pensadores lusos comprovadamente capazes de terem semeado ou semearem ideias aptas a medrar no solo pátrio ou alheio.

Os meus contactos pessoais com António Sérgio — que, aliás, só comecei a visitar depois de ter ele regressado do seu exílio em Paris — passaram a ser tão frequentes, até à doença que o levou a não querer mais sair de casa e a evitar encontros pessoais, que se podiam dizer assíduos. Não me atrevo, porém, de modo algum, a afirmar que tivessem sido íntimos: nem a diferença de idades o propiciava (Sérgio era apenas dois anos mais novo que meu Pai, João de Barros), nem a discrepância de temperamentos o facilitava, o dele, embora sempre acolhedor e até hospitaleiro, um tanto frio, ascético, reservado, o meu, sobretudo então, sentimental, tímido e tendencialmente respeitador dos homens célebres.

Já que veio a propósito lembrar meu Pai, o que faço sempre que uma ocasião se me oferece porque considero mais esquecido do que mereceria estar, nesta renovada Democracia, ainda à procura do seu melhor caminho, o nome desse grande cantor das melhores virtudes humanas do nosso Povo, recordando ter sido ele quem me apresentou a Sérgio na estação do Rossio onde se reunira um punhado de republicanos inconformados e intrépidos para deste se despedirem à partida para o exílio forçado, já que me referi a João de Barros, ia dizendo, consinta-se-me que tente uma rápida com-

paração entre duas figuras que admiro com igual sinceridade, a segunda obviamente com particular devoção, embora as saiba diferentes, não direi em tudo e por tudo, mas seguramente em muito e por muito, excepto na luminosidade da inteligência, na solidez da cultura, na rijeza do carácter e na lhanza do trato. António Sérgio, que todos sabemos ter sido um prosador excelso, poeta foi também, e isto pouca gente o saberá hoje: poeta de inspiração austera, abstracta e racionalizante, mas de inegável talento. Em muito e por muito diferentes, como artistas da palavra escrita, em verso ou prosa, eram com efeito os dois grandes portugueses, já que a segura por assim dizer geométrica da rara poesia conhecida de Sérgio, expoente da razão pura e do aceso espírito crítico, contrastava visivelmente com a intuição vitalista do João de Barros poeta, voltado para a celebração do belo, para a exaltação do homem, para o amor feminino, para os encantos da natureza, para as obscuras lutas quotidianas do povo. Se a poesia de João de Barros ainda não estará, apesar do que já afirmei, de todo esquecida, da de António Sérgio (que, aliás, como poeta jamais se reconheceu) raros hoje ou nenhuns se lembrarão, mas é lastimável que assim aconteça porque ela apelava, com exemplar sobriedade estética, para valores imateriais, ligados à essência do que é mais racional na mente do homem, alheios ao sentimentalismo mas não a tudo o que é intelectualmente estimulante.

Seria, na verdade, quere-me parecer, um curioso estudo a realizar (evidentemente por competente crítico literário, profundo conhecedor das duas obras), este de estabelecer um confronto entre os dois escritores da mesma geração, com tantas afinidades ideológicas mas tão diferenciados pendores literários. Como exemplo típico da flagrante distinção das sensibilidades artísticas deles, poderá recordar-se o que cada um pensava de Guerra Junqueiro, ambos sem lhe contestar o génio: Sérgio, implacável e pertinaz censor da grandiloquente retórica junqueiriana, João de Barros incansável admirador daquele poeta de raiz, tão capaz de exaltar o sublime em rimas tonitruantes como de celebrar em versos serenamente cristalinos a beleza singela da natureza, da mulher, dos melhores sentimentos humanos.

Não é este, porém, o meu tema de hoje, que de resto estaria fora do meu alcance abordar completamente, e vai sendo tempo de tratar, aliás apenas exemplificadamente, das tais «nobres utopias sergianas», sempre colocadas entre a quimera e a realidade.

Vou referir-me, claro está, às utopias do homem público, do doutrinador social, do pedagogo da política: jamais

ousaria mencionar, se é que as houve ou há, as utopias do pensador puro, do filósofo em suma; seria indesculpável atrevimento, procurar penetrar, armado apenas com a minha «plebleia tecnologia», no edifício imponente das «aristocráticas humanidades».

A primeira utopia sergiana de que me proponho tratar aqui, cujo teor conservo bem presente por ter visto o seu autor expô-la repetidamente pela palavra e pela escrita, chamar-lhe-ei a *crença na abundância* ou, para me exprimir mais completamente, a *crença na viabilidade tecnológica da abundância produtiva*.

Sérgio formara a convicção firme de que, *tecnologicamente*, o homem já aprendera o bastante para se encontrar apto a «vencer a raridade» e poderia, conseqüentemente, exercer sobre a natureza comando suficiente para extrair da terra tudo quanto era essencial à vida de todos e cada um em bens e comodidades materiais. Muito bem sabia ele, evidentemente, pensador tão lúcido como culto, e homem generoso, que semelhante abundância, embora na sua opinião tecnicamente *desde já* viável, não era ainda uma realidade à escala universal, como o não era à escala nacional: se a abundância, como era bem patente, não chegara às casas de todos os homens, se nem sequer franqueara a porta da maioria delas, não era porém devido à incapacidade da tecnologia, pensava ele, era *somente* porque uma defeituosa organização social, fruto da rapacidade de poucos, da indiferente passividade de muitos e da humildade de quase todos, a mantinha retida num esquema de repartição do produto nacional caracterizado pelo desequilíbrio iníquo, dominado pelo egoísmo, surdo aos clamores da justiça.

Estudos, investigações e observações que Sérgio não chegou a conhecer (alheado como resolveu passar a estar, *sem ter perdido a sua inteligência*, do fluir do pensamento novo a partir dos fins dos anos 50), vieram revelar que a abundância produtiva (neste mundo finito a sob repovoar-se com rapidez), entendida no sentido de a todos poderem chegar quinhões de riqueza iguais ou próximos dos valores médios alcançados nos actuais países prósperos (isto é, com dietas alimentares variadas e ricas em proteína animal, habitação condigna e comodidades domésticas, educação conveniente, segurança apropriada e fartura de bens e serviços superfluos), constituía uma pretensão que já passara da fase da utopia para penetrar na da quimera. O problema hoje dominante, e porventura o mais angustioso, dos tempos difi-

ceis, incertos e *ameaçadores* que estamos vivendo, admitindo que acabará por se conseguir evitar o holocausto atômico, é o que diz respeito às consequências do esgotamento dos *recursos naturais não-renováveis* (alguns, e dos mais indispensáveis à manutenção do estilo de vida que *inventámos* e a que nos habituámos, com a exaustão já à vista, raros ou mesmo nenhum previstos para durar muito para além do ano 2000) e da dificuldade crescente de gerir, à escala planetária, os *recursos naturais renováveis*, com a prudência e a sabedoria necessárias para impedir que, ao serem deterioradas grave ou mesmo irreversivelmente, por erros cometidos no respectivo manejo, inconsciente *ou mesmo conscientemente*, as fontes de onde continuamente emanam estas acabem por secar passando assim tais recursos a ser também não-renováveis.

Pois bem, tanto quanto consigo lembrar-me, esse problema dominador, aqui apenas esboçado e à análise de cujas temerosas implicações nenhum intelectual honrado logra hoje furtar-se (em especial, após o alarme mundialmente repercutido que foi o famoso «Relatório do M.I.T.», a que se tem seguido caudalosa literatura, que chega ao ponto de ter deixado de ser heresia económica advogar o «crescimento zero»), jamais parece ter impressionado a mente de Sérgio, pelo menos com a força suficiente para a levar a duvidar de que a equidade repartidora, aliás tão indispensável então como hoje, sendo condição necessária, não era condição bastante para eliminar as carências prementes com que se debate uma humanidade que não consegue sustentar nem o seu aumento nem as suas ambições. O ímpeto cada vez mais forte com que a Ecologia, essa nova ciência pluridisciplinar e confluyente, vai abrindo caminho e conquistando lugar próprio no âmbito da Ciência, dando origem a uma reflexão profunda no sentido de coordenar o bio-físico com o social, de compatibilizar as ciências da natureza com as do homem, de analisar o relacionamento de causalidade circular entre o ser humano e o ambiente que o mantém vivo, ainda mal se encontrava à vista dos homens de pensamento; não é, portanto, certamente de estranhar e muito menos de censurar que Sérgio, conquanto ávido leitor das «novidades intelectuais», não se tivesse antecipado a hipóteses, observações e conclusões que só umas duas dezenas de anos mais tarde, após portanto a sua retirada da vida intelectual criadora, a todos acabariam por se impor tão sólidas são as provas e as análises em que se alicerçam.

Tal era, porém, o calor persuasivo com que explicava aos seus contemporâneos, e em particular aos jovens dos anos 30 a 50, que a ciência e as múltiplas tecnologias dela derivadas já haviam avançado o bastante para ter tomado a abun-

dância produtiva tecnicamente realizável a nível mundial e que, se ela ainda não estava visível ao nível do consumo senão em raros países ricos (os tais que formam a «sociedade da abundância», tão penetrantemente estudada por Galbraith), e de modo algum à superfície de todo o planeta, antes exibia a sua desoladora ausência na maioria dos lares, era tão somente porque havia homens que assim expandida a não desejavam e ocupavam posições de mando e influência que lhes permitiam impedi-la, — tal era, ia dizendo, o calor persuasivo de Sérgio que o seu apostolado de «crente na viabilidade da abundância» deve realmente ser considerado o primeiro dos três vectores (*nobres*, persisto em dizê-lo) da utopia sergiana, tema desta pequena tentativa de ensaio. Já nessa época, nós outros, os homens de formação tecnológica que com ele mais privávamos — à testa deles, sem a menor dúvida, Mário d'Ázevedo Gomes — não deixávamos de o advertir que a natureza não era assim tão fácil de domar como ele mostrava supor, e que a técnica se encontrava ainda bem longe de permitir, sem perigosas intervenções destabilizadoras dos sempre precários equilíbrios dinâmicos dos sistemas ecológicos, a produção de bens e serviços que bastassem para a todos garantir vida ao abrigo da penúria, da ignorância e do medo. Ele, porém, mostrava-se confiante, não se deixava alarmar pelos avisos que já então iam aparecendo de certas acções humanas constituírem ameaças sérias à estabilidade do potencial produtivo, pensava convictamente que a transformação social repartidora pela qual se batia e que (para ele como para muitos de nós) deveria assumir o mais acentuado cariz cooperativista, encheria um dia todas as bolsas pelo menos com tudo aquilo de que o homem carece para se sentir cidadão.

Seja como for, a questão está hoje levantada pelos cientistas e por divulgadores de talento, bem à vista de todos nós minimamente informados, e não penso que, entre os que são sinceros, sejam muitos os que ignoram que só a mais sábia, cuidadosa e honesta, e portanto a mais socialista, gestão internacional dos recursos naturais (renováveis e não-renováveis), salvará o homem da prisão em que o encerra aquele dilema que René Dumont, tão fortemente, sintetizou ao exclamar que a escolha contemporânea imposta à humanidade se fará entre «a utopia ou a morte!». Semelhante gestão de recursos, ineficiente sem uma vasta concertação internacional, posta ao abrigo das cobiças depredadoras de homens sem capacidade altruísta, servida por avanços científico-tecnológicos que de momento já começamos a poder entrever, nos domínios da captação de novas energias renováveis, a come-

Utopia Sergiana

çar pela directa da radiação solar, da intensificação da produção de alimentos liberta das desregradoras influências climáticas, da obtenção de proteínas com novas proveniências, da captação de elementos minerais nos fundos marítimos e nos espaços sidéreos, etc., talvez permita que chegue o dia em que se consiga evitar que esta persistente visão sergiana, utópica como era, se transforme em quimera aniquiladora da humanidade, em vez de se aproximar, pelo contrário, de uma realidade prometedora. Seja como for, e dados os desmandos cometidos pelo homem na maneira como lida com os recursos naturais, sem procurar defendê-los nem sabendo como geri-los com os olhos bem postos no futuro, pode ter-se como infelizmente certo que a «era da abundância» não está no nosso horizonte, e que existem até, inversamente, sérias razões para temer que o esteja antes uma «era de penúria generalizada».

*

A segunda utopia sergiana, que ele próprio aliás (na sua última fase de militante cooperativista) soube fazer aproximar da realidade social, afastando-a consequentemente da quimera, foi aquela a que poderão dar-se os nomes de «república cooperativa», «ordem cooperativa», «cooperativização integral», «pan-cooperativismo» e porventura outras mais, todas ambicionando significar que não se trata nem de capitalismo nem de socialismo marxista, mas sim de algo diferente e original. Charles Gide, economista de grande renome no seu tempo, figura patriarcal de pensador na doutrinação cooperativa, em seguimento das ideias lançadas pela chamada «Escola de Nîmes», de que fora um dos fundadores, imaginou que a «ordem cooperativa» se iria estabelecendo gradualmente, país por país, e finalmente em todo o Mundo, mediante a progressiva expansão de um movimento cooperativo unificado e unificador: começar-se-ia pelas cooperativas locais de consumo, as mais susceptíveis de acatamento integral dos universais «princípios cooperativos» (mais tarde codificados pela «Aliança Cooperativa Internacional»), aquelas formariam as suas uniões, em escalões sucessivos, as quais, para conseguirem abastecer-se sem terem que recorrer a intermediários privados lucrativistas, criariam elas próprias indústrias produtoras dos bens e serviços que se propunham fornecer aos consumidores e, por último, se dedicariam à produção agropecuária e florestal para obterem matérias-primas para tais indústrias ou bens de consumo directo. Trata-se da outrora muito citada, embora hoje de todo abandonada pelos propug-

nadores do cooperativismo, antevisão gideana da edificação pelos consumidores organizados de um «país cooperativo», em quatro fases: duas comerciais (a retalho e por grosso), uma industrial, uma agrícola.

Sérgio, durante a sua estadia em França, conheceu e estudou a obra inicial de Charles Gide e as propostas da «Escola de Nîmes», e regressou à Pátria disposto a divulgar entre nós a ideia da «república cooperativa», dessa nova estruturação social não violenta e respeitadora das liberdades públicas, julgada capaz de evitar a revolução social à maneira soviética, ao mesmo tempo que se propunha abolir a motivação das decisões económicas pela intenção de maximizar o lucro privado. Não, evidentemente, que pensasse, como ouvi acusá-lo um dia, com pesada ironia, um intelectual mal intencionado e de vistas curtas, substituir o governo da Nação por um «grande armazém central grossista», mas o certo é que a sua proposta surgia como irrealizável aos olhos dos que conheciam de perto a realidade social e económica. Disto mesmo, aliás, já então se apercebera o próprio Charles Gide, posto em face de uma outra concepção reformadora igualmente generosa, apresentada (também em França) por George Fauguet: a do *sector cooperativo*, a formar pela livre associação das cooperativas de todos os tipos, desde as de consumidores até às de produtores, procurando sempre expandir-se, mas disposto a conviver, concorrenciando-os lealmente na medida do necessário e do possível, com os outros dois grandes sectores da actividade económica de uma sociedade democrática, que são o *sector privado* e o *sector público*.

A ideia de um «sector cooperativo», a alargar-se sucessivamente até onde lhe fosse possível chegar, tendo como limite teórico, sem prazo fixado, a «república cooperativa», acabaria António Sérgio por aderir, quando colocado em frente dos problemas concretos do movimento cooperativo português, particularmente da cooperação agrícola, com a sua tão característica especificidade, para a qual insistentemente fui chamando a sua atenção, com argumentação pragmática que ele acabou por aceitar de boa mente. Fernando Ferreira da Costa tem dito e escrito diversas vezes que foi por influência minha que Sérgio trocou a «utopia maior» do pan-cooperativismo pela «utopia menor» do sector cooperativo. Não sei até que ponto é exacta esta informação, da qual nunca me vangloriei nem vangloriarei, mas sei que, no belo Prefácio que escreveu para a obra colectiva *Cooperativismo. Objectivos e modalidades*, em que também colaborei encarregando-me da cooperação agrícola, Sérgio defendeu a ideia do sector cooperativo, com muita convicção senão verdadeiro entusiasmo. Tal era,

porém, o seu visceral pendor para a utopia que, mesmo depois desta inflexão de rumo, aquilo que ele configurava seria um *sector fechado*, «onde pudesse viver em regime socialista um indivíduo que o quisesse, apesar de não serem socialistas o país e o Estado de que esse país é cidadão». Ora, o conceito moderno e realista do «sector cooperativo», aquele a que pessoalmente adiro e que a nossa Constituição perfilhou, é o de um sector *aberto ao exterior*, disposto sem dúvida a expandir-se, obviamente à custa dos restantes, mas em competição com eles, numa atitude de constante inter-relacionamento, e sem pretender forçar o cooperador a fazer toda a sua vida económica e cultural encerrado no sector cooperativo. No pouco que Sérgio deixou escrito sobre o sector cooperativo (o Prefácio acima referido foi o último texto que escreveu), aparentemente abandonado que fora por ele o grande ideal do «pan-cooperativismo», permaneceram, em suma e a meu ver, resquícios de utopia.

Seja como for, ao entrar com plena lealdade na batalha pela expansão e fortalecimento do sector cooperativo, que veio a ser a adoptada constitucionalmente entre nós, embora sob forma algo fruste, Sérgio deu provas da sua capacidade para adaptar a sua utopia às realidades da terra onde vivia e ardentemente desejava servir.

E, já agora, como apontamento final sobre o Sérgio cooperativista, já que mais não posso agora escrever entre o muito que me ocorre ou ocorreria, referirei aqui, com natural emotividade, a opinião que da sua própria boca ouvi, quando já patenteava total descrença na sua obra sem par de criador de cultura, no sentido de só considerar válida e única batalha não perdida a sua pertinaz e sempre abnegada luta pela causa do cooperativismo em Portugal. Isto mesmo me declarou ele um dia, em visita que lhe fiz quando, já obstinadamente recluso na sua casa da Travessa do Moinho de Vento, à Lapa, afirmando do mesmo passo, aliás com serenidade, pelo menos aparente, a inutilidade da sua obra, rara entre nós, de filósofo, pedagogo, ensaísta, doutrinador político, agitador social, fomentador de ideias, professor vocacionado, historiador original, homem de letras e, nessa qualidade, cultor exímio da língua pátria, e que sei mais. A opinião era absurda, até revoltantemente absurda, o erro de auto-apreciação monumental, e só a doença que o minava, a profunda depressão psíquica que o invadira, tão contrastante com o ânimo de prosélito que sempre lhe havíamos conhecido e de exemplo nos tinha servido, explicava juízo a seu próprio respeito tão oposto ao que dele fazíamos, nós, os seus amigos e discípulos ou simples admiradores, e tão radicalmente divergente do que dele já

hoje fazem e amanhã continuarão a fazer os historiadores lúcidos e honestos da cultura portuguesa. Com semelhante juízo, por isto mesmo, nunca poderia eu estar de acordo e era com convicta energia que o tentava rebater, sem êxito aliás, face ao entendimento desalentador que ele dava da sua própria obra e tão profundamente se enraizara no seu espírito.

Errada era, igualmente, como não podia deixar de ser, a apreciação relativa que ele então fazia dessa obra multiforme, ao conceder primazia à sua acção de cooperativista e cooperador, acção em que tantos de nós, incapazes de o acompanhar nos seus voos de pensador cimeiro, nos havíamos sentido aptos a imitá-lo. Mas, apesar de tudo, não deixava de ser reconfortante, numa hora em que a alma já esmorecera e a morte se aproximava, mostrando-se-nos descredulo de si próprio um homem que só conhecêramos altivo e lutador, não deixava de ser reconfortante, repito, verificar que ele sentia que não deixaria a vida sem a convicção de que legara ao seu povo algo de válido e exaltante; por isso, só por isso, deixo aqui esta nota de recordação muito pessoal.

A Constituição de 1976, em dispositivos que não foram atingidos pela revisão que recentemente sofreu, nem tão-pouco melhorados como deveriam e facilmente poderiam ter sido, deixou criado legalmente entre nós o «sector cooperativo», abrindo as portas ao aperfeiçoamento do apoio oficial a um movimento popular bem espontâneo, antigo em Portugal, tutelado de perto mas não aniquilado pelo corporativismo, e que revivera com natural e impetuosa espontaneidade logo após a Revolução e nos primeiros tempos desta. Por outro lado, em obediência à orientação adversa à tutela estatal, orientação que Sérgio sempre defendeu, preocupado como estava em preservar a autonomia do movimento cooperativo perante o poder político, tive eu próprio a grata oportunidade, quando passei discretamente pelo Governo, sem abdicar da minha adesão ao ideal cooperativista, de criar o «Instituto António Sérgio do Sector Cooperativo», organismo governamental em cujo «Conselho Coordenador», em paridade com representantes dos Ministérios, as cooperativas estão representadas, através das respectivas Uniões ou Federações. Prestou o Instituto António Sérgio, penso eu, úteis serviços ao cooperativismo português, sem nele procurar intervir nem interferir, sob a presidência de um companheiro estimado de Sérgio, seu colaborador em variadas iniciativas cooperativistas e cooperadoras, Fernando Ferreira da Costa, actualmente posto à margem. Por outro lado ainda, embora nos vejamos forçados a reconhecer que o ímpeto popular pró-cooperação,

Utopia Sergiana

a que aludi há pouco, abrandou bastante, o certo é que existe hoje entre nós e se mantem actuante, um «sector cooperativo», não tão vigoroso e expandido como nós outros, os cooperativistas, de ontem e de hoje, desejaríamos, nem tão bem articulado internamente como lhe conviria e ao País, mas de qualquer forma um sector distinto, com dignidade constitucional reconhecida, apto a desenvolver-se muito mais do que já está quando as condições políticas voltarem a ser estimuladoras em vez de inibidoras como são no momento em que escrevo. Sobre ele paire, para todo o sempre viva, a sombra tutelar de António Sérgio!

*

Deixemos, porém, o tema do cooperativismo que, por me apaixonar tanto como a Sérgio, me julgaria capaz de desenvolver bem mais extensamente, para passar a tratar da última das três utopias sergianas, que são a matéria deste breve estudo.

Foi certamente uma utopia que se prolongou tanto no tempo que acabou por se revestir de certo carácter mítico, dito isto sem querer insinuar que não fosse tão digna de respeito intelectual e moral como o são as outras a que me referi.

António Sérgio, apesar de ter sido Ministro num breve mas corajoso e imaginoso Governo presidido por Álvaro de Castro, a que também pertenceu Mário de Azevedo Gomes, nunca fora apoiante sem reservas nem defensor incondicional da República instaurada em 1910 e derrubada em 1926, antes a criticava frequentemente com severidade, e se lhe opunha muitas vezes pugnazmente, pelo que pensava ter ela, ao mesmo tempo, de falta de idealismo e ausência de realismo: falta de idealismo nas grandes concepções inspiradoras de uma política nacional genuinamente democrática, educadora de cidadãos, renovadora de mentalidades; ausência de realismo na acção quotidiana dos Parlamentos, dos Governos, dos Partidos, dos políticos profissionais em suma, acção por ele tantas vezes classificada como mesquinha, oportunista e sem horizontes. Sempre que se referia publicamente à política e à generalidade dos políticos da época, sobretudo depois de integrado no grupo particularmente crítico e inexoravelmente moralizador *Seam Nova*, era com dura sinceridade que o fazia, era com austero rigor que vaticinava os perigos a que a República, mal governada (pensava ele, muitas vezes, embora nem sempre, com razão) permanentemente estava sujeita de succumbir aos golpes de inimigos que, ora dominados

por ideologias obsoletas senão arcaicas, ora ao serviço de interesses plutocráticos de grupos privilegiados, jamais a haviam tolerado e incessantemente se movimentavam para a derrubar pela força das armas.

Não obstante, logo que certos militares, na sua grande maioria tenentes e capitães, influenciados pela propaganda do Integralismo Lusitano, hábil e persuasivamente realizada por alguns escritores talentosos, contra a qual só se levantara eficazmente a grande voz de Raúl Proença, conseguiram dar o golpe vitorioso do 28 de Maio de 1926, com a participação de alguns oficiais republicanos despeitados ou iludidos, perante o entusiasmo de poucos, a perplexidade de muitos e a passividade de quase todos, logo António Sérgio, sem hesitar, tomou o seu lugar nas fileiras dos republicanos vencidos, esquecendo divergências e porventura até ofensas, se levantou contra a ditadura e em defesa das liberdades públicas que imediatamente começaram a ser cerceadas e, desde a primeira hora, o fez com ânimo de intransigência perante a reacção cuja vitória próxima estava à vista. Dele podemos dizer, como evidentemente de muitos outros, intelectuais ou simples homens do povo, que foi «um resistente da primeira hora». Mas foi principalmente depois que os militares, feita a prova da sua incompetência administrativa e financeira, deliberaram franquear a Salazar as portas da governação, desde logo com mãos livres para agir como melhor lhe parecesse, que Sérgio mais se rebelou contra o novo regime e mais tentou, sob os limites da censura, que se ia apertando, combater ideologicamente o maurrassiano Estado Novo que o discurso de Salazar na «Sala de Risco», revelador da aceitação das teses integralistas, deixara delineado, que os «constituintes» do princípio dos anos trinta configuraram juridicamente no segredo dos gabinetes e que o povo pseudo-plebicitou na farsa eleitoral de 1933, precursora de várias outras que se lhe seguiriam.

António Sérgio abominava intelectualmente António de Oliveira Salazar, ele que ambicionava convencer pela educação, pela cooperação e pela persuasão, este que sempre se propôs friamente dominar pela intriga, a mentira, a corrupção e a força. Nem um nem outro, presumo eu, devem ter apreciado um elogio comparativo simultâneo que, em hora infeliz, Gilberto Freyre se lembrou de fazer dos «dois Antónios», já que nenhuma outra similitude, salvo esta do nome próprio, entre eles existia, e a não ser talvez também a de se apresentarem ambos publicamente como humildes, quanto tanto um como o outro eram orgulhosos e seguros da excepcionalidade do seu valor. Por isso, assumido o poder pelo

homem forte, gélido e astuto importado de Coimbra, e estabelecido nas leis e nas instituições o «corporativismo», fruste versão portuguesa do fascismo italiano, a luta política de Sérgio contra o regime não parou e só esmorecia quando as circunstâncias eram por demais impeditivas da expressão do pensamento. Não acreditando que o sistema se liberalizasse a ponto de procurar um dia sucessor por uma via eleitoral honesta, isto apesar do ardor que pôs em certa ocasião na malograda «campanha de promoção do voto», o pensador teorizante tornou-se activo conspirador quotidiano e passou a interessar-se pela procura de uma solução de índole militar. Sabia ele, talvez até por ter sido oficial de marinha, que os oficiais democratas eram numerosos, mesmo depois das depurações (muitas delas violentas) impostas pelo regime, que a muitos deles repugnava a ideia de verem a corporação a que pertenciam suporte e garante de um governo que se ufanava do seu anti-democratismo (só mais tarde, ganha a guerra pelos aliados, surgiria a ideia hipócrita de aceitar nominalmente a democracia, crismando-a porém de *orgânica*), e que não escasseavam, nas forças armadas, elementos dispostos em princípio a pegar em armas contra a infundável ditadura. Não saberia, porém, pelo menos tão claramente como conviria, que se tornava fácil ao poder manter afastados de situações de comando efectivo ou influência real os militares democratas profissionalmente prestigiosos, razão pela qual não conseguia contactar os interlocutores mais válidos e se via enredado em vagas conspirações, pseudo-conjuras e conversas inconclusivas com generais e oficiais superiores que lhe pareciam capazes de e dispostos a tomar as iniciativas que se impunham, quando afinal geralmente não o eram. As desilusões sucediam-se, as tentativas fracassavam, os insucessos acumulavam-se, as conspirações abortavam, os revolucionários potenciais sumiam-se e alguns traíam, mas ele, o filósofo tornado militante, sempre sereno e sem ignorar os riscos pessoais a que estava sujeito, não desistia de procurar contactos, estabelecer ligações, suscitar adesões, incitar possíveis combatentes.

Quem um dia fizer a história meticulosa da resistência militar ao regime, com as suas muitas conjuras e raras sublevações, comprovadora de que as forças armadas nunca estiveram coesas na defesa deste, há-de certamente deparar a cada passo com a figura «intrómetida» do civil António Sérgio, mas não serei eu, que não sou historiador, quem se proporá efectuar semelhante investigação, nem sequer deixá-la esboçada. Referirei, porém, dois factos, o primeiro importante e de todos conhecido, o segundo irrelevante e só de mim sabido, mas

que relatarei por o considerar curiosamente revelador deste vector que estou agora considerando da utopia sergiana.

O primeiro, bem conhecido como disse e várias vezes descrito, é que foi Sérgio quem, após com ele se ter relacionado para finalidades conspiratórias, lançou o nome de Humberto Delgado como candidato oposicionista apto a ganhar as eleições presidenciais de 1958, um dos que mais intensamente lutou pela aceitação desta candidatura por todas as forças oposicionistas, um dos que mais se empenhou na ingrata campanha em que o «general sem medo» se envolveu e veio a conduzir, anos depois, à ignóbil tragédia que os portugueses nunca deveriam esquecer. Aqui, a utopia de Sérgio foi só uma e quantos de nós dela compartilhamos com igual credulidade: a de que o ditador, apesar dos seus péssimos antecedentes, designadamente no que se refere ao procedimento para com o M.U.D em 1947-48, iria aceitar honestamente o repto que lhe era feito e os resultados deste. Utopia funesta nos seus resultados imediatos e próximos, mas também utopia fecunda porque a campanha destemida do general Delgado revelou, interna e externamente, a fraqueza ingénita de um regime aparentemente forte (já então condenado a lançar-se irreflectidamente na nefasta aventura da guerra colonial), porque desencadeou acções futuras que ajudaram a corroer o sistema por dentro, porque contribuiu para manter viva a esperança de que a liberdade acabaria por chegar a Portugal, porque induziu inúmeros militares, até então passivos, a reconhecer que se ia tornando cada vez mais impossível às forças armadas consentir que se prolongasse por mais tempo uma situação já condenada pela marcha implacável a caminho do futuro.

O segundo facto, em si mesmo irrelevante como já reconheci, mas que resolvo agora tornar público, por o achar sintomático da sistemática sergiana tendência para a utopia, foi o que passo a relatar, pedindo desculpas por ter que falar tanto a meu próprio respeito, e solicitando que lhe reconheçam o carácter memorialista que pretendo atribuir-lhe, e que talvez não destoe muito numa Revista de História.

Em 1945, tendo concorrido ao lugar de professor catedrático do Instituto Superior de Agronomia, e não tendo aparecido outros concorrentes, deliberou o Conselho Escolar, por unanimidade, nos termos da lei então em vigor, propor ao Ministro da Educação o meu provimento por convite, proposta que obteve então rápido despacho favorável (estava-se no fim da guerra, na iminência da vitória das democracias), razão pela qual fui nomeado professor catedrático pelo prazo de dois anos; esta era, com efeito, a duração para o exercício

Utopia Sergiana

de funções dos nomeados por convite, entendendo-se que a eventual reiteração da proposta decorrido aquele tempo de exercício da docência equivalia a tê-lo o Conselho Escolar considerado equivalente à prestação das provas públicas. Quando chegou a altura de ser necessário votar a minha recondução, Maio 1947, encontrava-se o Ministro da Educação da época, cujo nome não me interessa recordar, empenhado em «sanear» as Universidades, o mais intensamente que pudesse, dos professores não afectos ao regime, o que era notoriamente o meu caso. A proposta do Conselho Escolar, de novo votada por unanimidade, seguiu para o Ministério, juntamente com uma análoga relativa ao meu colega e hoje saudoso amigo Prof. Branquinho d'Oliveira, e pouco tardou para que chegassem ao Instituto rumores insistentes de que o tal Ministro, que já então demitira numerosos professores, por sinal todos altamente qualificados cientificamente (basta lembrar os nomes ilustres de Fernando Fonseca, Pulido Valente e Ferreira de Macedo), recusaria a homologação proposta.

Recebi então conselhos insistentes de leais amigos, entre eles o do Prof. Azevedo Gomes, entretanto já demitido também ao mesmo tempo que Bento de Jesus Caraça, no sentido de evitar durante algum tempo quaisquer tomadas de posição de cariz político que oferecessem ao Ministro mais pretextos para despachar negativamente a proposta em seu poder (o que ele, meses depois, veio efectivamente a fazer, com o fundamento de que Branquinho d'Oliveira e eu não havíamos dado «garantias de colaborar na realização dos fins superiores do Estado»!). Segui o conselho sem dificuldade, não só porque as minhas anteriores intervenções haviam sido apenas eventuais mas também porque, naquela precisa ocasião, não estavam à vista razões que me forçassem moralmente a proferir publicamente afirmações políticas. Durante este compasso de espera, Sérgio publicou a sua tão bela «Alocação aos socialistas», texto que bem mereceria ser mais lembrado do que está, em especial pelos que são ou se dizem socialistas. Nela, incidentalmente, em nota de pé de página, mas com generosidade extrema, em termos de penhorante amizade, fez uma referência à minha pessoa. Fiquei gratíssimo, honrado como nunca até então me sentira e talvez como não voltarei a sentir-me, mas confesso não ter podido refrear o pensamento egoísta de que, face à particular conjuntura acima descrita, a ocasião não teria sido a mais aconselhável para se falar de mim, publicamente, na qualidade de democrata e socialista. Mencionei o caso ao Prof. Azevedo Gomes, de nenhum modo em tom de queixa ou protesto, apenas casualmente, como amigos que éramos, mas sem lhe esconder a minha preo-

cupação, que ele imediatamente partilhou, sem que a conversa fosse mais por diante.

Passados alguns dias, com viva surpresa, porque ele nunca estivera em minha casa, recebi a visita de António Sérgio, a quem Azevedo Gomes dera conta do encontro comigo. Apareceu pesaroso, apresentou desculpas tão veementes que me deixaram embaraçado, afirmou que, independentemente da minha conveniência pessoal, era sua opinião que a continuidade da minha presença na Universidade apresentava valor para a causa da Democracia e que, por isso mesmo, lamentar-se-ia sempre se, acaso, as suas palavras viessem a influenciar a minha não-recondução. Como eu procurasse sossegá-lo, afirmando-lhe, em primeiro lugar, que o Ministro já certamente havia decidido não me nomear e que não me faltariam oportunidades profissionais de ganhar a minha vida, quer no país quer no estrangeiro (como, efectivamente, veio a acontecer, no Brasil) interrompeu-me vivamente, desta vez com semblante jubiloso e até com certo ar triunfalista, para me dar a conhecer, obviamente a título confidencial, que não havia motivos para eu me sentir apreensivo porque... «isto estava por pouco, talvez até por dias!». Perante a minha incompreensão, informou-me que eclodiria em breve uma sedição militar à testa da qual se encontrava o major (na reserva) Jorge Botelho Moniz, até então considerado um dos mais sólidos apoiantes militares de Salazar e homem de confiança deste (lembro-me até de Sérgio o ter apelidado de «condes-tável do regime!»); o movimento em causa encontrava-se, desta vez, de tal modo bem preparado que Salazar nem o poderia impedir nem vencer. Consequentemente, as referências que ele, Sérgio, me fizera na sua «Alocação» em nada iriam comprometer a minha carreira docente, antes poderiam incentivar-lá, como era aliás seu desejo. Sempre surpreendido com tanta candura (porque, desta vez, me parecia que se tratava mesmo de candura), conquanto sem deixar de me mostrar grato pela prova de confiança que acabara de receber, tentei mostrar-lhe que as suas informações não se ajustavam a outras que me haviam chegado, e revelavam hesitações entre os conspiradores e mesmo muita descoordenação na conjura, e que, por outro lado, Jorge Botelho Moniz, por muito inteligente que fosse e brilhante militar, era homem com um claro passado reaccionário: vencedor do general Sousa Dias na Ilha da Madeira, combatente contra outras revoltas republicanas, lutador enérgico na guerra civil de Espanha ao lado dos franquistas (aos quais prestou, nos primeiros dias do levantamento contra a República espanhola, inestimáveis serviços através das falsas notícias emitidas pelo seu Rádio-Clube Por-

Utopia Sergiana

tuguês), homem influente na Legião Portuguesa, e outros similares atributos; afigurava-se-me, em suma, ser ele, J. B. M., a última pessoa em quem se deveria confiar para... restaurar a Democracia. Sem que, evidentemente, contestasse as minhas acusações ao caudilho que nos propunha, nem procurasse defender o negro passado político deste, Sérgio manteve a sua convicção de que Botelho Moniz agiria em breve, que possuía força bastante para expulsar Salazar do poder e que... depois se veria. Retirou-se em atitude confiante, numa posição física que bem lhe conhecíamos, com a cabeça bem erguida, porém sem jeito de arrogância, e o olhar firme. Eu, porém, porque não confessá-lo?, fiquei perplexo, senão mesmo desanimado e, esquecendo de todo o meu problema pessoal, senti desvanecerem-se as fracas esperanças que ainda conservaria de ver o nosso infortúnio político aliviado pela intervenção de militares de elevada patente.

Sérgio, numa palavra, continuava a dar a sua confiança a quem não a merecia, a acreditar que generais e oficiais superiores, colaboradores ostensivos ou não do Estado Novo, estariam dispostos a seguir o exemplo raro de Humberto Delgado e a trabalhar para restabelecer a República democrática. Esquecia-se assim que não haviam sido altas patentes militares quem depusera a Monarquia, nem quem preparara o 28 de Maio de 1926, como não haveriam de ser, muitos anos depois, já então o escritor há muito falecera, quem abateria a cega e obstinada ditadura. Como tem acontecido com todas as ditaduras que conseguem ganhar tempo para criar uma polícia secreta forte, uma guarda pretoriana bem armada e obediente e uma censura severa, generalizada e vigilante, ao mesmo tempo que vão defendendo de infiltrações as forças armadas tradicionais e contendo as aspirações da juventude, só a aventura militar externa consegue trazer um desenlace à situação de imobilismo assim criada e abrir os olhos da instituição armada para que ela entenda que as situações se transformaram, os horizontes mudaram e se lhes tornou impossível, sem descrédito total, manter o seu apoio a ditadores e ditaduras sem prestígio nem apoio popular.

No caso português, obcecados como quase todos nos encontrávamos, *incluindo a maioria dos democratas* (sejamos sinceros!), pela ideia de que as Colónias eram outras tantas províncias de um imaginário Portugal « multi-racial » e « pluri-continental », as guerras a que a insurreição dos seus povos nos forçavam afiguravam-se-nos meras guerras civis internas e não aquilo que verdadeiramente eram: guerras externas travadas para conquistar a independência de nações que nós dominávamos. Este conceito, suponho eu, ao longo da vida mi-

Antonio Sérgio

litante de Sérgio, ainda não teria amadurecido o suficiente para o escritor lhe ter dado a sua atenção. Certos, porém, poderemos todos estar de que, tivesse ele vivido o suficiente para ver exibida à luz do dia a face negativa do colonialismo português, altruísta como era, voltado contra todas as opressões e imune aos apelos do nacionalismo (que nunca confundiu com o patriotismo) teria chegado, antes de muitos outros, à conclusão de que conceder aos povos das Colónias a liberdade que justamente reclamavam equivalia a conseguir, por uma via até então não trilhada, aquilo que afinal ele sempre exigira: *a democratização do seu próprio país.*

*

António Sérgio a todos nós que o conhecemos e lemos ensinou a exercer permanentemente o espírito crítico, e foi num esforço para seguir a sua austera lição que redigi estas linhas.

Destinam-se elas a honrar, na medida das minhas limitadas capacidades, essa imensa e honrada figura de grande português «cidadão do mundo», de intelectual incapaz de se acomodar à estupidez, à pusilanimidade e à insídia. Se os leitores assim a não interpretarem, desde já reconheço ter errado o meu alvo.

ANTONIO SÉRGIO NA «RENASCENÇA PORTUGUESA»

O estudo da obra de António Sérgio ainda hoje padece de inúmeras lacunas. Por razões compreensíveis, de ordem teórica e até política, tem-se evitado a fase de «juventude» do autor de *Ensaio*s, designadamente o seu pensamento social e político. Todavia, o apuramento daquela fase é imprescindível para o conhecimento das fases posteriores.

O objecto do presente texto é precisamente a ideologia social e política de Sérgio, cronologicamente circunscrita aos primeiros anos da República, ou seja, aos anos que decorrem entre a implantação do novo regime e a conjuntura da crise da intervenção de Portugal na Guerra (a partir de 1914). Porém, cedo nos apercebemos que a actividade intelectual de Sérgio nos «primeiros anos da República» se cinge praticamente a 1912-1913, tendo sido escassíssima nos dois anos precedentes. Por outro lado, 1912-13 corresponde à fase em que o autor manteve relações mais íntimas com a associação cultural «Renascença Portuguesa», facto que de forma alguma se pode menosprezar.

Começamos por expor algumas notas relativas às determinantes do pensamento de Sérgio, isto é, o enquadramento estrutural e o *sistema de produção* ideológico em cujo âmbito produziu ideologia. O capítulo seguinte, consagrado à ideologia, abre com a exposição da sua atitude perante a conjuntura dos primeiros anos da República. A definição de tal atitude permite-nos melhor compreender o conteúdo do tema que a seguir se apresenta, o qual, na fase em apreço, corresponde a um dos aspectos mais relevantes da sua participação na «Renascença»: a polémica que travou, em torno da histó-

* Docente do ISCTE e Investigador.

ria de Portugal, com o «saudosismo», corrente dominante naquela associação. Essa polémica, que também elucida elementos essenciais da ideologia política sergiana, serve de introdução à última parte do texto, que consiste no seu posicionamento face ao clima de contestação da sociedade e do Estado liberais, que na altura proliferava pela Europa.

Dois motivos nos levaram a fazer determinadas incursões, para montante e para jusante de 1912-13, não se ultrapassando, contudo, o primeiro ciclo da *Seara Nova* (1921-26). Em primeiro lugar, existindo uma inevitável interacção de sentido entra a faixa de tempo por que optámos e as outras fases, não quisemos deixar de realçar alguns aspectos de tal interacção, de forma a esclarecer o lugar e o papel daquela faixa no itinerário ideológico de Sérgio. O segundo motivo é o de 1912-13 não ser bastante significativa quanto a uma das particularidades fulcrais do seu pensamento político: aquilo que designámos por «posicionamento face ao clima de contestação da sociedade e do Estado liberais». Esta última transgressão arrisca-se a tornar o texto algo híbrido, ainda que menos pobre de conteúdo.

I. DO ENQUADRAMENTO ESTRUTURAL E DA NATUREZA DO SISTEMA DE PRODUÇÃO IDEOLÓGICO DE ANTÓNIO SÉRGIO

1.1—Alguns aspectos da estrutura e da dinâmica sócio-políticas de Portugal (1890-1914)

A crise económica e financeira de 1890-91, ocorrida no âmbito de uma grave crise europeia, representou o esgotamento do tipo de desenvolvimento fontista, esgotamento expresso nas primeiras leis proteccionistas (1889 e 1892). O Ultimato inglês e a decorrente instabilidade política encadearam-se às dificuldades económicas e financeiras, provocando uma crise de características estruturais. Beneficiando do forte descontentamento das pequenas-burguesias urbanas, o partido Republicano cresceu e radicalizou-se. Quase simultaneamente, surgia a corrente «cesarista», teorizada por Oliveira Martins.

A relativa regularidade funcional do sistema político liberal, patente ao longo do período fontista, teve o seu epílogo com os governos extra-parlamentares de João Crisóstomo (1891) e de Dias Ferreira (1892), os quais mostraram eficácia bastante no desanuviamento da tensão. Porém, o regresso à normalidade constitucional (1893) não foi suficiente para desarmar a perturbação e a instabilidade políticas. Na base desta

continuidade, instalada no âmbito de uma longa depressão económica, o desajustamento do rotativismo bipartidário à nova configuração dos conflitos sociais e políticos, na sequência das alterações introduzidas na sociedade pelo desenvolvimento capitalista das décadas anteriores. Os conflitos entre as classes dirigentes (comércio de *import-export*/actividades produtivas *nacionais*, sectores agrícolas/sectores industriais, etc.) eram agravados pela crescente reivindicação de novas forças sociais (pequena-burguesia urbana, movimento operário), enquanto as forças do passado, designadamente as classes médias provincianas, reagem contra a ameaça capitalista 0).

A ditadura franquista (1907-1908), primeira tentativa séria de ajustamento do sistema político aos novos dados sociais e políticos do país, não conseguiu responder à sobrecarga de pedidos nem desarmar a tensão, que ela própria fomentara, não obstante o exercício acentuado da repressão. Posteriormente, a estratégia de tolerância e acalmação seguida por D. Manuel II falhou na sua tentativa de desarmar a crise política e quebrar a aliança da pequena-burguesia urbana e do movimento operário, aliança sob cujos golpes sucumbiria a Monarquia.

Foi sobretudo no domínio religioso que o governo provisório republicano deu mostras de radicalismo, deixando praticamente inalterada a estrutura económica e social herdada do regime deposto. O partido Republicano, com efeito, colocara-se à partida como organização inter-classista e como alternativa exclusivamente política ao Estado monárquico, tendo inclusivé retomado o precedente sistema oligárquico-clientelar. Ademais, a nova legislação eleitoral silenciou dois dos principais temas da propaganda republicana, ou seja, os círculos uninominais e o sufrágio universal.

Tal continuidade explica que se reproduzissem ao nível da sociedade e do Estado os conflitos de interesses que vinham actuando em plena Monarquia. A não satisfação das reclamações do movimento operário, dominado pelo anarco-sindicalismo, levou a um enorme surto de greves, que culminou na greve geral de Janeiro de 1912. O surto reivindicativo provocou um acentuar das divergências e conflitos entre as classes dirigentes, aos quais vieram articular-se as pressões provenientes das pequenas-burguesias republicanas e da nova elite política, assim como o insurreccionismo episódico dos sectores

C) Sobre a história económica e social deste período, ver M. Villaverde Cabral, *Portugal na Alvorada do Século XX*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1979.

monárquicos restauracionistas. Em tais circunstâncias, o sistema político era incapaz de responder à sobrecarga de pedidos e de pôr em prática «um plano de vida nacional» (Ézequiel de Campos). A perturbação política manter-se-ia, com alguns momentos de tregua, até à conjuntura da Guerra mundial, a qual produziria novos e graves focos de tensão interna.

1.2 — *Alguns aspectos do sistema de produção ideológico de António Sérgio*

1.2.1 — *O ideólogo Sérgio e os meios de produção ideológica que utilizou*

António Sérgio nasceu no Estado da Índia, onde o seu pai, vice-almirante, de ascendência aristocrática, exercia elevadas funções governativas. Após instrução secundária no Colégio Militar, passou pelos bancos da Politécnica, em preparação para a Escola Naval. Concluída esta, iniciou a carreira de oficial.

Tal como outros futuros «seareiros» de formação militar (Raul Brandão e Augusto Casimiro), Sérgio sentia-se mais atraído pelas actividades do «espírito» que pela carreira das armas. Desde cedo se interessou pela obra de Antero de Quental, e, aos cerca de dezoito anos, terá dado a primeira formulação das *Notas sobre os «Sonetos» e as «Tendências Gerais da Filosofia» de Antero de Quental*, somente editadas em 1909 e precedidas de um volume de Rimas (1908). O seu pensamento filosófico já se acha fixado nestas obras, que revelam uma vocação essencialmente filosófica. Se atentarmos no facto de que a posterior derivação de Sérgio para outras disciplinas se fez, como ele disse, «sobre uma base de reflexão filosófica», então não custa admitir que em 1909 o seu pensamento *tout court* já se acha em germe. Em apoio desta afirmação, observa V. de Magalhães-Vilhena que «quer nas opiniões sociais e políticas, quer na atitude mental da problemática, quer nos resultados da reflexão filosófica, coube a Sérgio a particularidade rara... de ter podido seguir sempre o mesmo rumo de espírito» (2).

Os meios de produção de que Sérgio partiu são essencialmente aqueles que se situam na continuidade da «geração de 70» e das Conferências do Casino. Dentre estas, optou pela corrente que pretendia actualizar o liberalismo português pela

(2) V. de Magalhães-Vilhena, *Em Torno da Génese do Idealismo Filosófico de António Sérgio*, in «Homenagem a António Sérgio», Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1976.

via europeizante, «concreta» e socialista, tal como se expressara em Oliveira Martins e sobretudo Antero. Falar de Antero, seu mestre dilecto, é também solicitar Herculano, já que, diz Sérgio: «São evidentes os laços de filiação espiritual entre Antero e Herculano... São muito sensíveis as influências de Herculano nas primeiras obras de Antero, e muito idênticas as tendências morais e filosóficas dos dois escritores». Para que não restem dúvidas, afirma Sérgio que Herculano e Antero são «os nossos guias nos pesadíssimos deveres que impendem hoje à mocidade» (3). O facto de optar por aquela tradição de pensamento não significa que a utilizasse mecânica e acriticamente. Como notou, referindo-se a Antero: «Não creio.... que a estrutura lógica desse discurso [*Causas da decadência dos povos peninsulares*] corresponda precisamente à realidade dos factos históricos. Por outro lado, seríamos contrários às próprias convicções do orador, se pretendessemos repetir em 913 um projecto político de 71» (4). De outro lado, também é certo que lhe ocorre idealizar a mencionada tradição intelectual, de acordo com o posicionamento que mantinha perante a conjuntura política do seu tempo. Não cabe aqui descrever aquele posicionamento, mas fique desde já assente que a exaltação de Herculano e de Antero visava indirectamente o partido Republicano e, em geral, todo o nacionalismo tradicionalista e messiânico da «geração de 90» e continuadores.

Logo após o 5 de Outubro de 1910, Sérgio tomou uma atitude grandemente polémica, sobre a qual ainda hoje se dividem os juízos: a demissão de oficial da Armada. Embora as racionalizações retrospectivas mereçam alguma suspeita, ouçamos o que ele disse, em 1938, a propósito do seu posicionamento nos derradeiros anos da Monarquia: «Ora, a minha discordância dos republicanos era do tipo anterior, não do tipo doutrinalmente monárquico. Quanto a mim, o que cumpria que realizássemos em Portugal era um certo número de reformas *concretas*, para melhoria económica e social do povo, continuando, *de acordo com os tempos*, a obra de um Mouzinho da Silveira: e não vi jamais na existência de um rei, ou ainda da religião católica, o obstáculo verdadeiro a tais reformas....» (5).

(3) António Sérgio, *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*, I.^a ed., Porto, Renascença Portuguesa, 1914, p. 38.

(4) *Idem, ibidem.*, mesma página.

(5) *Idem, Seara Nova*, n.º 588, 19/11/1938.

Por 1912, depois do insucesso da sua candidatura a um lugar de docente da Faculdade de Letras de Lisboa, iniciou as «peregrinações» pela América e pela Europa, de onde regressaria em 1916. Em 1919, após a queda do Sidonismo e a instauração da nova «República velha», voltou a partir, tendo previamente declarado a sua adesão ao regime republicano. Em inícios de 1923 regressou de novo ao país, para então integrar o corpo redactorial da *Seara Nova*.

1.2.2 — *A organização «Renascença Portuguesa»*

O embrião da «Renascença Portuguesa» foi a revista *A Águia*, lançada em Dezembro de 1910 e extinta em Julho de 1911. Fundou-a Álvaro Pinto, que estivera associado a Leonardo Coimbra e Jaime Cortesão na célebre greve académica de Coimbra (1907) e na publicação da efémera revista de conteúdo libertário *A Nova Sylva*. Ponto de reunião de intelectuais interessados em questões culturais e pedagógicas, *A Águia* contou com a colaboração de António Sérgio, resumida a dois poemas. Também nela colaboraram os futuros «seareiros» Jaime Cortesão, Augusto Casimiro e Raul Proença, além de Teixeira de Pascoais e muitos outros que não viriam a participar na *Seara*.

A Águia ressurgiu em 1 de Janeiro de 1912, agora como órgão da associação cultural portuense «Renascença Portuguesa», fundada na mesma altura. Dirigida por Teixeira de Pascoais e por António Carneiro, tendo por secretário de redacção, editor e administrador, Álvaro Pinto, esta segunda série manter-se-ia até 1925. Segundo depoimento de Cortesão, a «27 de Agosto de 1911, promovida por mim, realizava-se em Coimbra, no Choupal, uma reunião, a que compareceram, se bem me recordo, além do autor destas linhas, Teixeira de Pascoais, Leonardo Coimbra, Álvaro Pinto e Augusto Casimiro. Aí se lançaram as bases da nova organização, que se propunha dois fins essenciais: restituir Portugal à consciência dos seus valores espirituais próprios; e promover em todo o país... uma profunda acção cultural, junto de todas as camadas sociais»⁽⁶⁾.

Nos corpos gerentes da «Renascença» figuravam, entre outros, Guerra Junqueiro, Pascoais, Alfredo C. de Magalhães (Assembleia Geral), Cortesão, Antero de Figueiredo, Álvaro Pinto (Conselho de Administração), Augusto Martins e Leo-

⁽⁶⁾ Jaime Cortesão, «No 40.º aniversário da Renascença Portuguesa», *Primeiro de Janeiro*, 28/XII/1951.

«Renascença Portuguesa»

nardo Coimbra (substitutos). A associação tinha ainda *comités* em Lisboa e no Rio de Janeiro, nos quais se integravam nomes prestigiados da cultura portuguesa. Admite-se, contudo, que a «Renascença» era *de facto* dirigida pelo «triumvirato» Pascoais, Cortesão e Leonardo Coimbra.

Além da publicação de *A Águia*, a associação portuense desenvolveu uma intensa actividade editorial, coordenada por três «Bibliotecas» (Lusitana, de Educação e Infantil e Popular); organizou, a partir de Outubro-Dezembro de 1912, cursos de Universidade popular (Porto, Coimbra, Póvoa de Varzim e Vila Real); publicou o quinzenário *A Vida Portuguesa* (39 números, entre Outubro de 1912 e Novembro de 1915), que o seu director, Cortesão, definiu como «um quinzenário de inquérito à vida nacional sob o quádruplo aspecto do problema religioso, pedagógico, económico e social, tentando resolvê-lo, em harmonia com o espírito moderno, e especialmente em conformidade com as necessidades actuais, e o original espírito da Pátria Portuguesa» (7); finalmente, organizou concertos, exposições e até uma sociedade de instrução militar!

O relacionamento da «Renascença Portuguesa» com as forças e instituições «externas» é condicionado por estas forças e instituições, bem como pelos objectivos e estatuto que o grupo se impôs. Historicamente situado nas novas perspectivas republicanas que se abriam ao país, o capital significado da «Renascença» é a constituição de um núcleo de intelectuais, fundamentalmente jovens republicanos nacionalistas, que, segundo Cortesão, pretendiam dar um conteúdo renovador e fecundo à revolução republicana, reagindo simultaneamente contra o naturalismo e o positivismo e contra a crítica «demolidora» e «anti-nacional» da «geração de 70» (8). Mas, como nota Jacinto Baptista, enquanto expressão cultural elevada e ambiciosa, a «Renascença» distinguia-se da superficial e circunstancial literatura revolucionária portuguesa, e não era o reflexo, declarado e imediato, da conjuntura (9). Era decerto esta sua última faceta que em parte explica os sofisticados distanciamento e criticismo que assumiu perante o sistema político republicano, assim como a integração no seu seio de nomes que, — como os de Afonso Lopes Vieira, António Correia de Oliveira, Mário Beirão, Villa-Moura e Fer-

O *Idem*, «A Vida Portuguesa», *A Vida Portuguesa*, n.º 1, Porto, 31/X/1912.

C) *Idem*, «No 40.º aniversário...», *art. cit.*

C) Jacinto Baptista, *O Cinco de Outubro*, 2.ª ed., Lisboa, Arcádia, 1965, pp. 38-39.

nando Pessoa —, foram, no decurso da 1.^a República, nesta ou naquela fase, paladinos das tendências mais anti-democráticas. Em consequência disso, a opinião e a imprensa republicanas mostravam-se reticentes. Por exemplo, Manuel Ribeiro, futuro autor de *A Catedral*, conquanto reconhecesse o carácter patriota da «Renascença», estranhava que os seus redactores colaborassem num programa de renúncia, desprendimento e inércia ⁽¹⁰⁾.

Manuel Ribeiro visava sobretudo a expressão renascentista dominante, o «saudosismo». Coube a Pascoais definir em artigos de *A Águia* e em vários livros ^(x1) a essência do saudosismo, cujos precursores foram, em seu entender, as *Orações* de Guerra Junqueiro e os jovens poetas de *A Águia* (mais tarde também o movimento literário «Orfeu»). Opondo ao cienticismo naturalista e positivista-evolucionista a evidência subjectiva do absoluto psíquico, Pascoais definia a saudade como um sentimento e uma ideia, corolário de algo que transcende a razão e a percepção sensorial, mas que pode encontrar-se em tudo aquilo por que se aspira ou anseia nebulosamente. Ideia motriz da renascença espiritual em curso e, portanto, da renascença da sociedade portuguesa, a saudade era considerada a expressão emotiva e metafísica da «alma nacional», incarnada como «verbo Nacional» nos criadores da nacionalidade, entre eles Viriato, Afonso Henriques e Camões, e característica de uma «Raça Portuguesa» originada pela fusão ariano-semita. Perfilhando a teoria da decadência nacional, cujas causas cria serem o jesuitismo, a Inquisição, o centralismo constitucional, o pensamento francês e, em geral o estrangeirismo, Pascoais propunha uma renacionalização que em vários aspectos coincidia com as propostas de Teófilo Braga, Basílio Teles, Alberto Sampaio e, posteriormente, António Sardinha, tais como a descentralização muniepalista e o retorno às tradições agrárias, acrescentando-lhes a reivindicação de uma «Igreja Lusitana» integrada no Estado, capaz de operar, pela «Religião da Saudade», a síntese do culto semita-cristão de Jesus com o culto ariano pagão de Pã ⁽¹²⁾.

Ter-se-á notado que a reunião do Choupal, promovida por Cortesão, que esteve na origem da «Renascença», não

⁽¹⁰⁾ *Idem, ibidem., pp. 49-50.*

^(x1) **Designadamente, *O Espírito Lusitano e o Saudosismo* (1912), *O Génio Português na Sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa* (1913) e *A Arte de Ser Português* (1915).**

⁽¹²⁾ **Ver «Panorama Geral das Ideologias, 1910-25», in *História Ilustrada das Grandes Literaturas*, VIII, 2.º Vol.; III Sétima pt., cap. XXIX, Lisboa, Estudos Cor, pp. 23-24.**

contou com a presença de Sérgio, apesar de este haver colaborado na 1.^a série de *A Águia*. Tal ausência liga-se certamente a determinadas divergências, adiante mencionadas, que, no entanto, não impediram Sérgio de aderir à associação nem de participar nas suas iniciativas. Além de membro do *Comité* de Lisboa, dirigia a Biblioteca de Educação (edições) e colaborou assiduamente em *A Águia* e *A Vida Portuguesa*. Observe-se ainda que foi nestas revistas ou nas edições *Renascença Portuguesa* que publicou em primeira mão a maioria dos seus trabalhos mais importantes da década de 1910.

Enquanto espaço de polémicas vivas e frutuosas, a *organização* renascentista influenciou certamente a produção ideológica dos respectivos membros. Todavia, o seu carácter de grupo «não imposto» e mesmo de grupo «periodicamente reunido», para utilizar a conceptualização de Gurvitch, deixa antever que aquela influência não seria de molde a alterar grandemente as posições dos seus elementos intelectualmente mais articulados. Cremos que assim sucedeu com Sérgio, embora a passagem deste pela «*Renascença*» tenha suscitado um aprofundamento e uma diversificação das suas problemáticas.

II. A IDEOLOGIA DE ANTÓNIO SÉRGIO

2.1 — *Um liberalismo «independente»*

Para Sérgio, o passado deve ser função do presente: «Criemos nós um ideal presente, pelo estudo do presente: depois aparecerão os historiadores a demonstrar-lhe o direito histórico». Em vez do interesse pelas tradições históricas, propõe o «interesse pelos problemas de hoje, e o desejo de intervir esclarecidamente na causa pública»⁽¹³⁾. Ora, aquilo que para Sérgio é uma norma, é para nós um facto: as interpretações do passado dependem do ideólogo do presente e das condições sociais e ideológicas que o enquadram. Deste modo, antes de abordarmos as polémicas que se travaram no seio da «*Renascença*», em torno da história de Portugal, indagaremos o seu posicionamento perante a situação social e política dos primeiros anos da República.

⁽¹³⁾ A. Sérgio, «Variações do amigo Banana, amador de estudos históricos, sobre Inquisição e Humanismo; divulgadas para entretem dos ociosos por um seu familiar indiscreto, e também amador dos ditos estudos», *A Vida Portuguesa*, n.º 4, 15/XII/1912.

É natural que Sérgio, — de ascendência e formação monárquicas, influenciado na juventude pelas leituras de Antero e da «geração de 70», confrontado com a crise e a ineficácia do sistema político republicano, as quais pareciam confirmar a justeza das suas anteriores opções sobre o republicanismo dos tempos da propaganda, — comentasse desfavoravelmente o novo regime. Nos primeiros anos desse regime, o seu criticismo encontra-se subjacente na discussão de conceitos e valores determinados, na análise de certo tipo de práticas e instituições, genericamente tratadas, e no adiantar de alguns projectos de reforma. Em geral, existe uma diferença substancial entre as suas análises políticas e as de outros democratas independentes. Um Proença ou um Cortesão faziam normalmente acompanhar as suas críticas, ao republicanismo no poder, de uma nítida demarcação relativamente aos monárquicos e à Monarquia, bem como ao «perigo clerical»; demonstravam uma inequívoca adesão aos princípios e instituições republicanos; faziam uma apreciação positiva de certos aspectos políticos e morais do poder instituído; chegaram até a mostrar uma relativa benevolência para com os erros e as carências do regime, argumentando com a juventude deste e com a pesada herança legada pela Monarquia. Ora, os artigos de Sérgio jamais integram tais efeitos compensadores, susceptíveis de fazer esquecer a sua anterior indiferença perante a questão do regime. Decerto que a realização das reformas «concretas» não a considerava incompatível com o regime vigente, nem tão-pouco o indisporia o facto de este regime vir a beneficiar de tal realização. A verdade, porém, é que se nota nos seus textos da época uma descrença praticamente total face à capacidade ou predisposição do sistema político e dos mentores republicanos para aceitarem e executarem as ideias reformadoras.

No plano social e económico, Sérgio denunciava o «parasitismo» actual, designadamente a «sugadeira das colónias e o parasitismo do emprego público», ao qual associava aquele «vício» do português que seria o seu carácter de «comunitário de estado», — «vivendo acostado ao grupo, pedindo-lhe tudo, sem largo espírito de iniciativa, sem a sã capacidade de autonomia da vontade». Por outro lado, o parasitismo nacional era considerado a causa e o efeito do «problema dos problemas»: a educação, familiar, escolar e social. Se, na família, a criança tinha por pai «um portuguêsinho valente com todos os defeitos que acabámos de lamentar», no liceu deparava-se-lhe um «universo abstracto», livresco, desligado do

mundo real, mas inculcador da «sociedade exangue do emprego público» — a escola «fazedora de bacharéis»⁽¹⁴⁾.

Se tal era a análise da situação presente, o programa resumia-se, nesta fase, a algumas indicações genéricas e vagas, fundamentalmente extraídas da conferência de Antero sobre as *Causas da decadência dos povos peninsulares*. Para Sérgio, as ideias «ainda hoje reeditáveis» de Antero são a introdução em Portugal do «espírito da idade moderna» ou da Europa «civilizada», isto é, o espírito de trabalho e de indústria, sobretudo a indústria agrícola; a «*iniciativa do trabalho livre*» e a «*indústria do povo*», organizada numa «maneira sólida e equitativa», mas liberta da direcção e protecção do Estado, bem como da «anarquia cega da concorrência»; o que, por seu turno, equivaleria a uma gradual «transição para o mundo industrial do socialismo» ou «Revolução», entendida como paz, ordem fundada na «verdadeira liberdade», e que, longe «de apelar para a insurreição, pretende prevenida, torná-la impossível». Citado o mestre preferido, Sérgio conclui: «Tal era.... o seu generoso pensamento, essencialmente construtivo: Trabalho, Ciência, Revolução; mas trabalho de libertação e de justiça; mas pacífica revolução que regenerasse as nossas almas. E para isto, senhores, *iniciativa privada e espírito moderno?!*»⁽¹⁵⁾.

Sérgio não desenvolveu nesta fase o tema da reforma pedagógica, ao qual futuramente se iria dedicar com denodo. Porém, em artigo de Janeiro de 1914, já esboça algumas das linhas-mestras que ressurgiriam em textos posteriores. Após considerar que em matéria pedagógica era da Alemanha que devia vir o exemplo, propõe que um dos «fins essenciais» das «boas escolas» fosse a preparação das crianças para produzir, «com o seu trabalho *não-protegido*, os objectos a cuja produção é mais própria a região especial de Portugal em que as crianças são educadas»⁽¹⁶⁾. Verifica-se assim na concepção sergiana um paralelismo entre o trabalho industrial e o trabalho escolar, no sentido em que propugna a autonomia de ambos perante o «proteccionismo». Na realidade, irá ser sua preocupação permanente conceber a escola como local de reprodução e aprendizagem da «vida social adulta», ou seja, inculcar os valores da boa convivência colectiva, estimular o trabalho e o esforço individuais, exercitar nos mecanis-

⁽¹⁴⁾ *Idem*, «Carta a José Fagundes, Poeta lírico, sobre o Bacharel e suas causas», *A Vida Portuguesa*, n.º 12, 17/IV/1913.

⁽¹⁵⁾ *Idem*, *O Problema da Cultura...*, *ob. cit.*, pp. 40-42.

⁽¹⁶⁾ *Idem*, «O Livre-Cambio», (I), *A Vida Portuguesa*, n.º 21, 15/I/1914.

mos políticos liberais e, finalmente, criar reformadores «pela acção»⁽¹⁷⁾.

Se o modelo pedagógico devia vir da Alemanha, a «orientação económica e política» devia ser de origem britânica. É ao exemplo deste país que recorre para sustentar a defesa do livre-câmbio, que aliás também filia no conceito anterior de indústria não protegida⁽¹⁸⁾. Ao insurgir-se contra os direitos alfandegários proteccionistas, nomeadamente a lei cerealífera de 1889, o mesmo Sérgio que advogava a «regeneração» pela actividade «industrial» (sobretudo a agricultura), e que mais tarde propugnaria a «política de fixação» contra o empolamento das actividades mercantis, tomava posição pela burguesia comercial e pelas classes desfavorecidas⁽¹⁹⁾, obviamente em detrimento dos interesses imediatos do sector produtivo fundiário. Este tipo de atitude, que se repetiria amiúde, pode causar alguma perplexidade, mas não se confina a mera incoerência. Sérgio, tal como um Croce na Itália, nunca aceitou ser «homem de partido», e, de facto, não era porta-voz de qualquer fracção da burguesia portuguesa. A todas investiu, nenhuma escapou à sua crítica acerada. Porém, num outro sentido, filiado na asserção de que o seu criticismo não punha em questão o poder global daqueles que na revista *Pela Grei* designaria por «dirigentes naturais» (classes proprietárias), figura inevitavelmente como ideólogo *independent e*, ou seja, prioritariamente ligado aos interesses gerais e de longo prazo do modelo de sociedade vigente.

2.2 — A polémica com o «saudosismo»

Logo após a fundação da associação portuense, Raul Proença redigiu um manifesto que, nas suas palavras, «tendo sido aprovado por todos, consubstancia bem o pensar dos fundadores da Renascença». Reconhecendo que os problemas do país eram variadíssimos, pretendia o manifesto actualizar Portugal perante e pelo mundo moderno, sem perder de vista os condicionalismos e os fins nacionais⁽²⁰⁾. Algumas décadas

⁽¹⁷⁾ *Idem*, «O Self-Government e a Escola», *A Águia*, n.º 31, Julho de 1914.

⁽¹⁸⁾ *Idem*, «O Livre-Câmbio», (I), *art. cit.*

⁽¹⁹⁾ Em apoio da sua opção, Sérgio cita inclusivé uma entrevista que o director da Associação Comercial de Lisboa concedera ao jornal *Rebate*. Por outro lado, salienta que os direitos protectores «põem em duras dificuldades a grandíssima maioria da nação». *Idem, ibidem.*

⁽²⁰⁾ Raul Proença, carta ao Dr. Júlio de Matos; cit. por F. Piteira Santos, *Raul Proença e a Alma Nacional*, Lisboa, Europa-América, 1979, p. 238.

depois, Cortesão recordaria as divergências essenciais que existiam no seio do grupo inicial: «Como se vê, as ideias directrices deste manifesto, essencialmente voltadas para a necessidade de actualizar a vida portuguesa, enquadrando-as nas correntes contemporâneas do mundo civilizado — esforço no sentido dum ressurgimento por adaptação ao exterior — nada ou muito pouco tinham com o saudosismo, que buscava um renascimento pelo regresso à *própria realidade essencial* da grei, pela exaltação da *alma portuguesa*, do *espírito da raça*, prestes a reacender-se e a tornar-se num facho civilizador para os demais povos, como o próprio Teixeira de Pascoais anunciava nos primeiros números de *A Águia*» (21). Com efeito, a heterogeneidade intelectual e política dos elementos que compunham a «Renascença» levou desde logo a profundas divergências. *Grosso modo*, estas cristalizaram-se em duas grandes tendências: a de orientação cosmopolita, modernista e racionalista, defendida por Sérgio, Proença e ainda por Câmara Reis; a tendência saudosista, de teor nacionalista, tradicionalista e místico, representada por Pascoais, Álvaro Pinto, Augusto Casimiro, Cortesão e outros. Observe-se que Cortesão mantinha uma certa abertura em relação às ideias de Sérgio, abertura condicente com a vigorosa campanha que dirigiu em prol da democratização cultural, nomeadamente através das Universidades populares. Havia ainda algumas personalidades, tais como Afonso Lopes Vieira e António Correia de Oliveira, que, apesar de mais próximos da segunda tendência, se distanciavam das teses saudosistas.

Regra geral, o assunto das polémicas entre ambas as correntes era a história de Portugal. Cada uma delas procurava legitimar uma prática ideológico-política actual com os acontecimentos e individualidades relevantes do passado nacional. Ora, se recordarmos o posicionamento de Sérgio, acima referido, perante a conjuntura dos primeiros anos da República, nada surpreenderá que se opusesse ao saudosismo. Preocupando-se prioritariamente com a reforma urgente e «construtiva» das instituições e práticas sociais, no sentido de uma modernização inspirada por, e à imagem de, a Europa desenvolvida, a exaltação mística, tradicionalista e isolacionista dos arautos saudosistas só podia causar-lhe aversão. Assim, considerava que «saudosismo, génio da Raça, dosagem do sangue ariano(?) e sangue semita, de espiritualismo e paganismo» era pura «fumarada», ou, ainda, «uma ideia artifi-

(21)
Porto, 1960.

Jaime Cortesão, prefácio a *O Infante de Sagres*, 4.^a ed.,

ciai e convencional da literatura», perfilhada por «uma minoria de literatos» (22). Causando viva indignação nos seus opositores, não hesitou sequer em integrá-los numa tradição cultural de que também faria parte a Inquisição.

Em resposta ao criticismo sergiano, o médico Jaime Cortesão chegou a diagnosticar que o espírito de Sérgio «está actualmente turbado por uma terrível doença — um pessimismo de origem afectiva. Só assim se explicam certos exageros de apreciação e a negra cor com que tudo vê através dos seus óculos escuros de erudito e pessimista» (23). Pascoais, por seu turno, apesar da delicadeza que se lhe reconhecia, aproximava Sérgio dos indivíduos que não atingiam a «expressão espiritual e eterna» da vida, e que, crendo que «o Mundo é só feito de pedra», ficam para «todo o sempre, empedernidos». Ademais, num trecho em que se reclama do «Isolamento» de Viriato, que identifica à «cultura do Povo firmada nas suas qualidades ráticas», torna-se ainda mais contundente: «Sim, Viriato é o isolamento e os seus assassinos.... são esses homens mascarados de romanos, espanhóis e agora de franceses» (24).

As teses historiográficas de Sérgio foram expostas em vários artigos, publicados em 1912 e 1913 em *A Águia*, e *A Vida Portuguesa* e, sobretudo, na sua conferência sobre *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*, pronunciada no Rio de Janeiro em Julho de 1913, a convite da secção local da «Renascença» e por esta editada em 1914. Estes textos, nos quais o autor aborda o tema da «decadência», inseriam-se na atmosfera intensamente reformista que na altura se vivia em certos meios intelectuais do país, de que o livro de Ezequiel de Campos *A Conservação da Riqueza Nacional* (1913) é a mais significativa expressão.

Na «Advertência» à edição de *O Problema da Cultura*, advertência datada de Dezembro de 1913, confessa Sérgio o seu empenhamento numa campanha cultural cosmopolita, essencialmente económico-social, pela educação dinâmica e pela revolução construtiva, baseada no trabalho e na organização social do trabalho. O seu empenhamento na educação justifica-o ele pelo facto de não serem os governos que fazem a grandeza dos povos, mas antes os povos educados que fazem

(22) A. Sérgio, «Golpes de malho em ferro frio», *A Vida Portuguesa*, n.º 16, 2/VIII/1913; «Epístolas aos Saudosistas», *A Águia*, n.º 22, Outubro de 1913.

(23) Editorial, não assinado, «Elogio Mútuo», *A Vida Portuguesa*, n.º 16, 2/VIII/1913.

(24) Teixeira de Pascoais, «Resposta a Sérgio», *A Águia*, n.º 26, Fevereiro de 1914.

a excelência dos governos. O seu «escopo» é, pois, a cultura do povo português, e é nesse escopo que se inserem a conferência do Rio e os artigos mencionados.

Para Sérgio, as causas da decadência nacional foram a «conquista» e o «isolamento», — tese parcialmente diferente das interpretações de Antero e de Oliveira Martins. Argumenta que a conquista foi a causa das causas, visto que, «o predomínio das tendências guerreiras foi, desde o princípio, a condição de existência das nações peninsulares», pelos imperativos da reconquista aos mouros. Consumada esta, «Ceuta é a continuação de Covadonga, Goa e Ormuz a continuação de Ceuta, e o Brasil, finalmente, a continuação de Ormuz e Goa»⁽²⁵⁾:

a) A conquista ou orientação guerreira consistiu no domínio da Cavalaria e no abandono do trabalho criador, responsável pelo atraso económico e pela formação de um temperamento romântico. Decerto que se «caçaram» homens e tesouros, mas tesouros que outros, com trabalho produtivo, depois nos apanharam. Sérgio identifica a orientação guerreira ao «parasitismo», desde as formas do passado (escravatura, saque, matança de judeus, Inquisição, processos coloniais, mendigagem dos conventos e do Estado) às formas actuais do emprego público e do protecçãoismo estatal, acima mencionados. Em sua opinião, o parasitismo estatista ou absolutismo só podia ser combatido pela resistência dos homens empreendedores e independentes, em especial os aristocratas de «sangue» e «domínio forte», ou então uma classe média de burgueses industriais e comerciantes. Ora, em Portugal, as forças resistentes haviam faltado.

b) O «isolamento» ou «purificação», segunda causa da decadência, considerava-a o «aspecto intelectual» da «estrutura social» produzida pela primeira causa. Sérgio retoma de Herculano e de Antero a ideia de que a tradição cultural e as mudanças intelectuais de determinado povo se inserem, respectivamente, na tradição da cultura e no exemplo de outros povos. Mas em Portugal raramente fora respeitado tal princípio. Após D. João I e o Infante D. Henrique, a «árvore humanista e europeia» acabou por ser destruída, pelo rei, pela Inquisição e pelos jesuítas. Momentos houve em que «um sacrílego surrateiro se insinuou nos Pirinéus», — momentos «em que sinais de vida lucilaram na nossa álgida catacumba». Mas a cada surto de estrangeirismo («nos tempos de Sá de Miranda e dos Gouveias, de Damião de Góis e Pedro Nunes; D. Luís

C²⁵) A. Sérgio, «Golpes de malho...», *art. cit.*

da Cunha e o Marquês; Herculano e Garrett») sucedeu-se a «purificação natural, espontânea, por inércia hereditária» (26).

A importância dos textos mencionados no itinerário intelectual do autor reside no facto de eles representarem uma mudança de problemáticas — das literárias e filosóficas para as predominantemente históricas, pedagógicas e económicas; serem o início de um longo processo interpretativo da história de Portugal, à luz de uma nova abordagem sociológica, em que se entrelaçam factores espirituais e materiais (27). Através do reconhecimento das condições económicas e sociais, entretanto processado por Oliveira Martins, Basílio Teles, Alberto Sampaio e, mais contemporaneamente, por Ezequiel de Campos, Sérgio era impelido para uma historiografia materialista. Através da confiança, de raiz proudhonista-antieriana, numa revolução antes de tudo pedagógica e movida por uma elite espiritual, comprometia-se com um racionalismo idealista. Não cabe aqui discorrer sobre este tema, que apesar de tudo se afasta do nosso objecto, mas arriscamos a opinião de que ele não só não encerra incoerência no pensamento de Sérgio como inclusivé confere originalidade a esse pensamento, pelo menos entre nós.

2.3— *A sociedade liberal e a sua crise: as duas faces do pensamento de Sérgio*

Nas décadas de 1880 e 1890, bem como nos anos que se seguiram ao desencadeamento da 1.ª Guerra mundial, a Europa conheceu crises profundas e estruturais, embora com incidências e modalidades diversas, consoante os países. A formação social portuguesa, cuja incorporação e sincronização relativas perante o mundo capitalista da época é hoje um facto reconhecido, não escapou àquela vaga de fundo.

A partir de 1890 instaurou-se no velho Continente um clima intelectual de intensa contestação da sociedade e do Estado liberais, clima que perduraria *grosso modo* até ao segundo pós-Guerra. Ao lado do marxismo, mas em oposição a este, surgiram novas componentes contestatárias, desde os ideólogos que Pierre de Rosanvallon designa por «destruidores de iusões» (Sorel, Ostrogorski, Robert Michels, etc.) ao

(26) *Idem*, «Variações do amigo Banana...», *art. dt.*

(27) Sobre este tema, ver Victor de Sá, *A historiografia sociológica de António Sérgio*, Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.

«Renascença Portuguesa»

fascismo propriamente dito, passando pela visão menos radical de um Max Weber.

A ideologia política de António Sérgio apresenta entre nós alguma originalidade. No plano da filosofia política, é uma das raras expressões articuladas que resiste à «desagregação da razão» e a todas as manifestações do nacionalismo místico. Neste sentido, demarca-se claramente das ideologias precursoras do fascismo, que brotaram da crise *fin-de-siècle*. Ao mesmo tempo, porém, algumas das suas formulações fazem inseri-lo no novo clima europeu de contestação.

2.3.1 — *Um racionalismo humanista e progressivo*

Como se sabe, o darwinismo foi um dos discursos científicos que mais contribuiu para o nacionalismo anti-liberal da segunda metade do século XIX, bem como para as teorias do imperialismo e do racismo modernos, as quais teriam um papel decisivo na génese e no desenvolvimento do movimento fascista. A enorme influência do darwinismo é observável no interesse que a geração contestatária da década de 1890 votou ao estudo da psicologia e à descoberta do inconsciente. A nova psicologia social e política rejeitava a ideia segundo a qual o comportamento humano é determinado pela opção racional; à razão opunha o sentimento e a sensação, enquanto factores primordiais da questão política, e, ao mesmo tempo, cultivava o desprezo pela democracia e pelas suas instituições. Sob o impacto do darwinismo social, o próprio positivismo passou a colocar a ênfase nas noções de hereditariedade, raça, ambiente, etc. ⁽²⁸⁾. O contributo do darwinismo social radica no facto de conceber a condição humana em termos de uma luta sem tréguas, cuja solução natural é a sobrevivência do mais forte. Apagava-se assim a distinção entre a vida física e a vida social, e, simultaneamente, destituía-se a personalidade humana da sua dignidade sacramental.

As noções de nacionalismo, império, sentimento, raça, hereditariedade, ambiente natural, etc., estavam ao virar do século amplamente disseminadas na mitologia e na ideologia portuguesas, inclusivamente nas hostes liberais do partido Republicano e em pensadores como Oliveira Martins ⁽²⁹⁾.

⁽²⁸⁾ Ver Zeev Sternhell, *Fascist Ideology*, in «Fascism», Pelican Books, 1979, p. 335.

⁽²⁹⁾ Em Martins, de forma parcial e mitigada. Ver Antonio José Saraiva, *Para a História da Cultura em Portugal*, vol. I, Lisboa, Bertrand, 1980, pp. 199-239.

Ora, desde a sua primeira obra filosófica que Sérgio repudia algumas daquelas noções.

Nas *Notas* anteriores, com efeito, apoia-se em Antero e em autores estrangeiros (Milne Edwards, Guyau) para combater as ideias derivadas de Darwin. «Há pois aqui — argumenta — *selecção natural*, devida a diferenças de situação; chamar-lhe *luta pela vida* é um excesso de metáfora e de imaginação sanguinária que nada justifica, e tem a desvantagem de poder arrastar a grandes fantasias de generalização absurda». Adiante acrescenta: «não percamos de vista que sobrevivência do «mais apto» quer dizer simplesmente: *sobrevivência do que sobrevive*, pois não há *em geral* mais aptos, mas sim mais aptos *para certas circunstâncias*, e que noutras quaisquer seriam destruídos» (30). Para Guyau-Sérgio, o «sentimento social» resulta da estrutura do indivíduo, e a «*intensidade individual*», que condiciona a vida social, confere a esta «uma origem de expansão, de generosidade, de sociabilidade». Somente a hostilidade do meio, as «circunstâncias más», provocam o egoísmo, que é contrário à essência da vida (31). Seguindo a sugestão de Milne Edwards, Sérgio compara a sociedade a um organismo, cuja «superioridade vital» não decorre da divisão do trabalho e da especialização das funções, mas sim da «unidade» e da «convergência» que aquelas funções apresentam. Pelo que, «em vez da glorificação da luta, a moral da solidariedade e da *associação pela vida*» (32). Também em nome da solidariedade se oporia ao princípio da luta de classes.

As *Notas* anteriores integram ainda uma crítica à ideologia racial. Ao estabelecer uma distinção, retomada de V. Houssey, entre «superioridade biológica» e «prosperidade de uma espécie», — a qual, em seu entender, resulta da habilidade dos indivíduos no «abastamento das subsistências destinadas às épocas de inóxia, explorando animais domésticos, construindo abrigos engenhosos, etc.» —, Sérgio atingia indirectamente aqueles que faziam depender o progresso dos povos exclusivamente das virtudes ráticas dos seus elementos (33). Em 1913 refinou este ponto de vista, numa «carta» a Cortesão, na qual, sob sugestões de Ratzel, Edmond Desmolins e Rudolf Schultze, defende que a especificidade dos povos depende mais dos seus aspectos educativos, económicos e sociais que das suas

(30) A. Sérgio, *Notas sobre os «Sonetos» e as «Tendências Gerais da Filosofia» de Antero de Quental*, Livraria Ferreira, 1909, pp. 71-72

(31) *Idem, ibidem*, pp. 75-76.

(32) *Idem, ibidem*, pp. 73-74.

(33) *Idem, ibidem*, pp. 82-83.

características hereditárias, ráticas e «nacionais»⁽³⁴⁾. Contra os pregadores portugueses da «identificação com a Raça», e que adoptavam como método o estudo do povo (lendas, tradições, contos, etc.), argumenta em 1912 que eles mais não faziam que inserir-se numa corrente universal e que no íntimo do nacional acabariam sempre por encontrar a «cultura humana»⁽³⁵⁾.

Estes últimos trechos são parte da polémica que travou com o saudosismo renascentista. Polémica em que o repúdio do nacionalismo e do etnocentrismo coexiste com a denúncia do culto do passado; a condenação do culto dos heróis e dos messias; a oposição a certos aspectos do colonialismo ou do colonialismo *tout court*: «quando nos convenceremos de que «o Brasil está em casa», no trabalho fecundo das profissões usuais»⁽³⁶⁾. Poucos anos decorridos, em plena Guerra mundial, voltaria a exprimir este filão do seu pensamento, ao fustigar o «patriotismo agressivo e místico» das nações, — que imputa ao «espectrismo» (cultos do passado, da raça e da autoridade) —, bem como ao propor, na hora das «paixões nacionais» e da «guerra fraticida», o «Humanismo integral — o génio do espírito criador e livre, movimento indefinido para o ideal humano *contra todos os espectrismos!*»⁽³⁷⁾. É em nome da razão individual, do humanismo universalista, do progresso espiritual e material que censura quer o desvario saudosista, quer o belicismo de 1914-1918, quer, mais tarde, variadas manifestações da «desagregação da razão», nacionais ou estrangeiras. Em breve, comporta-se como autêntico liberal na filosofia política, tal como no pensamento económico e social. Este núcleo ideológico, duramente posto à prova nos primeiros anos vinte, acabaria por resistir tenazmente. Ele permitiu-lhe descortinar o carácter retrógrado, em matéria social e política, de todas as filosofias anti-intelectualistas, bem como esquivar-se à tentação totalitária.

Posto isto, há que reconhecer que o racionalismo humanista coexiste em Sérgio com segmentos que relevam de um liberalismo «rendido». Não raro lhe sucede, de permeio com o repúdio de ingredientes ideológicos de que os fascismos viriam a beneficiar, produzir sentidos de efeito oposto.

⁽³⁴⁾ *Idem*, «O Parasitismo Peninsular», *A Vida Portuguesa*, n.º 20, I/XII/1913.

⁽³⁵⁾ *Idem*, «Variações do amigo Banana...», *art. cit.*

⁽³⁶⁾ *Idem*, «Golpes de malho...», *art. cit.*

⁽³⁷⁾ *Idem*, «Aditamento aos Espectros», *A Águia*, n.º 71-72, Nov.-Dez. de 1917.

2.3.2 — Um liberalismo «rendido»

O racionalismo idealista de Sérgio liga-se, de acordo com a herança proudhonista-anteriana, à concepção de uma revolução antes de tudo moral e pedagógica, necessariamente inspirada e dirigida por um escol mental. Para Antero-Sérgio, «os escritos e os escritores, as artes e os artistas é que fazem a corrupção ou a grandeza das épocas»⁽³⁸⁾. Acontece, porém, que a noção de elite vai gradualmente precisar-se e invadir todo o horizonte da sua problemática política e social. Tal evolução não é muito sensível na fase que aqui nos ocupa. Em 1913, Sérgio ainda se limita, por exemplo, a apoiar a ideia de Gabriel Tarde, segundo a qual a renovação profunda do povo começa pela importação, através das elites, dos exemplos estrangeiros⁽³⁹⁾. Mas em 1915, em *Considerações Histórico-Pedagógicas*., atribui, na esteira de Léon Poincard, as funções de elite ao «grande proprietário», ao qual caberia um papel de direcção e exemplo junto do campesinato. Em 1918-1919, em artigos da revista *Pela Grei*, subordinaria o conceito de classe social ao de elite social; transportaria o elitismo à esfera do Estado, quer ao preconizar que uma «élite activa» injectasse competência nas «reclamações da opinião pública», quer ao propor a reforma do político com os técnicos competentes, quer ao definir a democracia como o «regime que reclama da elite o máximo esforço social»⁽⁴⁰⁾.

Como notou Lobo Vilela, o elitismo sergiano (ele diz: o «aristocratismo seareiro») é temperado de «realismo crítico», de «sentido do equilíbrio e da medida», coabita com o princípio da soberania popular⁽⁴¹⁾. Trata-se, pois, de um elitismo liberal. Todavia, conceber a democracia em termos de um jogo de elites inspira inevitavelmente um descrédito em relação às instituições e aos mecanismos da soberania popular. Para mais, a inferioridade das massas e o «governo das elites» tendem a ser assumidos como prescrições naturais e universais, ainda que se postule a abertura e a «circulação» das elites. Nada indica, no pensamento de Sérgio, que tal desvalorização da democracia política seja posta em causa pelo modernismo progressivo que perfilhava, incluindo a campanha em prol da reforma pedagógica e de uma vaga democra-

⁽³⁸⁾ *Idem*, *Notas sobre os «Sonetos»*, p. 14.

⁽³⁹⁾ *Idem*, *O Problema da Cultura...*, *ob. cit.*, nt. 6.

⁽⁴⁰⁾ *Idem*, «A função do político e a política nacional», *Pela Grei*, n.º 7, 20/V/1919.

⁽⁴¹⁾ A. Lobo Vilela, «A política da Seara Nova», *Seara Nova*, n.º 1000, 26/X/1946.

cia económica ⁽⁴²⁾. Se o futuro autor dos *Ensaio*s afirmou, em 1915, que «Não cumpre à verdadeira elite adorar a tradição de hoje nem a de ontem, mas criar a tradição de amanhã», não é menos verdade que fez preceder essa afirmação do seguinte esclarecimento: «As massas recebem e conservam, as elites dão e modificam; aquelas são femininas e estas masculinas; o vulgo é conduzido e os inventores conduzem» ⁽⁴³⁾.

Além do elitismo, as *Notas* anteriores inserem outros germes, cujo desenvolvimento futuro releva da «rendição» do liberalismo. Sérgio não perfilhava uma ética radicalmente anti-individualista, e tão-pouco se opôs à teoria dos direitos do homem. No entanto, também estava longe de abraçar a ideia segundo a qual a sociedade é uma soma de indivíduos-átomos. Em sua opinião, «O indivíduo superior deve considerar-se como uma sociedade, pelo concurso e simpatia das partes que o constituem. É a recíproca, verdadeira também, da outra fórmula: a sociedade é um organismo» ⁽⁴⁴⁾. O eixo central do conceito sergiano de moral social é o «altruísmo» ou «solidariedade», fundado na unidade e convergência das funções sociais, ou numa essência natural da vida. Decerto que tal concepção não o levaria a definir a liberdade como «a liberdade do Estado e do indivíduo no Estado» (Mussolini). Porém, em plena conjuntura da intervenção de Portugal na Guerra, que correspondeu a um sério e decisivo agravamento da crise do liberalismo português, aqueles germes organicistas conheceriam alguns desenvolvimentos. Por exemplo, o editorial do primeiro número da revista *Pela Grei* (1918-1919), dirigida por Sérgio, exprime importantes segmentos de uma «ideologia da comunidade», a que não falta a denúncia do elemento desregulador, e até um mitigado apelo ao combate contra «todos os sentimentos e ações que traem o interesse da comunidade». Em artigo para a mesma revista, Sérgio declara-se velho defensor da «representação profissional», numa alusão directa ao Senado corporativo sidonista, do qual somente recorda por duvidar da sua representatividade e do seu apartidarismo. A defesa da coexistência do parlamento político e do parlamento profissional ressurgiria repetidamente nos seus escritos do primeiro ciclo «seareiro» (1921-26).

Como o próprio Sérgio mostraria, em 1923, a solução corporativa tinha raízes na tradição nacional oitocentista,

⁽⁴²⁾ Recorde-se que as nossas «incursões» não ultrapassam 1926.

⁽⁴³⁾ A. Sérgio, «Divagações a propósito dum livro», *A Águia*, n.º 39, Março de 1915.

⁽⁴⁴⁾ *Idem*, *Notas sobre os «Sonetos»*, pp. 73-74.

designadamente Oliveira Martins, um dos pensadores que o influenciou no domínio da ideologia política e social. Também não é impossível que a observação de Lobo Vilela, — segundo a qual «a ideia de uma Câmara corporativa [propagandeada pelo Integralismo Lusitano] encontrou acolhimento nos arraiais republicanos em consequência do descrédito dos políticos»⁽⁴⁵⁾ —, se aplique por igual a Sérgio. Tanto mais que este, afinal, levou a certos extremos a denúncia dos políticos e dos partidos, apesar de nunca ter advogado o partido único.

Em artigos publicados em princípios de 1914, portanto na fronteira da fase que aqui nos ocupa, nota-se como o anseio de reformas para o «ressurgimento» nacional o conduz a contestar radicalmente o político e a política. Assim, considera que a protecção aduaneira é «um despotismo político, exercido pela força da política, sustentado pela mentira da política»⁽⁴⁶⁾. A «política» a que alude assume as figuras concretas dos partidos e dos dirigentes políticos, cuja incompetência ou desonestidade pontuais transforma numa crítica assaz generalizada, ao afirmar que «as politiquices dos partidos são tretas», e que «os políticos são parasitas da pior espécie»⁽⁴⁷⁾. Terá sido ainda o anseio de ressurgimento, ligado à profunda perturbação do sistema político português do primeiro pós-Guerra, que o levaria a invocar Basílio Teles, em 1923, em apoio de um projecto de «ditadura temporária».

Concluindo, o racionalismo idealista de Sérgio desdobra-se em duas vertentes políticas distintas, se bem que interligadas. Por um lado, um liberalismo progressivo e optimista (ou, como diz V. de Magalhães-Vilhena, próprio da fase ascendente da burguesia); por outro, um liberalismo manifestamente defensivo, correlacionado com as novas tendências elitistas, selectivo-burocráticas e neo-corporativas que amadureceram com a entrada no século XX. Tal duplicidade tem correspondência ao nível da ideologia operativa e da intervenção política⁽⁴⁸⁾. Não cabe aqui, dado o limite cronológico do objecto, determinar o papel efectivo que a ideologia e a intervenção política de Sérgio desempenhou no quadro das per-

⁽⁴⁵⁾ A. Lobo Vilela, *art. cit.*

⁽⁴⁶⁾ A. Sérgio, «O Livre-Câmbio» (II), *A Vida Portuguesa*, n.º 22, 10/11/1914.

⁽⁴⁷⁾ *Idem, ibidem*, (I), *art. cit.*

⁽⁴⁸⁾ Basta recordar a breve aliança da *Seara Nova* com o Integralismo Lusitano, em 1923, bem como o rompimento com este grupo e a entrada de Sérgio para o governo de Álvaro de Castro.

:Renascença Portuguesa:

turbações que levaram à queda da 1.^a República. Por ora, intenta-se apenas alertar para a extrema complexidade de um dos discursos mais articulados do liberalismo português do tempo, bem como para a necessidade de abordar esse discurso com maior distanciamento e rigor.

ANTÓNIO SÉRGIO E OS INTEGRALISTAS

I. DUAS PROPOSTAS DE RESSURGIMENTO NACIONAL

A 5 de Outubro de 1910 surge finalmente a República. Com ela a expectativa de um ressurgimento nacional que traria a riqueza e a igualdade para todos. Enquanto muitos se faziam arautos de promessas, as inteligências iam sendo modeladas num clima de ideias e de retórica inflamada.

É neste ambiente de esperança que se constitui um movimento intelectual de feição nacionalista com sede no Porto, mas alargado a Coimbra e a Lisboa, denominado Renascença Portuguesa. A revista *A Águia* surgida em 1910 tornar-se-ia o núcleo gerador do movimento. Os intelectuais que agregava, apesar da heterogeneidade de ideário, eram animados pelo sentido da necessidade de um ressurgir da pátria, de dar uma finalidade à vida nacional através de uma via republicana, uma vez que a monarquia estava desacreditada. Esta sociedade eclética, que seria o cordão axial do movimento intelectual português durante a 1.^a República, incubava desde o início o germe das polémicas e divisões que cedo se manifestaram O).

Se de início existiu uma certa coexistência entre os seus membros, as divergências não tardaram a impelir o movimento por caminhos bem diferentes. Mas, se as vias não eram coincidentes, o mesmo não se dirá dos objectivos, pois todos procuravam, ou pela criação literária e artística ou pela in-

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

(D) Ver Victor de Sá, *Esboço histórico das ciências sociais em Portugal*, Lisboa, Biblioteca Breve, 1978.

Veja-se, capítulos dedicados à «Renascença Portuguesa» e a «António Sérgio» e *Historiografia Sociológica de António Sérgio*, Lisboa, Biblioteca Breve, 1979.

investigação científica e histórica, encontrar as raízes e condicionantes da nacionalidade para que Portugal se reencontrasse consigo próprio.

Uns, identificavam o renascimento pátrio com um sentimento de saudade alicerçado no desejo de um retorno ao passado heroico e lendário. É o caso de Teixeira de Pascoais, mentor do movimento a partir de 1912, que colocaria na *Saudade*, «suprema criação sentimental da Raça», o princípio salvador da nacionalidade. Outros, de espírito mais realista e filiados ideologicamente em correntes de pendor racionalista, recusavam soluções teóricas e verbalistas, presas a princípios de ordem transcendente ou metafísica. A solução para os destinos da Grei devia encontrar-se numa via imanente, na resolução dos problemas reais e concretos.

O momento era único, como afirmava Raul Proença, mas devia ser aproveitado com a criação de uma dinâmica funcional que permitisse que das hostes republicanas saíssem as soluções para os problemas pedagógicos, sociais e económicos de que o país enfermava, e que constituíssem alternativa válida às soluções preconizadas pelas correntes saudosistas e tradicionalistas.

Situa-se neste campo António Sérgio que, denunciando as falhas do movimento da Renascença Portuguesa nas polémicas que manteve com Teixeira de Pascoais em páginas de *A Águia*, afirma a necessidade da criação em Portugal de uma «opinião pública esclarecida», de uma «elite consciente», em suma, de uma transformação da mentalidade. Com esse objetivo lança a revista *Pela Grei* e liga-se à *Seara Nova*.

A «inteligência» portuguesa polarizava-se em duas orientações antitéticas, uma de natureza tradicionalista voltada para o passado, outra de natureza racionalista projectada no futuro, sem que o espírito nacionalista deixasse de subsistir e de se manifestar em ambas ⁽²⁾.

Mas se entre os tradicionalistas se integravam os que acreditavam nos caminhos da República como via segura para a resolução dos problemas da Nação, outros, descrentes da solução republicana e do liberalismo monárquico, impulsionam um movimento doutrinário e político com vista à restauração de uma monarquia orgânica, tradicionalista e anti-

⁽²⁾ *Idem, ibidem*, p 96.

Antonio Sérgio e os Integralistas

-parlamentar ⁽³⁾. É o Integralismo Lusitano. Acusado de ser uma transplantação para Portugal do seu congénere francês, «L'Action Française», e do pensamento de Charles Maurras, cujas obras entraram em Portugal por intermédio de Luís de Almeida Braga, Pequito Rebelo e Conde de Monsaraz e causaram viva impressão em António Sardinha, defendia-se o Integralismo destas acusações, reivindicando raízes nacionais e originalidade própria para o movimento, que se pretendia herdeiro da tradição legitimista portuguesa ⁽⁴⁾. É em «chão português», ou seja, na tradição cultural e política do pensamento contra-revolucionário português do século XIX, cujos principais representantes os excessos da vitória liberal remeteram para o esquecimento, que o Integralismo se filia ⁽⁵⁾. Por outro lado, a recuperação que os representantes do movimento fazem, para além de Garrett e Herculano, de algumas das mais notáveis figuras da geração de 70, como Oliveira Martins, Teófilo Braga, Antero de Quental e Ramalho Ortigão, revela a preocupação de demonstrar que o seu ideário não se desvia da senda de um pensamento genuinamente português, sem qualquer servilismo ou enfeudamento a ideólogos estrangeiros ⁽⁶⁾. Silenciando as divergências profundas de pensamento e explorando os pontos de convergência possíveis, aqueles pensadores são arvorados em precursores ou mestres do pensamento integralista que neles fundamenta o seu anti-individualismo e conseqüentemente o anti-liberalis-

⁽³⁾ Ver «O que nós queremos», *Nação Portuguesa*, n.º I, Coimbra, 1914. Os Integralistas preconizam uma Monarquia orgânica tradicionalista e anti-parlamentar que assentaria em 2 tendências: Concentradora (Nacionalista), que concede ao Rei, como Chefe do Estado, poder pessoal; Descentralizadora, que visaria os aspectos Económicos, Familiar e Administrativo, Judicial e Espiritual.

⁽⁴⁾ Ver *Manuel Braga da Cruz*, «O integralismo lusitano nas origens do salazarismo», *Análise Social*, vol. XVIII, 1982-1.º pp. 137-182.

⁽⁵⁾ Entre os seus antecessores, os integralistas colocavam os principais representantes do pensamento contra-revolucionário do séc. XIX como Faustino da Madre de Deus, Gama e Castro, Penalva, José Agostinho de Macedo, Ribeiro Saraiva, França Galvão, Acúrcio das Neves e Fortunato de S. Boaventura.

⁽⁶⁾ São inúmeros os artigos que atestam o modo como os integralistas fizeram uma leitura contra-revolucionária da vida mental do século XIX, o que os levou a pôr em destaque «o desengano de Garrett» a «desilusão de Herculano», «o pessimismo de Oliveira Martins», a «penitência de Ramalho», a «ironia de Eça», o «testemunho de Antero», a «contrição de Fialho». Teófilo Braga é considerado «Mestre da Contra-Revolução». Veja-se Manuel Braga da Cruz, *ob. cit.*

mo económico e o anti-parlamentarismo, bem como a luta contra o egoísmo ético (7).

O germe do movimento é lançado por um grupo de exilados na Bélgica, oriundos alguns deles dos meios académicos mais reaccionários da Universidade de Coimbra, logo após a implantação da República (Domingos de Gusmão Araújo, Luís de Almeida Braga e Rolão Preto). Ali fundam a revista *Alma Portuguesa*. Amantes da Tradição, acreditavam que só era possível corrigir os erros do presente com os modelos recuperados ao passado, sobretudo à Idade Média e Restauração.

Mas o Integralismo só surge verdadeiramente em 1914, com o aparecimento em Coimbra da revista *A Nação Portuguesa*, onde aparece o «programa integralista». Revelando uma maior homogeneidade de ideário que *A Águia*, *A Nação Portuguesa* insere nos primeiros números um conjunto de artigos que constituem as linhas mestras da doutrina que nos anos seguintes se vai desenvolver. É a partir de 1916, sobretudo com a vitória sidonista, que o movimento revela um maior pendor político, para o que contribui o lançamento do jornal *A Monarquia*. O fim do sonho sidonista e a instabilidade que se lhe seguiu levou o Integralismo a uma forte participação política que culminou com a revolta de Monsanto em 1919. Neste mesmo ano quebram a fidelidade a D. Manuel II e estabelecem contacto com o partido legitimista do ramo miguelista. Os fiéis a D. Manuel II (Alfredo Pimenta, Caetano Beirão e João Ameal), formam em 1921 a Acção Tradicionalista Portuguesa vindo a editar a revista *Acção Realista* e o semanário *A Voz Nacional*.

O período de intervenção política do Integralismo encerrar-se-ia em 1922 com a assinatura do Pacto de Paris entre D. Manuel II e a Infanta D. Maria Aldegundes de Bragança, tutora de D. Duarte Nuno. Neste mesmo ano reaparece a revista *A Nação Portuguesa* sob a direcção de António Sardiinha, e o movimento retoma a actividade doutrinária, na defesa do projecto de uma monarquia orgânica, nacional, tradicionalista. Não significa que o Integralismo tenha perdido influência. Esta vai-se alargando progressivamente a meios conservadores e a certos sectores estudantis, assumindo uma feição por um lado sindicalista e por outro nacionalista. Através desta segunda faceta aproxima-se dos movimentos fas-

O Ver Fernando Catroga, «O problema político em Antero de Quental — Um confronto com Oliveira Martins», *Revista de História das Ideias*, vol. III, Coimbra, 1981, p. 480 ss.

cistas e nacionalistas europeus, vindo a influenciar o Estado Novo sobretudo em termos ideológicos⁽⁸⁾.

A revista *A Nação Portuguesa*, que como já afirmámos demonstra uma grande homogeneidade de ideário, fornece no percurso até 1926 os contornos exactos do pensamento integralista, tendo como grande teórico António Sardinha que o dota de um sistema doutrinário de certo modo coerente e radical. E se não quisermos ser injustos, temos que reconhecer que, enquanto liderado por António Sardinha, o Integralismo revelou certas posições de abertura, pese embora os ataques à «ideologia republicana». A comprová-lo está a revista *Homens Livres* que em 1923 reuniu integralistas e seareiros. No artigo «Almas Republicanas», designação que António Sérgio atribuiu aos melhores integralistas, António Sardinha não recusando o atributo mas precisando-lhe o sentido em termos de integralismo, afirma: «No restante, pelo que toca às partes e não ao todo, coincidimos sinceramente em solução com os 'democratas' que figuram nesta trincheira ombro a ombro connosco»⁽⁹⁾.

Resumindo, a preocupação imediata de encontrar soluções para os problemas do presente é comum a Integralistas e Seareiros, de entre os quais destacamos António Sérgio, sobre quem de momento vai recair a nossa atenção pelas várias polémicas que manteve com alguns representantes do Integralismo. Com efeito, quer António Sérgio quer os Integralistas, apostavam no ressurgimento nacional. Se as soluções propostas são em muitos aspectos antitéticas, é no entanto pela análise histórica que um e outros pretendem encontrá-las. Só que, enquanto os Integralistas analisam a História com o objectivo de encontrar nela os modelos aos quais o presente deve regressar, António Sérgio faz essa análise para libertar o presente dessa mesma História. Daí que um confronto entre as duas concepções nos pareça indispensável para a compreensão das polémicas em que se envolveram os respectivos defensores, bem como das divergências que os separavam.

II. EM TORNO DE DUAS LEITURAS DA HISTÓRIA

Confrontados com duas leituras da História que nos pontos essenciais se opõem, poderá parecer ilógico procurar entre elas algum ou alguns pontos de convergência. Pensa-

⁽⁸⁾ Manuel Braga da Cruz, *ob. cit.*

⁽⁹⁾ António Sardinha, «Almas Republicanas», *Purgatório das Ideias*, Lisboa, 1929, p. 284.

mos, contudo, que é possível detectá-los, ainda que somente ao nível dos objectivos imediatos que presidiram àquelas leituras.

Quer António Sérgio quer os Integralistas procuravam encontrar soluções imediatas para a crise que afligia a sociedade do seu tempo, e um e outros viam na análise histórica a via de superação dessa crise. Por outro lado era convicção comum de que as razões últimas dessa crise assentavam numa profunda perturbação da mentalidade queurgia ultrapassar.

Para António Sérgio a mentalidade do seu tempo enfermava do vício do dogmatismo e de uma pseudocultura, a «sabença fictícia do pseudo culto», que só uma análise histórica poderia contrariar⁽¹⁰⁾. Os Integralistas, com destaque para António Sardinha, identificavam a crise da mentalidade com a própria crise da Nacionalidade, resultante, por um lado, do desprestígio da Inteligência, e por outro, do abastardamento da Sensibilidade O¹). Este abastardamento, iniciado na Renascença com a submissão a falsos modelos greco-romanos, prosseguiria noutros períodos do decurso da História portuguesa, com destaque para o Romantismo e para o Ultra-romantismo, representante da herança nefasta da Revolução Francesa. O desprestígio da Inteligência, não da Razão entendida-se, devia-se em grande parte às ideologias com que a Razão abastardava o pensamento, aliadas ao industrialismo moderno que influenciou negativamente a cultura pela sua apetência materialista. Nesta ordem de ideias, segundo António Sardinha, para superar a crise da Nacionalidade era imprescindível superar as da Sensibilidade e da Inteligência, o que quer dizer que era necessária uma renovação da mentalidade, ou seja, uma restauração cultural⁽¹²⁾. Tudo isto pressupunha uma revisão da história de Portugal, corrompida, segundo os integralistas, pelo critério sectário do romantismo político. A revisão e a «crítica» da história anresentava-se como a única via que possibilitava o regresso de Portugal à plenitude do prestígio perdido.

Nesta linha de confronto, deparamos com uma certa sintonia de objectivos, traduzida numa preocupação comum pelos destinos da Grei. Só que deparamos também com um

⁽¹⁰⁾ A análise histórica tem para Sérgio a finalidade de uma reforma da mentalidade. Não é a História que o interessa «mas somente a mentalidade com que nós a abordamos, por isso, tenho escrito sobre temas de História». *Ensaíos*, t. IV, p. 211.

⁽¹¹⁾ Ver António Sardinha, «Pratiquemos um reto de Inteligência», *Purgatório das Ideias*, Lisboa, 1929, pp. 143-180.

⁽¹²⁾ *Idem, ibidem*.

ponto que apenas na aparência é irrelevante mas que traduz uma diferença essencial entre as duas concepções de história. É que Sérgio, ao reflectir sobre «os vícios históricos», valoriza as razões económicas, pondo em prática uma concepção historiográfica de natureza não apenas histórica mas sociológica, resultante da necessidade de uma reflexão sobre as realidades sociais do passado e do presente com vista à construção do futuro. Aqui reside a grande novidade de Sérgio no campo da historiografia⁽¹³⁾. Enquanto isto, os integralistas utilizam uma concepção apenas «histórica», em que, segundo António Sardinha, a história é vista como uma verificação e uma aplicação sociológica, na medida em que permite contactar as origens do abastardamento dos laços morais e sociais dos portugueses, causa profunda dos males presentes que é necessário debelar⁽¹⁴⁾.

De qualquer modo julgamos estar em presença de duas concepções pragmáticas que dão à História um préstimo imediato, um fim útil, embora em Sérgio essa preocupação não desagüe no eruditismo, tão do agrado dos integralistas⁽¹⁵⁾. Com efeito, não foi com espírito de historiador ou de «erudito» que António Sérgio se voltou para a história, como ele próprio o afirma no tomo IV dos *Ensaio*s⁽¹⁶⁾. A História é para ele uma pedagogia a ser divulgada⁽¹⁷⁾. Nas *Divagações Proemiais* confessa essa intenção pedagógica que presidiu à elaboração da *História de Portugal* considerando-a, por isso, um ensaio histórico-social destinado a exorcizar a visão passadista da história portuguesa⁽¹⁸⁾. Essa óptica interessa-lhe não apenas por exigências críticas e coerência intelectual, mas

(13) Para Sérgio, não é a História que influi no modo de viver do povo no presente, mas a atitude de espírito com que o povo considera a História, porque «quem vê com miragens o seu passado constrói com miragens o seu futuro». *Ensaio*s, t. IV, p. 211.

(14) António Sardinha, «Pratiquemos um acto de Inteligência», *ob. cit.* p. 151.

(15) Ver António Sérgio, «Divagações Proemiais», *Introdução Geográfico-Sociológico à História de Portugal*, 3.^a ed., Lisboa, Clássicos Sá da Costa, 1976, p. 2.

(16) *Idem*, *Ensaio*s, t. IV, p. 211.

(17) António Sardinha critica o utilitarismo cientifista que considera um dos males da Democracia, pois só faz a apologia dos bens materiais da vida. «Depois, pelo baixo critério utilitário que se apoderou da ciência com a sua pretendida vulgarização, que, no fundo se resume numa nova ordem de Industrialismo — no industrialismo da Inteligência». Ver «Pratiquemos um Acto de Inteligência», *ob. cit.* p. 148.

(18) António Sérgio, «Divagações Proemiais», *ob. cit.*, p. 1.

fundamentalmente devido aos efeitos sociais decorrentes da influência que sobre as pessoas exerce o modo como os acontecimentos históricos são inteligidos. É necessário, segundo o ensaísta, que as pessoas reconheçam que o passado não traz calor e que só devem recordá-lo para se libertarem do seu peso ⁽¹⁹⁾. A História é vista como um juiz do passado de que o homem se deve libertar, com o objectivo de realizar o futuro não como restauração, mas como inovação ⁽²⁰⁾. Isto é, a «Nova Era» exige mudanças radicais, uma revolução integral que se não compadece com soluções «históricas», obsoletas, pelo que a História, longe de ser uma fonte de exemplos ou de «lições de moral», deveria ser um meio de familiarização com os problemas do presente ⁽²¹⁾.

Concepção oposta defendem os integralistas, para quem a História é uma fonte de experiência que fornece as normas do que foi para o que deve ser, e a possibilidade de renunciar ao que o presente tem de nocivo, trazendo do passado os elementos orgânicos que as miragens revolucionárias fizeram esquecer. O Passado «é que ensina a conhecer o presente e a esclarecer o futuro» ⁽²²⁾. Daqui, que o remédio dos males do presente esteja para os integralistas, ao contrário de Sérgio, em soluções «históricas» recuperadas à Idade Média e à Restauração.

Quer dizer, a preocupação do ensaísta é menos a de informar sobre História do que a de formar os espíritos, sobretudo dos jovens, para uma visão filosófico-sociológica dos factos «como preparação para a obra de elevação do Povo que lhe cumpre agora empreender» ⁽²³⁾. Enquanto isso, a preocupação dos integralistas, que do mesmo modo depositam as suas esperanças na nova geração, geração de predestinados, é encontrar na História a ideia coordenadora (Tradição), através da qual a Nacionalidade pode regressar ao seu «meio natural», à sua «ideia directriz», simultaneamente monárquica e católica romana.

É indubitável que um sentimento nacionalista está bem patente nestas duas concepções de História, mas enquanto em António Sérgio ele se projecta para o futuro e recebe uma so-

⁽¹⁹⁾ António Sérgio, «O passado como passado não me traz calor. Só dele me recordo para me libertar do seu peso». *Ensaios*, t. II, p. 5.

⁽²⁰⁾ Idem, «Divagações Proemiais», ob. cit., p. 2.

⁽²¹⁾ Idem, *ibidem*, p. 3.

⁽²²⁾ Ver Luis de Almeida Braga, «Do Espírito da Democracia», *Nação Portuguesa*, N.º 9, 1915, pp. 279-285.

O António Sérgio, *Ensaios*, t. IV, p. 4.

bre determinação cosmopolita, para os integralistas o nacionalismo é completado pelo tradicionalismo.

Prosseguindo o confronto, torna-se evidente que estas duas posições patenteiam atitudes mentais opostas.

Em Sérgio constatamos que a sua análise histórica assenta numa profunda reflexão filosófica. O seareiro revela-se um racionalista para quem a interpretação dos factos assenta na razão, entendida como capacidade autónoma e judicativa. A sua análise histórica faz uso de um criticismo que, se combate as posições dogmáticas, permite simultaneamente o estabelecimento de uma pedagogia racionalista. Nesse sentido enuncia os grandes problemas ou, se quisermos, problematiza os acontecimentos históricos mais marcantes, renunciando a soluções definitivas para permitir que os espíritos, uma vez suscitada a sua curiosidade, tenham ocasião de reflectir sobre eles, no sentido de superarem posições dogmáticas e assumirem atitudes críticas ⁽²⁴⁾. Coloca metodologicamente tudo em debate, numa atitude cartesiana de dúvida, levando os espíritos a ultrapassar esse estado mediante clarificações, superando tudo o que provoque limitações, exclusivismos ou imobilismos. Manifesta-se assim claramente partidário das correntes racionalistas e progressistas do seu tempo.

Ao invés, os integralistas, evidenciam uma atitude anti-racionalista, que se traduz na oposição a essas mesmas correntes e na invalidação da ideia de «progresso» e seus fundamentos evolucionistas ⁽²⁵⁾.

Com efeito, apoiando-se em René Quinton, cujas experiências na visão integralista desfundamentaram o mito do Progresso Indefinido, contestam a ideia de «Evolução» que, perdendo o seu sentido fantasista passou a designar uma aturada manobra de permanência.

«A vida é». E como é, procura conservar a sua constância original, dado que qualquer desequilíbrio provoca desarranjos que levam ao aniquilamento ⁽²⁶⁾. É nas próprias correntes evolucionistas que os integralistas vão encontrar o fundamento para a ideia de *Tradição*, o que permite afirmar que a ciência desempenhou papel de relevo como fundamentadora da sua filosofia política.

C¹) «...desejaria incitar os especialistas de História a que nos dessem compêndios essencialmente *críticos* — como afastados, a um tempo, da pura erudição e de preocupações dogmáticas, obras inspiradas por uma atitude de exame, de dúvida metódica, de investigação *libérrima*». António Sérgio, «Divagações Proemiais», ob. cit., p. 4.

C²⁵) António Sardinha, *VaZor da Raça*, Lisboa, 1915, p. 137.

(^M) *Idem, ibidem*.

Na verdade, transposta para o campo social a doutrina biológica em que se baseiam, ao conceito de evolução opõem o de Tradição, que permite, segundo António Sardinha, repe- lir o «romance do devenir social» resultante dos exageros das teorias transformistas, de que se teria socorrido Rousseau para elaborar a sua utopia da «bondade natural», de que de- riva o erro grosseiro da democracia ⁽²⁷⁾. A Tradição, enten- dida não como um ponto inerte no passado, mas como uma linha ininterrupta que encadeia gerações, idades, aconteci- mentos e homens, explica a solidariedade dos vivos com os mortos de que falava Comte, ou a sua afirmação de que «os mortos comandam os vivos» ⁽²⁸⁾. Nesta linha de pensamento, em que a Tradição é a permanência no desenvolvimento, a ideia de «Progresso», mesmo quando exerça excepcionalmente uma função subtractiva para depurar aquela de elementos atrofiadores ou inferiores, não pode deixar de a implicar.

Assim sendo, esta análise anti-racionalista da História, que procura verificar nela o «facto» da tradição permanente- mente depositado na memória da nação, impossibilita a ex- plicação de qualquer dinâmica transformadora na própria História, sem que as transformações operadas sejam consi- deradas espúreas, ou excrescências contrárias à natureza da nação porque a desviam da sua «ideia directriz» ⁽²⁹⁾. Foi o que aconteceu com a Renascença, com a ideologia da Revolu- ção Francesa e com a Revolução Liberal.

António Sardinha, pese embora as críticas pertinentes, concede à «Tradição» um carácter dinâmico e existencial e considera-a a chave mestra do seu pensamento «contra-revo- lucionário» e «católico-romano» ⁽³⁰⁾. Por esta via se manifesta também o anti-racionalismo do pensamento histórico-político integralista, estruturado, por um lado, em torno da filosofia positivista, por outro, em torno da influência neo-escolástica e, por outro ainda, em torno dos valores essenciais da contra-

⁽²⁷⁾ *Idem*, «Pratiquemos um Acto de Inteligência», *ob. cit.*, p. 154.

⁽²⁸⁾ *Idem, ibidem*, p. 153.

⁽²⁹⁾ São muitos os escritos em que os integralistas se referem às «influências estranhas» e «desnacionalizadoras» que, violando as condi- ções da existência colectiva, desviam a Nacionalidade do seu «meio vital». A título de exemplo citamos de António Sardinha, «O Inte- gralismo Lusitano», *O Valor das Raças*; «Pratiquemos um Acto de Inteligência», *o Purgatório das Ideias*; Xavier Cordeiro, «A Des- nacionalização do nosso Direito», *A Nação Portuguesa*, n.º 9, 1.ª série, 1915.

⁽³⁰⁾ Ver António Sardinha, *Ao Princípio era o Verbo*, 2.ª ed., Lisboa, Edições Gama, 1940.

-revolução, concebidos pelos integralistas na linha de pensamento de Gama e Castro, como imbuídos de uma «lógica natural e divina» inexistente nos valores racionais absolutizados pela Razão⁽³¹⁾.

Ao positivismo vai a análise histórica integralista buscar o método que põe em prática. Por aqui, opõe-se a metodologia integralista à seguida por António Sérgio, na medida em que é pela observação e investigação dos factos que se vão tentar conhecer as leis a que a nação como corpo social está sujeita, e o modo como podem e devem ser aplicadas na organização de um país⁽³²⁾. Neste contexto, a posição integralista é a da defesa da *política do facto*, no que denota profunda influência de Charles Maurras. «É o facto que nos inspira, unicamente o facto»⁽³³⁾, posição perfeitamente contraposta à de António Sérgio que defende uma concepção ética de compreensão da História.

Para o ensaísta, o importante na História não são propriamente os factos, o importante é a relação que a razão permite estabelecer entre eles. Daí que só seja possível compreender a história portuguesa desde que dela se tenha uma visão de unidade (a formação de Portugal e a expansão não são fenómenos distintos mas um só — a passagem da economia agrária local à economia burguesa, comercial e marítima, graças aos Descobrimentos)⁽³⁴⁾. Assim, para o seareiro, a História não é uma ciência discursiva a que baste uma descrição dos factos assente numa ordem cronológica, como pretendem os integralistas, fundamentados no positivismo. É necessário procurar o «fio invisível» que os une de modo a constituir com eles um todo coerente e sistemático.

António Sérgio não admite, à maneira positivista, o *facto puro* contraposto à «ideia» ou «teoria» como interpretação

⁽³¹⁾ Sobre os vectores de formação do pensamento contra-revolucionário português, em que se integra Gama e Castro, ver de Luís Reis Torgal, *Tradicionalismo e Contra-Revolução. O Pensamento e a acção de José da Gama e Castro*, Coimbra, 1973.

⁽³²⁾ Ver Luís de Almeida Braga, *art. cit.*

⁽³³⁾ António Sardinha, *O Valor da Raça*, p. 152.

⁽³⁴⁾ «Com isto obtém-se, ao mesmíssimo tempo, a visão da unidade do nosso objecto: e assim a formação e a expansão da nação portuguesa não nos aparece já como dois fenómenos, mas como um único: e este é um aspecto — da passagem da economia agrícola e local da primeira parte da Idade Média para a economia burguesa, comercial, marítima (e de mercado universal) que chegou à plenitude nos tempos actuais, graças à obra que nos caracteriza a nós, Portugueses, como um povo realmente *histórico*: os Descobrimentos» (António Sérgio, «Duas palavras de Advertência», *Breve Interpretação da História de Portugal*, Lisboa, Clássicos Sá da Costa, 1976, p. 3).

mental do mesmo facto. Este é concebido pelo ensaísta como uma construção mental, intimamente ligado ao todo e estabelecendo um conjunto de relações entendíveis com as circunstâncias que o envolvem ⁽³⁵⁾. Daqui decorre que o critério de verificação do facto tal como Sérgio o apresenta, sempre como uma hipótese e nunca como um dado definitivo, só pode ser um critério provisório que reside no confronto da ideia a que preside a hipótese formulada ⁽³⁶⁾. Ao invés, para os integralistas, e ainda dentro da influência positivista, o critério de verificação só pode residir no testemunho do documento. E, segundo o seareiro, a posição do erudito não crítico que assume uma atitude ingénua de submissão à fé imposta pelo testemunho. Sem pretender competir com esses eruditos, Sérgio procura ultrapassar com o seu critério a pseudo-filosofia da vaguidade e das «miragens», o «carácter arquivístico» do nosso «senso histórico», atraindo o leitor à «problemática intelectual» ⁽³⁷⁾. Mais do que a «certeza», interessa-lhe a actividade mental provocada no leitor pela introdução dos problemas; mais do que as conclusões, interessa-lhe a própria análise; mais do que o facto mudo, interessa-lhe a hipótese fecunda que pode ser contestada, corrigida ou reformulada.

Resumindo, enquanto para os integralistas defensores da história arquivística, a objectividade do facto é exterior ao intelecto, independente da ideia porque reside nos testemunhos, para Sérgio a realidade do facto repousa na «coerência» de um sistema de ideias que nos permite interpretar uma aparência dada. ⁽³⁸⁾.

Na sequência do confronto de que nos temos vindo a ocupar, teremos de constatar que na *política do facto*, tal como os integralistas a admitem, assenta um dos fundamentos do seu reaccionarismo, ao interpretarem a tradição como um facto, como um dado definitivo sempre presente na essência da própria nação. Eles próprios se assumem como defensores do «reaccionarismo biológico» de um agregado que sofreu a violação das condições primordiais da sua existência, às quais é necessário regressar.

⁽³⁵⁾ Ver António Sérgio, «Prefácio para uma nova edição», *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, Lisboa, Clássicos Sá da Costa, 1976, pp. 241-244.

⁽³⁶⁾ *Idem*, «Historicismo arquivístico, Miragem retórica, e Problemática intelectual», *Seara Nova*, XI n.º 310, Lisboa 1936, pp. 339-345.

⁽³⁷⁾ *Idem, ibidem*, p. 342.

⁽³⁸⁾ *Idem, ibidem*, p. 344.

Em contrapartida, António Sérgio, ao combater essa mesma política, se se afasta da concepção que intelege o facto explicado por outro numa obediência rigorosa ao princípio da causalidade, como se cada um constituísse por si um todo absoluto, demarca-se também da interpretação dado à sua obra à base do materialismo histórico.

Assumindo a posição de um idealista histórico, o ensaísta recusa aquela interpretação quando, por exemplo no *Prefácio para uma Nova Edição*, diz que se enganam os que pretendem ver na sua interpretação da história de Portugal a aplicação de uma epistemologia redutora em que «factores geográficos» ou «factores económicos» se impusesse como uma fórmula geral ou como um absoluto a tudo o resto⁽³⁹⁾. Não podemos esquecer que para o ensaísta as causas dos acontecimentos históricos são ideias (criações do espírito) que os homens têm dos factos.

Não significa que criar a ideia, seja realizá-la, na medida em que existem condições circundantes que por vezes a desviam da linha pensada ou sugerem outro caminho. Mas uma coisa são circunstâncias, outra, factores que são sempre ideias. E se é certo que até hoje foi a *ideia de riqueza* a que mais impeliu o homem, essa ideia nada tem a ver com o materialismo histórico, para quem o económico tudo rege e para quem a sociedade coisificada sofre a influência de forças materiais que se exercem independentemente das ideias que os homens concebem da sociedade⁽⁴⁰⁾. Ao combater o materialismo histórico, Sérgio está a defender o seu idealismo que estende ao modo como concebe a própria sociedade.

As sociedades são entendidas como sistemas de relações pensadas de cada indivíduo com os seus semelhantes. Assim não são distintas nem superiores aos indivíduos, não são coisas mas ideias. Neste contexto, António Sérgio manifesta-se um individualista, e como tal um opositor à concepção organicista da sociedade tal como era defendido pelos integralistas. É que o organicismo invalidava as premissas em que assentava a concepção da democracia bem como o projecto

⁽³⁹⁾ *Idem*, «Prefácio para uma nova edição», *ob. cit.*, p. 243.

⁽⁴⁰⁾ *Idem*, *ibidem*, p. 244. Sobre a posição idealista de Sérgio ver de V. Magalhães-Vilhena, *Em torno da génese do idealismo filosófico de Sérgio*, in «Homenagem a António Sérgio», Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1976, pp. 123-45 e ainda *António Sérgio. O idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa*, Lisboa, Seara Nova, 1964.

sergiano de uma república cooperativista construída à base do contrato livre entre as partes ⁽⁴¹⁾.

Os integralistas, ao defenderem uma concepção organicista da sociedade, faziam radicar a ordem política nos órgãos intermédios — Família, Corporação e Municípios. A base da sociedade é a família, a que o erro da revolução liberal sobrepôs o indivíduo. Deste anti-liberalismo resulta por sua vez o anti-parlamentarismo e a atitude anti-democrática da condenação da teoria do sufrágio que, segundo os integralistas, veio inverter a ordem da autoridade e contribuir para o espírito de rebeldia que leva sempre à anarquia ⁽⁴²⁾. Este erro só poderia ser corrigido mediante um regresso ao tipo de representação em cortes, onde as classes sociais compareciam perante o soberano para defenderem os vários interesses.

Neste contexto, o projecto político imediato subjacente à análise histórica integralista consiste em restaurar Portugal pela Monarquia hereditária, orgânica, corporativa, segundo o espírito da monarquia medieval. E aqui bem patente a influência da filosofia neo-escolástica e através dela das correntes tomistas. Reflecte-se na oposição aos postulados racionalistas e contratualistas sobre a origem do poder e na aceitação da doutrina jusdivinista fundamentadora da monarquia assente no *pactum subjectionis* que o integralismo pretende restaurar ⁽⁴³⁾.

Quer dizer, o projecto político integralista consiste, no fundo, em arvorar o tradicionalismo num restauracionismo, ou, por outras palavras, num retorno à monarquia tradicionalista apoiada num catolicismo integrista. Daqui resulta que o combate à República não se situa apenas no campo meramente político, mas no ideológico, pelo carácter ateu e materialista que o Integralismo lhe reconhece.

Não é de estranhar que ligado ao projecto político existisse um projecto pedagógico, revelador, por um lado, de uma grande influência da escolástica traduzida na defesa do¹ restauro do ensino das «humanidades», e por outro, numa preocupação moralizante. Esse ensino deveria formar uma elite

⁽⁴¹⁾ Fernando Catroga, *ob. cit.*, pp. 155-57. Ver a leitura que António Sérgio faz de Antero de Quental.

⁽⁴²⁾ Hipólito Raposo, «Natureza da Representação», *Nação Portuguesa*, 1.^a série, n.º 5, Nov. de 1915.

⁽⁴³⁾ Ver António Sardinha, *A Teoria das Cortes Gerais*, 2.^a ed., Lisboa, 1975. Sobre tudo o Cap. VIII.

disciplinada, temente a Deus, obediente às directrizes da Igreja Católica, Apostólica e Romana⁽⁴⁴⁾.

Em conclusão: a concepção histórica integralista, consagrando o positivismo de direita como base do seu discurso contra-revolucionário, manifestando uma atitude mental anti-racionalista e combatendo a teoria do «Progresso», arvora a «Tradição» na trave mestra do seu projecto de estabelecimento de uma *ordem nova* que se concretizaria com o regresso a um modelo inspirado na mitificação da Idade Média.

A concepção de António Sérgio, recusando fazer história romântica ou nacionalista com o intuito apologético de apresentar acontecimentos e personagens do passado como modelos a seguir no presente, entende a História como um instrumento de educação humanista libertadora de miragens e de espectros, obstáculos mentais à concretização do destino universalista português, prefigurado nos Descobrimientos, mas que urgia estender à esfera moral⁽⁴⁵⁾.

III. TRÊS EXPLICAÇÕES PARA TRÊS POLÉMICAS

Do confronto feito entre as leituras da História de António Sérgio e dos integralistas, é fácil intuir as razões fundamentais que presidiram aos conflitos de ideias que opuseram o ensaísta a representantes do Integralismo ou a outros cujo pensamento não se afastava das traves mestras das doutrinas adoptadas pelo movimento. Contudo, não pode esquecer-se que nesses conflitos pesou sobremaneira o carácter polémico do pensamento sergiano que, pelas suas preocupações de problematização e intervenção, forçosamente acarretava oposições e resistências.

Como tivemos ocasião de constatar, o objectivo do ensaísta era fazer da História uma pedagogia racionalista que levasse os leitores a uma atitude de reflexão crítica e ao consequente abandono do dogmatismo puro. Não é de estranhar, portanto, que o espírito crítico e problematizador que preside à sua análise histórica, aliado a uma certa veia satírica que

⁽⁴⁴⁾ Estes tipo de ensino é frequentemente publicitado na revista *A Nação Portuguesa*, conjuntamente com os colégios que o ministram. Seria interessante um estudo sobre estes estabelecimentos de ensino e sobre os programas que punham em execução. Por nossa parte procuraremos dar uma achega nesse sentido no estudo que preparamos sobre *Cultura e Política nas concepções do Integralismo Lusitano*.

⁽⁴⁵⁾ António Sérgio, *Breve Interpretação da História de Portugal*, Lisboa, Clássicos Sá da Costa, 1975, p. 146.

não raras vezes evidenciou — e se manifestou contra o academismo, o dogmatismo e o especialismo infecundo — concorria para os conflitos de ideias e para as polémicas em que se envolveu.

O próprio autor o admite ao considerar-se um excitador dos espíritos, que acaba sempre por ganhar as partidas, mesmo «que o sangrem» ou lhe «refutem vitoriosamente as obras» ⁽⁴⁶⁾. É que o opositor, ao discutir as interpretações da História, faz precisamente aquilo que o crítico quer, segue o caminho do ensaísta — pondera, reflecte sobre os factos. Levada a debater ideias, a problematizar, a pensar hipóteses, encontra a possibilidade de despertar, como já Kant o havia afirmado, do seu «sono dogmático» ⁽⁴⁷⁾.

Esta posição coloca porém um problema que merece ser considerado. Ao enunciar os factos como hipóteses susceptíveis de serem superadas ou corrigidas e não como dados definitivos ou verdades conclusas, Sérgio não esconde um certo dogmatismo, atitude que pretendia combater. Com efeito, ao colocar metodologicamente tudo em dúvida, com excepção do seu ponto de partida, o seareiro evidencia a preocupação de conduzir os espíritos à aceitação da sua própria verdade. O diálogo com o interlocutor desaparece porque, no fundo, não lhe interessa tanto a verdade dos outros mas que a sua verdade seja aceite. Não é de estranhar, portanto, que alguns desses interlocutores o acusem de orgulhoso, de auto-suficiente que se não limita a defender os seus pontos de vista, mas a fazer deles verdadeiros pontos de honra ⁽⁴⁸⁾. É evidente que na linha da lógica do pensamento sergiano era impossível ser o autor a desviar-se, ou seja, a corrigir ou a reformular as hipóteses que havia proposto, sem que daí adviesse quebra da unidade de um pensamento que durante o seu percurso permaneceu sempre fiel a si próprio.

O ensaísta reconhece o facto e parece até pretender torná-lo evidente quando admite que as suas intuições as descobriu por si próprio, antes de ter lido os filósofos que lhas poderiam comprovar (Platão, Descartes, Espinosa, Kant, Fichte), bem como os escritores que o influenciaram na elaboração do seu programa pedagógico-social (Antero e Oliveira Martins). Esse «ó priori» na origem das suas intuições, permite supor que desses filósofos e escritores António Sérgio

⁽⁴⁶⁾ *Idem*, «Divagações Proemiais», *ob. cit.*, p. 5.

⁽⁴⁷⁾ *Idem, ibidem.*

⁽⁴⁸⁾ É o caso de Carlos Malheiro Dias, no Prefácio para a Nova Edição da *Exortação à Mocidade*, Lisboa, 1925, p. 10.

tenha retirado apenas o que as corroborava. Assim a inalterabilidade do pensamento sergiano pode levar a concluir que as suas hipóteses só podem ser entendidas como verdades definitivas que os interlocutores não podem alterar, mas apenas confirmar ⁽⁴⁹⁾. É certo que Sérgio afirma que o seu mérito não está nas conclusões que propõe ou enuncia, mas na actividade intelectual efectiva que conseguir provocar nos leitores. Ora não são as conclusões de uma análise que provocam essa actividade, mas a própria análise. No entanto, o «démolissez moi» que ele propõe ao interlocutor, à semelhança de Claude Bernard, é quase ou mesmo impossível ⁽⁵⁰⁾. Para isso, seria necessário que Sérgio aceitasse a verdade do opositor ou modificasse as suas próprias hipóteses, o que colocaria em perigo a unidade ou pelo menos o carácter de inalterabilidade do seu pensamento.

Estas considerações críticas ao criticismo sergiano não podem deixar de ser levadas em conta por quem se debruce sobre os conflitos de ideias em que Sérgio se envolveu. Se esses conflitos encontram sérias razões no carácter problematizador do pensamento do ensaísta, não é menos verdade que as encontram também no carácter interveniente desse mesmo pensamento. Concebendo a História como um meio de intervir na vida da nação, forçoso era que essa concepção lhe acarretasse fortes oposições e resistências, vindas, por um lado, dos representantes do romantismo nacionalista da geração de 90 e, por outro, dos cidadãos jacobinos, ou seja, do próprio sector republicano, que olhava Sérgio com desconfiança. Os primeiros, como diz o seareiro no Prefácio à 1.^a Edição dos *Ensaio*s, criaram «um florido de mitos em que se dissolveu o espírito público, não só sobre os aspectos da nossa vida e sobre as realidades contemporâneas, mas até sobre o génio do Português e as altas façanhas da sua história» ⁽⁵¹⁾. Os segundos, tinha-os Sérgio «no conceito de conservadores ou retrógrados por descurem os problemas de natureza económica» que o ensaísta sempre considerou basilares ⁽⁵²⁾. Considerando como prioritárias as reformas de natureza económica, criticava os republicanos por não olharem de frente os verdadeiros problemas nacionais, convencidos de que bastava a laicização da sociedade, ou seja, a separação da Igreja do Estado para que todos os males fossem curados.

⁽⁴⁹⁾ Ver Fernando Catroga, *ob. cit.*

⁽⁵⁰⁾ António Sérgio, «Historicismo arquivístico, Miragem retórica, e Problemática intelectual», *ob. cit.*

⁽⁵¹⁾ *Idem*, «Prefácio à 1.^a Ed.» *Ensaio*s, t. I, p. 56.

⁽⁵²⁾ *Idem*, «Prefácio à 2.^a Ed.» *Ensaio*s, t. I, p. 33.

Foi toda esta conjuntura que, como afirma, o forçou a debruçar-se sobre os «vícios históricos» da sociedade portuguesa para encontrar as causas da decadência dos povos peninsulares, a opôr-se às resistências de românticos e jacobinos e a combater as miragens retóricas que poluíam a atmosfera mental em que se viu envolvido desde que saiu da adolescência⁽⁵³⁾. Assim se explicam as reacções contra as teses divergentes das suas, opondo-se aos seus autores não numa atitude de historiador contra historiadores mas numa atitude de pedagogo racional e crítico. É nessa qualidade que não pactua com os fantasmas do romantismo, com os mitos do sebastianismo e messianismo, «desvairados de mente nacionalista», «espectros» transmitidos pela tradição, que é necessário exercizar porque contrários à racionalidade.

É ainda como pedagogo que se opõe ao mito do «seiscentismo» em que assenta a exaltação de um período considerado paradigmático, ao qual, segundo os seus defensores, era urgente regressar. De modo nenhum esta solução para os males do presente se enquadrava na visão sergiana da história portuguesa, por demais racionalista para permitir arvorar em modelo um período acentuadamente irracional e decadente, sobretudo se confrontado com o período áureo do renascimento e dos descobrimentos, esse sim paradigmático na opinião do seareiro.

Esse regresso ao passado, essa «utopia regressiva», fruto da incapacidade de luta dos espíritos contra as miragens, os mitos e os espectros, numa clara submissão ao ser que a História lembra, está em completa contradição com as preocupações sergianas de construção de uma sociedade futura, fundada nos princípios da razão, entendida como capacidade de harmonia e coerência mental, como razão teórica, mas também como razão prática que, sobredeterminando a teoria, procura em nome de um ideal de Justiça opor ao ser da História um dever ser ditado pelas afirmações intrínsecas da consciência. Quer dizer, à «utopia regressiva», fruto da falta de senso crítico, opõe Sérgio uma «utopia prospectiva» fundada na razão. A nosso ver é essa a lição essencial a extrair das polémicas de que nos ocuparemos de seguida.

⁽⁵³⁾ *Idem*, «História arquivística, Miragem retórica e Problema intelectual», *ob. cit.*

1—A «Exorcização dos Espectros» ou a «Questão do Desejado» (54).

Na *Exortação à Mocidade*, Carlos Malheiro Dias incita a nova geração a resgatar a Pátria, destruída pelo materialismo e pelo racionalismo que limitado ao objectivo não conta com os imponderáveis do sentimento. Fundamentando-se nas «lições da história», combate esse racionalismo, porque, criador do «mito da soberania das multidões» com o seu desvaio, dissolveu a própria consciência nacional, e combate o materialismo, destruidor da seiva do patriotismo, verdadeiro ideal dos sentimentos colectivos (55).

Opõe-se portanto às posições que defendem o nascimento das pátrias com base em sociedades preocupadas apenas na defesa dos interesses materiais, sustentando que estas se fizeram com mártires, poetas e heróis, e tiveram na sua origem as religiões. Portugal é disso exemplo flagrante, porque em grande parte é fruto da luta travada entre o ideal cristão e o islâmico, e os próprios descobrimentos não se podem desligar do anseio religioso da propagação da fé. A pátria por-

(54) Esta polémica, que opõe António Sérgio a Carlos Malheiro Dias, iniciou-se com a publicação da *Exortação à Mocidade*, texto de uma conferência que o segundo dos opositores deveria ter proferido na Universidade de Coimbra em Maio de 1924, a convite do Dr. Eugénio de Castro, então director da Faculdade de Letras daquela Universidade. A Conferência não chegou a realizar-se por ter sido impedida por sectores universitários, sobretudo estudantes, que contestavam a personalidade reaccionária de Carlos Malheiro Dias. António Sérgio publicou então uma colectânea de «testemunhos históricos» intitulada *O Desejado*, precedida de uma «Carta Prefácio a Carlos Malheiro Dias» em que contesta as teses defendidas por este na sua *Exortação à Mocidade*. A revista *A Nação Portuguesa* colocou as suas páginas à disposição do exortador para que pudesse responder a António Sérgio, mas a resposta surgiria num longo *Prefácio* que antecede uma nova edição da *Exortação à Mocidade* publicado em 1925. António Sérgio responde por sua vez com a *Tréplica a Carlos Malheiro Dias* sobre a questão de «O Desejado», numa edição da *Seara Nova*, no mesmo ano. Não constituindo propriamente peça da polémica, é de assinalar a colectânea de documentos que António Sérgio elaborou sob a designação de *Camões e D. Sebastião* em que pretende esclarecer dúvidas suscitadas pela publicação de *O Desejado*, sobre o modo como a figura de D. Sebastião é tratado pelo poeta nos *Lusíadas*. Carlos Malheiro Dias, por sua vez, escreveu *O Piedoso e o Desejado*, obra de vulgarização em que continua a defender os seus pontos de vista. Sérgio refere-se-lhe dizendo que revela o mesmo espírito sebastianista da *Exortação à Mocidade*. Ver *Tréplica a Carlos Malheiro Dias*, Nota D, p. 81.

(55) Ver Carlos Malheiro Dias, *Exortação à Mocidade*, 2.^a Edição, Lisboa, 1925, pp. 34-35.

tuguesa é o resultado de um ideal espiritual, reflectido no esforço do povo luso chefiado por Afonso Henriques e, mais tarde, no esforço dos descobridores. Torna-se pois necessário exaltar o heroísmo e as nobres superioridades como base do nacionalismo, ou seja, o cultivo da defesa do espírito nacional contra influências estranhas que em vários períodos da história o vieram dissolver. Para Malheiro Dias é ponto assente que o materialismo aliado ao racionalismo constituem a causa primária dos males da pátria, contra a opinião dos que pretendem uma análise racionalista da sua história⁽⁵⁶⁾, numa clara alusão à posição defendida por António Sérgio.

Para o autor da *Exortação*, Portugal, no séc. XVI, saiu para fora da sua órbita numa preocupação imperialista de lusitanizar meio mundo. No séc. XIX foi, por sua vez, invadido pelo influxo desnacionalizador, deixando-se contaminar pelas doutrinas da Revolução Francesa que destruíram o equilíbrio das instituições tradicionais, dando clara preferência a uma liberdade estrangeira e recusando outra genuinamente portuguesa. Na perspectiva tradicionalista da História em que se coloca Malheiro Dias, só um regresso às concepções originárias do nacionalismo tradicional permitirão um ressurgimento da Grei que, contaminada pela incredulidade e pelos apetites materiais, viu secar-se-lhe o duplo misticismo religioso e patriótico⁽⁵⁷⁾. A condenação que faz do «progresso violento» e das doutrinas que, desde 1820, «desnaturaram o carácter nacional» é indicativo incontroverso do anti-racionalismo e do anti-progressismo da sua posição.

A «reconstrução» que preconiza, fundada nas «geniais condições da antiga integridade cívica e moral», deve fazer-se através de uma revisão da História, manancial de ensinamentos edificantes, mas desvirtuada pelos que, aplicando-lhe uma análise racional, suprimem dela o sentimento. É que a supressão do sentimento é, na opinião do exortador, característica das concepções racionalistas e materialistas que não valorizam a acção de mártires e heróis, a exemplo de D. Sebastião, verdadeira reencarnação do Portugal do séc. XV, nem a compreensão de façanhas inspiradas no misticismo patriótico como foi a jornada de Alcácer Quibir.

António Sérgio, porque visado pelo autor da *Exortação à Mocidade* mas sobretudo por uma questão de coerência intelectual, na *Carta Prefácio a Carlos Malheiro Dias*, critica naquele a «romântica maneira de ver a história» que, tradu-

(⁵⁶) *Idem, ibidem*, p. 42.

(⁵⁷) *Idem, ibidem*, p. 49.

zida num anti-racionalismo e num anti-progressismo, culmina no culto do Desejado, ao mesmo tempo que se defende da acusação de filiar no materialismo histórico a sua interpretação da história portuguesa (⁵⁸). O ensaísta não pode aceitar uma «posição demagógica» que defende romanticamente as suas doutrinas e que, atizando o sentimento contra as razões, escolhe D. Sebastião como modelo de herói (⁵⁹). Seria pactuar com uma atitude irracional que não reconhece à razão, como capacidade judicativa, a possibilidade de conter as manifestações temperamentais e de justificar com razões os sentimentos. Não significa que Sérgio se oponha ao sentimento, só que permanecer nele, à semelhança dos apologistas do sebastianismo, seria para o seareiro revelar falta de senso crítico, característica da concepção romântica da História em que o opositor se filia. Ele próprio considera-se um temperamental e apaixonado, que, todavia, consegue submeter à ordem, à inteligência e à harmonia essas manifestações (⁶⁰).

A condenação do mito sebástico é em António Sérgio fruto da posição de humanista crítico, preocupado com «o estilo de pensar e a disciplina de exame», que pretende preparar o futuro «exorcizando os espectros». Não é de modo algum uma posição filiada numa concepção materialista que, na opinião do seu opositor, o impedia de compreender a «mística patriótica» de D. Sebastião.

Não esqueçamos que a perspectiva sergiana de análise da história portuguesa não se coaduna com a tese céltica, segundo a qual os Descobrimentos explicam-se pelo sonho de encontrar as Ilhas Afortunadas e pelo ímpeto religioso. Rejeitando essa tese, Sérgio não encontra sensatez na pretensão da conquista de África por D. Sebastião e muito menos na sua manutenção se por ventura se concretizasse. Consequentemente, não aceita que a pretensão do Desejado fosse um reingresso na política nacionalista do «Império Africano», iniciada por D. João I, e animada pelo Infante D. Henrique, como preten-

(⁵⁸) Ver António Sérgio, «Carta Prefácio a Carlos Malheiro Dias», *O Desejado*, Lisboa, 1924, pp. 7-8.

(⁵⁹) «Ora o meu amigo, se me dá licença, não foi somente demagogo na casta do acto que praticou, — atizando ali o sentido cego contra uma conclusão da inteligência, por ser clara e intelectual: foi-o na escolha do seu falso herói; e foi-o, não menos, nas doutrinas políticas que defendeu». (António Sérgio, «Carta Prefácio a Carlos Malheiro Dias», *ob. cit.*, p. 11).

(⁶⁰) *Idem*, *Tréplica a Carlos Malheiro Dias*, Lisboa, Seara Nova, 1925.

dia Malheiro Dias ⁽⁶¹⁾. Na opinião do autor de *Exortação*, essa política real e popular só não é compreendida pela «sebastofobia» de António Sérgio, devido ao racionalismo, que o impede de reconhecer em D. Sebastião o «ímpeto da luta, o ardor de ideal, a candura patriótica», virtudes que não toleram nem o materialismo cínico, nem o desalento céptico, nem o poderio do número perante o qual a razão renuncia ⁽⁶²⁾. Por essas virtudes, pretende Malheiro Dias aproximar D. Sebastião dos heróis de quinhentos, sobretudo do Infante D. Henrique que, na sua fase de política africanista teria revelado o mesmo arrebatamento belicoso. Claro que esta posição vai ao invés da de Sérgio, para quem o Desejado era precisamente o oposto do herói quinhentista. Este, pela sua prudência, esclarecimento e racionalidade, contrastava com a imprudência, a impulsividade e a irracionalidade do vencido de Alcácer ⁽⁶³⁾.

Sérgio rejeita portanto a interpretação não racionalista do sebastianismo, que os seus defensores levantam como bandeira da esperança nas horas de crise. O ensaísta entende-o como um narcótico, uma resistência ao progresso e à intervenção, fruto de uma posição romântica que, procurando o ideal na expansão do sentimento anárquico, faz a apologia das coisas gloriosas e não das racionais. Considerando que o mal reside fundamentalmente na falta de uma verdadeira cultura intelectual, Sérgio assume-se como pedagogista crítico e vinca a urgência de uma reforma da mentalidade, pois só ela permitirá o avanço da cultura. Este avanço reside, para Sérgio, na «limpeza e concertação da máquina cerebral e do modo de funcionamento do espírito» ⁽⁶⁴⁾. Dessa limpeza e concertação resultará a tão necessária «exorcização dos espectros», entre os quais sobressai o «sebastianismo», símbolo no seu tempo da gangrena moral de que a nação padecia, espectro que ainda pesava, no entender do seareiro, sobre os que pretendiam resolver os problemas do presente com base nas mi-

⁽⁶¹⁾ Ver Carlos Malheiro Dias, «Prefácio para uma nova edição», *Exortação à Mocidade*, Lisboa, 1925 p. 12.

⁽⁶²⁾ *Idem*, *ibidem*, p. 27.

⁽⁶³⁾ Ver António Sérgio, «Carta Prefácio a Carlos Malheiro Dias», *ob. cit.*, p. 22.

⁽⁶⁴⁾ *Idem*, *Tréplica a Carlos Malheiro Dias sobre a questão de «O Desejado»*. A mesma ideia defende A. Sérgio nas *Divagações Proemiais*: «eu cuido que avançar realmente em cultura consiste em renunciar àquele nosso hábito de confundir o acerto com o modernismo e de perfilhar as doutrinas como ‘verdadeiros crentes’». *«Divagações Proemiais»*, *ob. cit.*, p. 8).

ragens com que olhavam o passado ⁽⁶⁵⁾. Convencido de que os sebastianistas, tal como os cépticos, só se curam com razões, resolveu António Sérgio agir pedagogicamente, colocando nas mãos dos leitores a documentação necessária para ajuizarem criticamente sobre o modo como o vencido de Alcácer era apresentado pelos defensores da história romântica, identificado como o mais admirável dos heróis, digno de atrair nos anais da Pátria os olhares agradecidos da Mocidade. Aliás, segundo Sérgio, o culto de D. Sebastião tornou-se obrigatório em Portugal desde que «nos dias fatais do seiscentismo» mataram o «espírito crítico» ⁽⁶⁶⁾. Aqui reside para nós o significado essencial da polémica que opôs Sérgio a Malheiro Dias. Não se trata de uma «questão» entre historiadores que defendem pontos de vista divergentes. Daí que se nos afigure questão secundária o valor dos dados fornecidos por Sérgio aos leitores para ajuizarem do herói que Malheiro Dias propõe como modelo à Mocidade. Isso seria olhar a questão apenas com o espírito de «historiador», precisamente o que Sérgio não fez. O que se impôs foi a atitude de pedagogo que o ensaísta assumiu, visando substituir a ética romântica anti-crítica e a irracionalidade do mito sebastico, pela ética da razão, da crítica e do autodomínio que possibilitava a libertação definitiva dos espíritos.

2 — «O Período Paradigmático» ou a Questão do «Seiscentismo» ⁽⁶⁷⁾.

Como já tivemos ocasião de afirmar, a análise histórica é a via que, na visão integralista, permite encontrar a «ideia coordenadora» (Tradição), através da qual a Nacionalidade reingressa na sua «ideia directriz», simultaneamente monárquica e católica-romana, desviada do seu rumo pelo abastar-

⁽⁶⁵⁾ *Idem*, «História arquivística, Miragem retórica e Problemática Intelectual», *ob. cit.*

⁽⁶⁶⁾ *Idem*, *Tréplica a Carlos Malheiro Dias*, p. 73.

⁽⁶⁷⁾ Esta polémica iniciou-se com a publicação do opúsculo de Manuel Múrias, *O Seiscentismo em Portugal*, que com algumas modificações foi apresentado como dissertação de licenciatura à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. O trabalho de Múrias foi publicado na revista *Lusitânia* dirigida por Carolina Michaëlis de Vasconcelos, e de que era crítico literário António Sérgio.

Numa recensão crítica ao opúsculo de Múrias, no fascículo III da revista *Lusitânia* de Junho de 1924, Sérgio critica as teses fundamentais do autor integralista. António Sardinha intervém e redige um artigo intitulado «O Século XVII», publicado no fascículo I da *Lusitânia* de Setembro de 1924, em que corrobora as opiniões de Manuel Múrias. No mesmo fascículo, num P. S. ao artigo «Uma carta de Jaime de Ma-

damento dos laços morais e sociais dos portugueses. Esses desvios, imputados pelos integralistas ao Renascimento, ao pombalismo e ao liberalismo do século XIX, impõem à nova geração a tarefa de reconduzirem a nacionalidade ao seu «meio natural», à semelhança do que no século XVII fizeram os homens da Restauração. O Portugal Restaurado teria resultado não de um acto político traduzido na independência imediata em relação a Castela, mas de um restauracionismo dos quadros tradicionais da velha monarquia medieval, abastardada pela influência nefasta do direito romano. Nesta linha de pensamento, a recuperação do século XVII impunha-se como tarefa urgente aos integralistas, mediante um processo de purificação da História que, segundo António Sardinha, com as suas mentiras convencionais lançara o descrédito sobre um período paradigmático da história portuguesa ⁽⁶⁸⁾. Este descrédito que não remonta apenas à historiografia do século XIX, toda ela tecida das mentiras e dos sofismas do liberalismo, teria o seu início no período de Pombal que, rendido aos métodos da Enciclopédia, foi um «nefasto e vigoroso desnacionalizador» ⁽⁶⁹⁾.

As acusações da *Dedução Cronológica e Analítica*, sintoma de uma verdadeira jesuitofobia, caíram em cheio sobre um século nascido e conformado pela Companhia de Jesus,

galhães Lima», António Sérgio anuncia a intenção de responder a António Sardinha com uma carta que se intitularia «O século XVII em Portugal, segundo o romantismo jacobiano, o romantismo reaccionário, e o humanismo imparcial e crítico». Alfredo Pimenta, no jornal a *Época* fez o anúncio da carta do modo seguinte: «O século XVII em Portugal, segundo o romantismo jacobiano (Teófilo Braga), o romantismo reaccionário (Manuel Múrias) e o humanismo imparcial e crítico (António Sérgio)». Entretanto morre António Sardinha, o que fez com que António Sérgio suspendesse a publicação da carta anunciada. Esta acabará por ser publicada nos números 56 e 57 da *Seara Nova* em 17 e 24 de Outubro de 1925, pp. 148-151 e 169-171 com o título «O problema da cultura em Portugal. O significado do Seiscentismo na sua História». Manuel Múrias reage e na revista *A Nação Portuguesa* responde com a «Resposta à Letra» nos números 7-8 de 1925 e 9-10 de 1926, desviando a polémica da feição inicial em que se situara, ou seja, do campo da cultura, para o campo pessoal. António Sérgio responde com duas cartas nos números 87 e 88 da *Seara Nova* de 13 e 20 de Maio de 1926. Uma delas é dirigida aos «Jovens Seareiros de Coimbra» e a outra aos «Jovens amigos que me pedem que responda àquilo». No número 88 surge também um artigo de Carlos Miguéis «À margem do Seiscentismo. Pública explicação sob um libelo», em que defende António Sérgio.

⁽⁶⁸⁾ Ver António Sardinha, «O Século XVII», *Lusitânia*, fascículo I, V. II, Setembro de 1924, p. 57.

⁽⁶⁹⁾ *Idem, ibidem*, p. 58.

originando uma visão falsificada do seiscentismo, visão prosseguida pela historiografia sectária do século XIX e aproveitada pela pedagogia republicana, como razão intelectual, para a consolidação do regime. É nesse terreno que os integralistas como «bons soldados da nossa tradição católica e monárquica necessitam aceitar o combate» contra os que movidos pelo sectarismo político, aliado a preconceitos confessionais, impedem uma análise criteriosa de um dos períodos mais notáveis da história portuguesa ⁽⁷⁰⁾.

Estes os motivos que, segundo Sardinha, levaram Manuel Múrias a escrever *O Seiscentismo em Portugal*, através do qual procurou restituir ao séc. XVII «o sentido das suas magníficas contribuições, tão adulteradas e tão pervertidas por uma crítica sectária» ⁽⁷¹⁾.

Múrias elogia ali rasgadamente o século XVII, século da prosa e do estabelecimento da língua portuguesa como língua de civilização, como afirma ⁽⁷²⁾, opinião corroborada por António Sardinha que reconhece o seiscentismo como o século da «cultura portuguesa» ⁽⁷³⁾. Esta revelar-se-ia em domínios variados, desde a filosofia, à erudição, à arqueologia, à historiografia e à filologia. Esta amplidão cultural é, para aqueles autores integralistas, suficiente para impedir a manutenção da lenda de obscurantismo que envolve o século XVII e simultaneamente os jesuítas, os grandes motores dessa cultura.

Os padres da Companhia, na opinião de Múrias, foram mestres admiráveis que souberam fazer da sua «Ratio Studiorum» um método pedagógico prático e moderno, sem que se desviassem da sua preocupação dominante de conduzir as almas ao grémio da Igreja, numa perspectiva teleológica de salvação. Psicólogos argutos, revelavam já muitas das aspirações da moderna pedagogia ⁽⁷⁴⁾.

O conhecimento correcto do esforço realizado pelos jesuítas nos domínios da cultura e da missionação constituem, portanto, para os integralistas, prova flagrante do quanto o anti-jesuitismo contaminado por Pombal e pelo Enciclopedismo falseou a interpretação do século XVII. As acusações que sobre ele pendem, de período inquisitorial e opressor, levaram Manuel Múrias a apresentar as razões justificativas do esta-

⁽⁷⁰⁾ *Idem, ibidem.*

⁽⁷¹⁾ *Idem, ibidem.*

⁽⁷²⁾ Ver Manuel Múrias, *O Seiscentismo em Portugal*, Lisboa, 1923, p. 14.

⁽⁷³⁾ António Sardinha, «O Século XVII», *ob. cit.*, p. 78.

⁽⁷⁴⁾ Manuel Múrias, *ob. cit.*, p. 33.

belecimento da Inquisição, da Censura prévia e dos índices Expurgatórios, que, na sua opinião, em nada afectaram o florescimento cultural da época.

Em abono desta posição, António Sardinha, afirma que o segredo desse florescimento cultural reside precisamente nos moldes e direcções impostas pela Contra-Reforma à sociedade portuguesa, o que garante o carácter tridentino que o Seiscentismo manifesta ⁽⁷⁵⁾. As medidas tomadas revelam-se necessárias para defender a catolicidade intrínseca do povo português, bem como para preservar a unidade nacional profundamente ameaçada pela Reforma que soprava a sua apologética e diatribes contra a Igreja católica. A este perigo acrescia o que advinha do judaísmo, «doença constitucional» que era uma ameaça séria à unidade nacional. Os judeus, na opinião de Múrias, quer pelo sectarismo religioso, quer pelo carácter onzeneiro da sua raça, nunca lograram a simpatia de nenhuma classe do reino, pelo que o Santo Ofício não foi apenas do agrado do Rei e do clero. A Inquisição surge como uma fase do longo conflito que sempre dividiu cristãos e judeus.

As razões que determinaram a introdução da Companhia de Jesus e do Santo Ofício justificam, por sua vez, o estabelecimento dos índices Expurgatórios e da Censura Prévia. A Reforma, que roubava as almas da irmandade de crenças, manifestava o seu carácter dissolvente nos escritos que eram rapidamente divulgados e que pelo imprevisto e novidade empolgavam. Ora, não bastava contrapor à propaganda protestante os colégios dos jesuítas, onde se ministrava a mais rígida ortodoxia em matéria de ensino, nem tão pouco era suficiente a Inquisição. Se a leitura de qualquer livro fosse permitida, o risco de cisão religiosa permanecia. Isso explica o estabelecimento dos índices Expurgatórios e da Censura Prévia. Daí que, nenhum dos meios de que se serviu a Contra-Reforma para obstar à destruição da catolicidade do povo, fundamento da unidade nacional, tenha contribuído para a decadência do pensamento português do século XVII ⁽⁷⁶⁾. Para o comprovar seria suficiente atentar na campanha intelectual desenvolvida em torno e a favor da Restauração.

No *Seiscentismo em Portugal*, Múrias dedica um capítulo ao pensamento filosófico seiscentista que, confinado na Escolástica, era ensinado nas Universidades de Coimbra e Évora. Em contraste com as novas correntes que, com Bacon

⁽⁷⁵⁾ António Sardinha, ob. cit., p. 63.

⁽⁷⁶⁾ Manuel Múrias, ob. cit., p. 49.

e Descartes, na Inglaterra e na França, levavam de vencida o tomismo, este desenvolve-se em Portugal, sobretudo depois que os jesuítas trouxeram para as suas escolas mestres como Suárez e Molina, cujas doutrinas, caras aos integralistas nos aspectos político e jurídico, vão servir os teóricos da Restauração, considerados por aqueles precursores das modernas correntes nacionalistas⁽⁷⁷⁾. António Sardinha, em apoio das posições de Múrias, e escudado no livro de Gonzague Truc, *Le retour à la Scolastique*, faz a apologia da filosofia escolástica que, tal como o Seiscentismo, foi vítima da «superficialidade gárrula» do século XVIII e das vitórias das «filosofias fáceis» da Enciclopédia⁽⁷⁸⁾.

Como os jesuítas, contra a opinião generalizada da Europa, defendiam os mesmos princípios, assim se compreende que, um século depois, o Marquês de Pombal os expulsa por «monarcómacos e sequazes dos republicanos»⁽⁷⁹⁾. Para os integralistas, portanto, o tomismo é apresentado como uma teoria amplamente nacionalista a que os tratadistas têm que recorrer quando se lhes torne necessário defender a Restauração.

Na obra citada, Manuel Múrias associa ao suarismo o sebastianismo que, segundo o autor, foi falsamente interpretado como um desregramento mórbido da sensibilidade colectiva, quando deve ser visto como «magnífica floração de esperança nacionalista» que ajuda a caracterizar o génio português⁽⁸⁰⁾. Valorizando os temas ráricos, característica da concepção histórica integralista, Múrias considera o sebastianismo oriundo dos primeiros tempos da nacionalidade, quando a ânsia da conquista do território nacional absorvia os espíritos, mas sempre presente nas grandes acções nacionais como os Descobrimientos ou em momentos de perigos graves como em 1385, em 1640, no período das invasões francesas ou no princípio do século XIX. No século XVII, penetrando os espíritos superiores da época, como Vieira, forma com a corrente tomista um pensamento *sui generis*, que dá personalidade e independência à literatura de seiscentos e constitui, juntamente com as intenções da historiografia da época, o *mito* nacionalista que cria a certeza de que Portugal poderia libertar-se de Castela⁽⁸¹⁾. Isto explica que a defesa do mito sebástico seja preocupação comum aos historiadores integra-

⁽⁷⁷⁾ António Sardinha, *ob. cit.*, p. 59.

⁽⁷⁸⁾ *Idem, ibidem*, p. 61.

⁽⁷⁹⁾ *Idem, ibidem*, p. 68.

⁽⁸⁰⁾ Manuel Múrias, *ob. cit.*, p. 55.

⁽⁸¹⁾ *Idem, ibidem*, p. 93.

listas, contra a opinião dos que, como Antonio Sérgio, se ocupam racionalisticamente dele.

Antonio Sardinha vê no sebastianismo a «Religião da Esperança», o «mito nacional», e concebe-o como um conjunto de forças morais e de sentimentos que excede a figura de D. Sebastião que foi o seu condensador. Para o historiador integralista, o mito sebástico não se desliga das entranhadas raízes do lirismo português, brotando da auctonia psíquica da raça. Sardinha pretende purificar o sebastianismo de toda a interpretação que via no mito um afloramento espúreo do messianismo hebraico⁽⁸²⁾. De perfeita conformação cristã, o sebastianismo teria sido decisivo na constituição do estado de espírito que animou o Portugal Restaurado, enchendo de nacionalismo criador o caluniado século XVII. O Seiscentismo é apresentado, assim, como um período paradigmático que fornece as «lições» necessárias à solução dos problemas do presente.

Claro que esta visão em nada condiz com a interpretação que do mesmo período faz António Sérgio. Não é de estranhar, portanto, que o ensaísta, na recensão crítica que faz na *Revista Lusitania* à obra citada de Manuel Múrias, manifeste o seu profundo desacordo não só quanto às teses defendidas, mas também quanto à disposição intelectual que presidiu à análise histórica do autor integralista⁽⁸³⁾. Para Sérgio, o autor do *Seiscentismo em Portugal* manifesta nítida falta de espírito e inteligência crítica, apresentando um conjunto de generalidades que defende com verdadeira paixão reaccionária, acabando por cair no mesmo vício dos que, com paixão jacobina, atacaram o mesmo período — o fanatismo. Assume de novo a sua preocupação de pedagogo, afirmando que o seu objectivo ao criticar as teses de Múrias é o de impedir que os jovens formem as suas opiniões em obediência a sugestões políticas, ou de outra natureza, e não através de um esforço consciente do próprio espírito⁽⁸⁴⁾. É esta também a preocupação que moveu o ensaísta a escrever «O Problema da Cultura em Portugal e o significado do Seiscentismo na sua História» em que se opõe às teses defendidas por António Sardinha no artigo «O Século XVII» que corrobora as posições de Manuel Múrias.

António Sérgio não aceita o messianismo de origem rá-

⁽⁸²⁾ António Sardinha, *ob. cit.*, p. 74.

⁽⁸³⁾ Ver António Sérgio, «Recensão crítica ao Seiscentismo em Portugal de Manuel Múrias», *Lusitânia*, fascículo 3, V. I, 1924, pp. 441-8.

⁽⁸⁴⁾ *Idem, ibidem*, p. 446.

cica, como atitude característica do povo português, nem tão pouco que o século XVII tenha sido o período de esplendor e de relevância intelectual, mercê da Companhia de Jesus, como Sardinha defende.

Para ele, o messianismo é comum a todos os povos quando são desgraçados, ou a qualquer grei que se sente incapaz⁽⁸⁵⁾. Se o messianismo perdura no povo português, não se pode procurar a explicação na «Raça» ou noutra qualquer atavismo, mas no facto de Portugal não ter conseguido superar a crise em que caiu. O português continua a sentir-se decadente, desgraçado, o que o leva a devanear num salvador. Só no dia em que conseguir redimir-se esquecerá a ideia de Redenção⁽⁸⁶⁾. Esta, a explicação simples, segundo o seareiro, para quem procura na História o «fio lógico» que permite compreendê-la, sem a complicar com os ornatos da erudição. É a simplicidade infantil do garoto do célebre conto árabe que afirma que o rei vai nú, quando todos o sopunham vestido com eruditas complicações, que Sérgio pretende trazer para o campo da História⁽⁸⁷⁾. A mesma atitude o moveu a despojar os Descobrimientos do «sonho» céltico com que os vestiram Menéndez y Pelayo e, entre nós, Teófilo Braga e Oliveira Martins. Não foi o sonho de encontrar as Ilhas Afortunadas, mas simplesmente, como diria o garoto, o comércio da índia que os portugueses, muito metódica e praticamente, trataram de ganhar. A verdade pode, portanto, ser encontrada, mesmo que contrarie celebridades, desde que o espírito actue liberto de preconceitos. Considerando-se vencedor da «questão» dos Descobrimientos com o desvanecimento do mistério da «Raça», acredita que o mesmo sucederá com o Sebastianismo, que o desastre de Alcácer serviu para aguçar e o contacto com as gentes judaicas, também messiânicas, serviu para reforçar. Rejeita a apologia que os autores integralistas fazem do século XVII, período que nos levou à situação de «índios da Europa» e transformou Portugal na «Ilha da Purificação»⁽⁸⁸⁾.

Não contesta Sérgio que existissem no reino bons comentadores da Escolástica e de S. Tomás; o que critica é o ambiente mental criado, avesso a qualquer atitude inovadora que impediu o aparecimento de vultos que, como D. João de Cas-

⁽⁸⁵⁾ *Idem*, «O Problema da Cultura em Portugal e o significado do Seiscentismo na sua História», *Seara Nova*, número 56 e 57, Outubro de 1925, pp. 148-151 e 169-71.

D Idem, ibidem, p. 149.

⁽⁸⁷⁾ *Idem, ibidem*.

⁽⁸⁸⁾ *Idem, ibidem*, p. 150.

tro, Garcia da Horta e Pedro Nunes, fizeram a glória da época de quinhentos.

Com efeito, em Quinhentos e Seiscentos, a Europa passou por uma revolução intelectual que culminou com a criação da atitude científica e do espírito crítico moderno e Portugal, «guarda avançada dessa alvorada», desenvolveu obra notável no livre espírito da investigação e foi pioneiro do saber experimental ⁽⁸⁹⁾. No século XVII, esse espírito prossegue na Europa com Galileu, Pascal, Descartes e outros. Enquanto isso, Portugal caiu nas «vácuas humanidades» dos jesuítas. Só no século XVIII, com os inimigos do Seiscentismo que fugiram para a Europa, é que os primeiros tiros certos começaram a derrubar a prisão das palavras ocas em que o mesmo seiscentismo sepultou os portugueses ⁽⁹⁰⁾.

Aliás, já na recensão crítica à obra de Múrias, António Sérgio tinha vincado a ideia de que o Renascimento fora o período em que Portugal caminhara ao lado da Europa, muito ao invés do Seiscentismo ⁽⁹¹⁾. O atraso de Portugal face ao movimento europeu não foi de inteira responsabilidade dos jesuítas, nem causado apenas pela compressão da autoridade (através da Inquisição, Censura Prévia e Índices Expurgatórios). Para o facto, Sérgio propôs mais do que uma vez explicações de natureza económica e social que os seus opositores integralistas desconheceraam ⁽⁹²⁾.

Em conclusão: a defesa de um «período paradigmático» parece-nos ser o significado essencial a retirar desta polémica que opôs António Sérgio a Manuel Múrias e a António Sardinha.

⁽⁸⁰⁾ *Idem, ibidem.*

O Idem, ibidem, p. 151.

⁽⁹¹⁾ *Idem, «Recensão crítica ao Seiscentismo em Portugal de Manuel Múrias», ob. ext., p. 443.*

⁽⁹²⁾ *Idem, Breve Interpretação da História de Portugal; O Problema da Cultura, e o artigo «Em torno de um iivrinho» Seara Nova, número 201, Lisboa, 1930, pp. 140-42.* Neste artigo Sérgio liga a origem da nacionalidade ao próprio nascimento da burguesia europeia que no séc. XI, em plena época feudal, inicia um tipo de economia comercial e financeira. Cria-se uma corrente de tráfico entre a Europa de Norte e o Levante de que as cruzadas são um elemento. Esta corrente, com incidência na costa Atlântica da Península Ibérica, deu esteio à independência portuguesa. Assim, Portugal afirmou desde a origem o seu carácter universalista e marítimo. O grande mal foi que a actividade marítima não foi apoiada por uma actividade produtora, que permitisse a fixação dos lucros mercantis. Os lucros iam pagar as matérias de consumo ao estrangeiro. O trabalho dos portugueses era o de transporte. Para Sérgio existe um laço lógico entre a forma da actividade económica de um povo e as suas tendências filosófico-político-

Para os integralistas esse período é o Seiscentismo, época de puro e castiço lusitanismo em que a alma da pátria se reencontrou consigo própria. Portugal atravessara o período abastardador do Renascimento que introduziu no reino as ideias políticas do Baixo-Império romano, impedindo que a genuína filosofia política medieval portuguesa frutificasse em instituições coerentes e estáveis na organização do Estado⁽⁹³⁾. A Reforma, quebrando a unidade espiritual europeia e valendo-se da concepção patrimonial do Estado, constituía também um perigo ameaçador. O Seiscentismo reagiu contra esses movimentos. As concepções do Direito Romano opôs as doutrinas do suarismo e do molinismo, filiadas nas concepções tomistas medievais e que constituíam a base da filosofia político-jurídica da Restauração. Conformado aos modelos da Contra-Reforma, impediu o alastramento das ideias dissolventes da Reforma, através de meios eficazes que permitiram salvar o catolicismo integralista dos portugueses, verdadeiro fundamento da unidade nacional.

Enquanto isto, António Sérgio dá-nos uma visão completamente oposta. Na interpretação histórico-sociológica que fez da História de Portugal, o período paradigmático correspondia à época dos Descobrimentos e Renascimento. Aí Portugal, colaborando com a Europa confirmou o seu carácter marítimo e universalista que evidenciou desde a sua origem⁽⁹⁴⁾. Mas tudo se modificou com os excessos do colonialismo e consequente parasitismo, e com a perseguição ao pensamento livre. Em meados do século XVI, «O Rei, a Inquisição e Jesuítas, numa fúria «purificadora» e diabólica— estalam, arrancam e arrogam aos quatro ventos a pobre árvore humanista europeia»⁽⁹⁵⁾. Portugal é reduzido à «Ilha da Purificação». Quer dizer, na linha do pensamento sergiano, admirar a época seiscentista era pretender a continuação do «grande eclipse cultural nacional», era «adorar o

-religiosas. As nações continentais têm tendência para o autoritarismo. As nações marítimas e mercantis têm tendência para a liberdade e para o não conformismo. O que convém a essas nações não é anular esse movimento com a compressão política, mas infundir-lhe ordem. Querer ser inquisidor e navegante é desejar o contraditório. No dia em que Portugal sofreu o Absolutismo e o Santo Ofício, bem como a ortodoxia do castelhano, perdeu as condições para triunfar entre os povos marítimos e comerciais.

⁽⁹³⁾ António Sardinha, *Teoria das Cortes Gerais*, p. 130.

⁽⁹⁴⁾ António Sérgio, *Breve Interpretação da História de Portugal*, p. 84. Ver o artigo citado, «Em torno de um livrinho».

⁽⁹⁵⁾ *Idem*, *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*. Porto, 1914, p. 25.

maior cancro de que ainda sofria o português, era querer manter a mentalidade anti-crítica e anti-científica que fez dos portugueses «índios da Europa» ⁽⁹⁶⁾. O remédio a dar à Grei, com conhecimento da sua doença, estaria no abandono dessa falta de senso crítico e no exorcismo dos mitos que os historiadores reaccionários arvoravam em paradigmas. Isto porque, na opinião do seareiro, só uma forte rajada de sinceridade crítica poderia edificar o «humanismo crítico» e fomentar a «reforma da mentalidade» ⁽⁹⁷⁾, condição *sine qua non* para se operar o ressurgimento nacional.

3 — «*O Ser e o Dever Ser. Utopia regressiva e Utopia Prospectiva*», ou a «*Questão com Luís Cabral de Moncada*» ⁽⁹⁸⁾.

O Integralismo Lusitano, ao reconhecer-se como um movimento profundamente nacionalista, coloca entre os seus antecedentes «genuinamente portugueses» as ideias contrarrevolu-

^(w) *Idem*, «*O Problema da Cultura em Portugal e o significado do Seiscentismo na sua História*», *ob. cit.*, p. 171.

^(U) *Idem*, *ibidem*.

^(M) Esta longa polémica, que se prolongaria por dois anos, iniciou-se com a conferência proferida pelo Professor da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, Luís Cabral de Moncada, em 1 de Dezembro de 1927, na Associação Académica de Coimbra. Cabral de Moncada, se bem que não filiado no movimento integralista, perfilha as mesmas doutrinas e convicções. A conferência foi publicada com o título «*Restauração do pensamento político português*» no *Boletim da Faculdade de Direito*, da Universidade de Coimbra, V. X, Coimbra, 1929, pp. 447-77. Antes desta publicação, saiu no jornal *A Voz* e a revista *A Nação Portuguesa* referiu-se-lhe elogiosamente. São as seguintes as peças fundamentais da longa polémica: De Cabral de Moncada — Para além da conferência, há a assinalar, «*Resposta Pronta a Vitorino Nemésio*», *A Nação Portuguesa*, número 2, V série, Agosto de 1928 e os artigos, «*Ideal e Facto Sensível, Política e Ciência, Meios e Fins*», *A Nação Portuguesa*, número 9, V série, Março de 1929, «*Método científico da História, Política (Moral) e Tradição*», *A Nação Portuguesa*, número 11, V série, Maio de 1929 e «*Idealismo e Realismo. Fim de uma polémica inútil*», *A Nação Portuguesa*, número 1, VI série, 1929. Estes artigos constituem as respostas aos artigos que António Sérgio publicou com os mesmos títulos. De Vitorino Nemésio, «*Resposta Retardada — De um exortado ao exortador*», *Seara Nova*, número 120; «*Segunda Resposta Retardada*», *Seara Nova*, número 136, Novembro de 1928. De António Sérgio, «*Ideal e Facto Sensível, Política e Ciência, Meios e Fins*», *Seara Nova*, número 144, Janeiro de 1929; «*Método científico, História, Política e Tradição*», *Seara Nova*, n.ºs 151, 153 e 154, Março de 1929; «*Idealismo e Realismo. 'Morale d'abord' e 'Politique d'abord'*», *Seara Nova*, 163, Maio de 1929; «*Ora até que enfim*», *Seara Nova*, n.º 170, Julho de 1929; «*Despedida*», *Seara Nova*, n.º 174, Agosto de 1929 e «*Para matar saudades*», n.º 183, Outubro de 1929.

lucionárias do século XIX. Este pensamento, que assume uma feição tradicionalista, vai evidenciar um interesse enorme pela Restauração, interpretada como movimento confirmativo da tradição monárquica e católica da sociedade portuguesa. O Integralismo acentua esse interesse pelo momento restauracionista e pelo século em que se corporizou, «purificando-o» de acordo com os seus princípios ideológicos⁽⁹⁸⁾. Como já tivemos ocasião de referenciar, estes princípios vão servir, em parte, de fundamento à ideologia do Estado Novo, que, no que respeita à interpretação histórico-política, não se afasta do caminho traçado por aquele movimento.

A Restauração adquire significado importante, tomando-se um facto histórico digno de comemoração nacional. A prova-lo está a Conferência do Prof. Luís Cabral de Moncada proferida em 1 de Dezembro de 1927 na Associação Académica de Coimbra, que atesta a transferência da ideologia histórico-política do Integralismo para o Estado Novo, no qual alguns dos seus representantes irão depositar as maiores esperanças⁽⁹⁹⁾.

Cabral de Moncada, dentro das linhas do mais puro pensamento integralista, interpreta a Restauração como uma afirmação do pensamento político português, do génio nacional, com base nas ideias e teorias políticas do Estado e da origem do poder que fundamentaram a velha monarquia medieval portuguesa. A Restauração é entendida não apenas como uma «Revolução Política», mas sobretudo como uma «Revolução de Ideias», uma «Revolução Intelectual», corporizada na independência política. O Portugal Restaurado, resultante da reestruturação da mentalidade portuguesa no domínio das ideias e das doutrinas sobre a origem e natureza do Estado, surge como que fundado pela segunda vez⁽¹⁰⁰⁾. A mentalidade renascente, constituída pelo conjunto das ideias que presidiram à monarquia de Afonso Henriques e que lhe serviram de fundamento e quadro lógico, tinha-se mantido até que «influências estranhas ao corpo e alma da Nação» a fizeram obliterar até aos primeiros alvares do século XVII⁽¹⁰¹⁾—O direito romano, a Renascença, a Reforma e até os Descobri-

C^a) Ver Luís Reis Torgal, *Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração*, Vol. I, Coimbra, 1981. Ver fundamentalmente Introdução, «Interpretação da Restauração e as Ideologias Políticas», pp. 4-36.

⁽⁹⁹⁾ *Idem, ibidem*, p. 33.

⁽¹⁰⁰⁾ Cabral de Moncada, «Restauração do Pensamento Político Português», *ob. cit.*, p. 450.

⁽¹⁰¹⁾ *Idem, ibidem*, p. 451.

mentos, actuando como elementos desnacionalizadores, enfraqueceram as energias intelectuais, políticas e económicas do país, que, uma vez perdida a originalidade da sua concepção filosófico-política, acabou por cair nos sessenta anos do domínio castelhano⁽¹⁰²⁾.

Ora as ideias políticas da Contra-Reforma, iniciadas em Trento e propagadas pela Companhia de Jesus, não são outras senão as doutrinas tradicionais da Igreja católica, em que assentava a velha monarquia medieval portuguesa⁽¹⁰³⁾. Cultivadas pela escola teológica espanhola dos séculos XVI e XVII, tiveram em Portugal dois grandes centros: Coimbra com Suárez e Azpicuelta Navarro e Évora com Molina. Foi «ao calor destas ideias e deste renascimento que se gerou em Portugal o movimento libertador de 1640»⁽¹⁰⁴⁾. Deste modo, o patriotismo que animou os homens da Restauração tinha a encaminhá-lo um corpo de doutrinas filosófico-políticas cuja energia lhe advinha da consciência da sua primitiva constituição política que a escola teológica dos fins do século XVI acordou, doutrinas que D. João IV reconheceria nas cortes de 1641.

Desta «lição de história» quis Cabral de Moncada tirar uma «lição moral». Seria ela a «consolação» de que Portugal, um século antes de Rousseau e século e meio antes da Revolução Francesa, dava ao mundo uma lição de liberdades públicas, de limitação do poder dos reis, quando por todo o lado triunfava já a 2.^a edição do absolutismo. Nesse ambiente, Portugal ao proclamar que a soberania dos reis reside originariamente nos povos, estava a afirmar um pensamento político genuinamente português, fruto de uma experiência política que vinha do início da Nacionalidade, e não um pensamento estranho, filho do capricho filosófico da Razão abstracta⁽¹⁰⁵⁾. Mas, para além do «consolo», a «lição moral» a extrair deveria ser um «estímulo» para a acção política e social a era-

⁽¹⁰²⁾ *Idem, ibidem*, p. 463.

⁽¹⁰³⁾ *Idem, ibidem*, p. 464.

⁽¹⁰⁴⁾ *Idem, ibidem*, p. 465. Os princípios fundamentais da doutrina são os seguintes: Em 1.^o lugar a afirmação de que *todo o poder vem de Deus*. Essa é a origem da *soberania*. Mas o poder que vem de Deus é o poder *abstracto* porque o poder *concreto*, não é dado por Deus mas sim pela comunidade política ou sociedade civil. A investidura do rei é obra humana, mediante um facto a que os teólogos medievais chamavam «*pactum subjectionis*». Além disso, o povo ou comunidade tem sempre o direito de resistir à opressão, se o pacto for violado pelo soberano, que pode ser deposto e substituído por novo rei.

⁽¹⁰⁵⁾ *Idem, ibidem*, p. 472.

preender na presente. Na «exortação» que dirige aos jovens, independentemente da sua ideologia republicana ou monárquica, o conferencista chama a atenção para a necessidade de Portugal ser restaurado na sua independência intelectual e espiritual, na independência do seu pensamento político e das suas tradições, da sua verdade nacional e leis fundamentais. Para isso seria necessário que Portugal se libertasse do cativo de um pensamento estrangeiro e anti-nacional traduzido no absolutismo democrático ou demagogia, trazido pelo liberalismo, e regressasse à filosofia política das cortes de 1641 ⁽¹⁰⁶⁾.

Na «Resposta Retardada de um Exortado ao Exortador», Vitorino Nemésio, então estudante em Coimbra, sem pretender pôr em causa a «lição de história» que ouviu, insurge-se contra a «lição moral» que considera profundamente intolerante para com tudo o que é estrangeiro e um vestígio do pensamento expurgador da inquisição ⁽¹⁰⁷⁾. Como republicano convicto, não aceitou a «exortação» de Moncada no sentido do regresso à ideologia política da Idade Média, a única castiçamente portuguesa, no entender do exortador.

Admitindo Nemésio a universalidade das ideias políticas, não podia, conseqüentemente, considerar umas nacionais e outras estrangeiras, pelo que punha em causa o carácter nacional das doutrinas defendidas por Moncada, considerando-as uma oportunística construção escolástica ⁽¹⁰⁸⁾. Além de que, para o exortado, o fundamental não é o lugar de origem das ideias mas as suas «vantagens ou desvantagens intrínsecas», a sua possibilidade de realização e eficiência.

⁽¹⁰⁶⁾ *Idem, ibidem*, p. 474.

⁽¹⁰⁷⁾ Ver Vitorino Nemésio, «Resposta Retardada — De um exortado ao exortador», *Seara Nova*, n.º 120, Maio de 1926.

⁽¹⁰⁸⁾ *Idem, ibidem*. Segundo Nemésio, a doutrina da «soberania inicial» tomou corpo para bater a Reforma nas suas conseqüências políticas, uma vez que os teólogos protestantes, defendendo a origem directa do poder divino dos reis, furtavam à cúria romana o instrumento de influências no supremo governo dos povos, impedindo-a de distribuir coroas e ceptros. Se os teólogos peninsulares foram propulsores destas doutrinas é porque a Espanha católica procurava precaver-se contra a Europa protestante. É certo que prestou grandes serviços à Restauração, mas não se tratava então de defender a ortodoxia católica, mas sim de encontrar um fundamento teórico para a independência. Assim, para Nemésio, essas doutrinas, longe de terem sido uma concepção original e desinteressada da filosofia política portuguesa, foram uma construção escolástica essencialmente oportunística, estranha aos portugueses na sua origem estreme.

Reagindo à posição de Nemésio, na «Resposta Pronta»⁽¹⁰⁹⁾ que lhe dirige, Moncada considera que o seu opositor revela falta de formação científica e positivista, e um espírito de literato mais propenso ao geral e abstracto do que à fria observação dos factos, motivo que o induziria ao erro de distinguir entre a «matéria de facto» contida na «lição de história» que proferiu, e a «matéria de fé» contida na «lição moral» que procurou extrair daquela. A fé política que manifestou não a desliga o conferencista dos factos, antes a fundamenta neles, pois constitui um conjunto de conclusões científicas a que chegou. Daí que não seja possível rejeitar a «matéria de fé», isto é, a «lição moral», sem pôr em causa a «matéria de facto», ou seja «a lição de história»⁽¹¹⁰⁾. Quer dizer, o único critério que Moncada considera válido para comprovar as «vantagens ou desvantagens intrínsecas» das ideias e teorias políticas é o critério positivo, científico, baseado na rigorosa observação dos factos que estão para trás do momento em que se inicia a experiência de qualquer teoria.

Pensamos estar aqui o cerne da longa polémica que vai opôr Cabral de Moncada a Vitorino Nemésio e a António Sérgio. Traduz-se fundamentalmente na oposição do idealismo crítico sergiano à «política do facto» defendida por Moncada, que se prende intimamente com o problema da relação Política-Ciência, Política-Moral, Política-História (Tradição) ou, se quisermos, com o problema da relação Ser e Dever-Ser.

Na «Segunda Resposta Retardada» a Cabral de Moncada, Vitorino Nemésio critica a «política do facto» em que aquele se fundamenta, ao mesmo tempo que rejeita as «ideias políticas» baseadas nos factos, como «ideias científicas, insusceptíveis de erro»^{C¹¹¹}.

Para Nemésio, o voto, o desejo expresso, a exortação não constituem afirmações de ordem crítica, ou seja, «matéria de facto», sobretudo no âmbito da história das ideias políticas, onde o uso do método histórico permite emitir juízos de valor que, dentro de uma crítica puramente científica, não seriam possíveis⁽¹¹²⁾.

Esta posição é corroborada por António Sérgio, para quem as teorias políticas exprimem ideais, fins, desejos ditados pela consciência individual, com o que a ciência posi-

⁽¹⁰⁹⁾ Ver Cabral de Moncada, «Resposta Pronta», *A Nação Portuguesa*, n.º 2, V série, Agosto, 1928.

⁽¹¹⁰⁾ *Idem, ibidem.*

^{C¹¹¹} Vitorino Nemésio «Segunda Resposta Retardada», *Sea-ra Nova*, n.º 136, Novembro de 1926.

^{O¹¹²} *Idem, ibidem.*

tiva nada tem a ver. Neste contexto, os factos não podem fundar fins ou ideais, antes são modificados por estes ⁽¹¹³⁾. A ciência não compete julgar ou legitimar fins. Sendo o seu domínio aquilo *que é*, compete-lhe interpretar esse domínio. A exortação e o ideal, pertencendo ao domínio do *dever ser*, não podem ser científicos nem suportados pelos factos. Consequentemente, exprimindo as políticas ideais e fins, não são de modo algum susceptíveis de demonstração científica ou de serem cientificamente refutáveis. A ciência compete apenas ensinar quais os meios mais eficazes que permitem levar aos fins desejados. Sérgio coloca-se, deste modo, numa posição completamente oposta à de Moncada que atribui à ciência um domínio que, no entender do seareiro, lhe escapa — o domínio do *dever ser*.

Para Sérgio, o único fundamento do ideal político encontra-se na consciência individual, no foro íntimo de cada um, o que de modo algum se ajusta à posição positivista e realista de Moncada. O ensaísta assume uma posição espiritualista, idealista, para quem a aceitação da «política do facto» leva o seu opositor a «eliminar da política a personalidade humana» ⁽¹¹⁴⁾.

Na verdade, Cabral de Moncada, revelando nítidas influências positivistas, cinge a ciência à pura observação dos factos, negando no seu âmbito qualquer possibilidade à imaginação e à formação de ideias gerais e abstractas. Concebendo a política como uma ciência, exclui do seu campo os ideais (como ideais gerais), o que obriga os políticos a considerarem como lugar de experiência a própria História e a recolherem nela as «lições» que impõem o respeito pela tradição, cuja presença constante é confirmada pelos próprios factos históricos. Esta posição tradicionalista de Moncada traduz-se, para Sérgio, num anti-progressismo da própria ciência, cuja história é precisamente a luta constante contra as ideias tradicionais que impedem o seu desenvolvimento. Trata-se, segundo o seareiro, de uma confusão em que incorre Moncada ao não distinguir a Política e a Moral da Ciência. Prova disso, é precisamente a defesa que o professor de Coimbra faz da tradição, na qual reconhece, para além do valor de facto ou valor científico que Sérgio não nega, *valor de direito* que este contesta. Para o ensaísta, a tradição *é*, mas *é* no domínio da ciência, da Sociologia. Aí tem valor de facto. Mas no domínio da

⁽¹¹³⁾ Ver António Sérgio, «Ideal e Facto Sensível, Política e Ciência, Meios e Fins», *Seara Nova*, n.º 144, Janeiro de 1929.

⁽¹¹⁴⁾ *Idem, ibidem.*

Política não lhe reconhece valor de norma, ou seja, valor de direito. Pertencendo a Tradição ao domínio do *Ser* e não ao domínio do *Dever Ser*, não pode aferir dos fins das teorias políticas. Os fins é que podem aferir da tradição, aceitando-a ou não.

O critério de escolha não depende, portanto, dos *factos* mas sim dos fins, dos ideais. Assim se exclui a possibilidade à história factual de ser um campo de experiência para o político, como Moncada pretendia, ou de impor o respeito pela tradição. Se o fizesse, a História estaria a contradizer-se a si própria, posto que não é a tradição que a faz, mas sim as novidades, as «quebras de tradições», as reformas radicais do existente. A tradição, ao suprimir a História, manifesta o seu carácter ahistórico ^(11B). Quer dizer, a posição realista de Moncada é o polo oposto do idealismo de Sérgio que, colocando na consciência individual o fundamento do ideal, do fim, faz dela a mola real de toda a transformação social. Este pressuposto individualista do idealismo sergiano é rejeitado por Moncada, ao filiá-lo na filosofia revolucionária do século XVIII ⁽¹¹⁶⁾. A aceitação desse pressuposto, que consagra a vontade individual como capacidade autónoma, criadora de valores morais, implica que o homem se emancipe das necessidades orgânicas criadas lentamente pela história e pela tradição, para obedecer somente aos fins formulados pela consciência e razão, fins estes que, contrapostos ao «facto sensível», se impunham como um imperativo categórico com valor absoluto. Nesta perspectiva, a Política, sobreterminada pelo reino dos fins, estaria inelutavelmente subordinada à Moral. «Morale d'abord», eis a divisa correctora do erro maurrasiano e cientifista do «Politique d'abord». Moncada rejeita esta posição porque nega à política estatuto de ciência determinadora de *fins*, reconhecendo-a apenas como saber determinador de *meios* adequados à realização dos fins propostos pela consciência. Contestando o «super-espiritualismo» sergiano que vê o homem como um «ente da razão», opõe-lhe o homem concreto, sujeito às leis do determinismo psicológico e às relações sociais impostas pela natureza e dadas pela experiência. Consequentemente, à sociedade de base individualista opõe uma sociedade concebida como um «eu colectivo» dotado de fins e leis próprias, onde o homem pode ser factor de de-

^(m) Idem, «Método científico, História, política e Tradição», *Seara Nova*, n.ºs 151, 153 e 154, Março de 1929.

⁽¹¹⁶⁾ Ver Cabral de Moncada, «Ideal e Facto Sensível, Política e Ciência, Meios e Fins», *A Nação Portuguesa*, n.º 2, V série, Agosto de 1928.

senvolvimento, mas onde encontra limites que nem sempre consegue ultrapassar. É que, para Moncada, o «ideal» e o «facto sensível» não se anulam. Ao «facto sensível» vai a concepção política pedir explicações para aquilo que é. A Política começa por ser assim uma ciência de observação como qualquer outra. Mas é ainda no domínio do *que é*, do «facto sensível» que a Política encontra a «categoria do ideal». Não necessita, portanto, de sair do domínio dos factos para ir buscar as normas orientadoras a uma «consciência» abstracta e metafísica. Para Moncada, a Política, entendida como «Morale d'abord», sacrifica ao ideal o facto sensível, desdenhando dos *meios* e da tradição dos povos, que é o mesmo que desdenhar da Sociologia e da História. Daí que a posição sergiana se manifeste anti-tradicionalista e anti-histórica para o professor de Coimbra, que a rejeita também pelo seu carácter metafísico e místico, criador do «mito» do ideal gerado na consciência humana, o que lhe rouba o carácter científico, fazendo dela uma «metafísica laica sem Deus e humana sem personalidade humana» (117). É, deste modo, uma posição realista, positiva, científica que Moncada opõe ao idealismo de António Sérgio. A Política funda-se no «facto sensível» e, como ciência que é, compete-lhe julgar apenas o valor relativo, positivo, humano, do ideal entendido como algo realizável ou a realizar, não porque *deva ser* mas porque *não pode deixar de ser*. A política, não compete impor, em nome de critérios de valor absoluto, ideais imanentes, pois estes fundam-se nos factos; compete-lhe apenas aconselhá-los mas baseando-se na experiência desses mesmos factos. A Política não é «Morale d'abord», mas «Politique d'abord» (118). Isso não significa, segundo Moncada, que a Política não seja também ciência de fins, só que esses fins, não podendo encontrar-se sem o controlo dos factos, só podem ser dados pela ciência. Sem essa base real a Política não passaria de diletantismo ou de um idealismo puro, fomentador de construções arbitrárias. Tais seriam os riscos de uma política de matriz ética fundada na razão abstracta.

No domínio do «social» e do «político» existe uma natureza, uma certa lógica e uma certa finalidade que transcendem a lógica, a finalidade, e a natureza do individual, o que permite estabelecer a independência da Moral e da Política.

É, portanto, na perspectiva da Política como Ciência, logo distinta da Moral, que, para Moncada, a ideia de tradição é encarada como valor científico, tendo, por isso, uma

(117) *Idem, ibidem.*
(118) *Idem, ibidem.*

aplicação prática, ou melhor, uma «utilização científica prática», correctora e orientadora das acções políticas concretas. Daí resulta que ela só não tem valor para os que, como Sérgio, negam à Política valor científico na formulação dos fins, ou pretendem edificar o *dever ser* independentemente *do que é* ou *do que foi*. É também na mesma perspectiva de uma Política científica que, segundo Moncada, se devem considerar as relações desta com a História. Tal como a Tradição, a História não é normativa; assim nada pode impor à vontade humana, pois compete-lhe apenas informar. Deste modo, se não impõe o respeito pelo *dever ser* da tradição, ensina que o seu constante desrespeito leva a que as construções políticas abstractas sejam inadequadas e ineficazes. Daqui se conclui que a tradição tem valor e a História tem o direito de impor às inteligências algumas lições ⁽¹¹⁹⁾. Esta posição de Cabral de Moncada é só por si justificativa da dupla lição, «histórica» e «moral», que quis transmitir na Conferência de 1 de Dezembro de 1927. Sem sair do campo da História, apoiado no «facto sensível», fundamentou nele o seu «ideal». Isto significa, que o «ideal», domínio do *dever ser* para Sérgio, está presente no domínio do ser, para Cabral de Moncada. Ele consistirá numa espécie de «utopia regressiva», ou por outras palavras, numa inserção do *dever ser* (ideal) no próprio *ser* que a História representa. Quer dizer, o projecto político de Moncada assenta no regresso à filosofia política das cortes de 1641, única genuinamente portuguesa como os factos históricos comprovam. Desse ideal político deveria constar a afirmação da soberania originária da Nação como colectividade orgânica, a alienação condicional dessa soberania nos governantes e o direito de fiscalização dos governados sobre os actos daqueles, por meio de uma representação de classes. Partindo de uma concepção orgânica da sociedade, esse projecto deveria rejeitar a noção de soberania de base individualista, do que decorreria a abolição do parlamentarismo e do regime partidário, consideradas fórmulas metafísicas da filosofia revolucionária do século XVIII ⁽¹²⁰⁾.

Ao abandonar o campo da consciência para se situar no da História, Moncada coloca-se em clara oposição a António Sérgio, que não concebe outro fundamento para as ideias que

⁽¹¹⁰⁾ *Idem*, «Método Científico, História Política (Moral) e Tradição», *A Nação Portuguesa*, n.º 11, V série, Maio de 1929.

⁽¹²⁰⁾ *Idem*, «1640... Restauração do Pensamento Político Português», *ob. cit.*, pp. 474-5.

não sejam «as revelações interiores da consciência» (121). Para o seareiro, abandonar o campo da consciência pelo da História é o mesmo que abandonar a realidade pela sombra, a certeza pela dúvida, dado que o único critério seguro de certeza reside na consciência, como fonte de princípios *à priori*, em que toda a ciência se funda. Estes princípios intrínsecos, que por reflexão a consciência descobre em si mesma, não são conclusões científicas, mas condições da ciência (122). Isto é, Sérgio coloca na raiz da própria ciência um *dever ser*, traduzido na legalidade interna do eu, ou seja, na capacidade unificadora do eu racional, através de princípios formais *a priori*. Essa capacidade unificadora preside a toda a dialéctica do pensamento humano, seja científico, político ou moral. Daqui se conclui a existência de um paralelismo entre todas essas dialécticas, o que significa que política e moral, não se reduzindo à ciência, são filhas da unidade da consciência humana, logo são expressões dialécticas do eu racional (123). Em suma, a polémica de que nos temos vindo a ocupar polariza-se à volta do problema da relação entre a Política e a Moral, vale dizer, entre a Ciência e a Moral e os respectivos pontos de partida. Enquanto Moncada, escudado numa posição realista, o colocou no «facto sensível», no *não eu*, no dizer de Sérgio, este, baseado no seu idealismo, centrou-o no *eu*, ou seja, na própria actividade do espírito (124). Em consequência, o realismo de Moncada, radicando a formulação de *juízos de valor*, em *juízos de facto*, acabava por justificar, em última análise, um dado *statu quo*. Com efeito, alargado esse realismo ao campo social e concebendo a sociedade como um «eu colectivo» transcendente ao indivíduo, abria as portas ao conservantismo, traduzido no respeito pelas tradições. Nesta perspectiva, toda a transformação social feita em nome do que ainda não existiu aparecia como um mal a evitar e os transformadores, fonte dos males sociais, deviam ser impedidos de actuar. A esta sociedade coisificada opõe Sérgio o seu ideal de uma sociedade e de um Estado onde cada indivíduo pudesse intervir de pleno direito na vida pública.

Concebendo a sociedade como um sistema de relações pensadas entre os *eus* individuais, faz desse pressuposto in-

C²¹) António Sérgio, «Realismo e Idealismo, 'Morale d'abord', 'Politique d'abord'», *Seara Nova*, n.º 163, Maio de 1929.

C²²) *Idem*, «Ora até que enfim», *Seara Nova*, n.º 170, Julho

1090

C¹⁺²³) *Idem*, *ibidem*.

(124) *Idem*, «Para matar saudades», *Seara Nova*, n.º 183, Outubro de 1929.

dividualista um ideal político, garantia da liberdade, ideal moral, comum a todos os homens. Sendo o ideal, para Sérgio, do domínio do *deve ser*, não podia, portanto, procurar-se no passado histórico, pois seria norma assintótica de construção do futuro. A «utopia regressiva» que Moncada propunha, contrapunha-se uma «utopia prospectiva» fundada na consciência, ou seja, na razão entendida como capacidade autónoma e criadora. É um ideal que pretende ver concretizado numa sociedade democrática, objectivado num sistema cooperativista em que se garanta a participação de todos os indivíduos na gestão dos seus próprios destinos.

Conclusão

As três polémicas, que resumidamente expusemos e de que procurámos extrair o significado essencial, manifestam duas concepções de História, que colocámos em confronto. Se ambas evidenciam preocupações face à necessidade de um «ressurgimento nacional», os projectos político-sociais que lhes são subjacentes são completamente divergentes e traduzem duas atitudes mentais opostas.

Os integralistas, de formação positivista de direita (o Comte do *Système*), revelam uma atitude mental anti-racionalista, reaccionária e anti-progressista, que faz da «Tradição» o motor do seu «ideal» político. A História, cuja revisão preconizam, permite constatar a presença constante da tradição, *como um facto*, na alma da Nação, pese embora os movimentos espúreos e desnacionalizadores que por várias vezes tentaram dissolver a consciência da Grei. Como *fonte de lições*, ensina às novas gerações o respeito pelas «nobres superioridades» e «exorta» ao culto dos «heróis» que se impõem como modelos a seguir. Como palco de para os políticos, fundamenta os seus projectos e ideais. O «ideal» político, *o que deve ser*, presente já no *ser* da História, traduz-se no *regresso* ao próprio passado histórico, a um período paradigmático, caracterizado pelo mais puro lusitanismo.

António Sérgio assume uma posição humanista e universalista. O seu projecto de ressurgimento nacional, que implica uma reforma da mentalidade, visa a integração de Portugal no mundo do presente e do futuro. Para isso seria necessário ir às raízes mais fundas do «reino cadaveroso», fazer uma análise dos «vícios históricos» para exorcizar os «espectros» que, habitando a memória da Grei, impediam a formação de seres vivos. Para a prossecução deste objectivo, Sérgio combate tanto a República, cujas reformas não considerava eficazes, como o corporativismo que os integralistas já pro-

punham e a seu ver não se coadunava com a essência racional do homem. O seu ideal político, fundado não na História mas na consciência humana, era fruto de uma concepção de um idealista, que, como alguém afirmou, pretendeu evangelizar um mundo real ⁽¹²⁵⁾. E se esse ideal constituiu uma «utopia prospectiva», não deixou de abrir caminhos e possibilidades de reacção a movimentos petrificadores que impediam inovações e iniciativas de homens livres.

Assumindo a atitude de pedagogo, procurou construir o futuro da humanidade longe do tempo dos «espectros», encarando as «navegações» do passado com o espírito de um «navegador do Mar do Futuro» ⁽¹²⁶⁾.

⁽¹²³⁾ Ver Vitorino de Magalhães Godinho, *Ensaio IV*, Lisboa, Sá da Costa, 1971, pp. 269-70.

⁽¹²⁶⁾ António Sérgio, *Ensaio*, t. VIII, p. 165.

SIGNIFICADO E EVOLUÇÃO DAS POLÉMICAS DE ANTÓNIO SÉRGIO

A ideologia da razão (1912- 1930)

1

Dentre os componentes específicos da cultura portuguesa que, nos seus diferentes modos e em diversos momentos, nela têm desempenhado um papel dinâmico, dois há que sempre tiveram uma função proeminente: a polémica e a história. Facto que incide e se exprime em todos os domínios da vida nacional acarretando consequências muito variadas, desde as culturais às políticas.

No que diz respeito à polémica envolve esta algumas vantagens críticas, mas, em contrapartida, suscita um considerável desgaste racional: o carácter público que a sua prática implica acentua as divergências e torna-as por vezes excessivamente contrastadas, levando a que se esbatam as linhas de coincidência e se dificultem as conclusões, substituídas por alegações finalistas, onde a própria polémica se mantém. Acresce que o uso de argumentos a partir das linhas em debate traz, não poucas vezes, lacunas essenciais para o esclarecimento completo dos temas, uma vez que só parte dos seus componentes é chamada à discussão. Contudo, quaisquer que sejam as limitações que, no ponto de vista crítico, possa levantar, o certo é que, feitas as contas, a polémica tem desempenhado, na cultura portuguesa, um papel insofismavelmente positivo. Na verdade, as suas figuras mais representativas quase só se entendem quando, no interior de sua obra, se determinam as polémicas em que participaram. Citemos, a esse respeito, por exemplo, o *Speculum Regum* de Álvaro- Paes, a *Crónica de D. João I*, de Fernão Lopes, o *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende, a *Crónica de D. Manuel*, de Damião de Goes, os *Lusíadas* de Luís *

* Universidade de Lisboa

de Camões, se nas quisermos ater a exemplar distantes. Sucede que, em alguns destes casos, a polémica intrínseca veio a esquecer, embora, a obra a que ela se refere ou nela assenta, venha a permanecer, uma vez que, pela sua qualidade ou importância, passou a ser apreciada em si mesma.

A polémica teve, igualmente, nos séculos XVII e XVIII, uma presença vigorosa, hoje insuficientemente conhecida. Importará pouco, a esse propósito, referir aqui as mais significativas, as únicas estudadas. Com o liberalismo e a difusão do periodismo, ligado a clientelas de toda a espécie, a polémica circunstancializa-se. O seu enunciado completo serve, sobretudo, para definir sociologicamente os interesses e os antagonismos, as formas de argumentação e de pressão. Para outros níveis de pesquisa terá de fazer-se a selecção de qualidade, em muito menor número. Mas é bastante significativo que, entre o século XIX e o tempo presente, sejam as polémicas o que mais perdura na memória do comum, quer por terem tido um público muito mais amplo, quer por referirem temas que continuam a merecer a atenção pública. Circunscrevendo-nos ao temas de incidência cultural e pondo de parte as que se definem, de preferência nas áreas da ciência e da política (onde foram elementos essenciais), bastaria citar as que envolvem Alexandre Herculano (1), Camilo Castelo Branco (2) e Antero de Quental para se verificar a importância que têm na compreensão do século XIX, assim como na genealogia cultural do contemporâneo. Mencionemos, para Herculano, a «questão de Ourique», a dos «melhoramentos materiais», o «casamento civil», a «emigração». Citem-se no que se refere a Camilo as bem conhecidas «Razão e Fé», a «Sebenta», «Ratazzi», «Realismo» ou para Antero a mais célebre do «Bom senso e Bom gosto» em que foi participante principal. Contudo, o mais interessante para se proceder à inserção da polémica no processo cultural português é que elas não se relacionam só com o século XX. Apresentam também uma funda ligação com os problemas centrais da sociedade portuguesa do século XVIII, pelo menos em três tópicos: o nexa entre nacionalismo e cultura, a questão do crescimento económico e o problema galicano e clerical. No entanto, como as transformações políticas do liberalismo interromperam a percepção do processo

O Cf. Jorge Borges de Macedo, *Alexandre Herculano, polémica e mensagem*, Lisboa, 1979.

(2) Cf. Alexandre Cabral, *As Polémicas de Camilo*, 9 volumes, Lisboa, 1981-1982.

essencial da sua continuidade, só as consideramos na sua evolução até ao nosso tempo, esquecendo a rica ligação aos temas básicos da cultura portuguesa dos séculos XVII e XVIII. Ora, importa reconstituir essa sequência que tomaria mais compreensível o conteúdo das polémicas contemporâneas, encontrando na sequência dos seus temas, elementos para se compreenderem muitas «omissões» do nosso tempo. Assim, por exemplo, em vão se podem procurar, no século XIX, e no século XX, polémicas ou campanhas relativas ao sufrágio universal, aos direitos sindicais, à reforma dos impostos, à filosofia política. A própria polémica monarquia-república, como questão doutrinária, nunca se generalizou ou tomou peso sensível por esta via do interesse público. Contudo, logo que surgia uma referência ao papel do rei na vida portuguesa, à independência nacional, à reforma do ensino, aos gostos literários, aos direitos civis, à liberdade do comércio, imediatamente o debate subia de tom e se entrava em discussão.

Sem prejuízo de outros aspectos, foi esta problemática polémica que continuou a ser dominante na vida portuguesa dos vinte anos anteriores à proclamação da República e prolonga-se até ao dealbar dos anos 30. Só que mudou de linguagem, dirige-se a outras gerações, interessada noutras consequências, uma vez que as ideias debatidas têm outro campo de aplicação. Mas, até essa altura, o corpo colectivo continua a ir ao encontro de problemas muito próximos dos que interessavam à sociedade portuguesa desde os tempos que se seguiram à guerra da independência nacional (1640-1668). São eles sobretudo, a necessidade dos privilégios, ao lado da inevitabilidade do seu abuso, a necessidade da sua vigilância, a superioridade das «letras» sobre as «armas», a desconexão entre a cultura popular e a cultura erudita, a «sensibilidade à promoção social», o conflito entre sinceridade e vantagem, as urgências e as temáticas do ensino, a predominância do escol lisboeta sobre o País, a resistência que ele oferecia a esta hegemonia. O constitucionalismo do século XIX, como regime caro, tinha de depender de Lisboa, para onde se canalizavam os recursos crescentes da economia monetária e que por forma exígua regressavam à Província. Gom o crescente predomínio da indústria e do comércio internacionais, as assimetrias tradicionais do País tornavam-se mais pesadas e sensíveis. O debate interno não podia, portanto, também, deixar de se tornar mais intenso e de exigir soluções que obrigavam a critérios de responsabilização, isto é, a uma indispensável definição política. E foi o que sucedeu. Os republicanos, a partir de 1880, longe do poder, não

hesitaram em tomar conta quase exclusiva das responsabilizações políticas; maneжaram-nas na propaganda, em imagens sugestivas e imediatas, acessíveis e aliciantes: discutia-se o governo, não se discutia o país; discutiam-se mais os políticos do que a política, mais o rei do que a monarquia. Considerava-se que esta última, como tema teórico, evoluiria inevitavelmente para um desaparecimento «legítimo». No campo religioso, discutia-se mais o padre do que a religião católica ou entretecia-se esta última nas fraquezas humanas em que a julgavam envolvida, procurando, também, despromovê-la de dignidade teológica: o seu processo, como fase de uma evolução apresentada como indiscutível, também estava «arrumado». Desta atitude geral de paixão pelo político, pelo anticlerical, resultou a despromoção dos temas propriamente culturais numa tensão que conduziu à proclamação da República. Por isso, logo depois que ela se verificou, as suas consequências imediatas ficaram à vista de todos: a responsabilização do rei e do clericalismo (pelo menos) pelos males do País tornavam inevitável que, tendo desaparecido o Rei e despromovendo-se o Padre e a Igreja, ficassem estabelecidas as condições necessárias e suficientes para a reconversão do País. Era de esperar que depressa se vissem sinais de tal reconversão. Ora as mudanças imediatas que o teor da propaganda republicana fazia supor possíveis, não se verificaram. Deu-se o contrário.

Com a proclamação da República tudo se passou como se o País tivesse aceitado a definição das responsabilidades estabelecidas pela propaganda e considerasse, portanto, que o poder viesse a ser atribuído aos republicanos, para levar por diante a solução do problema português. Se as causas do atraso e da inferioridade do País eram aquelas que a propaganda tinha estabelecido, uma vez suprimidas ou neutralizadas, seguir-se-ia a regeneração de Portugal. Era isto que a propaganda dizia. Mas a realidade não confirmou a «forçosa» consequência. Pelo contrário, muitos aspectos da vida política pareciam agravar-se em instabilidade e choque de renovadas ambições. E inevitavelmente, o cansaço da política trouxe o «regresso» dos interesses culturais, renovando-se a historiografia, o interesse pela língua, a preocupação pelos debates literários.

Estes dois sintomas definem a situação portuguesa, depois da proclamação da República, com os seus enclaves partidários e a substituição das influências pagãs. Nada do que tinha sido dito como a consequência inevitável da República se verificou. Que havia pois de essencial e dolorosamente errado? Onde ir então buscar as modificações correctoras? Porque não vieram? Como realizá-las?

O ambiente público que se desenvolveu, depois da proclamação da República, foi dominado por esta certeza: o regime republicano, em exercício, não confirmava a propaganda que dele fora feita. Eis uma realidade bem dura, para quem tinha vivido aqueles intensos anos de propaganda e de promessas a curto prazo. A resposta imediata era considerar a necessidade de rever as formas de explicação e de realização da sociedade portuguesa. Impunha-se que fossem descobertos «outros» erros mais profundos do que os revelados na esfera do político e tentar outros meios de encaminhar as soluções. Como era natural, o debate veio, rapidamente, a tomar amplitude dentro o escol do País. Criou mesmo uma atmosfera de exigência tensa e espectacular, um clima exasperado de exame e verificação. Surgiram assim novas propostas culturais; começaram a tomar forma, ainda que indecisa, movimentos modernistas. Considerava-se, mais do que um direito, uma necessidade, examinar brutalmente tudo o que era apresentado como verdades públicas, tirar todas as consequências, fossem elas a guerra civil, a recusa do Estado, a prisão dos inimigos da liberdade, a destruição dos seus meios de expressão; fosse a dinastia e a sua legitimidade, a diatribe contra os republicanos, a procura de outros responsáveis políticos, fosse a proposta de novas interpretações do passado e do presente, ou a criação de um novo escol com outras «ideias». Tudo era possível. Neste ambiente exasperado e lúcido, entre 1911 e 1914 revelam-se as principais novas figuras do primeiro quartel do século. Ao mesmo tempo, perdem eco selectivo, junto dos novos, os próceres da cultura republicana e positivista, desde Júlio Dantas a Teófilo Braga ou Júlio de Matos. Tudo se analisa, tudo se refunde, tudo se certifica. E surgem igualmente, também, desencontradas mas não inexplicáveis, as novas esperanças e as novas propostas. Antes de as qualificar, refiramos os seus institutos e os seus órgãos. Temos, assim, o movimento *Renascença Portuguesa* (1.^a reunião preparatória, em Coimbra, 27 de Agosto de 1911), com as suas revistas *Vida Portuguesa* ⁽³⁾ e *Águia* ⁽⁴⁾. Seguiu-se o

⁽³⁾ *A vida portuguesa*, boletim de inquérito à vida nacional, Director Jaime Cortesão, n.º 1, Porto, 31 de Outubro de 1912.

⁽⁴⁾ *A Águia*. Coimbra. Revista mensal, órgão de «A Renascença Portuguesa». Director literário: Teixeira de Pascoais; director artístico: António Carneiro; director científico: José Magalhães, 1.^a série, 1910-1912; 2.^a série, 1912-1932.

movimento do *Integralismo Lusitano*, com o seu órgão *A Nação Portuguesa* ⁽⁵⁾. Outras publicações como *A Rajada* ⁽⁶⁾, *Dionysos C)*, *Renascença* ⁽⁸⁾ patenteiam a diversidade desse intenso experimentalismo cultural (e em certos casos, político), perante a derrocada das posições que, antes, pareciam de vanguarda. Lado a lado com estas manifestações de combate, desenvolveram-se outros movimentos e orientações que vão buscar a sua fonte de interesses a exigências culturais de outra ordem, com uma maior anterioridade, embora também inseridas nas novas dúvidas e perplexidades. A esse respeito, poderá apontar-se a *Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos*, fundada em Junho de 1911 e que dispunha de um órgão próprio a *Revista de História* ⁽⁹⁾, interesses que se ligam, numa nova problemática, ao anterior *Arquivo Histórico Português* (1909). São muitos e às vezes efémeros, mas indicativos, grupos de estudo e debate que se formam, nesses quatro anos enervados ⁽¹⁰⁾ que abrangem quase todo o período que vai desde a proclamação da República até à eclosão da guerra de 1914-1918, numa intensa vitalidade crítica expressa em propostas de polimórficas finalidades, múltiplos meios de acção, muitas vezes, só projectos.

Quaisquer que tivessem sido os diferentes conteúdos que revestiu, a propaganda republicana era de natureza fundamentalmente histórica e nacionalista ⁽¹¹⁾. Era por essa via que o comportamento da Monarquia e dos seus políticos adquiria a explicação necessária que «irremediavelmente» os condenava. Dentro dessa perspectiva, não havia qualquer viabilidade de solução através da Monarquia: a Nação era apresentada como republicana e o rei apontado como transitório e já prejudicial

⁽⁵⁾ *Nação Portuguesa*. Revista de filosofia política. Director Alberto de Monsaraz, n.º 1, Abril de 1914, Coimbra

C) *A Rajada*. Revista de crítica, arte e letras. Director literário, Afonso Duarte. Director artístico, Correia Dias, n.º 1, Coimbra, 1912.

⁽⁷⁾ *Dionysos*. Revista mensal de filosofia, ciência e arte. Director Aarão de Lacerda. n.º 1, Coimbra, 1912. Cf. também *A Galera*, n.º 1, Coimbra 28 de Novembro de 1914. Ed. José E. da Costa Cabral.

⁽⁸⁾ *A Renascença*. Revista mensal de crítica, literatura, arte, ciência. Proprietário e Director Carvalho Mourão, Redactor Coelho Pacheco, Lisboa, vol. I.º, n.º 1 (único), Fevereiro de 1914.

⁽⁹⁾ *Revista de História*. Publicação trimestral. Director Fidelino de Figueiredo, n.º 1, Janeiro de 1912, Lisboa.

⁽¹⁰⁾ Cf. como exemplos: *Liga da Instrução Nacional*; *Academia de Estudos Livres*; *Academia do Comércio de Exportação*; *Academia de Ciências Coloniais*; *Instituto de Estudos Políticos, Económicos e Sociais*, etc.

⁽¹¹⁾ Cf. Phileas Lebesgue, *La République Portugaise, le sentiment national — Les ouvriers de l'ère moderne, La République vivante*, Paris, s. d.

(12). Teófilo Braga construiu uma tradição histórica (13) republicana não só para o séc. XIX, como para a própria evolução de Portugal, com uma importância decisiva na formação dos quadros republicanos, dando a eles e ao regime que propunham, uma verdadeira «tranquilidade» histórica. Oliveira Martins tinha desenhado um esquema da condenação da monarquia constitucional, no seu *Portugal Contemporâneo* (14), para esboçar uma solução política dentro de uma via cesarista que veio a ultrapassá-lo. É a propaganda republicana popular não fez mais do que agir segundo esse mesmo esquema para estabelecer o confronto Rei-Povo e liberdade-catolicismo. Por sua vez, a proposta positivista impunha o princípio da delegação a todos os quadros políticos e a completa supressão do poder moderador que um Presidente da República substituiria; acrescentava-se o domínio do legislativo, a eliminação da nobreza, como privilégio e da religião católica, como poder. Só nos importa referir que os argumentos, para tudo isso, eram de natureza histórica e as soluções resultantes eram políticas. A história era base essencial da «demonstração republicana, o positivismo iluminista a base da sua ideologia. E se, à primeira vista, a conciliação prática se revelou possível, na propaganda, a unidade doutrinária, uma vez conquistado o poder, era totalmente impossível. Havia que escolher entre «história» e «luzes».

Dentro desse ambiente, assim estabelecido ou circunscrito, definiram-se diferentes vias de exame da solução republicana que tinha passado a governar, independentemente das diversas correntes políticas, que tinham surgido. Não será fácil enunciá-las todas, mas podem agrupar-se em quatro grandes direcções. São elas, em primeiro lugar, uma alternativa de expressão existencial; outra de fundamentação tradicionalista; outra de formulário técnico-funcionalista e outra ainda humanístico-republicana. Estas quatro tendências com propostas específicas de solução, distinguem-se, com relativa clareza, numa autonomização que se desenvolve ao longo de um processo cujo início se entronca nesse ponto comum das carências da República não só para uma expressão suficiente da problemática política e cultural do País, como para a escolha de mentores que pudessem **vir a ser executantes à altura** da mudança de

(12) Cf. artigo editorial do 1.º número do jornal *O Século* subscrito por Magalhães Lima (Lisboa, 4 de Março de 1981).

(13) Teófilo Braga, *As modernas ideias na literatura portuguesa*, Lisboa, 1892, precedido de *Soluções positivas da política portuguesa*, Lisboa 1879.

(14) 1.ª ed. 1879; 2.ª ed. em 1883 onde propõe, no prefácio, a abdicação de D. Luís.

orientação que se tornava inevitável levar a efeito. Estas quatro vias acabarão por se tornar bem específicas, sem prejuízo, em alguns casos da sua confluência circunstancial ou até do aparecimento de outras, daí derivadas.

O movimento *A Renascença Portuguesa* reúne, na coincidência das suas recusas, a posição de fundamento existencial (o saudosismo de Teixeira de Pascoais), a humanístico-republicana (com Jaime Cortesão, cuja posição crítica no pensamento nacional pretende renovar e continuar a raiz histórica do pensamento republicano) e a técnico-funcionalista (onde avultam Ezequiel de Campos, Basílio Teles, Albano de Sousa e que vem a receber António Sérgio). A corrente que integrava a formação tradicionalista baseada na argumentação que remontava ao jornal *A Nação* publicado de 1847 a 1885, assentava, como razão próxima, na análise do fim inglório da monarquia constitucional e no desprestígio dos mais destacados representantes desta, incapazes de uma estratégia de defesa das instituições, dentro da lógica que elas implicavam. Surge ainda depois das dificuldades políticas extraordinárias levantadas pelas «incurções», e envolvia uma redefinição doutrinária radical.

3

Pelo que toca à minha pessoa, poderão acusar-me de não ter estilo, mas não de instabilidade de orientação mental

António Sérgio (1925)

Pelos elementos próprios da sua aprendizagem escolar e profissional, pela natureza dos interesses e formas de verificação que inicialmente praticou, acaso pela natureza autodidacta da sua preparação histórica e humanística, António Sérgio integrou-se, logo depois da proclamação da República, clara e expressamente, na corrente cultural técnico-funcionalista, onde o dedutivismo e o determinismo previsionista, que lhe são inerentes provinham culturalmente da crítica racionalista do positivismo e do crescente papel da tecnologia na sociedade, mesmo em Portugal, quando já se esboçava a introdução da viação mecânica, o desenvolvimento da electricidade, a mecanização da agricultura, a aplicação do adubo químico, etc. A via que, inicialmente escolheu para definir a sua atitude cultural foi, por um lado, a vertente pedagógica; e por outro, a exautoração exasperada da sociedade portuguesa, errada quanto à formação dos seus mentores e quanto à fundamentação histórica e «retórica» que lhes atribuía.

É com o preconceito anti-histórico, ao mesmo tempo, fortemente negativo para o passado português e para a mentalidade do escol «em exercício» que António Sérgio, quando já dissidente do grupo *Águia*, toma posição no conjunto cultural português. Num artigo publicado em fins de 1912 ⁽¹⁵⁾, usando já a sua característica ambiguidade de endereços ⁽¹⁶⁾ (que caracterizarão quase todas as suas polémicas e formas de citação), apresenta a sua posição anti-histórica, em concomitância com a hipótese do isolamento para explicar o «atraso» (que tinha por evidente) das sociedades peninsulares. A sua propensão para a prática pedagógica é ainda vaga. Mas identificando «historismo» com «defuntismo», fazia já a pergunta que nos revela a sua preferência exclusiva pelo raciocínio abstracto e anti-temporal: «Em que idade somos nós a nossa pessoa absoluta?». No modo como interpreta a ideia de tradição concede um peso exclusivo à evolução, como se esta se realizasse no modo como a razão do autor a estipulava para o conjunto do País. E como essa tradição, no caso português, era diminutiva do brio nacional pois lhe atribuía um conteúdo que fazia do «luso» (na sua linguagem desse período), ao longo da história, um depredador do trabalho dos outros, deveria ela ser substituída por um programa de pensamento que eliminasse esse conteúdo histórico e o* substituisse por uma formulação mais adequada ao presente e que exprimisse a necessidade de trabalhar para adquirir o que nos faltava, ou seja, o espírito de esforço e a persistência. E consegui-lo-ia por meio de uma instrução prática e tecnológica que substituiria a mentalidade histórica, retórica e parasitária. Desviava assim a história do eixo da formação cultural do português e onde se incrustavam as doutrinações vantajosas dos responsáveis, essencialmente retóricos. Para António Sérgio, a tradição portuguesa não honrava ninguém e para nada servia. Deveria, por isso, ser substituída por um novo dirigente-tipo, preocupado com a funcionalidade e a técnica, dentro de uma mentalidade cultural matemático-experimentalista, em vez do «bacharel parasitário» que continuava o fidalgo do mesmo teor. Mais do que uma tradição, era indispensável a Portugal uma tecnologia e uma eficiência. A manutenção dos ideais colectivos, a definição do herói, a memória dos sucessos, a possibilidade da

⁽¹⁵⁾ «Variações do amigo Banana, amador de estudos históricos sobre Inquisição e Humanismo; divulgadas para entretem dos ociosos por um seu familiar indiscreto, e também amador dos ditos estudos», *A Vida Portuguesa*, n.º 4, Porto, 12 de Dezembro de 1912, pp. 28-30.

⁽¹⁶⁾ Deste modo, chama a Teófilo Braga, Frei Bernardo de Brito e a Jaime Cortesão, Barbiruivo (sic).

história de Portugal conter elementos positivos e perduráveis, a circunstância de haver, não uma, mas várias noções de eficácia, adaptadas ao modo de cada povo ou comunidade nacional não eram argumentos ou possibilidades que o racionalismo de António Sérgio, nesta altura, considerasse com peso bastante para serem ponderados. Para ele, a tradição surgia como uma ensinança substituível, um interesse de grupo, não uma vivência. A manutenção da unidade como Nação, as sucessivas formas de ajustamento ao meio, em função das recursos e condições de cada época e de cada comunidade, a consideração desta como específica, por razões mais profundas que as racionais, nada disso intervinha no seu pensamento ao considerar as tradições nacionais. Estabelecia mesmo que havia duas tradições, em que a válida se estabeleceria tão só como «a continuidade nos propósitos ou a manutenção de todas as formas que não abafem o espírito novo». E concluía, a esse respeito, que «a tradição é não deixar perder o que se ganhou, é o inconsciente utilíssimo porque permite avançar sem sobressaltos» (17).

O que há de mais saliente nestas definições ou indicativos propiciatórios é a ideia de que a tradição é constituída por actos racionais escolhidos e manobráveis pelos interessados ou pelo escol dirigente, de acordo com as exigências do seu contemporâneo, no modo como representa as necessidades do presente. A tradição é, pois, um acto voluntário meramente concebido pela razão e só assim vivido pelo comum das gentes. Passa, afinal, a ser, única e simplesmente, uma exigência do poder e uma força que lhe convém definir daquele modo e só por isso. O homem é exclusivamente do seu tempo, por ele se determina e manifesta, a partir da razão e da necessidade de sobrevivência: «dentro das armaduras dos avós giram agora ratazanas; e se for possível, por, desgraça, arrepiar caminho, era dar esporas ao Rocinante, galopar com toda a alma até alcançar o presente vivo». Considera pois, que, relativamente ao passado, «há mister de admirar, ajudar e venerar os historiadores e apreciar a historiografia, como a astronomia e a matemática» (18). Mas mesmo nesse plano exclusivamente voluntarista, virão a ser substituídos: «o crime — creia — é sermos históricos e a vida não perdoa aos históricos, você sabe, caro amigo?». Considerava que a história «quando ensinada a valer é um sublime desvanecedor de preconceitos e paixões tolas», não a queria tomar no seu papel para a formação de um espí-

(17) António Sérgio, *Art. cit., A Vida Portuguesa*, p. 28.

(18) *Idem, ibidem*, p. 29.

rito que levasse à constituição e permanência de uma nacionalidade⁽¹⁹⁾.

A esta recusa da História como elemento essencial de cultura, segue-se a exaltação do português: «não temos a tradição e a disciplina do trabalho — do trabalho honesto e passicurto», uma vez que «enquanto nos conventos e no Estado mamava a turba dos Mendigos, os Aventureiros e a Galinha sustinham o Estado e o Convento. Madama Inquição, entretanto, purificava, unificava, luzitanava os luzitanos»⁽²⁰⁾. E daí passava para o comentário azedo de que «a história-apologia, entoada pela turba épica, tem fabricado portuguesesinhos tesos». A história não tem vivência e só serve para memória: nada mais é do que um sermão ou um pretexto; e de pouco serve para os portugueses, uma vez que «nós somos independentes e unificados do Algarve a Trás-os-Montes». E conclui: «a vitalidade é outra coisa».

A ideia de António Sérgio é de tomar a história como uma espécie de ideologia manejável com a virtude de transmitir o entusiasmo e o interesse de alguns mas que, na realidade, não tem expressão dinâmica; poderá parecer tê-la quando coincide com outro motor, como sucedia, por exemplo, com a Alemanha.

Num outro texto⁽²¹⁾ que se seguiu a este, embora ainda prévio à polémica que se aproximava, a propósito de um livro de Sílvio Romero, estabelece um paralelo entre as suas posições e as do autor brasileiro. Depois de renovar a diatribe contra o português parasitário, apresenta aquilo que, no seu entender, resolveria o problema: uma reforma da educação «que não é, como deves saber, a instrução livresca que a escola impinge». Nessa ordem de ideias propõe que a história seja anulada na instrução primária⁽²²⁾ e que, na instrução secun-

⁽¹⁹⁾ *Idem, ibidem*, p. 30.

⁽²⁰⁾ *Idem, ibidem*, p. 31.

⁽²¹⁾ «Carta a José Fagundes, Poeta lírico, sobre o bacharel e suas causas», *Idem*, n.º 12, Porto, 17 de Abril de 1913, pp. 9194.

⁽²²⁾ A afirmação de António Sérgio («Carta a José Fagundes, etc.») de que antes dos catorze anos «se não deve ensinar a história propriamente dita», é atribuída a um «dizem-nos os pedagogos». Não me foi possível encontrar qualquer opinião que sequer se aproxime deste ponto de vista, em nenhum dos grandes pedagogos responsáveis até este período ou mesmo muito depois. Mais me parece ser uma forma de veicular a sua própria opinião, no modo que julgava impressivo em Portugal. Dada a sua forma de intervenção, se acaso existisse um pedagogo conhecido com essa opinião não deixaria de o mencionar. Mas, devo dizer que continuo a pesquisa para encontrar esse pedagogo, autor da declaração. O que desde já, no entanto, se pode afirmar é que ele não tinha — a existir — qualquer peso no pensamento e na prática pedagógica do tempo, como se pode verificar pelos programas em uso nas nações cultas.

dária, ela servisse para iniciar a criança nas realidades concretas e activas da vida social; suscitar o espírito crítico, apresentar factos; na instrução superior, deveria «desenvolver o espírito de investigação; apresentar problemas». E acrescenta: «a história, para a criança deve partir do presente — do conhecido e familiar, da sociedade local, da povoação em que vive» e quando começar a história propriamente dita «o essencial é conhecer-lhe as funções: neste jogo de xadrez que a história é, insistir mais na maneira de andamento de cada peça do que no conhecimento minucioso de todas as partidas realizadas» (23). Os seus exemplos assentam todos na referência a imagens de aparência histórica mas de conteúdo abstracto: «Suponhamos a Idade Média. Há o Rei, o Bispo, o Cavaleiro, a Torre, o Pião: importa saber o que pretendia ser e o que era cada uma das figuras, posuir o segredo dos intuitos e das fases principais da acção. Dos diferentes reis, papas, bispos, ricos-homens, concelhos, das cidades tomadas, das batalhas, das cortes, das negociações, dos monumentos, etc. — bastará conhecer de princípio só os exemplares típicos e os que foram grandes» (24).

Estes dois artigos são bem significativos para apreendermos a disposição de António Sérgio quanto à história, despojada da dimensão do tempo e integrada no contemporâneo. Foi esta sua atitude para com a história que veio a ser o ponto central da posição de Sérgio na cultura do primeiro quartel do nosso século, ainda que com algumas variantes e diversidade de aplicações. Sérgio representa nesta altura, a afirmação da possibilidade e depois a tentativa de constituição de uma interpretação contemporanista mas coerente da cultura portuguesa. Representa, pois, a recusa funcional e crítica do papel da história, procurando argumentar que tal projecto facilitava o ajustamento ao mundo contemporâneo que a presença da história comprometia. António Sérgio, com efeito, não aceita o papel criador do tempo, como criador de concretos, o que é muito diferente da permanência de factores de desenvolvimento que ele nunca deixa de medir pelo presente. Partindo de um racionalismo essencialmente estrutural e estático, não lhe interessava o que envolvesse a perspectiva de elementos subjacentes ou factores de gestação para além da viabilidade evolutiva e funcional. Usava o conceito de evidência racional e cartesiana, raciocinava e respondia dentro desse rigoroso esquema de interpretação. Integrado num meio cultural que ignorou, por muito tempo (e por completo) Freud ou Dilthey (25),

(23) *Art. cit.*, p. 93.

(24) *Ibidem*.

(25) Júlio de Matos, na sua segunda edição do seu *Tratado de Psiquiatria* (Lisboa, 1922) ainda não cita nem «prática» Freud.

inteiramente desconhecedor do debate histórico que se desenrolava na cultura europeia (onde Henri Berr, Huizinga e Delbrück são nomes correntes e fundamentais) ou ainda das questões sociológicas onde avultava a posição de Boas e as teses sobre as civilizações como formas de sobrevivência e não como elementos racionais de modelo único, a sua posição era a de supor que um racionalismo de cariz cartesiano e consequências kantianas, resolviam tudo, desde que o ideal de eficiência unificasse e simplificasse o universo psíquico. A sua ideia acerca da cultura europeia mergulhava no ihiminismo, no cartesianismo e nas capacidades radicalmente transformadoras da educação. O seu conhecimento de Hegel era elementaríssimo⁽²⁶⁾ e atacava Bergson com o mesmo vigor com que Teófilo desancava a Igreja Católica, partindo da suposição brunschwigiana de que a intuição era incompatível com a razão kantiana e de que não havia outro modo de conceber o processo racional. Apresentava, no entanto, essa sua posição um significado insofismável e de grande relevo como proposta: impugnava o papel da história na cultura; propunha, em sua substituição, uma alternativa funcional subordinada ao objectivo imediato da adaptação ao meio, entendida como uma forma evolutiva de um ajustamento de modelo geral privilegiado; os conceitos de grupo, de nação, de estado, eram decorrências da razão individual em situação de grupo. Era a primeira vez que, na cultura portuguesa, se formulava de uma forma tão peremptória uma concepção do mundo onde a história era uma simples superestrutura, e onde a função de ajustamento ao meio concreto, no tempo e no espaço, se colocava exclusivamente nos dados da razão presente e nos recursos materiais, onde a cultura se integra, na sua modalidade própria, como resultante racional, caucionada pelo presente: o modo como o mundo se organiza e se dispõe é necessariamente prático e funcional, as condições presentes têm peso definitivo. Daqui deriva, pois, a sua crítica às filosofias existenciais e intuitivas que ia conhecendo. A dialéctica da formação dos conceitos, quando encadeada numa definição complexa onde os factores internos das sociedades, como conjuntos dotados de vida própria, fossem mais importantes do que os processos formais de análise era totalmente estranha à sua concepção ou proposta de filosofia e de cultura. No ponto de vista económico ainda não estavam definidas as suas preferências, muito embora em dois artigos relativos ao livre câmbio⁽²⁷⁾ fosse nesse

^{C26)} A definição que dá do conceito de *concreto* revela o desconhecimento do significado que lhe é atribuído por Hegel.

⁽²⁷⁾ «Questões económicas», «O Livre câmbio», *A vida portuguesa*, n.º 21 e 22, Porto, 21 de Janeiro e 10 de Fevereiro de 1914.

sentido — como é lógico — a sua predilecção, pois a livre concorrência parecia-lhe ser naquela altura da racionalidade vitoriosa a expressão das economias robustas, já que só queria considerar uma forma de robustez: a anglo-saxónica e nórdica.

4

Em Portugal só há ordem e paz quando não se levantam conflitos de ideias. Quando estes surgem, tudo grita e ninguém se entende

João Chagas (1914)

Estes pontos de vista eram apresentados em *A Vida Portuguesa*, revista de inquérito à vida portuguesa e órgão da Renascença. Quando os escreveu, António Sérgio não era ainda uma figura de relevo na vida nacional⁽²³⁾. Peremptórios e definitivos contestavam opiniões com forte implantação e justificação na cultura portuguesa. Foram, decerto, notados sem, contudo, terem suscitado reacções perduráveis. No entanto, meses depois, António Sérgio renova com mais ênfase e virulência, numa prosa sempre difícil, a exposição daqueles mesmos temas⁽²⁴⁾. Acompanhava-os, desta vez, uma proposta de reforma radical que programava retirar essa tal presença escolar à história considerada responsável pelo erro de cultura e de orientação verificada nesta sociedade mal formada e mal constituída que era Portugal. Sociedade erradamente constituída e injusta, em si mesma, que, no seu entender, tinha resultado de um comportamento cuja tónica constante era o parasitismo. A história, com louvar ou narrar os feitos daí derivados ou por aí explicados não fazia mais do que prolongar os exemplos e permitir que esses vícios se mantivessem na sociedade presente. Havia pois, para António Sérgio, que tomar consciência dessa

(²³) De Setembro a Dezembro de 1912, o jornalista Boavida Portugal levou a efeito, no jornal *República* um *Inquérito à vida literária portuguesa*, mais tarde publicado em volumes (Lisboa, 1915). Nos depoimentos dos escritores que o jornalista tomou por mais notados (Júlio de Matos, Lopes de Mendonça, Teixeira de Pascoais, Augusto de Castro, Gomes Leal, João Grave, Adolfo Coelho, Veiga Simões, Júlio Brandão, Visconde de Vila Moura, Malheiro Dias) e ainda nas discussões que esses depoimentos levantaram (algumas delas bastante agressivas), o nome de António Sérgio é referido uma única vez e numa segunda carta, por Raul Proença, seu companheiro de dissidência, no meio dos nomes que o Dr. Júlio de Matos, com certeza, «conheceria».

(²⁴) «Golpe de Malho em ferro frio, aos portugueses de 16 anos que não ambicionam ser poetas líricos», *A Vida Portuguesa*, n.º 16, Porto, 2 de Agosto de 1913, pp. 121-128.

concepção errada de vida e substituí-la. A única solução era a transferência dos mentores da sociedade portuguesa, abrangendo todos os políticos: monárquicos e republicanos. Todos eles eram bacharéis: eis o novo responsável, depois do fidalgo! Passar-se-ia para quem dispusesse de instrução técnica e experimentalista e a exigisse. Assim se resolveria o problema português. Para tanto, era indispensável mudar os programas de ensino, estimular a procura do útil e do prático, a habituação ao trabalho e à responsabilidade. Deste modo, seriam os portugueses despojados dessa sua perniciosa mentalidade. Para isso, urgia cortar com a história e aprender as novas regras salvadoras como o estrangeiro as praticava, sobretudo, anglo-saxões, holandeses e outros da mesma área. Assim se chegaria ao escol (que poria de parte o bacharel, nova fonte de parasitismo) definido pelo activista, técnico e democrata auto-suficiente. O artigo reproduzia, como se vê, algumas das posições anteriores mas era acompanhado agora de uma espécie de teoria geral da decadência das Espanhas (que no texto se reduzia a Portugal e à Espanha, esquecendo a Catalunha, o País Basco, o Levante, etc.). Esta proviria — logicamente — do predomínio da conquista militar. E por que processo, pergunta Sérgio? É fácil dizê-lo: «a função cria, desenvolve, aperfeiçoa o órgão; e um povo que não precisa esforçar-se, pensar, empreender, inventar, produzir para ganhar a vida, porque saqueia, deixa de exercer essas funções e acaba por as perder totalmente»⁽³⁰⁾. Ora «o predomínio das tendências guerreiras foi, desde o princípio, a condição da existência das nações peninsulares....» pois que «desde o covil das Astúrias que andámos talando na moirama e vivendo do seu saque; e depois de uma época sedentária que normalizou a nossa Vida, o Infante D. Henrique e Afonso V continuaram a caça ao perro moiro, para além do estreito onde se acolhera»⁽³¹⁾. Em seguida, generaliza: «Em que consistiu, de facto, o modo de vida da nação nos séculos XVI, XVII, XVIII? Em sugar o infiel como dantes». E esclarece, em nota: «Creio que as causas da decadência dos povos peninsulares se poderiam resumir nestes dois termos: parasitismo e purificação: estas duas causas ainda hoje actuam. A feição política e religiosa que Portugal e a Espanha nos apresentam são verdadeiras necessidades desse modo de ser peculiar: são a organização do assalto armado, são as instituições conquistadoras. Com efeito, quem se apoia no seu trabalho, sente-se forte, quer garantias para a sua propriedade e sua

⁽³⁰⁾ Ob. cit., *ibidem*, p. 123.

⁽³¹⁾ *Idem, ibidem*, p. 125.

indústria; mas quando o grande modo de vida é a ladroagem dirigida pelo rei, todos desejam ser da quadrilha e servir sob o manto de Sua Alteza: todos del-rei, diz o poeta, todos del-rei, todos del-rei! ⁽³²⁾. Ora sendo a história, para António Sérgio, o relato disso mesmo, não há que conhecê-la, há que substituí-la por outras formas de interpretar a sociedade portuguesa. A sua proposta é clara e até simples: «contra todos estes preconceitos:— não sabes trabalhar, porque descendes do parasita; há-de aprender com o estrangeiro; tens de te matricular na sua oficina —, se ergue o patriotismo lusitano» ⁽³³⁾. Ou ainda: «Dir-te-ão que aprenderes é desnacionalizar-te. Dizer que o povo português se perdeu porque se desnacionalizou é empregar uma palavrinha oca que fala ao sentimento e soa bem, mas que não explica coisa alguma» ⁽³⁴⁾. Insiste, pois, em que, em Portugal, neste momento, «a solução prática, imediata deve antepor-se a tudo mais. Programa: educar o português para o trabalho e para a justa vida social». Sendo assim, se o passado foi aquele que referiu, «só alcançaremos um viver decente quando atirmos completamente ao diabo o historismo e o Saudosismo.... Se o historismo, em toda a parte, é a morte a entorpecer a vida, para as nações ibéricas constitui ele muito especialmente uma monstruosa aberração porque o nosso viver histórico foi uma contradição monstruosa a todas as condições normais da vida e a todo o espírito da civilização moderna.... Já disse alguém que há mortos que é preciso matar: o Portugal histórico é dessa espécie» ⁽³⁵⁾. Eis pois, bem claramente, os dois alvos concomitantes visados por Sérgio. Não se sobrepuñam nem eram representados pelas mesmas pessoas. Mas estavam intimamente ligados pelo que a razão iluminada trazia ao homem e ao momento português.

Desta vez, a diatribe fulminante não ficou sem resposta, nem do lado dos «saudosistas» nem do lado dos «historistas». Da parte destes últimos, a resposta veio logo do próprio director da *Vida Portuguesa*, Jaime Cortesão ⁽³⁶⁾. Chama ele a atenção de António Sérgio para a incoerência das suas opiniões, uma vez que combate o historismo de que não gosta com outro de que gosta. Salienta-lhe também a falta de tempo histórico como dimensão crítica para estabelecer uma sequência aceitável desde o «covil das Astúrias» até ao presente, relacionados

⁽³²⁾ *Idem, ibidem*, p.126.

⁽³³⁾ *Idem, ibidem*, p.127.

⁽³⁴⁾ *Idem, ibidem*, p.128.

⁽³⁵⁾ *Idem, ibidem*.

⁽³⁶⁾ «O parasitismo e o anti-historismo, carta a António Sérgio» *A Vida Portuguesa*, n.º 18, 2 de Outubro de 1913.

Significado e evolução das polémicas de António Sérgio

de uma forma artificial e imediata, quando, na realidade, tinham passado mais de mil e quinhentos anos entre o presente e a luta contra os mouros. Em seguida, Jaime Cortesão chama a atenção para a 'carinhosa' atitude de António Sérgio que inocenta os holandeses, ingleses e outros, em contraste com o verrinoso acinte usado para com os portugueses. E pergunta: haverá razão para isso? Reivindica, em contrapartida, a existência em Portugal de uma tradição inteiramente válida e superior, pelo que se justifica, sem qualquer dúvida, a existência e o estudo de um passado nacional que não envergonha ninguém.

António Sérgio, ausente no Brasil, acaba por responder, apercebido, decerto, da resistência que a sua tese anti-histórica tinha levantado, já que um amigo tão próximo como Jaime Cortesão lhe resiste e recusa, com veemência as suas conclusões brutais. Jaime Cortesão, na realidade, não esquece a posição de Sérgio nem a sua gravidade. Num artigo saído, logo a seguir, no n.º 22 da mesma revista e intitulado «Nacionalismo e Cosmopolitismo», vem dizer ao leitor que o movimento de «nacionalização» cultural é uma tendência da cultura contemporânea: «esse próprio ideal de lusitanização não passa da aplicação particular duma larga tendência moderna — a que leva as nacionalidades a definirem nitidamente a sua obra civilizadora, procurando fazer da sua acção actual um corpo vivo com raízes no passado» (37). Em seguida, refere o interesse que a literatura portuguesa tem suscitado no mundo culto europeu. Sendo assim, como se pode apresentar, com verdade, uma imagem tão depressiva do português? E conclui: «não deixaremos de pugnar pelo ensino da história e da história da literatura como meio educativo nacionalizante, absolutamente indispensável nas nossas Universidades populares» (38). Jaime Cortesão contestava, afinal, as duas questões principais da diatribe publicada por António Sérgio, como sejam, a necessidade da história como elemento essencial da cultura, e o sentido dos estudos científicos irem no sentido da valorização do pensamento histórico, ao contrário do que Sérgio acentuava.

Não obstante, a resposta de António Sérgio (39) tem para nós um interesse mais amplo. Por um lado, evidencia as suas formas predilectas de argumentação, exclusivamente presentista e racionalista, com a despromoção do papel do tempo e da sua dialéctica criadora. Por outro lado, esse processo de análise, estritamente racionalista e sociológico, praticado no meio

(37) *A Vida Portuguesa*, n.º 22, p. 9.

(38) *Idem, ibidem.*

(39) «O Parasitismo peninsular, carta a Jaime Cortesão», *Idem*, n.º 20, 1 de Dezembro de 1913, pp. 153-155.

cultural anterior às realidades que a guerra de 1914-1918 irá salientar, tem muito mais importância do que a sua base limitada quanto a conhecimentos ou informações poderia fazer supor. Representa expressamente, a manutenção de um desafio directo às raízes da cultura portuguesa. Esta que, até aquela altura, se tinha constituído, sempre, numa posição histórica, vê recusada, por Sérgio, a base da sua legitimidade. Recusa da história como fonte idónea de cultura e recurso indispensável de análise que, ainda por cima, é acompanhada de uma proposta própria para a sua substituição: o racionalismo propunha-se habilitar a mentalidade do português para uma acção utilitária e rentável que lhe permitiria — dizia Sérgio — recuperar o atraso em relação aos outros países europeus. Apresentava-se, assim, no panorama português anterior à guerra de 1914-1918, como um ponto de vista rigorosamente alternativo, com propostas bem definidas, para redefinir as fundamentações essenciais da cultura e da sociedade portuguesa, sem passar pela história. Seria isso possível? Jaime Cortesão recusou, nesta primeira polémica, semelhante proposta que Sérgio dizia ser a única alternativa para Portugal.

5

Fraternidade com todas as dinâmicas

Álvaro de Campos (1914)

A posição racionalista-funcionalista de António Sérgio não visou só o vector histórico. Ao mesmo tempo, procurou enfrentar também outra via cultural, definida no sentido existencial. É o que vai manifestar-se na polémica concomitante àquela primeira e que se desenrolou com Teixeira de Pascoais. A grande diferença era que o confronto ia fazer-se com quem se colocava, deliberada e ironicamente no polo oposto à posição racionalista. Teixeira de Pascoais partia do princípio que enunciava com toda a clareza, de que a razão nem explica nem exprime nem serve o melhor da natureza humana. O ataque de António Sérgio a Teixeira de Pascoais revelou o ponto especialmente significativo do seu modo que era a sua extrema dificuldade em aceitar, menos ainda atingir, um pensamento que se formulasse no sentido de apreender as áreas do homem que se colocam para além de uma lógica, seja predicativa, seja de relação. Profundamente imbuido da excelência da sua conceptualização e da universalidade do racional, considerava que essas posições abrangiam ou podiam abranger a totalidade do humano e só aceitava conceitos rigorosamente delimitados dentro do racional comunicado. É a mesma posição que lhe não

Significado e evolução das polémicas de António Sérgio

permitted to perceive the role or the sense of the intuition to which Bergson had given a philosophically updated meaning, face to face with analytical developments, without reality, of psychology of a mystical nature. It is still the same attitude implicit in his study on the nature of affection, published in Rio de Janeiro in 1913⁽⁴⁰⁾ where, without any hesitation, he continues to cite with all the authority and security, the atomist psychologists and determinists.

In truth and finally, the confrontation of António Sérgio with the specific concepts of those two currents more important within the Portuguese Renaissance date almost from the beginning of its constitution. António Sérgio, in the first issue of the magazine *Águia*, publishes an article on Oliveira Martins which, by the nature of the exposition and even by the point of view in which it is expressed, does not yet collide, in a clear manner, with the interpretation which will characterize the magazine⁽⁴¹⁾. But, in the course of the year 1912, there occurs the departure of António Sérgio and of Raul Proença from the group of the Portuguese Renaissance. Teixeira de Pascoais gives the echo of the occurrence in an article published, in October of 1913⁽⁴²⁾ dedicated to Raul Proença, immediately followed by another, of the same nature, dedicated to António Sérgio⁽⁴³⁾. This, while multiple insinuations were scattered by his articles while he was in Portugal, ends by only replying in January of 1914⁽⁴⁴⁾ to Teixeira de Pascoais which, in its turn, he replies in the immediate issue⁽⁴⁵⁾, for in April of the same year, the response of António Sérgio⁽⁴⁶⁾, in the same issue commented on by Teixeira de Pascoais⁽⁴⁷⁾. But the question does not close. In June of 1914, Sérgio returns to write

⁽⁴⁰⁾ António Sérgio, «Ensaio de Psicologia e pedagogia. Da natureza da afecção», *Separata* n.º 9, Ano IV da *Revista Americana*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1913.

⁽⁴¹⁾ António Sérgio, «A ideiação de Oliveira Martins», *A Águia* n.º 1, Porto, Janeiro, 1912, pp. 29-30.

⁽⁴²⁾ Teixeira de Pascoais, «O saudosismo e a Renascença, a Raul Proença», *A Águia*, n.º 10, Outubro de 1912, pp. 113-115.

⁽⁴³⁾ Teixeira de Pascoais, «Ainda o saudosismo e a Renascença, a António Sérgio», *A Águia*, Porto, n.º 12, Dezembro de 1912, pp. 185-187.

C) António Sérgio, «Regeneração e Tradição, Moral e Economia. Carta a Teixeira de Pascoais», *A Águia*, Porto, n.º 25, Janeiro 1914, pp. 1-9.

⁽⁴⁵⁾ Teixeira de Pascoais, «Resposta a António Sérgio», *Ibidem*, n.º 26, Fevereiro de 1914, pp. 33-38.

⁽⁴⁶⁾ António Sérgio, «Despedida de Julieta», *A Águia*, n.º 28, Porto, Abril de 1914, pp. 109-112, com data de Nice, 14.3.1914.

⁽⁴⁷⁾ Teixeira de Pascoais, «Última carta?», *ibidem*, n.º 29, Maio de 1914, pp. 129-137.

a Pascoais ⁽⁴⁸⁾ que replica, encerrando-se então formalmente a polémica, muito embora tivessem permanecido inalteráveis as posições fundamentais dos dois.

Este outro debate começou com um artigo de Jaime Cortesão que servia de editorial a um número de *A Águia* ⁽⁴⁹⁾. Nele fazia a defesa sociológica do Saudosismo, a partir dos dados da psicologia social, uma vez que «um dos principais males do português é a franqueza, a hesitação da vontade impulsiva e brusca resolvendo-se em fogachos de pouca duração» ⁽⁵⁰⁾, de que resulta essa «apagada e vil tristeza» a que Camões já tinha aludido. Qual o meio de combater tão desastroso estado de espírito? Jaime Cortesão responde que «só os poderosos impulsos afectivos podem acordar... as fortes volições», o que se consegue ministrando «ao doente o único remédio possível, acordar para uma clara consciência os seus mais genuínos sentimentos, as virtudes que lhe são próprias». São esses sentimentos o saudosismo, o sebastianismo, o misticismo, que pela manifesta identidade que com ele têm, poderão galvanizar o povo português. Naquele mesmo número da Revista, Teixeira de Pascoais, perante a «saída» de Raul Proença, voltava a afirmar que o saudosismo nada tinha de incompatível «com o moderno espírito europeu», antes o acompanha, sem que «o português, contudo, perca nisso o seu perfil inconfundível» ⁽⁵¹⁾. E logo a seguir, dirige-se a António Sérgio, acentuando o princípio de que «uma Pátria é uma individualidade» e adverte, tão funcionalmente como o seu antagonista, mas noutra base: «Ai dos povos que negam a sua alma e a sua tradição, e as desprezam e não querem procurar nelas as novas energias criadoras! São povos condenados irremediavelmente à morte» ⁽⁵²⁾. Partira, pois, de uma posição contrária à que Sérgio tinha, anteriormente, defendido. A resposta de Sérgio formulada num modo irónico, tinha a intenção, bem característica, de procurar minimizar racionalmente o poeta, lançando-o para uma área, precisamente fora do «funcional» de onde eles julgava que ninguém, lúcido, queria sair: «pareceu-me que o meu amigo me refutava com uma sonata de Beethoven». Na prosa de Pascoais via

⁽⁴⁸⁾ António Sérgio, «Explicações necessárias do homem da espada de pau ao arcanjo da espada de relâmpago», *A Águia*, n.º 30, Porto, Junho de 1914, pp. 170-175.

⁽⁴⁹⁾ Teixeira de Pascoais, «Mais palavras ao homem da espada de pau», *A Águia*, n.º 31, Julho-Dezembro de 1914, pp. 1-5.

⁽⁵⁰⁾ Jaime Cortesão, «Da 'Renascença Portuguesa' e seus intuitos», *A Águia*, 2.ª série, n.º 10, Outubro de 1912, p. 118.

⁽⁵¹⁾ Teixeira de Pascoais, «O saudosismo e a 'Renascença'», *A Águia*, n.º cit., p. 114.

⁽⁵²⁾ Teixeira de Pascoais, «Ainda o saudosismo e a 'Renascença'», *A Águia*, n.º cit., p. 186.

«frases que o deliram» e lamentara «como uma vítima do ambiente social»⁽⁵³⁾. Mais um bacharel! Exibe, alegre, a imagem de que o presente é a locomotiva que «puxa» o passado, para logo a seguir, com total desconhecimento, mencionar o exemplo japonês⁽⁵⁴⁾. O seu objectivo era recusar a intuição e continuar a recusar ao «passado» qualquer papel dinâmico na construção efectiva do presente. Essa tarefa só podia caber à razão e aos «motores» do presente. A resposta de Pascoais surpreende pela perícia poética, ajustada às suas ideias fundamentais e à forma irónica que Sérgio pretendia fosse sua: «o meu amigo é igualmente um rouxinol que se mascarou de peixe para meter medo ao saudosismo!»⁽⁵⁵⁾ E acenando-lhe com Unamuno, dá o nacionalista como «uma vítima simpática das Cartas constitucionais, dos-eléctricos, do *underground* furando num delírio, o subsolo de Londres, do vapor, do *bico auer*, e oxalá o não seja da viação aérea!»⁽⁵⁶⁾. Acusa-o de não crer «no génio dos povos», enquanto ele, Pascoais, crê que «um homem de génio que aparece num povo, é um *enviado* desse Povo, uma sua síntese individual. Todo o povo está nele; e, por intermédio dele, cria as suas novas aspirações e o processo de as realizar. Há momentos em que um só homem é um povo: Camões»⁽⁵⁷⁾. António Sérgio não aguenta estas respostas líricas, ainda que pesadas de consequências, mas expressamente desinteressadas da exposição racional, funcionais, como se viu atrás, mas que para ele eram a essência do absurdo português. Chorado, Sérgio replica que «falo e falarei para os neutros, para os materiais, ou para os que tiverem degenerado do temperamento fantasista, etc...»⁽⁵⁸⁾. Pascoais, então, naquilo que chama a sua «última carta?» chama a António Sérgio de Othelo e diz-lhe que a sua forma de expressão «é a peor das retóricas, a retórica sub-verbo, penetrando a essência da palavra, a roer-lhe o espírito»⁽⁵⁹⁾.

Valerá a pena prosseguir? É toda uma polémica de frases contrarfrases, Sérgio acusando Pascoais de falta de razão e este respondendo-lhe que ainda bem e Pascoais acusando Sérgio de falta de sensibilidade e este respondendo-lhe que ainda

⁽⁵³⁾ António Sérgio, «Regeneração e Tradição, Moral e Economia», *A Águia*, n.º cit., p. 5.

⁽⁵⁴⁾ *Idem, ibidem*, p. 7.

⁽⁵⁵⁾ *Idem, ibidem*, p. 8.

⁽⁵⁶⁾ Teixeira de Pascoais, «Resposta a Antonio Sérgio», *A Águia*, n.º cit., p. 37.

⁽⁵⁷⁾ *Idem, ibidem*.

⁽⁵⁸⁾ António Sérgio, «Despedida de Julieta», *A Águia*, n.º cit., p. 112.

⁽⁵⁹⁾ Teixeira de Pascoais, «Última carta?», *A Águia*, n.º cit.

bem... E assim prosseguem até final, ficando cada um na sua: Pascoais, saudosista e funcional; António Sérgio, funcional e racionalista.

Era, em grande medida, um diálogo de surdos. Mas não nos devemos iludir. Teixeira de Pascoais, na sequência, aliás, da atitude percursora de Oliveira Martins e tendo em conta o processo cultural no sentido de uma substantivação mais diversificada, tentava neste princípio do século XX, uma caracterização do Português atribuindo-lhe um conteúdo psicológico denso e próprio, sobretudo através daquilo a que chamava o saudosismo. Tentava consubstanciar neste termo e naquele sentimento um conjunto de características psíquicas e sociais que definiriam o «tipo» português, de uma forma que pudesse explicar a sua arte, a sua literatura, e orientar quase programaticamente, o seu comportamento público. Era, de alguma maneira um projecto de expressão psicológica com viabilidade sociológica, estabelecida dentro de uma tonalidade de simpatia e auto-valorização, mais um estado de espírito do que uma exigência de razão. Esta, sem deixar de existir e de servir, dependia expressamente da sensibilidade, sua superior. Para Teixeira de Pascoais a vivência substituía a demonstração. Era, afinal a primeira alusão à «maneira portuguesa de estar no mundo». Não era uma novidade no mundo europeu da cultura. Exercitava-se em formas de análise sociológica que Worringer, por exemplo, tinha aplicado ao Gótico e Léon Gauthier à Cavalaria. Podemos considerar que remontavam a Burckhardt, Nietzsche e tinham os seus fundamentos teóricos em Dilthey, embora Teixeira de Pascoais, muito provavelmente, nem sequer sonhasse com tanta filiação cultural. Mas estava absolutamente seguro do seu significado muito mais do que a sua linguagem poética parecia fazer supor. A sua teorização maneja o princípio de que o todo é mais importante do que a parte, por ele condicionada, como expressão e sentido.

O esforço e a proposta de Pascoais marcaram a época; definiram até um via de estudos sociológicos e críticos que chegam a Jorge Dias e tiveram um papel decisivo na mentalidade portuguesa do século XX e que ainda hoje persiste, para além dos conteúdos iniciais. António Sérgio não compreendeu, nem podia compreender, o alcance da posição de Pascoais, dada a inclinação pedagógica que preferia, o conteúdo dos seus juízos racionalizantes e até das suas propostas cuja concepção exautorante e restritiva do português lhe davam finalidades completamente diversas. Partia dos conceitos de «isolamento» (de que fazia derivar, como se fosse obrigatório outra exautoração, a do «purismo») e de parasitismo que fazia derivar da reconquista e do espírito guerreiro. Tudo consequências. Não

lhe pareciam importar muito as categorias sociais portuguesas, interessado como estava em salientar a importância do «estrangeiro», na formação de Portugal e na sua manutenção como estado independente.

Era, portanto, impossível entenderem-se, argumentarem, sequer. A posição «sentimental» de Teixeira de Pascoais não era, como se vê, tão primitiva como António Sérgio queria fazer supor. Mas, dada a formação intelectual e a força dos princípios doutrinários de que partia (a funcionalidade, no racionalismo cartesiano das coerências lógicas como suficientes, pois a elas tudo se podia reduzir) não podia, de forma alguma, ter outro ponto de vista. Assim nem a história, como força ancestral (e não racional), nem a intuição, como força global (não enunciável pelo mero racional) pertenciam ao seu universo e à mensagem que desenvolvia na cultura portuguesa. A sua crítica à história tem o mesmo fundamento da crítica ao saudosismo. Partem da base de que toda a cultura é racional ou racionalizável. Antes da guerra de 1914-1918, António Sérgio comentava sempre as afirmações sobre a importância da história como elemento constitutivo da personalidade nacional e a sua capacidade de realização como um disparate, considerando-a um mero epifenómeno cultural. E no entanto, no domínio da sociologia, da história, da psicologia, da filosofia, tal como no campo da epistemologia e da teoria do conhecimento, as posições equiparadas às de Pascoais e a sua aplicação aos campos da arte e da ciência (para não falar da filosofia) eram já comuns. Lembraremos Schopenhauer? Kierkegaard? Max Scheller? William James? E não começava a despontar, em Portugal, na História, Paulo Merêa? A necessária razão necessária não era já a forma suficiente de análise e de coerência ou a expressão satisfatória da vida. Henri Poincaré já tinha publicado a *Science et hypothèse* e *La valeur de la Science*. A Psicologia da forma já tinha avançado em grandes passos. Freud já era constantemente citado. Yung já falava no subconsciente colectivo e mesmo em França essas noções começavam a tornar-se acessíveis. Com uma riqueza e uma profundidade excepcionais, embora, talvez com excesso de zelo, Leonardo Coimbra, em Portugal, chamava intemeradamente a atenção para a complexidade do real, sem o viciar na racionalização generalista. Mas, em verdade, a atitude de António Sérgio tinha motivações úteis. Como, perguntava ele, sem ser pela razão, dar ordem aos caos? Podia uma cultura dispensar a razão quando ainda a não tinha explorado exhaustivamente? Podia explorar-se a intuição, quando nem sequer a razão se tinha explorado? A esse respeito, Sérgio tomava uma posição deliberada. Válida? Suficiente? Não tanto. Mas era mais um desafio clara-

mente posto à cultura portuguesa. E esta mesma cultura, pela voz de Teixeira de Pascoais e de Jaime Cortesão assim como de Fidelino de Figueiredo no campo da problemática da história científica, também lhe respondeu claramente. Recusou com polémica — muito menos «isolada» do que Sérgio queria fazer crer — a proposta do racionalismo exclusivo que tomaram por simplista e superficial. Contudo a função de Sérgio foi não os deixar vencer, sem o debate; mesmo primariamente cartesiano, ele tinha algo a dizer na cultura portuguesa, como seja, o desafio e propor uma análise da realidade e dos seus problemas na proposta de uma cultura sem história e sem saudosismo. Não convenceu. Mas os portadores de propostas não precisam só de convencer; precisam de as manter argumentadamente e de as constituírem como alternativa cultural.

As publicações de Sérgio, durante o período entre 1914 e 1918, desenvolveram obstinadamente essa sua posição funcional anti-histórica e exautorante. Aplicou-a, sem descanso nem recuo, embora os resultados críticos verificados tivessem sido muito limitados. É verdade que a Grande Guerra de 1914-1918 vinha revelar, de um modo ofuscante, quão escassa é na vida dos homens a película racional sem que seja sequer sempre indispensável. A verdadeira cultura terá de aceitar a dimensão racional mas não pode pretender que ela se substitua ao real. Este integra-se num conjunto de exigências, ponderáveis de diferentes modos. Este ponto de vista não transforma os homens em seres elementares ou irracionais, mas apresenta-os como seres cuja complexidade não é automática nem necessarista; dá-os em constante mutação; usando coerências e modos diversos não necessariamente discursivos. A racionalidade não é a única medida nem ela só conduz a resultados satisfatórios e completos. É um instrumento para a compreensão do homem, não é o homem.

6

A Guerra de 1914-1918 e o seu difícil desenvolvimento tiveram consequências tanto no ponto de vista político e militar, como no domínio da cultura. Foi a prova prática e descomunal de que a via racionalizada é um aspecto significativo mas particular do humano e pode tornar-se um luxo axiomático se acaso pretender dispor do exclusivo do acesso a esse mesmo humano. A única maneira de a tornar eficaz é considerar que a interpretação e análise do real assim como o carácter válido do homem implicam e envolvem mais recursos e referências do que a mera razão, para assegurar credibilidade e penetração à imagem que formulou sobre o homem e o seu ser. A verdade

é possível sem que resulte exclusivamente da razão. Este ponto de vista tinha importantes consequências na metodologia crítica e na investigação que já não integrava só as exigências dos métodos chamados matemático-experimentais e enfrentava exigências gnoseológicas mais exigentes e diversificadas. Posição que se generalizava a toda a ciência e era de há muito, a base de pesquisa e de análise em ciências humanas. Max Weber, William James, Henry Berr, Werner Sombart, Freud, Yung, Oswaldo Spengler, Ernest Cassirer, Vilfredo Pareto e tantos mais chamavam, de diferentes modos, a atenção para o complexo do real, a que se não chegava só por esquemas lógicos ordenadores. A fundamentação histórica, psicológica, sociológica, do real ia muito para além do racional, percebido ou potencial. Tem sido esta, em verdade, desde sempre, a essência da cultura europeia que chamava a atenção para a utilidade do racional como tutor de um guia analítico sem que o dê como esquema bastante. Por sua vez, no post-guerra poucos podiam sequer compreender que o papel da história fosse secundário ou que a tradição fosse uma categoria manejável na sua essência, quando tantos milhões a viveram até final. A tradição era o que era e os povos, para se definirem, não podiam dispensá-la. Noutro aspecto, não menos importante para o tempo, os portugueses, pela voz de Joaquim Bensaúde, Malheiro Dias, Luciano Pereira da Silva, Duarte Leite, Jaime Cortesão e tantos mais participavam activamente na apresentação dos descobrimentos como um complexo fenómeno nacional e europeu. A opinião de que a história de Portugal era um acto realizador original não era, decerto, só portuguesa; investigadores estrangeiros de grande qualidade viram, também, na história de Portugal aspectos de fundamental interesse que o «estrangeirismo», o «purismo», o «parasitismo» ou outros «acintes» irritados, abstractos e gerais, de modo algum, eram capazes de apreender de modo satisfatório. Entretanto, Oswaldo Spengler tinha publicado, ainda durante a Guerra (1917) o seu livro *A Decadência do Ocidente* que renovava outra interpretação do determinismo histórico. Também ele considerava que a razão exprimia mais do que dirigia. O reforço do bergsonismo, o expressionismo, o surrealismo, a proliferação tresloucada do freudismo, o marxismo-leninismo davam simultaneamente complexidade e dinâmica aos fenómenos sociais, chamando a atenção para a forte dimensão — provisória ou definitiva — do não racional ou do subjacente.

Todas estas interpretações estavam longe das considerações que partiam de um cartesianismo tutelar, para satisfação dos sociólogos mestre-escola e das suas doutrinas da mudança das sociedades pela alteração dos programas de ensino

ou das filosofias escolarizadas. A realidade era muito mais complexa. Os elementos programáticos das propostas de António Sérgio vindas do tempo em que a razão se julgava ser, para muitos, o guia soberano dos povos deixavam de interessar. Os pedagogos da revolução pelo ensino deixaram de ter eco bastante para constituírem uma corrente de opinião. E a suposição de que era possível modificar o teor de uma colectividade suprimindo a dimensão histórica às suas elites ou ao seu povo revelava-se uma ingenuidade ambiciosa de educador ensoberbecido. A posição de Jaime Cortesão tinha vencido: havia que aprofundar a história, não que a suprimir. Por sua vez, a posição de Teixeira de Pascoais continuava a ser, muito mais do que uma ingenuidade. Apresentava-se antes como uma força colectiva que chamava a atenção para a anterioridade dinâmica, para a amplitude e profundidade dos sentimentos nacionais ordenadores da mentalidade dos povos que António Sérgio julgava ter interpretado bem considerando-os exigências válidas para os estímulos presentes, na sua memória útil. O passado remoto, a arqueologia cada vez se revelavam mais necessários à cultura do homem. A Guerra e os grandes movimentos colectivos das nacionalidades balcânicas, checas, bálticas e até francesas e alemãs vieram desmentir as formulações exclusivamente racionalistas do nacional. Jaspers irá desenvolver noutros moldes o que Jung antes tinha, muito claramente, dito.

7

Não minta, ouviu? Diga a verdade, já lho disse.

Almada Negreiros (1921)

Entretanto, em Portugal, o post-guerra dava mostras de um vincado e patente renovo das motivações históricas e apontava para uma apaixonada revisão dos seus métodos, nada para a sua supressão. O prestígio dos eruditos e dos investigadores críticos, Paulo Merêa, João Lúcio de Azevedo, Leite de Vasconcelos, Joaquim Bensaúde, Carolina Michaelis de Vasconcelos, Malheiro Dias davam prestígio à crescente importância da historiografia portuguesa cujos resultados se ligavam à influência alemã em contraste com os medíocres resultados da historiografia de influência positivista, dominante na Faculdade de Letras de Lisboa e expressa em nomes como Agostinho Fortes, António Ferrão ou Queiroz Veloso, etc. Por sua vez, um grande número de eruditos trazia para a pesquisa uma crescente exigência de rigor. A história continuava a dispor de uma verdadeira aura cultural. A crítica a que fora sujeita e a defesa que

promovera, ao lado dos acontecimentos que, como vivência, a confirmavam tinham levado a distinguir entre a história como investigação científica e o passado como experiência acumulada vivida em comum, elemento essencial de sensibilidade de uma Nação. A história tinha-se imposto como um ingrediente indispensável para a cultura nacional tão evidente como a área do consciente, o modo de produção, a demografia ou as estradas. O historiador tinha de estudar e de perceber o desiderato de uma nacionalidade desenvolvida ao longo do tempo; não se podia dar ao luxo de o substituir, menos ainda de o «ensinar» como gostava que tivesse sido. O debate histórico deslocava-se; apontava para uma historiografia que procurava definir dinâmicas dirigidas a motivações colectivas e os seus heróis ligavam-se a forças sociais concretas. Desenvolvia-se uma historiografia que procurava «compreender» o passado, como a expressão da estrutura constituída por cada nação ou Estado e expressa nas instituições, na sua arte, literatura, vida política, forma de sociedade e hierarquia. A história de Portugal de Damião Peres e Paulo Merêa para uso dos estudantes do liceu apresenta a forma média tomada por essas novas exigências. José de Figueiredo, Reynaldo dos Santos, Virgílio Correia, depois de Joaquim de Vasconcelos logravam constituir os fundamentos para o restabelecimento de uma história de arte orientada para o encontro de uma «manifestação» portuguesa. Definiam-se os heróis, a expressão superior das variáveis que realizavam a sequência nacional. A sua existência é já uma justificação que se desenvolve e o seu sucesso público transforma-se, para o presente, numa prova de que a Nação tem algo de próprio e sabe escolher quem a defenda. O herói eficaz é uma ideia fundamental no post-guerra português. Em qualquer caso, a historiografia tutelar e voluntarista deixava de ter audiência. Os debates da sociedade, da cultura e do homem iam desenvolver-se na procura de interpretações de conjunto e no encontro dos fenómenos económicos e sociais como causalidade própria, num colectivo dotado de força para levar a que se tome consciência de situações e se imponham decisões. As formas de agregação como sejam a classe, o tipo de mentalidade, a nação, o tipo humano, as instituições, a raça, desenvolvidas por Marx, ou Pareto, Hauriou, Max Weber, Spengler ou Sombart propunham interpretações que, sem deixarem de obedecer às exigências da prova científica, recusavam argumentadamente qualquer semelhança com as ciências experimentais ou matemáticas cujas tentativas para se tornarem o modelo superior de ciência tinham acabado por perder audiência ou apoio de muitos dos seus mais cotados representantes. Poucos já se lembravam dessas ambições. Depois da Guerra de 1914-1918, em

face da revolução bolchevista russa, do fascismo italiano e das expressões espantosas do misticismo colectivo, as motivações humanas revelam uma dinâmica profundíssima, muito para além do imediato, do visível, do racional. A questão do historiador e do crítico residia em encontrar ou apreender categorias proporcionais aos factos referidos nos documentos. Nem estes nem a simples razão bastavam.

Ao contrário do que muitas vezes se tem dito, a cultura portuguesa, na sua evolução global e na definição dos seus interesses, vistos dentro dos seus próprios recursos, continuava em condições, à sua maneira, de se aperceber desta transformação ou novas exigências, muito embora lhe faltassem recursos materiais, instituições de suporte, e formas de actualização para as programar e desenvolver.

Ao mesmo tempo, com a Grande Guerra de 1914-1918, e dentro da crítica ao sistema que se desenvolveu entre 1910 e 1914, tomaram consistência, entre nós, propostas políticas alternativas relativamente ao republicanismo parlamentar, definiram-se até as bases sociais da «renovação», oriundas sobretudo da classe média da província, nos grupos profissionais mais qualificados das cidades de Lisboa e Porto e cuja promoção e renome não estavam dependentes da evidência política e estava até em conflito com esta última⁽⁶⁰⁾. Conceberam mesmo estes últimos até à necessidade de se armar e assim, pela primeira vez, na Europa, apareceu uma milícia de rua, daquela proveniência social a enfrentar as forças governamentais na Revolução de 6 de Dezembro de 1917⁽⁶¹⁾. Desde o início da guerra e durante o seu desenvolvimento, a retórica das posições gerais, fossem elas quais fossem, sofreram um desgaste definitivo. A própria guerra europeia teve um desenvolvimento específico que nunca foi apreendido pelas opiniões irrelevantes dos próceres do regime. O país não percebia as suas ambiguidades fora de ocasião, ainda que pró-aliadas. As generalidades discursadas estavam muito longe de um ajustar atinado à evolução subtil dos acontecimentos. E pode dizer-se que tanto em política interna, como externa, a intervenção especificamente republicana, em termos de partido, se não estava esgotada, em sinceridade, não formulava quaisquer novidades para as soluções. Foi a certeza pública do esgotamento quanto às soluções esperadas do parlamentarismo **que esteve** por detrás da vitória do movimento militar de Sidónio Pais e depois do final da

(60) Jorge Borges de Macedo, «A problemática tecnológica no processo da continuidade República-Ditadura Militar-Estado Novo», *Economia*, vol. III, n.º 3, Lisboa, Outubro 1979, pp. 427-453.

(61) Rocha Martins, *Memórias sobre Sidónio Pais*, Lisboa, 1921.

Significado e evolução das polémicas de António Sérgio

guerra, do movimento de Monsanto e da Monarquia do Norte. O país político não apresentava propostas dentro do sistema, ao mesmo tempo que aumentavam os recursos sociais, humanos e ideológicos, para as alternativas apercebidas e que constituíam a base das propostas para quem o criticava. No contexto em que figuravam essas alternativas, definiam-se melhor as classes sociais, os seus interesses e os confrontos tinham audiência pública. No mesmo sentido, o País cultural agravava a severidade com que criticava a programação republicana, com o seu desperdício das oportunidades e das capacidades de conciliação nacional. Ainda apareciam «declarações» sobre a reforma pela escola, através de mestres e programas, mas a ideia de, por esse modo, se chegar à «mudança» tida por necessária da mentalidade, para dar alcance e qualidade às reformas políticas, convencia poucos. Entre 1917 e 1919, ainda aparecem projectos de «renovação» pela escola, mas, insensivelmente, são cada vez mais os apelos à acção política directa ou aos agentes sociais em que ela se apoiava. A revista *Pela Grei* ⁽⁶²⁾ dirigida por António Sérgio exprime o equilíbrio entre esses dois tópicos — a reforma da educação e a reforma política, só que os projectos de educação vão-se tornando, insensivelmente, muito mais consequentes do que motores. E percebe-se. Nesse sentido, Newton de Macedo dizia, a propósito de Leonardo Coimbra, que «a dura experiência da guerra actual aliada ao triunfo do ideal democrático veio patentear a necessidade de vivificar as suas raízes ideológicas na seiva revitalizante de novas atitudes ⁽⁶³⁾. Ia pois formular-se uma nova problemática cultural, tanto no sentido de responder às novas exigências do inconsciente, do irracional e do colectivo cuja importância se tinha revelado decisiva. Mas, em face dessa pressão brutal, onde iria parar a dignidade do racional? Acaso com o seu rebaixamento sem resistência não perderia o homem o sentido dessa dimensão, também essencial? Cortesão e Pascoais fizeram bem quando resistiram à prepotência do racional que Sérgio encabeçava. Quem iria agora resistir à prepotência do inconsciente e do irracional? Apesar do avanço técnico, das normas da educação clássica, assente na força de vontade, na predominância humanística e na hegemonia da ciência, o homem tinha-se revelado intransigentemente o mesmo, na intensidade da sua vivência não-normativa e supra-racional. E como se revelaria ele se a educação começasse por endeusar o homem imediato,

⁽⁶²⁾ *Pela Grei*, Director António Sérgio, Secretário de redacção Reis Machado, Lisboa, 1918-1919.

O Newton de Macedo, «Crítica a A luta pela imortalidade de Leonardo Coimbra», *A Águia*, n.ºs 85-87, Janeiro a Março de 1919, p. 47.

subconsciente, sujeito às exigências da massa, perdido o conceito de escol? A defesa da razão, nesta nova área do debate voltará a ser essencial. Mas não podia ser um racionalismo ensoberbecido; não podia ignorar as forças irracionais e subjacentes de que o homem é também composto. A defesa do racionalismo teria de prosseguir com novas armas e outra tolerância. A questão principal porém, não era essa. O que ia por-se com toda a exigência e novidade era saber-se como adequar o racionalismo, sem o trair, às culturas diversificadas; como integrá-lo «no informe mundo», como trazê-lo ao complexo do real, de estratos até aí subalternizados e dar-lhe a possibilidades de os apreender, sem os esquematizar em máximas formuladas antes do acontecer. A questão não era só portuguesa; pertencia a todas as culturas. E vislumbrava-se que afinal essa ideia do atraso nacional podia, muito simplesmente, ser um esquema errado que salientava, indevidamente o progresso técnico geral e distinto da cultura e da ciência, desinteressado das virtualidades do particular.

8

A nacionalidade tinha-se consolidado e diversificado e tinha adquirido esperança muito mais através da sua base histórica e sentimental do que pelo racionalismo cartesiano, por toda a parte, quase esquecido. Estava em condições de integrar as soluções contemporâneas. Enquanto prosseguia, depois de 1922, a defesa do escudo (outra expressão, esquecida da capacidade nacional), a historiografia portuguesa, quer no domínio das ideias quer na apreensão de formas de análise diferenciadas, nada perdeu da sua capacidade orientadora da cultura portuguesa sem prejuízo das aquisições da tecnologia, das ciências matematicamente exactas e do pensamento filosófico. Como se viu, a pré-história, a história da arte, a defesa das realizações portuguesas face aos outros «nacionalismos» da historiografia estrangeira, a história do direito (como demonstração da capacidade de ajustamento autónomo da grei às soluções que lhe convinham), a história da literatura (incluindo o estudo das formas médias), a história das minorias, a biografia conheciam uma força e uma audiência extraordinárias. A sua substituição por habilitações a que se chamavam práticas não se fez. Pelo contrário, surgiram novas propostas de análise e de interpretação, propunham-se hipóteses que antes tinham tido pouca audiência ou cujo significado não tinha sido percebido.

No ponto de vista prático, não deixou de se formular o projecto de reexaminar o conjunto dos heróis tradicionais do

País e cuja definição se tinha mantido inalterável desde Oliveira Martins. A esse respeito, foram muitas as intervenções com Jaime Cortesão, Duarte Leite, Malheiro Dias, Fidelino de Figueiredo, António Sardinha, Joaquim Bensaúde, Reynaldo dos Santos, Aarão de Lacerda, Mendes dos Remédios, etc., ao lado de poetas, romancistas, jornalistas, dramaturgos. A vida social tinha-se alterado: como confirmar ou encontrar os mentores significativos para os novos tempos e a nova problemática? Questão fundamental onde iam ancorar-se muitas divergências, sempre trazidas para o campo do actual pela definição histórica que se lhe atribuiu, embora já começasse a ter sentido discutir os fundamentos ou preconceitos de que partiam.

As polémicas de António Sérgio deste período de 1919 a 1925 inserem-se nesta situação de convergências e vão dirigir-se, como era, podemos dizer, inevitável, às áreas mais espectaculares e controversas. Prosseguiam, mas sem decalque, posições anteriores. Podemos dispô-las em três campos. Um primeiro, de grande projecção envolvia-se na redefinição dos heróis nacionais. Neste domínio, a figura em relação à qual o debate (embora seja abusivo circunscrevê-lo a tão pouco) foi precisamente aquela que a historiografia portuguesa estava menos preparada para lhe dar uma dimensão histórica conveniente: D. Sebastião, figura, no entanto, ligada a um fenómeno extraordinário de psicologia colectiva, o sebastianismo. O segundo dizia respeito à interpretação de um período que manifestamente colidia com a perspectiva matemático-experimentalista de cultura, como seja o período português do século XVII e XVIII (que, por sua vez, também estava sofrendo uma completa revisão na historiografia europeia). O terceiro visava discutir os «motores» da história de Portugal e começou por se fixar, neste período, numa interpretação económico-social para explicar a «ida» a Ceuta. Foi à volta destas três questões que se desenvolveram as polémicas principais em que António Sérgio se envolveu entre 1919 e 1926. Realizavam-se, desta vez, com publicistas recrutados, na sua totalidade, na área dos adversários políticos, embora, num ou noutro caso, se tenham iniciado, nas mesmas revistas. São polémicas carregadas de contemporâneo, envolvendo sempre o seu racionalismo redutor, aplicado, agora, não a interpretações gerais mas a pontos circunscritos tornados significativos pela argumentação dedutiva. História-tempo, muito pouca. A dominante continuava a ser a exigência sociológica da verosimilhança e da coerência e a intenção continuava a querer salientar a exclusividade da razão. Só que, desta vez, o fazia em concreto.

As explicações aplicadas a factos particulares por António Sérgio, no conjunto da problemática histórica nacional deriva-

das de propostas gerais tomaram corpo, nos seus escritos, com o ensaio «A conquista de Ceuta. Ensaio de interpretação não romântica do texto de Azurara» — publicado no 1.º volume dos *Ensaíes* (64), onde tem a data de Janeiro de 1920. Trata-se de uma interpretação económica e social da conquista de Ceuta, cuja iniciativa propunha que se atribuisse ao vedor João Afonso na qualidade de «representante da burguesia». Não é difícil ver no ensaio um experimentalismo histórico, pouco familiar com as formas de prova para estudos desta natureza, com absoluto predomínio da argumentação por coerência que, como é sabido, servem, em história, para construir uma interpretação nunca para a provar: o verosímil pode ter acontecido, pelo que compete ao investigador provar que foi «*esse*» que ocorreu. Mas, apesar do carácter controverso e da manifesta carência documental de que o ensaio enfermava, não suscitou discussão imediata. Foi uma espécie de polémica retardada cujo início é preciso dar aqui. No campo da investigação nada havia que lhe desse sentido e do ponto de vista da argumentação ou viabilidade interpretativa era impossível a qualquer sociólogo ou historiador aceitar que João Afonso, vedor da Fazenda de D. João I tivesse, de algum modo, condições para ser «representante da burguesia» que em Lisboa não tinha qualquer organismo que a agremiasse e que na crise de 1383-1385 se tinha manifestado de modo assaz dependente, só tendo acatado a escolha do Mestre de Avis como Defensor e Regedor do Reino por pressão de outros grupos sociais, assim como foi pouco relevante no campo militar, já que, noutras áreas, ainda é mais difícil encontrá-la.

Contudo, a questão seguinte que veio a levantar-se, tornou-se, desde logo, extraordinariamente controversa, uma vez que vinha entroncar num grande tema cultural do post-guerra como seja a definição do «herói», base de diversos debates, enquanto Veiga Simões não vem, por volta de 1930, propor a dimensão weberiana do «tipo». Esta nova questão tornava-se, também, mais significativa, uma vez que veio acabar com a camaradagem intelectual existente nos redactores das revistas conhecidas. A partir desta polémica, desapareceu, por completo, aquilo a que podemos chamar a comunidade de escritores, dando lugar ao confronto aceso dos pontos de vista, expressamente personalizados. Entre a saída da revista *Homens Livres*, da *Seara Nova* e da *Nação Portuguesa* tinha começado a deteriorar-se a comunidade dos homens de letras. Depois, em

(M) Rio de Janeiro - Lisboa, 1920.

Significado e evolução das polémicas de António Sérgio

1924, tenta, em vão, restabelecer-se com a *Lusitânia* ⁽⁶⁵⁾ uma nova confluência de índole erudita, ou, mais propriamente, científica. As polémicas à volta do século XVII e de D. Sebastião põem-lhes definitivamente termo! ⁽⁶⁶⁾ A partir de então deixa de ser possível que se constituam ou persistam redacções conjuntas com elementos de diferentes orientações políticas como tinha sido, até então, corrente na vida cultural portuguesa. As implicações, postas em debate nestas polémicas, eram incisivas, aludiam a consequências bem determinadas. Estava de tal modo à vista o elemento que se tinha tornado essencial, ou seja, a definição do poder político futuro que quase pode dizer-se que «ter razão» era aproximar-se desse poder, não lhe ser ela reconhecida era afastar a possibilidade de lá chegar.

As posições racionalistas assumidas por António Sérgio não se alteraram muito em relação às polémicas de 1912-1915. São porém diferentes as forças em que se apoia, uma vez que ele próprio está muito mais perto da governança. Por isso mesmo, António Sérgio mantém-se, enquanto os adversários vão mudar e vão ser muito mais implacáveis. Por outro lado, a importância da história, apesar das investidas sociológicas e tecnicistas de António Sérgio, tinha-se reforçado. Não é pois à volta da sua legitimidade que o debate se vai travar. Por isso, o modo das suas restrições radicais ao pensamento histórico, mudou. É o que ressalta dos seus argumentos para «explicar» a conquista de Ceuta, para interpretar o século XVII ou para «julgar» D. Sebastião. Ainda se desenha um vago contexto para as reformas da mentalidade pela educação e pelo estrangeirismo impenitente. Mas o que, sobretudo, lá está é a importância do político, a força da opinião pública. Tornam-se factores determinantes a análise da sociedade a partir de uma filosofia, a interpretação de uma figura para ver se serve «ao actual», a apresentação de um período para louvar ou censurar quem nele dominou. Estamos em plena história-tribunal. Continua

⁽⁶⁵⁾ *Lusitânia*. Revista de estudos portugueses, Directora D. Carolina Michaelis de Vasconcelos; secretários de redacção Afonso Lopes Vieira e Reynaldo dos Santos, Editor e redactor gerente, Câmara Reis, n.º 1, Lisboa, Janeiro de 1924. Apresenta-se como «órgão da nossa cultura, posto ao serviço da Reconstrução Nacional» e como «órgão independente, empresa espiritual».

⁽⁶⁶⁾ Pelo mesmo motivo, teve curta vida a *União intelectual portuguesa*, cujo secretário-geral era António Sérgio e que visava organizar «fora de qualquer consideração de opiniões, partidos, nacionalidades, classe ou raça, o escol intelectual, para estabelecer relações entre os intelectuais portugueses das mais diversas tendências e opiniões e para fomentar a sua colaboração com os intelectuais estrangeiros» (Fevereiro 1924).

assim a ser tomada como um instrumento de agitação não como uma área de pesquisa, indispensável às ciências humanas, no sentido do estudo da sensibilidade e das formas do raciocínio das condições de transformação, etc., como o faziam Huizinga, Henri Berr, Ferrero ou Max Weber. António Sérgio continuava a aproximar-se do real com a razão inalterável que começava a tomar uma coerência idealista. O seu raciocínio cartesiano, as suas condições deduzidas encontravam no materialismo histórico uma via de aplicação actualista que começou por lhe interessar. Mas queria retirar-lhe, ponto fundamental, as correlações filosóficas que Engels nele tinha enquistado. Para isso, salientava o papel da razão e do seu primado ordenador tanto sobre o social como sobre o psíquico. Nesse campo da história-tribunal, acrescentava-lhe, com mais nitidez, o entusiasmo pela acção prática com vista, agora, a aprofundar o conceito de democracia. Qual? Eis outro problema que nele começava a tomar forma e exigência dedutiva, a única que podia aceitar.

Entretanto, António Sérgio recebe, em 1922, o encargo de redigir para o *Guia de Portugal*, dirigido por Raul Proença, uma espécie de Introdução Histórica que publica em 1923, em separata ⁽⁶⁷⁾. O texto apresenta uma sequência dos acontecimentos que, ou não envolvia grandes disparidades, ou estava redigida de uma forma que ia pouco além do que se esperava dos seus pontos de vista e como tal foi tomada pela opinião pública. O importante, porém, é que se ia inserir no debate acerca dos heróis da história de Portugal que empolgava poetas, romancistas, publicistas, políticos e até historiadores. A esse respeito, António Sérgio apresentou aí acerca do rei D. Sebastião, o ponto de vista que sempre fora o seu. Na verdade, o antagonismo de António Sérgio para com a figura daquele rei, era antigo. Já em 1913, falara no «picnic trágico de Alcácer Quibir» ⁽⁶⁸⁾ para, em seguida, muito ao modo das suas interpretações apocalípticas e espectaculares, o considerar, em 1915, o «idiota que nos simboliza a loucura saqueadora» ⁽⁶⁹⁾.

⁽⁶⁷⁾ *Guia de Portugal*, 1.º volume, *Generalidades — Lisboa e arredores, colaboração dos mais ilustres escritores portugueses, com 15 mapas e plantas e numerosas gravuras, dirigido por Raul Proença, Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisboa, 1924. A separata referida, com duas edições, tem o título de *Bosquejo de História de Portugal* (Lisboa, 1923).*

⁽⁶⁸⁾ António Sérgio, *O problema da cultura e o isolamento dos povos peninsulares*, Lisboa, 1913, p. 5.

⁽⁶⁹⁾ António Sérgio, *Considerações histórico-pedagógicas, antepostas a um manual de instrução agrícola na escola primária* (separata), Porto, 1915, pp. 39-40.

Portanto, não admira que naquela introdução histórica ou «*Bosquejo*», lhe chamasse «rapazola tresloucado pateta e fanfarrão, a quem meteram na cabeça, em prosa e verso ser o paladino da fé católica contra o protestante e o maometano», tendo-se, por isso, «abalanchado a conquistar Marrocos». Essa «incompatibilidade» de António Sérgio com D. Sebastião era, pois, total e permanente e divertiu os contemporâneos. Expressava-se em termos que ultrapassavam, em muito, qualquer forma de racionalidade científica, a tal ponto que tem de levantar-se a hipótese de ser feito deliberadamente, com vista a provocar uma resposta⁽⁷⁰⁾. A questão ia ligar-se, em primeiro lugar, com o sebastianismo e por aqui com o saudosismo, velhos temas de polémica. Do mesmo modo, não deixava de lado as suas críticas à «formação» retórica e romântica do português, passando, com facilidade, para a área tradicional das ironias de Sérgio acerca do celticismo e do espírito de aventura de que os portugueses precisavam livrar-se pelo racionalismo e a educação «cívica», para poderem aproximar-se dos «modelos europeus». E compreende-se. Para as suas convicções racionalistas e consequentes, caso se provasse, ou aceitasse, que D. Sebastião correspondia à imagem que dele dava, tornava-se bem claro que a constituição do sebastianismo era, como ele pensava, um produto da irresponsabilidade e da retórica lusitanas; de onde resultaria que deixaria de ser uma construção nobre e positiva da grei portuguesa para se tornar um produto doentio das populações fanatizadas e primitivas. Por outro lado, certo era que o debate público em redor dos heróis nacionais, em desenvolvimento, sobretudo, a partir do após-primeira grande guerra e que chega à cristalização contemporânea da *Mensagem* de Fernando Pessoa, passando por diferentes hipóteses elaboradas por António Correia de Oliveira, Afonso Lopes Vieira, Mário Beirão e outros, sugeria nomes e motivos diversos. Decerto que para esse efeito, a imagem de D. Sebastião, com razão ou sem ela, tinha uma dimensão indiscutível desde finais do século XIX até ao primeiro quartel do século XX em que se estava. A partir das afirmações de António Sérgio, o conjunto de heróis que induisse o rei morto em Alcácer Quibir deveria perder credibi-

⁽⁷⁰⁾ Na verdade, a multiplicação de atributos ofensivos ao rei D. Sebastião é excessiva para poder ser considerada produto de uma exaltação tão evidente é o descontrolo da linguagem. Exemplificaremos: c rei é chamado de «pateta», «pedaço de asno», «o mais idiota dos fanfarrões», «imbecil», «de inveja tolo», «o primeiro dos patetas modernos», «sempre contra a grei», «desbocado e rufião», «alma vil», «estúpido, além de egoísta», «só tinha rópia», «insensível à graça das raparigas», «íngrato e bruto», «cruel, egoísta, bronco», etc.

lidade, uma vez que a referência aos heróis carismáticos envolve sempre um critério que os justifica a todos por razões semelhantes. Ora sucedeu que Malheiro Dias, convidado pelo Conselho da Faculdade de Letras de Coimbra a pronunciar uma conferência, escolheu pronunciar uma Exortação à Mocidade integrada em todo este contexto nacional e cultural. Mas uma campanha jornalística e panfletária conseguiu que a conferência fosse suspensa. Perante isso, Malheiro Dias distribuiu o texto pelos jornais e fez dele uma edição ⁽⁷¹⁾ de que um periódico de Lisboa ⁽⁷²⁾ publicou um pequeno excerto. Foi essa transcrição que deu origem à polémica. A *Exortação à Mocidade* não menciona o nome de António Sérgio, embora o refira pela expressão, uma só vez empregada, de «um racionalista»; por outro lado, dedica a D. Sebastião pouco mais de duas páginas ⁽⁷³⁾. A exortação visava, sobretudo, acentuar o «patriotismo como o mais ideal dos sentimentos colectivos», afirmando que as pátrias se fizeram «com heróis, poetas e mártires». Desse modo, «a geração preparada pela cultura universitária fatalmente seria aniquilada se não lhe temperasse o ânimo no fogo purificador de um ideal» ⁽⁷⁴⁾. Este deveria aceitar o sacrifício e o risco, pois a juventude não podia ignorar que o legado que recebe «contém mais sacrifícios que benefícios», embora só os cegos não vejam o «renascimento das reabilitadoras forças espirituais nas letras, na cultura e nas artes, protestando contra o repulsivo materialismo que desencadeou os baixos instintos e tocou com os seus venenos letais a própria essência ideal do sentimento patriótico» ⁽⁷⁵⁾. Importa ainda não esquecer que Malheiro Dias dá ao problema do herói e da Pátria uma dimensão filosófica quando afirma que a razão é insuficiente para abranger a natureza humana, sendo incompleta tanto para o pensamento como para a acção, enquanto não recebe um influxo do «sentimento», termo infeliz e vago destinado a aludir às forças psicológicas portadoras do vigor necessário para que a percepção se torne expressiva e como tal, dinâmica. Nada disto era novo no pensamento europeu onde, como se disse atrás, havia muito que se discutia a importância do subconsciente, se desenvolvia o estudo da

⁽⁷¹⁾ *Exortação à Mocidade*, Lisboa, 1924. Tinha sido precedido de uma *Carta aos estudantes portugueses* (1922).

D O Dia, 9 de Julho de 1924.

⁽⁷²⁾ No sentido de insistir na secundaridade da referência a D. Sebastião, Malheiro Dias, na terceira edição daquele conhecido texto, suprime essas duas páginas, sem qualquer advertência. Cf. *Orações e conferências*, Lisboa, s. d.

⁽⁷³⁾ Carlos Malheiro Dias, *Exortação à Mocidade*, 2.^a ed., Lisboa, 1925.

⁽⁷⁴⁾ Malheiro Dias, *ob. cit.*, 2.^a ed., p. 60.

personalidade global e se tomava o tempo com uma dimensão criadora, nunca definitivamente conceptualizada. No que se refere a Portugal, numa série de conferências em Lisboa, no ano de 1923 ⁽⁷⁶⁾, Gonçalves Cerejeira tinha abordado o problema da Igreja e o pensamento contemporâneo, na tentativa de eliminar as divergências artificiais entre razão e fé e combater os preconceitos racionalistas sem prejuízo do valor da Razão, não para eliminar esta última mas para lhe definir o campo essencial que sempre lhe compete. No mesmo sentido se orientavam muitos outros escritores de diversas correntes e exigências. Em face disto e na confluência da posição que tomara em 1912-1915, nas polémicas com Teixeira de Pascoais e Jaime Cortesão, António Sérgio manter-se na atitude de reivindicar para a razão o exclusivo dos recursos da interpretação; para ele só a exigência racional e aquilo que ela abrange ou apreende tem alcance significativo. O que não é racionalizável é secundário ou provisório. Portanto, na raiz das suas posições não há novidade de maior quanto aos princípios e intenções que considerava básicos na sua crítica ao «historismo». Os temas eram outros, a argumentação variava com eles mas a intenção racionalista abstracta cartesiana não tinha cedido um passo. É certo que no mundo complexo que importava entender, aumentara a margem da intuição e do inconsciente, das pressões sociais e das exigências concretas a comprimir a argumentação. Apesar disso, António Sérgio considerou que era indispensável manter o primado da razão e o carácter provisório de qualquer interpretação onde ela não pudesse vir a ser o elemento exclusivo de entendimento.

A posição de Carlos Malheiro Dias não era obviamente essa. Levantava uma questão sem alcance para António Sérgio, convicto, à maneira de Descartes, Spinoza, Laplace, Brunschwig ou Benda, num determinismo experimental racionalizado e matemático sem conceber qualquer outra interpretação racional. Para Sérgio, o acaso continuava a ser a ausência de conhecimento. Do mesmo modo, em nome da razão, subalternizava o grande debate que, na Europa, começava a desenvolver-se à volta do indeterminismo e que iria culminar no princípio de Heisenberg. Recusa-se a apreender a profundidade do ponto de vista de que a liberdade pode preceder a razão. Para Malheiro Dias, a razão é um produto da liberdade, que precisa, para sobreviver como tal, de se vocacionar em ordem e, como tal,

⁽⁷⁶⁾ De 25 de Fevereiro a 18 de Maio de 1923, publicados depois em volume, com uma conclusão inédita, em Junho de 1924, *A Igreja e o pensamento contemporâneo*, Coimbra. Cf. *Cartas ao novos*, Coimbra, 1923.

«escolher» razão. Por outras palavras, esta é uma necessidade da sobrevivência onde a escolha lhe é anterior. Há razão porque há liberdade; é a resposta ao desafio essencial da liberdade, ponto de vista, aliás, que é também o de Leonardo Coimbra.

De novo, nesta polémica que se desencadeia, sem a vontade de um dos antagonistas, mas que a conjuntura cultural, em ajustamento, claramente impõe, de novo o pretexto espectacular se torna mais importante do que a essência do debate. De uma exortação à mocidade, da referência indirecta a um mentor racionalista sai uma resposta onde, a propósito de um comentário à figura de um rei de breve existência e mal estudado, se vai pôr em causa todo o processo que mergulhava na raiz dos projectos políticos, sociais e culturais de futuro imediato para corrigir o «presente». Afinal a questão básica era definir que «tipo» de herói, que mentor, que padrão se deve apresentar à comunidade. Para que momento exacto da vida complexa dos homens precisa o português de exemplos orientadores? Para a decisão? Para a preparar? Para a realizar? Para enfrentar o irreversível? E voltamos ao ponto de partida: de que precisava Portugal: de continuar? De se ajustar? De se exprimir? De se «actualizar»? De reconquistar a sua condição? E qual seria ela? Como se poderia ajudar a encontrar o caminho para a definir? Pela tradição ou até pelo subconsciente histórico? Ou por uma conceptualização racional? Seria a tradição portuguesa tão despicienda como, às vezes, se fazia crer? António Sérgio, de tecnicista e utilitário, passava, sem dificuldade para racional e «crítico». Para Carlos Malheiro Dias, como para Pascoais, o ideal era a essência indispensável à coordenação de um projecto. Quando faltava ao corpo colectivo esse ideal, só o exemplo do sacrifício o poderia restaurar para defender o que «restava» da honra nacional. D. Sebastião era apontado, menos como executor (que o escrúpulo histórico de Malheiro Dias não permitia ajuizar) do que como a expressão do tipo humano que não cedeu à mediocridade do meio (como era aquele em que todos viviam) e sonhou ou se esforçou por realizar o necessário, por norma mais do que cálculo. D. Sebastião como «sacrificado heroico» era, nesse sentido, lembrado como exemplo.

Só na aparência, portanto, a polémica surgia como accidental ou meramente espectacular. As intenções, as posições em confronto mergulhavam no solo úbere e exigente da consciência nacional e envolviam projectos do futuro quase à vista. É preciso lembrar que a propaganda da Nação Portuguesa e do Integralismo Lusitano defendiam o princípio do rei absoluto. Facto, sem dúvida, relacionado com a posição de Sérgio

que quer salientar, à maneira do que fez Herculano com D. João III, mas sem expressamente o dizer, o «desamparo» do Estado quando o rei é absoluto: os seus «caprichos, acatados podem trazer consequências trágicas»⁽⁷⁷⁾ e podem ir «contra tudo que em Portugal é (era) valor e sensatez, experiência e independência do espírito, repugnância da adulação, dignidade perante o poder, competência política e militar»⁽⁷⁸⁾. Foi um rei absoluto que «roubou a grei, tiranizou, bateu, impeliu-a à desonra e à escravidão». Ao reconstituir o conjunto de heróis, úteis para a comunidade, no tempo em que se vivia e para as dificuldades que se punham ao país, não podem esquecer-se os perigos do absolutismo. Do mesmo modo, os perigos do «isolamento» fazem dos estrangeiros os verdadeiros heróis. A este conjunto acrescentam-se outras figuras «razoáveis» e, como tais, heroicas. E assim, por esse motivo lhes dedica o seu comentário à «exortação» de Malheiro Dias⁽⁷⁹⁾.

Neste contexto, depressa a polémica transmite ao público a vivacidade que lhe foi imposta. De novo voltava a discutir-se, mas, agora, neste exemplo (ou caso?) concreto o problema do poder real, questão imediata, uma vez que D. Manuel tinha declarado, havia pouco, que à restauração da monarquia, não se seguiria o sistema que vigorava em 4 de Outubro de 1910. Ao atacar D. Sebastião, na forma radical em que o faz, António Sérgio salienta, afinal, a advertência mais em voga na crítica ao absolutismo, como seja a viabilidade da corrupção do poder atribuído ao monarca e que desde João de Salisburi e São Tomás de Aquino aos Monarcómanos, é constantemente debatida no pensamento político ocidental. Como assegurar a justeza do exercício do poder, dos mecanismos da consulta e da função do rei como aquele que resolve as divergências, que

⁽⁷⁷⁾ Testemunhos históricos, *O Desejado*, depoimentos de contemporâneos de D. Sebastião sobre este mesmo rei e sua jornada de África, precedidos de uma Carta-Prefácio a Carlos Malheiro Dias, por António Sérgio, Lisboa, 1924, pp. VII a XXII.

⁽⁷⁸⁾ Ob. cit., p. III.

⁽⁷⁹⁾ Oferecido, dedicado e consagrado «à memória de Nun'Alvares Pereira, Infante D. Henrique, D. João II, reflexivos e verdadeiros heróis (e verdadeiros porque reflexivos) que souberam levar-nos à vitória; e à juventude portuguesa para que aprenda...» Ob. cit. Dedicatória. Ou ainda: «É depois, — que *O Desejado* fosse um herói; que combatesse, como pretende, por este místico amor da Pátria; restaria saber se é esse heroísmo o que cumpre pregar à juventude: se é hoje em dia do herói guerreiro (e não do estadista, do sábio, do apóstolo, do reformador) que está necessitada esta Nação; e se não valem mais, para a crise de agora, os que empregam a vida a reformar a Pátria — que aqueles que sonham, romanticamente, na forma teatral de morrer por ela...» (*ibidem*, p. XXVIII).

executa as decisões e impede que o debate faça que o Estado «perca força»? De Alcácer Quibir, tudo, na interpretação (se assim se pode dizer) de António Sérgio, é atribuído ao rei a quem caberia, portanto, a responsabilidade da catástrofe, pois os discordantes não puderam intervir perante os «erros» que Sérgio tomava por flagrantes. Se o Estado absoluto não tinha recursos para contrabater as decisões erradas de um «imbecil», como os poderia ter para uma discordância com sentido? Mas seria realmente assim? Era essa a disposição dos órgãos de consulta? Foi a decisão de ir a África tão pessoal como António Sérgio diz? Como estava o País? Como estava o poder? Como estavam os confrontos internacionais? A evolução do debate dependia afinal da resposta histórica a todas estas questões. Contudo, para efeito de opinião pública quanto às viabilidades do poder absoluto, como arbitrário, a posição de António Sérgio insere-se nas grandes perspectivas políticas imediatas do seu tempo e na resposta às críticas ao regime parlamentar, como incapaz de decisão e realização, sem grandeza, nem projecto. E a pergunta que inevitavelmente Sérgio queria que se pusesse era se a alternativa efectiva podia ser a restauração da Monarquia tradicional e a supressão do Parlamento. O exemplo escolhido por António Sérgio significa a recusa total a esta proposta. Procura abranger mesmo a recusa ao regresso do presidencialismo.

A resposta de Malheiro Dias não se fez esperar⁽⁸⁰⁾. Na segunda edição daquela já famosa exortação à mocidade, manifesta a sua surpresa que duas páginas do seu texto e uma alusão indirecta tivessem provocado uma resposta tão explosiva e insidiosa. E como era previsível, insistia em que o problema não está em D. Sebastião mas no saber-se se é possível que uma pátria se reconstitua sem ideais e capacidade de sacrifício e a partir das formulações do racionalismo. Por sua vez, António Sérgio, tomando o seu momento de resposta⁽⁸¹⁾, sem deixar o debate sair da questão estrita de *O Desejado* (campo excelente para as suas posições essenciais), só o deixa alargar num único sentido, para além das referências pessoais, ao estilo do tempo. Insistindo, sem razão, em que Malheiro Dias tinha mudado a sua perspectiva sobre D. Sebastião, levanta o problema das causas profundas de toda a polémica para as circunscrever à falta de «espírito crítico», relativamente a

⁽⁸⁰⁾ Carlos Malheiro Dias, *Exortação à Mocidade*, nova edição, precedida de uma resposta à Carta-Prefácio do Senhor António Sérgio n.º «O Desejado», Lisboa, 1925, pp. IX-CVIII.

⁽⁸¹⁾ António Sérgio, *Tréplica a Carlos Malheiro Dias sobre a questão do Desejado*, sep., Lisboa, 1925.

Significado e evolução das polémicas de António Sérgio

conceitos «sem sentido» como o sebastianismo, «próprio de cabeças ocas». Para ele, «...no âmago de tudo isto... há o problema maior da Grei: a luta para a ressurreição do Espírito Crítico, — ausente desta pobre terra desde a era do Seiscentismo, que converteu o nosso país... no reino que foi cantado em *o Reino da Estupidez*. Sim, a *Reforma da Mentalidade*: para nós-outros, portugueses, é esse o problema fundamental» (82).

Novamente um diálogo de surdos. Malheiro Dias ao considerar que os princípios racionais não chegavam para «fazer Nações», renovava a sua certeza na insuficiência dos elementos substantivos que a razão fornece para apreender o complexo humano. Mas em que lugar deve a razão ser posta? António Sérgio dizia-a primordial e daí deduziu as suas considerações. Malheiro Dias tinha uma concepção de herói que envolvia mais a capacidade exemplar de sacrifício do que a motivação acautelada. António Sérgio pensava de preferência no herói bem sucedido, racionalizado em função de dados seguramente válidos, esquecendo que se bastassem as certezas racionais não seriam precisos os heróis. Malheiro Dias tinha uma concepção de sociedade onde a hierarquia justificada não podia ignorar a anterioridade, expressão de direitos. António Sérgio tinha uma concepção presentista da sociedade, com uma função mínima para os dados históricos, mesmo assim supríveis, pela análise e aproveitamento funcional do presente. Malheiro Dias acentuava a vivência para formar a ideia de Pátria. Sérgio insistia na função do papel possível e só desse modo aceitável, da Pátria. No plano das ideias políticas, para António Sérgio o absolutismo era um regime de vontade real, em qualquer caso e condição (83). Para Malheiro Dias o conceito era mais complexo mas não se dedicou a explicá-lo. Dava D. Sebastião como «o último dos heróis antigos» (84), enquanto António Sérgio o definia como «o primeiro dos patetas modernos» onde se «compendia no seu modo de ser os piores defeitos do português actual» (85). Estamos, pois, afinal, perante duas concepções da vida e do homem, dois conceitos de sociedade e de vida, duas esperanças diferentes do futuro, duas propostas para interpretar e utilizar a razão.

(82) *Idem*, ob. cit., p. 73.

(83) «Se Sua Alteza não fosse rei perante o qual, por isso mesmo se curvavam todos, que lá estava o braço de Filipe II a impor o culto do poder monárquico», António Sérgio, *O Desejado*, Lisboa, 1924, Carta-prefácio a Malheiro Dias, p. XX.

O Malheiro Dias, ob. cit., p. 52.

(85) António Sérgio, *O Desejado*, p. XXII.

A polémica tinha a aparência de um debate acerca de um rei de que pouco se sabia e sabe, apresentado, impavidamente, como o exemplo de herói-sacrifício por um dos polemistas, proposta à execração pelo outro. No entanto, em rigor, na sua área de maior público e numa cultura como a portuguesa, em que a história não tinha podido ser expulsa do lugar central de que continuava a usufruir, punha-se uma questão bem mais grave: que prestígio lhe trazia este debate, tão superficial como exaustivo? Não se saia, afinal, da história-tribunal (que Herculano não deixou de praticar) ou da história construtora de tradição (usada por Oliveira Martins, num sentido, por Pinheiro Chagas, noutro). E onde ficava o esforço por uma história-ciência de questionário crítico e na pesquisa exigente, praticando o rigor no que apresenta, estabelece e verifica? Essa verdadeira história estava afinal omissa naquela discussão despreocupada sem respeito pelo tempo e os seus modos, procurando a conclusão imediata e sugestiva, ao serviço dos vícios sociais do contemporâneo. Não se esperava que a História fornecesse a imagem do passado, indispensável para uma perspectiva completa do universo humano mas para impor paixões e interesses, imagens operacionais às exigências do imediato. Na discussão, a história tornava-se mais um «uso» do que uma ciência. Assim, para além de Malheiro Dias, «medido na engrenagem», nenhum outro historiador quis participar na polémica. Assim tinha de ser. Discutir problemas históricos naquelas bases de resposta marcada, nada tinha a ver com uma disciplina científica. Regressava-se à história-panfleto. Quem o tinha querido?

9

Esta polémica sobre D. Sebastião, aparentemente encerrada, mantinha, de facto, a situação de confronto. Foi mesmo entroncar num outro debate, iniciado, em Junho de 1924, com uma crítica feita por António Sérgio a um ensaio intitulado *O Seiscentismo* ⁽⁸⁶⁾. O seu autor, Manuel Múrias, era um jovem historiador e activíssimo jornalista, perfeitamente seguro do alcance que a opinião cultivada tinha, naquele tempo, em Portugal, nos meios da classe média (onde devem colocar-se os militares). Não estava, além disso, menos seguro do sentido dos debates à volta do parlamentarismo, da Revolução Francesa, do iluminismo e da escolástica, assim como dos fundamentos teóricos do particularismo nacionalista. Por outro

^(M) Manuel Múrias, *O Seiscentismo*, Lisboa, 1924.

lado, não escondia, quanto ao parlamentarismo, em Portugal, que o único futuro que lhe atribuía era o da sua extinção, como órgão decisivo. Posição clara. Na sua habitual aparência amável, António Sérgio criticou duramente o ensaio. Fê-lo na revista *Lusitânia* ⁽⁸⁷⁾, onde tinha a seu cargo a «crítica literária», dedicando-lhe oito páginas densas (mas não abriu título exclusivo para ele, acopulando-o, com evidentes intenções, aos *Episódios dramáticos da Inquisição portuguesa*, de António Beirão. No seu texto, ao elogio da escolástica feito por Múrias contrapõe António Sérgio a excelência universal e definitiva, de qualidade insubstituível, do pensamento matemático-experimental e à ênfase valorativa de Múrias sobre o século XVII português, responde Sérgio com a «insuficiência» do período, ao qual recusava uma categoria sequer mínima. E perguntava: «Qual dos portugueses seiscentistas pode fornecer matéria prima, traduzido, à máquina cerebral de um homem culto? Nenhum». A partir daí, considerava o livro «de propaganda política, sob o simulacro de um trabalho histórico» e aconselhava a que «não teime o Senhor Múrias a seguir esse rumo».

Era redactor daquela mesma revista António Sardinha que explorava vias de análise política e de crítica ideológica contrárias às de António Sérgio que lhe chamava «alma republicana», apesar do seu conhecido monarquismo. alusão ambígua ao seu primeiro credo político que teria deixado intacta a retórica politiqueria a que pusera «sinal contrário». Sardinha tinha-lhe respondido com grande firmeza na revista *Homens Livres* ⁽⁸⁸⁾. Decerto que as relações entre os dois homens de letras não eram, nem podiam ser muito cordiais, apesar de Sérgio as declarar excelentes. Sucede que, logo a seguir à crítica de António Sérgio ao ensaio de Manuel Múrias, António Sardinha publicou na mesma revista ⁽⁸⁹⁾ um estudo, onde aludia em termos elogiosos ao ensaio de Múrias. O artigo constituía um trabalho independente, mais geral e não era uma nova crítica ao estudo do jovem historiador. Apesar disso, António Sérgio quis opor-se à publicação, alegando que ela «desautorizava» a sua secção de crítica literária. A redacção não aceitou o argumento pois, a fazê-lo, tolheria a liberdade de expressão dos colaboradores que passariam a precisar de ter de saber qual tinha sido o ponto de vista da secção de crítica para aludir, elogiosamente ou não, a qualquer

⁽⁸⁷⁾ António Sérgio, «Bibliografia», *Lusitânia*, fascículo III, Lisboa, Junho 1924, pp. 441-448.

⁽⁸⁸⁾ António Sardinha, «Almas republicanas», *Homens Livres*, n.º 2, pp. 6-7, Lisboa, 12 de Dezembro de 1923.

⁽⁸⁹⁾ António Sardinha, «O Século XVII», *Lusitânia*, vol. 2.º, fascículo I.º, Lisboa, Setembro de 1924, pp. 57-58.

livro já criticado. Sem perigo, pois, de se verificar «o naufrágio da *Lusitânia*'», o artigo de Sardinha saiu, sem que António Sérgio fosse autorizado a publicar a resposta naquele mesmo número, como pretendeu. Limitou-se a prometé-la. Não é claro, em tudo isto que António Sardinha tivesse mais influência na *Lusitânia* do que António Sérgio. Só que a posição da revista não podia ser outra.

António Sardinha, depois de dizer que Múrias «pertence a um reduzido mas iluminado escol de moços que já descreveram da mera eventualidade de renovação da Pátria por virtude de uma simples transformação política, para plenamente entregarem as suas esperanças à ressurreição integral das directrizes obliteradas do Português», e de que lhe cabia a glória de ter «intentado a reabilitação dum largo período da nossa actividade cultural», trata, em moldes próprios o problema do século XVII, apontando vias de análise para a filosofia e para o pensamento político. E ao mencionar o movimento colectivo, tão característico daquele século, o sebastianismo, toma-o como uma atitude frutuosa, interpretação original de uma tendência da humanidade, aproveitada pelos portugueses com inteligência e sentido da oportunidade. Era a ideia de Pascoais, desenvolvida em termos católicos ortodoxos. Refere, por sua vez, a opinião de Oswaldo Spengler⁽⁹⁰⁾ acerca da cultura hispânica (nos seus dois ramos espanhola e portuguesa) que «tinha sabido dar ideias gerais à Europa». E, na mesma ordem dos debates correntes em volta da cultura, cita Vilfredo Pareto que, por sua vez, tinha chamado a atenção para a dinâmica do ideal na cultura europeia. O artigo de António Sardinha trazia implícita uma questão fundamental: onde estava, afinal, essa unidade exclusiva da razão? Para que serve estudar antecedentes se não houver uma conceptualização global específica à realização do nacional? E mais: quem podia falar em inferioridade da escolástica em face do matemático-experimentalismo ou deste em relação àquela? Não era a verificação do papel da escolástica um conceito corrente na cultura da época? Não o diziam Gilson? Maritain? Whitehead? Propunha-se, pois, no artigo que se manejassem propostas de cultura e não deduções sistemáticas de princípios racionais. Cada cultura é uma adaptação, não é uma dedução. Quem pode dizer que o século XVII é mau e o século XX é bom, ou vice-versa? A interpretação do século XVII, com todo o exagero que caracterizava o euforismo

^(M) Com cuja doutrinação geral, aliás não concordava, pelo que se sabe da conferência que, em Junho de 1924, tinha feito em Madrid, numa Residência de Estudantes.

Significado e evolução das polémicas de António Sérgio

de Sardenha e de Múrias integrava-se no movimento histórico da revisão das civilizações hispânicas e do próprio conceito de civilização. O que sobretudo interessava é que a «revisão» não fosse feita por cotejo mas procurando determinar a dinâmica dos recursos da cultura portuguesa. Era a posição de António Sardenha, numa veemência de publicista. António Sérgio colocava-se no domínio do método comparativo sob a tutela de um modelo privilegiado de cultura, matemático-experimentalista. A posição que defendia conduzia pois ao oposto dessa de Sardenha, uma vez que partia da prioridade da razão geral sobre a razão idealizada. Ia, desta vez, por-se o debate nos seus fundamentos essenciais?

Quando António Sérgio se dispunha a publicar a resposta prometida, morre António Sardenha ⁽⁹¹⁾. Em vista disso, retira o artigo da *Lusitânia* mas, pouco depois, fá-lo sair na *Seara Nova* ⁽⁹²⁾, de que foi tirada separata acompanhada de alguns outros elementos de interesse para a «história» da polémica ⁽⁹³⁾. Afirma aí que António Sardenha tinha citado mal os textos, utilizado autores que, no conjunto da obra, não confirmavam o que deles aproveitou. Não valerá a pena concretizar mais. Estavam em debate pontos muito mais significativos para os nervosos dias que se estavam a passar. Ao expôr a sua preferência pelo comentário comparado de duas civilizações, sem averiguar da problemática que as determina (mais: considerando tal posição como secundária, pois o que lhe importava era o significado geral), António Sérgio queria chegar, de forma transparente, à sua habitual impugnação das elites portuguesas quanto à mentalidade que descrevia como retórica e julgava com severidade, partindo do seu conceito de espírito crítico. Acrescentava a exposição do seu ponto de vista sobre a instrução letrada, cujas consequências eram para ele, necessariamente parasitárias e ociosas, aquilo a que chamava, no século XX, uma sociedade de bacharéis. Com isso, queria apontar o século XVII como repulsivo com o seu jesuitismo «desactualizado», na escolástica, o absolutismo político, geradores do

⁽⁹¹⁾ 10 de Janeiro de 1925.

⁽⁹²⁾ António Sérgio, «O problema da cultura em Portugal e o significado do Seiscentismo na sua história», *Seara Nova*, n.ºs 56 e 57 de 15 e 22 de Outubro de 1925. Não era este o título do artigo prometido em *Lusitânia* num aditamento à resposta a uma carta de Jaime de Magalhães Lima. Aí anunciava: *O século XVII em Portugal, segundo o romantismo jacobiano, o romantismo reaccionário e o humanismo imparcial e crítico*.

⁽⁹³⁾ António Sérgio, *O Seiscentismo, reprodução do artigo em que, segundo dizem os que me odeiam, insultei um morto e falsifiquei textos*, Lisboa, 1926.

isolamento e grandes responsáveis pela secundaridade em que viveu o corpo nacional. É daí passava para a reforma da mentalidade com vista a pôr a cultura portuguesa ao par da civilização geral, estabelecida pela progressiva marcha da razão. As idades da inteligência, dirá Brunschwig; o primado da razão, dirá Benda, seus mestres. Historicamente, tudo longe do século XVII. Politicamente, muito a propósito.

Os artigos de António Sérgio na *Seara Nova* suscitaram uma violenta reacção⁽⁹⁴⁾. Dela se tinha encarregado Manuel Múrias que publicou na *Nação Portuguesa* a sua duríssima exautoração. Tinha pois desaparecido, por completo, a antiga camaradagem dos homens de letras que, até, havia pouco tempo, se encontravam em redacções comuns. Em relação ao tema, António Sérgio é aí igualmente acusado de falsificação ou manipulação de textos, de má fé na condução do debate e de referências acintosas que nada tinha a ver com o tema em polémica. Em face disto, como prosseguir? A volta da questão, Sérgio vai procurar suscitar um movimento de apoio e solidariedade dentre os escritores portugueses, mas esses apoios não são muitos. Da *Lusitânia*, ninguém! Dentre os apoios publicados, contudo, vão aparecer dois nomes que virão a tornar-se representativos: Mário de Castro e Rodrigues Miguéis que publica um artigo de defesa de Sérgio⁽⁹⁵⁾. No que se refere ao «caso» da citação dos textos, não vêem que tenha havido má fé da parte de Sérgio nomes como Gustavo de Matos Sequeira e Manuel Gonçalves Cerejeira. Em suma, não há dúvida que a questão do Seiscentismo, entroncando com a «questão sebástica» tomava uma dimensão pública de escândalo. Em 22 de Maio de 1926, António Sérgio convidado a fazer uma conferência no Teatro de São Carlos, ao preparar-se para isso, é objecto de uma violenta manifestação de protesto, organizada por jovens integralistas, que lhe exigiam uma retractação pública⁽⁹⁶⁾.

Entretanto, dias depois, em 26 de Maio Gomes da Costa sai de Lisboa para a revolução que expulsa do poder o partido republicano democrático. Vitoriosa em Junho de 1926, a revolução do 28 de Maio, como ficou conhecida, conhece um perío-

⁽⁹⁴⁾ Manuel Múrias, «Resposta à letra, António Sardinha e o Sr. António Sérgio», *Nação Portuguesa*, n.ºs 7-8, 3.ª série, pp. CXXXIX-CXLV; (1925) n.ºs 9-10, pp. CLXXXIV-CXCVII e no n.º 11, pp. CCXXXVI-CCXXXVII (1926).

⁽⁹⁵⁾ Rodrigues Miguéis, «À margem do Seiscentismo — pública explicação de um libelo», *Seara Nova*, n.º 88, Lisboa, 20 de Maio de 1926.

⁽⁹⁶⁾ O acontecimento é noticiado em diversos jornais, havendo mesmo uma fotografia da sala depois da desordem encabeçada pelo engenheiro Albino Neves da Costa.

do de indefinição ideológica onde as posições mais nítidas — acaso as únicas — eram as dos oficiais integralistas anti-parlamentares. Paradoxalmente, em face da nova situação, a predominância do político toma-se a forma da intervenção de António Sérgio que vai mergulhar numa luta sem recuo contra a Ditadura Militar.

10

Sei que não vou por aí

José Régio, (1925)

Estas polémicas tinham um fundo e uma finalidade política que as iam tornando cada vez mais claras. Pretendem afinal circunscrever os confrontos de modo a referir que mentores deverão substituir aqueles que a república democrática tinha apadrinhado e que na área da literatura, do pensamento político, da crítica tinham, por completo, perdido audiência. E se acaso se refugiavam na área da manobra política, nos meios oficiais ou nos lugares mais selectivos da sociedade lisboeta eram exaltadamente recusados. É neste contexto que se verifica a saída da revista *Atena* e o «Aviso por causa da Moral» de Álvaro de Campos, expressão do desapego pelas posições oficiais quaisquer que elas fossem, mesmo justas. A gente política não prestava, as suas ideias estavam gastas. O meio cultural desenvolvia-se inteiramente à margem dos valores oficiais de que se desconfiava com paixão. Definiam-se formas de raciocínio e argumento, critérios de gosto e de apresentação irreconciliáveis com eles. No período que vai de 1919 a 1926, a presença republicana era negada no domínio das ideias, nos critérios de governação, na escolha e manutenção das forças colectivas, nas formas de reconstituição do país em qualquer campo que nele fosse considerado. O apoio, quando existia nada tinha de criador. Procurava estabelecer-se uma tradição que excluísse os elementos republicanos e parlamentares nocivos tanto para a análise, como para as soluções, desde o centralismo à selecção do escol indispensável à restauração do País. O que existia não prestava, na opinião de todos os que, à direita e à esquerda, se lhe opunham. Como substituí-los? Por quem? Com que programa? Com que meios? Em 1918, António Sérgio, no programa de *Grei* apelava para um governo de técnicos e em 1921, no manifesto à Nação com signatários do grupo *Seara Nova*, avançava-se no mesmo sentido. Os sindicalistas anarquistas e os maximalistas preconizavam a Revolução Social. E a *Nação Portuguesa*, por sua vez, fazia a sua crítica ao parlamentarismo, ao centralismo republi-

cano, ao sistema eleitoral, à predominância do legislativo expresso na Constituição de 1911, apontava para uma monarquia não-parlamentar e propunha outras formas de estabilidade e segurança. Suficientes? Era patente o seu apelo às forças armadas, a sua força contestativa no meio universitário de Coimbra e mesmo de Lisboa e a influência que tinha na classe média da Província, onde crescia o antagonismo com a capital e a sua tutela. Na crítica ao sistema todos estavam de acordo em inúmeros pontos. Nas propostas de solução, contudo, os campos dividiam-se em absoluto: de um lado, propunha-se o «esclarecimento» da República. Do outro lado, a sua substituição pura e simples por um sistema que desse autoridade, estabilidade, capacidade governativa. Uns chamavam a atenção para a necessidade de um governo com projectos claros e meios políticos efectivamente democráticos, outros falavam em reformas de mentalidade, outros ainda diziam que nada se podia fazer sem reconstituir o ideal de pátria e de sacrifício e sem criar os instrumentos políticos que os mantivessem. Uns consideravam que a democracia devia ser «aprofundada», outros afirmavam que quanto mais aprofundada fosse, maior seria o caos, pois o sistema de governo e o critério de selecção das elites estavam errados. E neste capítulo, uns consideravam que a reforma de mentalidade devia ser dirigida no sentido da competência e do equipamento tecnológico, outros diziam que nada seria possível caso se esquecesse os conceitos de Pátria, comunidade e Nação, superiores aos votos e partidos. As questões do sebastianismo e do seiscentismo apresentavam-se como uma forma «experimental» do debate, o campo escolhido para discutir e criticar, pelo exemplo, propostas que iam desde a entrega do poder a um «Sidónio», à proclamação da Monarquia, ao risco da Democracia integral para «educar o povo». Tudo soluções políticas de «sinal contrário». É o responsável político, de onde deveria provir? Insistindo: como garantir competência e idoneidade? António Sérgio queria provar que D. Sebastião não podia representar ou apontar para qualquer solução e que se deveria retirar «actualidade» ao seiscentismo que nada tinha de fecundo. Por sua vez, os seus adversários advertiam que o racionalismo nada podia dar de empolgante e dinâmico; afirmavam que os planos de transformação de mentalidade seriam inúteis sem um ideal, sem uma razão de ser superior a essa mesma racionalização que, por si própria, nada pode. Mesmo quando necessária, mergulha numa atmosfera significativa e prévia e só por ela é fecunda e lhe dá sentido. O racionalismo nem para si mesmo basta!

Significado e evolução das polémicas de António Sérgio

Na forma que a polémica tinha tomado nestes debates entre jornalistas e homens de letras, habituados aos debates acerca da necessidade e o momento, as formas aparentes é que tomam espectacularidade. Embora António Sérgio, António Sardinha, Malheiro Dias e Manuel Múrias estivessem plenamente conscientes dos princípios prévios que manejavam, só afloram no debate jornalístico e de uma forma mais ou menos ensoberbecida, a questão pretextual, espectacular e pública. Para Sérgio a sua antropologia racionalista ditada, ao modo de Brunshwicg e Benda apresenta a razão como o ponto prévio que define o homem, animal superior. Com os recursos da inteligência e da razão, organiza conceptualmente o universo de um modo viável e prático. A razão constituída para a sobrevivência é anterior a todo e qualquer acto humano, moral, interpretativo ou coordenador.

O papel que António Sérgio assumiu de se opor, sempre e sem recuo, a quem ele julgava que despromovia a razão como elemento primordial do homem era indispensável para que se justificasse o valor, o alcance e os meios de reforma da mentalidade que constituía aquilo a que começou a chamar a sua missão: «a ideia, por mim defendida da regeneração de Portugal pela reforma de mentalidade, não é um pretexto para 'arranjar a vida', ou um bom assunto para encher artigos, ou simples cobertura de paixões sectárias: em mim é uma coisa 'de cá de dentro', muito profunda e muito séria»⁽⁹⁷⁾. Mas podia, afinal, a razão executar tão complexa incumbência? Apreende este conceito todas as reservas necessárias à vida espiritual?

11

O debate feito exclusivamente à volta dos princípios de que parte o pensamento vai começar a desenvolver-se nas polémicas de António Sérgio com professores universitários⁽⁹⁸⁾. Foram três essas polémicas. A primeira envolve o confronto com o Professor Martinho Nobre de Melo, da Faculdade de Direito de Lisboa, ocorrida ainda enquanto decorria a discussão à volta de D. Sebastião e do seiscentismo; a segunda com o Professor Luís Cabral de Moncada, da Faculdade de Direito de Coimbra e a terceira com o Professor Mário de Albuquerque, da Faculdade de Letras de Lisboa.

⁽⁹⁷⁾ António Sérgio, *O Seiscentismo, etc.*, prefácio, p. 15.

⁽⁹⁸⁾ São muito pouco referidas, a tal ponto que duas delas foram omitidas num recente artigo de jornal, para uso do centenário de António Sérgio.

A primeira resultou de um livro que o Professor Martinho Nobre de Melo havia publicado com o título *Para além da Revolução* ("), onde o seu último capítulo é dedicado à análise das posições filosóficas gerais de António Sérgio em relação com algumas propostas contemporâneas. Martinho Nobre de Melo, não encontrava novidade nas ideias expendidas pelo ensaísta, e atribuía o essencial das posições a um kantismo, de certo modo, encapotado e disperso numa ambiguidade que evitava pôr o problema da origem ou fundamento da própria razão, ao mesmo tempo que conduzia para uma base pragmática. Mas o mais importante da análise de Martinho Nobre de Melo foi, sobretudo, ter acentuado o carácter rigorosamente não-histórico das ideias praticadas por António Sérgio e que enformam o seu pensamento. Este responde quase imediatamente em dois números da *Seara Nova* (10º). O tom que adopta, quer no próprio título, quer no texto é o da explicação paciente, tutelar e miudinha, dando ao debate um ar sobranceiro e jocoso que traz para a polémica uma agressividade subjacente, sob a aparência de amabilidade que, insidiosa, empurra o antagonista para a radicalização pelo que a resposta perde dignidade e convivência. Nessa resposta de António Sérgio, Martinho Nobre de Melo faz a figura de um tolo importante, imagem de professor universitário mais ou menos caprichoso, possesso de sebenta e de favores. E no entanto, podia ter sido a oportunidade para António Sérgio explicar ou verificar, com mais dúvidas e menos certezas, que a dualidade razão-real não é tão simples e despojada de dificuldades como ele queria e que o primado da razão, mesmo quando é um axioma intransponível, não pode deixar de argumentar relativamente ao «mundo como vontade», ou ainda à «intuição», para não falarmos na análise do acaso e da indeterminação o que envolve graves dificuldades para uma racionalização anti-metafísica como aquela que António Sérgio preconizava, recusando viabilidade a qualquer outra. Pôr em debate a própria razão como um problema e não como uma solução tem desempenhado um papel decisivo na filosofia contemporânea e orientado discus-

(") *Para além da Revolução, Ensaios de filosofia política, Estudos morais e sociais, Crítica e Doutrina*. Lisboa, 2 volumes, 1925.

(10º) «Explicações ao Ex.mo Sr. Professor Martinho Nobre de Melo sobre as doutrinas morais dos meus 'Ensaios'», *Seara Nova*, n.º 49 (15 de Julho de 1925) e n.º 50 (1 de Agosto de 1925); transcrito depois com o título «Explicações a um catedrático de Direito sobre a doutrina ética dos meus 'Ensaios'», *Ensaios* vol. VII, Lisboa, 1954, pp. 181-205, com a nota publicada na *Seara Nova* em Julho (sic) de 1925; suprimiu-se o nome do catedrático para *desfulanizar* o caso, que em si foi típico e representativo.

Significado e evolução das polémicas de António Sérgio

sões fundamentais do nosso tempo e cujo extraordinário significado António Sérgio não reconheceu. Algo se revelava superficial na suficiência didáctica do educador. Mas não transige: a realidade com ser racionalizável tem de ser sempre proporcional à razão próxima ou futura. Martinho Nobre de Melo nem o esqueceu, nem lhe respondeu.

Entretanto, as preocupações de António Sérgio dirigiram-se, finalmente, para os fundamentos das ideias políticas. Na verdade, quando defendia o papel exclusivo da razão para dar coerência a necessidades e interesses, na área complexa da interpretação do único universo que a concebe e aceita, numa espécie de materialismo idealista, impunha-se-lhe cada vez mais passar das reformas da mentalidade para a área do político. Certo era que começava a pôr-se dramaticamente em Portugal o problema de quem as faria ou ia fazer; que meios empregaria, em nome de que projecto, com que intenção e finalidade. As reformas sociais esperadas ou realizadas à vista de todos, davam a estas questões um extraordinário valor imediato. António Sérgio tinha de estar inteiramente dentro das consequências práticas das suas posições, depois das manifestações dos jovens integralistas em Maio de 1926, logo seguidas do triunfo da Ditadura Militar do 28 de Maio. Mais integrado ficou com a derrota de republicanos e seareiros, ao tentarem derrubá-la na Revolução de Fevereiro de 1927 ou quando procuravam causar-lhe dificuldades internacionais através das advertências à Sociedade das Nações por altura de um empréstimo externo então solicitado (1927). Portanto todos estes problemas culturais passavam a ter alcance prático: que democracia organizar? Que forças sociais concretas favorecer? Como passar do abstracto da razão às virtualidades da aplicação? Questões que tomavam, para ele, agora no exílio, forma concreta, concisa e imediata. É deste modo, a partir de 1928 tornam-se mais frequentes os seus escritos de doutrinação política. Tornam-se mais frequentes, enquanto se esbatem as lucubrações pedagógicas.

O nexos que estava implícito nas suas doutrinas de educação cívica, sobre organização da escola e os próprios programas assentava na «educação democrática» que no campo republicano, preocupava também João de Barros, com a diferença, agora atenuada, de que este considerava condição necessária o regime político e Sérgio não o pôs durante muito tempo em primeiro plano. Entretanto, com a evolução da situação política portuguesa, depois da derrota fundamentalmente ideológica do 28 de Maio e da derrota militar do 7 de Fevereiro, o pensamento republicano tinha-se tornado aberto a novas orientações e a novos enriquecimentos. As vias que se desenhavam,

em forma programática, eram o aprofundamento da democracia política, a análise das condições e viabilidade do socialismo, os sistemas de democratização social. Deste conjunto a que mais interessava a António Sérgio nestes tempos de 1929-1930, era a ideia de democracia, cujo sentido parlamentar vivamente posto em causa por largas zonas da opinião pública, voltava a adquirir sentido, não sem que muitos pensadores continuassem a ver na Democracia graves óbices de execução e vantagens pouco generalizáveis. O seu valor, para além das situações médias e coerentes e considerado diminuto, quando se discutia a capacidade de resolver as grandes questões do homem e da sociedade.

Neste ambiente nacional onde a procura de estabilidade não é secundária, em Coimbra, em 1 de Dezembro de 1927, depois, portanto, da Ditadura Militar ter saído vitoriosa em Lisboa e no Porto, da revolução republicana de 7 de Fevereiro, o professor Luís Cabral de Moncada pronunciou uma significativa conferência na sede da Associação dos Estudantes de Coimbra. Aí apelou para os estudantes republicanos criarem um liberalismo assente na tradição política nacional, de modo a abandonarem os sistemas de inspiração estrangeira derivados do iluminismo e da Revolução Francesa ⁽¹⁰¹⁾. Muitos meses depois ⁽¹⁰²⁾, Vitorino Nemésio impugnou a referência de «estrangeira» como labeu à doutrina parlamentar e replicou que estrangeira foi a escolástica «estranha a nós na sua origem estreme» e, apesar disso, no século XVII tinha orientado a Restauração. O professor Cabral de Moncada não tardou em responder ao comentário de Vitorino Nemésio ⁽¹⁰³⁾, orientando-se no sentido de distinguir entre «tendências políticas», essas de natureza universal e «doutrinas políticas», essas de origem bem específica e ligadas assim a uma origem bem definida. Nessa resposta, acrescentava ainda que as posições escolásticas referidas por Nemésio a respeito da origem do poder eram intrínsecas ao aparecimento do estado português e nele se confirmavam. Ao mesmo tempo, salientava a importância essencial da tradição na identidade política das Nações. A este «esclarecimento» seguiu-se uma segunda, tardia, resposta de Vitorino

⁽¹⁰¹⁾ L. Cabral de Moncada — *1640, Restauração do pensamento político português, conferência lida na noite do 1.º de Dezembro de 1927 na Associação Académica de Coimbra, Coimbra, 1928.*

⁽¹⁰²⁾ «Resposta retardada de um exortado ao exortador», *Seara Nova*, n.º 120, Lisboa, 24 de Maio de 1928, pp. 470-471.

⁽¹⁰³⁾ «Resposta pronta explicando uma exortação mal compreendida», *Nação Portuguesa*, 5.ª série, tomo 1.º, n.º 2, Agosto de 1928 (a carta ao director de *A Nação Portuguesa*, tem a data de 6 de Junho do mesmo ano).

Nemésio ⁽¹⁰⁴⁾, com novo comentário imediato de Cabral de Moncada ⁽¹⁰⁵⁾ e com a data de 1 de Dezembro de 1928, não podia ter apreendido a segunda parte do comentário de Nemésio saído na *Seara Nova* de 27 de Dezembro de 1928, uma vez que a *Nação Portuguesa* já estava publicada. Sucede que nesse número, tendo a data curiosa de Paris, 30 de Novembro de 1928, portanto, anterior à segunda resposta de Nemésio e ao artigo de Cabral de Moncada, António Sérgio vem participar no debate ⁽¹⁰⁶⁾. O artigo publicado no número onde está publicada a segunda parte da resposta do então jovem estudante Nemésio e depois da «primeira resposta pronta de Cabral de Moncada justifica, com displicência, a sua intervenção. Entendia que nas alegações do professor Cabral de Moncada, ele próprio António Sérgio se considerava incluído: «Sua Excelência passou-nos assim — a todos os que não somos do seu parecer — um gracioso diploma de estupidez» ⁽¹⁰⁷⁾. E a partir daí tomou o debate como seu.

As posições de António Sérgio adquirem, desde logo, inteira autonomia, em relação ao debate com Nemésio que se tinha desenvolvido no plano interessante sobre o que é estrangeiro ou nacional nas ideias políticas. Com António Sérgio vai incidir sobre o carácter absolutamente prévio e essencial da razão sobre as ideias políticas, mantendo sempre sobre elas um primado permanente: «as doutrinas políticas exprimem *ideais*, *desejos*, *fins* que nos são ditados pela consciência, e que a ciência, essa, não tem nada a ver com *fins*, com *desejos*, com *ideais*». Ou seja, «as várias políticas exprimindo *ideais* de sociedade humana não são demonstráveis cientificamente nem cientificamente refutáveis». Recusava, pois, o acesso da política à ciência, colocando aquela no domínio exclusivo do normativo e nas afirmações de consciência; na mesma ordem se coloca o voto que obriga pela consciência do homem que exerce esse direito, não pela classe a que ele pertence. Acusava, por aí e desde logo, o professor Cabral de Moncada de fazer descer a política aos interesses imediatos e a eliminar dela a personalidade humana, numa teoria política «a que podemos acusar

⁽¹⁰⁴⁾ «Segunda resposta retardada de um exortado ao exortador», *Seara Nova*, n.º 136, Lisboa, 8 de Novembro de 1928, pp. 307-310; continuada e concluída em *Seara Nova*, n.º 143, Lisboa, 27 de Dezembro de 1928.

⁽¹⁰⁵⁾ «Segunda resposta pronta (Explicando uma exortação mal compreendida)», *Nação Portuguesa*, 5.ª série, tomo 2.º, fascículo 7, Janeiro de 1929, pp. 45-54.

^(iºc) António Sérgio, «Ideal e facto sensível, política e ciência, meios e fins», *Seara Nova*, n.º 143, Lisboa, 27 de Dezembro de 1928.

⁽¹⁰⁷⁾ *Ibidem*, p. 443.

de ser *sem Deus*, porque elimina tudo quanto é *espírito* e pretende basear-se no terreno dos factos e só dos factos». E conclui: «É ele que pede, afinal de contas, governos de base puramente económica, por isso que só quer a intervenção das classes, que são organismos de mera base económica» ⁽¹⁰⁸⁾, com erigir «a clientela económica em soberania de direito». No final do artigo aconselha Cabral de Moncada a que comece por «se reformar a si como exportador». O artigo de António Sérgio vinha carregado de deduções, meramente pretextuadas nos pontos discutidos com Nemésio. Como, na altura da discussão, não podia deixar de ser, o professor Cabral de Moncada aceitou o repto de António Sérgio e publicou, pouco depois, na *Nação Portuguesa* ⁽¹⁰⁹⁾ um artigo com o mesmo título do seu contraditor. O texto do professor Cabral de Moncada reveste-se de importância decisiva na época em que foi publicado. Com efeito, o professor de Coimbra desenvolve aí um ponto fundamental na história do pensamento político português do século XX, ao considerar a existência radical de duas concepções de política (a metafísica e a científica), com métodos de análise e formas de demonstração diferentes, em processos irredutíveis. Insere a de António Sérgio na primeira, «metafísica» e, a sua na segunda ou «científica». A primeira define-a como doutrinária, anti-histórica, abstracta e individualista, baseada em imperativos categóricos e usando exclusivamente da razão; está implícito nela um conceito estritamente monista de ciência. A segunda, sendo também racional, toma a razão em «acto», aceitando, assim, como positivo o acesso da experiência colectiva, da diversidade, dos condicionamentos reais que, desse modo, precisam de ser estudados como elementos que pode interferir nos conceitos abstractos. Está nela implícita a divisão das ciências feitas por Dilthey em explicativas e compreensivas. Embora redigido num tom agastado, domina o artigo a preocupação doutrinária e exegética. No entanto, o debate vai tomar excepcional acrimónia. Sérgio, a partir de certa altura ⁽¹¹⁰⁾, sem deixar de insistir no papel essencial da razão e da norma como superior a qualquer outro elemento para a definição dos fins da política, traz aqueles pontos para o campo da prática imediata do dia a dia que se vivia em Portugal: «É exactamente porque nesse campo não há certeza nem

⁽¹⁰⁸⁾ *Ibidem*, p. 445.

⁽¹⁰⁹⁾ «Ideal e facto sensível, política e ciência, meios e fins, pelo Doutor Luís Cabral de Moncada», *Nação Portuguesa*, 5.^a série, tomo 2.º, fascículo 9, Lisboa, Março de 1929.

⁽¹¹⁰⁾ «Método científico, História, Política e Tradição», *Seara Nova*, n.º 151, 7 de Março de 1929, pp. 99-104; II *Ibidem*, n.º 153, 21 de Março, pp. 134-138; III *Ibidem*, n.º 154, 28 de Março de 1928.

ciência — é que nenhuma política se deve impôr, e que cumpre deixar o campo aberto à luta pacífica das opiniões» (m). Era a posição de António Sérgio em fazer assentar a Democracia na dedução exclusiva e permanente das normas, superiores a todas as posições particulares; considerava, deste modo, que as diversas posições políticas tinham sempre direito à representação própria, uma vez que a norma soberana exclusiva e fundamental nunca pode deixar de ser respeitada. A consequência irreprimível é a democracia: «o ideal é que serve para aferir o facto». A sua posição «idealista», no sentido de que a «ideia» é basilar e sempre anterior e como tal superior a qualquer facto ou realidade que já forma, é a garantia da possibilidade da democracia que «os factos» podem envenenar. A razão, na sua permanente pureza e dimensão absoluta, radicalmente superior às circunstâncias que lhe devem obedecer, permite sempre o encontro dos homens. A sua contaminação pelos factos, podendo corromper a razão, corrompe a democracia. Nada da vida dos homens, nem os seus interesses concretos, a observação, as formas de vida, as necessidades, as tradições, se lhe pode, portanto, antepor. A sua defesa intransigente da posição idealista, sem olhar às outras vias que a ciência política estudava ou considerava conduz à superioridade irredutível dos fins. Vamos, pois, encontrar, de novo, a posição inalterável de António Sérgio do racionalismo radical, por um lado, e do papel exclusivo da consciência na dimensão do real e na sua explicação. A tudo a ideia orienta, a tudo preside. Em última análise, nada disso a história pode alterar. Só do ideal pode decorrer a aplicação do acto político e não há qualquer motivo para alargar esse ponto de partida. A ciência para António Sérgio é só dirigida pelos princípios matemáticos e quantitativos, expressão superior do universo da ideia e que a consciência recebe ou assimila. Mas é a partir da razão abstracta — fora portanto da ciência-pesquisa — que, de dedução em dedução, se constroem as diferentes doutrinas políticas que têm aquele ponto de referência e é a forma exclusiva para a legitimidade das opiniões. A democracia é a consequência natural da unidade da razão, calculada sobre a exclusividade dos seus princípios primordiais, superiores a qualquer ajustamento. A adaptação não pode ser criadora de princípios. Para Cabral de Moncada, porém, «o ideal é também um facto social que tem igualmente a sua objectividade dinâmica constante na história; por outras palavras: ainda que o não desse a consciência individual de cada um de nós, como um dado imediato, dá-lo-ia sempre a experiência, como um dado mediato à nossa observa-

(^U) *Ibidem*, n.º 151, p. 103.

ção ⁽¹¹²⁾. A observação, a experiência própria, a consideração dos homens como eles são, no jogo dos seus interesses particulares, integrados em exigências superiores condicionam e e diversificam as abstracções. Há um campo significativo da política acessível à experiência dos homens e qualquer regime particular, para não ser realmente tirânico, precisa de ter meios de considerar os «particulares». Estes, se não podem nem devem ignorar as «tendências gerais» do homem, têm a possibilidade de as ajustar ao concreto de cada cultura ou de cada conjunto social específico. A isto, António Sérgio dirá que «não me fundo ao 'corpo'¹, não me fundo na 'alma'; não me fundo na sociedade como 'ser colectivo'; não me fundo em suma em nenhuma *coisa*: fundo-me na consciência e nas suas relações. A sociedade, para mim, define-se em termos de consciência, por meio de relações intelectuais» ⁽¹¹³⁾. A política deduz-se dos seus fins.

As posições estavam pois bem definidas e eram, na verdade, contrapostas. As formas agrestes da argumentação e do tratamento, as insinuações sinuosas, a indignação e o desgosto não podem, hoje diminuir a importância da polémica e o seu significado no pensamento político português. António Sérgio queria demonstrar a razão como exclusiva à prática política, considerado que o esquecimento dessa norma conduz ao «interesseirismo» concreto das posições de Cabral de Moncada e até o faziam deformar o cristianismo e procurar no realismo a justificação para os objectivos políticos que o empolgavam. Naquela altura, António Sérgio queria, em todas as linhas, apontar que Cabral de Moncada era, afinal, a expressão doutrinária— e só isso — da Ditadura militar. Enganava-se. Cabral de Moncada falava com muito mais profundidade. Sem recusar a razão queria-a encarnada na experiência variável dos homens e doutrinando sem a tirania das deduções. Para ele, a política tem necessidade de atender à diversidade dos homens e sobre elas ajustar a razão que serve para os compreender, não para ensinar a dominá-los. Por isso, as «razões» pelas quais a Nação tinha excluído o parlamentarismo, para Cabral de Moncada, eram mais importantes que a razão deduzida que o queria como consequência lógica inevitável de abstracções racionalizadas. E acabava por concluir que era inútil discutir um tal tema de ciência política com quem, como Sérgio, tinha aquelas formas

⁽¹¹²⁾ Cabral de Moncada, «Ideal e facto sensível, etc.», *Nação Portuguesa, cit.*, pp. 206-207.

⁽¹¹³⁾ António Sérgio, «Idealismo e realismo, 'Morale d'abord' e 'Politique d'abord'», *Seara Nova*, n.º 163, Lisboa 30 de Maio de 1929, p. 296.

exclusivistas de debater os seus fundamentos que a prática provava serem inoperantes para a defesa das liberdades. Nada daí podia resultar. Em suma, a polémica afigurava-se-lhe inútil⁽¹¹⁴⁾. E foi com este indignado quase desabafo que Cabral de Moncada encerrou a sua parte no debate. Sérgio ainda prosseguiu⁽¹¹⁵⁾. Mas, na verdade, as posições tinham ficado bem definidas. E parece que ambos o compreenderam. Decerto relacionado com a polémica, sairá pouco depois, da autoria do professor Cabral de Moncada um estudo sobre Democracia⁽¹¹⁶⁾; e António Sérgio virá, tempos depois, a publicar um ensaio sobre o mesmo tema⁽¹¹⁷⁾ e onde faz uma alusão geral à polémica.

12

*Deixo ao cego e ao surdo
A alma com fronteiras*

Fernando Pessoa, (1930)

Esgotada a polémica na opinião pública, dela continuaram a tirar-se consequências diversas. Aquela parte da discussão acerca dos fins e dos meios, em política, que a Sérgio pareceram de diamantina clareza, porque emanados da razão soberana, vieram a tomar nos anos 1929 e 1930 dimensão prática e pressão concreta por definirem posições políticas novas e irredutíveis, muito mais exigentes do que o papel que a história ou a tradição podiam desempenhar. Surgia, em força, o papel da história como necessidade dialéctica. Do mesmo modo, aquilo que se supunha ser uma fórmula vazia de conteúdo e uma questão secundária, como seja o estudo dos factores perturbadores da razão, tomou-se, finalmente, também em Portugal, o ponto de partida para elaborar o conceito de superestrutura e assim retirar autonomia à razão que Sérgio queria soberana. Para enfrentar esta argumentação relativa à força lógica tornava-se afinal necessário descer do abstracto e cons-

⁽¹¹⁴⁾ Cabral de Moncada, «Idealismo e realismo' — fim de uma polémica inútil», *Nação Poirtuguesa*, série 6.^a, tomo 1, fascículo 1, Lisboa, pp. 57-78.

⁽¹¹⁵⁾ «Ora até que enfim», *Seara Nova*, n.º 170, 8 de Julho de 1929, pp. 19-25. «Despedida», *Ibidem*, n.º 174, 15 de Agosto de 1929, pp. 87-93; «Para Matar Saudades», *Ibidem*, n.º 183, 17 de Outubro de 1929; «Para Matar Saudades, continuação primeira», *Ibidem*, n.º 186, 7 de Novembro de 1929. «F&ra Matar Saudades, continuação segunda», *Ibidem*, n.º 190, 5-12-1929.

⁽¹¹⁶⁾ L. Cabral de Moncada, *Do valor e sentido da democracia* (ensaio de filosofia política), Coimbra 1930.

⁽¹¹⁷⁾ António Sérgio, *Democracia*, 1.^a ed., Lisboa, 1934.

tituir a ciência política, calibrar a razão com cautelas críticas que, afinal, procuravam a história como repositório do concreto acontecido que permitia a correcção dos instrumentos de raciocínio e das conclusões de aparência necessária.

Na ordem das propostas de Cabral de Moncadana sua certeza quanto à insuficiência dos valores da razão, o delineamento da polémica marca de uma forma clara o encerramento, em Portugal, da suficiência da razão em si. Na verdade esse novo confronto surge. Pouco tempo depois da polémica, um jovem aderente da *Seam Nova*, publica um artigo que, na aparência, quase poderíamos chamar de circunstância, acerca do conceito de revolução em Eça de Queirós ⁽¹¹⁸⁾. Aí conclui que «Revolução é para ele (Eça de Queirós), como se deduz das suas próprias palavras, o facto permanente de transformação e melhoramento das sociedades. Tendo um carácter acentuadamente regenerativo, como já notei, não procedendo por negação nem destruição daqueles 'instituições que são de origem eterna', no conceito de Eça a 'Revolução' deverá existir como uma contrapartida da tradição e no equilíbrio destas duas forças estará a condição vital das sociedades, estará mesmo a condição de todas as obras humanas..... Perante esta cautelosa interpretação do conceito, um outro jovem até então partidário de António Sérgio que já interviera, como «peão de brega» na polémica sobre o «Seiscentismo» ⁽¹¹⁹⁾, vem contestar duramente e com argumentos novos essa posição de Castelo Branco Chaves. Para isso publica na revista dois artigos de grande significado sobre os fins e os meios ⁽¹²⁰⁾ que marcam, no domínio da oposição dos intelectuais ao governo da Ditadura Militar, o aparecimento de um novo intrínseco e radical confronto. Para ele, «as ideias... 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» ⁽¹²¹⁾. Além disso, «o importante, hoje, é adquirirmos a consciência histórica do momento em que vivemos» ⁽¹²²⁾, pelo que «os meios de de actuar dos instrumentos, a acção, são o prolongamento necessário das ideias. Quem aplaude estas e recusa aquelas,

⁽¹¹⁸⁾ Castelo Branco Chaves, «O conceito da revolução em Eça de Queirós», *Seara Nova*, n.º 205, Lisboa, 20 de Março de 1930, pp. 201-203.

⁽¹¹⁹⁾ José Rodrigues Miguéis, cf. nota n.º 95.

⁽¹²⁰⁾ José Rodrigues Miguéis, «Sobre os fins e a coragem nos meios de actuar», 1, *Seara Nova*, n.º 220, Lisboa, 18 de Setembro de 1930, pp. 58-61, 2, *idem*, n.º 222, Lisboa, 2 de Outubro de 1930, pp. 87-90 (assinado José Miguéis).

⁽¹²¹⁾ José Rodrigues Miguéis, *art. cit.*, p. 67.

⁽¹²²⁾ *Idem, ibidem*, p. 59.

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»⁽¹²³⁾. E distingue: «...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». Finalmente: «As ideias não se criam para inibir, mas para estimular a acção e como inícios de acção»⁽¹²⁴⁾. Eis aqui, ao que julgo, a primeira exposição, em língua portuguesa, do marxismo-leninismo numa versão inserida na situação portuguesa. O stalinismo já tinha dado o discurso sobre o 1.º plano quinquenal, já tinha julgado os kulaques e promovido o processo dos Engenheiros. A exposição não era pois feita em leitura desenfafiada e nefelibata de novidade literária. Era uma atitude nascida da problemática marxista e aplicada ao momento português. Esta nova perspectiva irá desenvolver-se ao longo dos anos 30 e não mais deixará de estar presente no inventário das posições, embora com força variável. Para onde vai assim a autonomia da razão, tão exibida menos de um ano antes? O debate desenvolve-se e leva os responsáveis da *Seara Nova*, emigrados em Paris a fazer uma declaração pública de desautorização de Rodrigues Miguéis e de apoio aos conceitos expressos no artigo de Castelo Branco Chaves. O tom é solene e peremptório: «...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...*). Por se tratar de um ponto doutrinal 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 político e social apresentado por Castelo Branco Chaves no seu artigo sobre Queirós concorda de maneira com-

⁽¹²³⁾ - *Idem, ibidem*, p. 60.

⁽¹²⁴⁾ *Idem, ibidem*, p. 61.

pleta com as concepções de democracia que sempre defendemos na nossa revista.... Assim, ...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, tomá-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'». E concluem: «...sempre considerámos a sociedade, nas nossas doutrinas sociais e políticas, não à imagem e semelhança de uma rocha (conforme o simile perigoso que Rodrigues Miguéis ali empregou), mas como uma associação de consciências livres e acessíveis como tais à influência salubre das ideias claras» (125). Em face desta declaração (que veio a ter a concordância dos «Seareiros» de Lisboa) Rodrigues Miguéis retira-se da *Seara Nova* (126).

Entretanto, o desenvolvimento da política financeira do professor Oliveira Salazar e a aplicação de algumas das suas exigências e consequências políticas fazem do ano de 1930, um verdadeiro momento de viragem na vida cultural e política portuguesa. E neste contexto que deve ser considerada a declaração da *Seara Nova* e a saída de Rodrigues Miguéis: algo de novo tinha, pois, surgido e com isso algo de importante se modificou.

Afinal, a polémica de Cabral de Moncada veio a marcar um ponto essencial de reflexão, com o significado, até às últimas consequências, do uso da razão abstracta e das deduções doutrinárias sem que o concreto as verifique. Ficava, afinal, claro que a razão não chegava para acautelar os homens. Mas poderá ser dispensada? Em suma, a razão, se não pode ser exclusiva, não pode estar ausente. E isso podia ter sido a base para uma convergência que não se verificou.

Este período das polémicas de António Sérgio unifica-se na defesa entusiasta e ensoberbecida da razão e dos seus recursos. A posição que defende é inalterável, mas variaram os opositores. Começaram por ser os seus amigos de redacção e organismos culturais; passaram depois para discordantes seus embora frequentadores de revistas comuns, até que as polémicas se transformaram em barricadas com órgãos próprios para o anátema disponível. E foi também assim que o

(125) «Declaração A Seara Nova e o Conceito de Revolução», *Seara Nova*, n.º 224, Lisboa, 30 de Outubro 1930, p. 115.

(126) Cf. José Miguéis, «Uma carta» (Bruxelas, 18 de Novembro 1930) *Seara Nova*, n.º 231, 29 de Dezembro de 1930, pp. 228-231.

Significado e evolução das polémicas de António Sérgio

País evoluiu. Do mesmo modo se transferiu o endereço das polémicas: da crítica às formas históricas e sentimentais, que imprevidentemente Sérgio relacionou com vícios históricos concebidos numa sociologia de acusação, passou para a defesa tutelar das reformas de mentalidade, e assim chegou à discussão sobre os «tutores» e os poderes da razão para os orientar. E por aqui se ficou.

Entretanto, a partir de 1930, todas estas formas de análise da vida cultural e os anátemas característicos vão ser revistos e as posições de António Sérgio vão sofrer, lenta mas seguramente, alterações profundas. Sem nunca deixar de ser um ideólogo da razão, vai tentar definir métodos, acautelar interpretações, propor aplicações. O formulário também se tinha revelado insuficiente: vai modificá-lo, sempre envolvido em lutas e exigências de resposta. Com efeito, o mundo é outro. Em Portugal, o exército afasta-se, no seu conjunto, do Partido Republicano e começa a fase da preponderância dos oficiais nacionalistas e profissionais. Pouco depois, é proclamada a República em Espanha, mas nada de semelhante se verifica em Portugal. A derrota da revolução militar democrática do 26 de Agosto de 1931 marca uma nova disposição de forças que não deixa lugar a dúvidas. Os partidos oposicionistas à Ditadura militar começam a considerar novos recursos e porquanto as possibilidades, riscos e vantagens de aproveitar os confrontos sociais como arma política privilegiada. Situação que vai reflectir-se num certo mundo da cultura e, inevitavelmente, pesar nas novas polémicas onde António Sérgio diversificará as suas posições perante novos antagonistas.

**OS DIÁLOGOS DE DOUTRINA DEMOCRÁTICA:
da edição original (1933)
à versão revista pelo autor (19457/1958?)**

«Bárbaro — é todo aquele que não clarifica as suas ideias, que não põe coerência no seu espírito, que não busca a ordem dentro de si (como V. Ex.^a). Bárbaros autênticos são esses tais — para todos os homens europeus que têm espírito de europeu...

*Há uma maneira **ininteligente** (como há uma maneira **inteligente**) de ser monárquico, republicano, socialista, etc.: e o que eu peço todos os dias aos meus mais jovens compatriotas não é que abandonem as suas «ideias» (os seus credos, partidos, féis): é que busquem ser **inteligentemente** (civilizadamente, europeicamente) aquilo mesmo que dizem ser».*

António Sérgio, «Explicações a um catedrático de Direito sobre a doutrina ética dos meus Ensaios», *Ensaios VII*, 1.^a ed., Lisboa, Sá da Costa, 1974, p. 164.

I. INTRODUÇÃO

Decorridos mais de catorze anos sobre a morte de António Sérgio, e mais de vinte sobre a publicação dos seus últimos escritos, ainda hoje a sua imensa obra permanece desconhecida do grande público, e ignorada em certos meios universitários portugueses.

Descônhecida, por factores de ordem política e cultural: o obscurantismo salazarista e nos anos que se seguiram ao 25 de Abril de 1974, a ausência de uma política cultural clara, que acabasse com o analfabetismo, combatesse a igno-

* Professor do Ensino Básico.

rância e contribuisse para a formação cívica de vastas camadas da população; e também por razões que se prendem com características do ensaísmo sergiano, com particularidades da sua linguagem, às quais não tem sido dada devida atenção.

Uma análise dos textos, feita do ponto de vista dos níveis de língua utilizados pelo autor, poderia ser bastante esclarecedora, no que respeita a este último aspecto.

Não procedemos a uma análise sistemática dos *Diálogos* nessa perspectiva, mas, de qualquer modo, o estudo das anotações manuscritas, introduzidas por Sérgio na versão original, já aponta para algumas conclusões significativas, que conviria cotejar com as anotações inseridas noutras obras.

Os objectivos do presente trabalho são essencialmente:

1. Fornecer aos interessados no pensamento de António Sérgio os resultados de uma análise que facilite a compreensão do texto.
2. Destacar as transformações (variantes, supressões e acrescentos de palavras, frases e textos) decorrentes da revisão da edição original, feita pelo autor.
3. Explorar o sentido das anotações, na tentativa de entrever que evolução se verifica no pensamento e na linguagem de Sérgio, num período muito fecundo da sua actividade (1933-1958).

De entre a impressionante vastidão de títulos da bibliografia sergiana, escolhemos os *Diálogos de Doutrina Democrática* para este tipo de abordagem, por diversas razões:

1. Nos *Diálogos*, Sérgio aborda uma grande diversidade de temas, já aflorados por Salazar, nas entrevistas concedidas alguns meses antes a António Ferro.
2. O facto de ser uma obra de polémica, em que o ensaísta defronta o seu mais poderoso adversário ideológico e político, sob a forma de um diálogo em que os dois interlocutores correspondem a personalidades reais, o que lhe confere, como é óbvio, imenso interesse, sob diversos pontos de vista.
3. Finalmente, porque constituem um texto não muito extenso que foi revisto, pelo menos, em dois momentos diferentes, com intervalos de cerca de doze anos entre a versão original (1933) e a primeira revisão (1945?), e de cerca de treze anos, entre a primeira e a segunda revisões (1958?), adequando-se de modo particularmente eficaz aos objectivos que nos propusemos.

Um campo de análise que deliberadamente não aprofundámos, e que é uma constante ao longo das intervenções do Libertário (personagem que corresponde ao autor), é a des-

Os diálogos de doutrina democrática

montagem do discurso de Salazar, desmontagem ordenada, sistemática, tenaz, que não poupa as frequentes contradições em que o ditador cai no domínio da lógica; numa luta obstinada contra o ecletismo ideológico, obscuro e pouco definido; numa permanente procura da limpidez do pensamento, da clareza das ideias.

Seria também interessante verificar que temas abordados por Salazar nas suas entrevistas, não foram explorados por Sérgio nos *Diálogos*. Tal levantamento, levar-nos-ia por certo a conhecer mais profundamente as polémicas que Sérgio travou com o ditador em diversos textos de circunstância: nos «Retalhos de Doutrina Democrática», da *Seara Nova* (Jan./Março de 1933) (mais tarde incluídos nos *Ensaios VII* com o título *Relanços de Doutrina Democrática*), no 10.º Caderno da *Antologia Sociológica* (1956/1957) e no *Pátio das Comédias* (1958).

II. PARA A COMPREENSÃO DA OBRA.

1.1. *As condições de produção: das entrevistas a Salazar, à réplica de António Sérgio.*

Os seis *Diálogos de Doutrina Democrática*, cinco dos quais permaneceram inéditos até 1974, foram certamente escritos em 1933 0), tinha António Sérgio cerca de cinquenta anos.

Antecedendo o texto, uma advertência em sentido figurado, escrita por certo em 1958 informa o leitor:

«Esta obra foi escrita há mais de vinte anos. Ficou esquecida numa gaveta, e só agora me lembrei da sua existência e me ocorreu a ideia de a publicar» (2).

Mas em que circunstâncias é que Sérgio escreveu esta obra «maldita», que nas bibliografias publicadas em sua vida, vinha ambigualmente referenciada como «publicação suspensa»?

Os *Diálogos* constituem a réplica do ensaísta recém-chegado do exílio em França, às entrevistas que António Ferro

(D Tal é a sugestão de Augusto Abelaira e de Idalina Sá da Costa em *Democracia*, 1.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1974 p. IX, e também de A. Campos Matos na *Bibliografia de António Sérgio*, de Vértice, Coimbra, 1971, p. 12.

O *Democracia...*, Lisboa, Sá da Costa, 1974, p. 1.

fizera poucos meses antes ao recém-empossado presidente do conselho António de Oliveira Salazar ⁽³⁾.

Em cima do acontecimento, a 12 de Janeiro e a 2 de Março de 1933, Sérgio publica na *Seara Nova* dois artigos intitulados «Retalhos de Doutrina Democrática», em que respondendo já às entrevistas de Salazar, sintetiza os principais temas que há-de desenvolver nos *Diálogos*.

Nos finais de Abril aparece na *Seara* o «Diálogo de um democrata e de um estadista burguês» ⁽⁴⁾, texto que depois de ser revisto pelo autor veio a constituir o Diálogo Quinto, intitulado, «Da Sociedade Nova e do Estado Novo». Este artigo era certamente o primeiro de uma série que Sérgio tinha em mente publicar. Mas, não só seria o único Diálogo a vir à luz do dia, em vida do autor e durante a ditadura que se manteve até ao 25 de Abril, como o próprio livro intitulado *Diálogos de Doutrina Democrática*, que entretanto tentou publicar na editora da Seara Nova, foi apreendido pela censura quando ainda estava em vias de ser impresso, na Tipografia da Calçada do Tijolo, em 1933.

Da edição original, sem capa nem rosto, existem hoje, ao que sabemos, apenas três exemplares ⁽⁵⁾.

Foi-nos impossível, por falta de informações, precisar em que altura do ano de 1933 terá a edição original sido impressa.

Segundo Castelo Branco Chaves, os *Diálogos* foram já escritos em Lisboa, depois do regresso de Sérgio do exílio em Paris ⁽⁶⁾. Sabemos que nos princípios de Março de 1933, ainda se encontrava em Santiago de Compostela, onde leccionou durante alguns meses um curso sobre História e Literatura Portuguesas, a convite da Universidade local ⁽⁷⁾, e que o já refe-

⁽³⁾ As entrevistas a Salazar foram publicadas pela primeira vez no *Diário de Notícias* de 18 a 24 de Novembro de 1932 e depois reunidas em livro, *Salazar o homem e a sua obra*, em Fevereiro de 1933.

⁽⁴⁾ *Seara Nova*, n.º 340, 27 de Abril de 1933; ao que sabemos, trata-se da primeira exposição sistemática do programa cooperativista, em alternativa ao corporativismo, que é pormenorizadamente criticado; note-se ainda, que, neste diálogo, o Democrata trata o Estadista Burguês por *você*, forma que Sérgio viria a modificar, na versão dos *Diálogos*.

C) Destes três exemplares, um pertencia a António Sérgio, o outro a Câmara Reis.

⁽⁵⁾ Informação amavelmente fornecida por este crítico.

⁽⁶⁾ O artigo intitulado «Grupo 'Renovação Democrática'», publicado na *Seara Nova* a 30.3.1933 foi escrito no dia 9 do mesmo mês, ainda em Santiago. Segundo informação de Jacinto Baptista, Sérgio esteve em Santiago de Janeiro a Maio de 1933, regressando então a Portugal, abrangido por uma amnistia. Viria no entanto a ser preso pouco tempo depois, por duas vezes. Da primeira, anterior a 18

rido «Diálogo de um Democrata e de um Estadista Burguês», publicado em fins de Abril, foi minuciosamente revisto antes de ser integrado naquela obra, com o novo título «Da Sociedade Nova e do Estado Novo».

Por outro lado, verificámos que há passagens de um artigo dos *Ensaíes III*, publicados em 1932, e de um artigo da *Seara Nova* de fins de Maio de 1933 ⁽⁸⁾ que correspondem — se exceptuarmos pequenas modificações — a passagens dos Diálogos Terceiro e Sexto da obra de que nos ocupamos. Da comparação destes trechos com os que lhes são correspondentes nos *Diálogos*, apercebemo-nos que estes últimos só podem ter sido posteriores.

Chegamos então à conclusão, que a versão primitiva não foi concertada escrita antes de Maio de 1933.

De qualquer modo, o problema da datação desta edição original, não é aqui de grande importância, uma vez que teve uma difusão muito limitada, provavelmente apenas entre os amigos íntimos do autor, por ter sido, como dissemos, apreendida pela censura quando ainda se encontrava no prelo.

Quanto às anotações manuscritas introduzidas por Sérgio posteriormente, a sua análise levou-nos a apontar os anos de 1945 e de 1958 como datas prováveis para a sua elaboração.

A edição crítica que consultámos, inserida no volume das Obras Completas, intitulado *Democracia*, foi impressa em Fevereiro de 1974 e baseia-se no texto do exemplar que pertencia ao espólio de António Sérgio, por ele profusamente anotado.

Os organizadores desta edição decidiram manter o título original, por ser o mais conhecido, embora Sérgio o tivesse modificado para *Diálogos entre um Estadista e um Libertário*, de acordo aliás, com a alteração dos nomes das personagens de «Democrata» e «Estadista Burguês» para «Libertário» e «Estadista».

Independentemente da dificuldade em datar com precisão o mês em que a primitiva edição foi impressa, o certo é

de Julho, esteve incomunicável durante 5 horas, findas as quais o soltaram» («Duas cartas de Luisa Sérgio a Bernardino Machado de 18 de Julho e de 19 de Dezembro de 1933», *O Ponto*, 15.6.1982); na segunda, esteve detido durante vários meses. Terão estas prisões alguma relação com a tentativa de publicação dos *Diálogos*, e com a sua suspensão pela censura?

⁽⁸⁾ Trata-se de duas passagens sobre a reforma do ensino nas escolas rurais e nas escolas normais, incluídas no artigo «Reforma da Instrução popular», *Ensaíes III*, pp. 259-263, e da definição de cooperativismo de «Cooperativa e Parlamento», *Seara Nova*, 25.5.1933; confrontem-se esses trechos com os dos *Diálogos* (p. 47; p. 78).

que ela foi produzida numa conjuntura económica de crise exacerbada no mundo ocidental, marcada ao nível político pela ascensão e reforço de regimes autoritários e fascistas na Europa ⁽⁹⁾, e pela instabilidade dos regimes de democracia parlamentar ⁽¹⁰⁾.

Em Portugal, desde Abril de 1928, um catedrático da Universidade de Coimbra, que mais tarde Sérgio qualificaria de «antidemocrata e maquiavélico» O¹⁾, detinha o posto chave no governo da ditadura militar: o Ministério das Finanças. A partir de 1930, e sobretudo de 1932, lançam-se os alicerces do estado corporativo. Em Julho deste último ano, o «maquiavélico» professor ascende a presidente do conselho de ministros e, em Fevereiro seguinte, é publicada a Constituição, que seria triunfalmente plebiscitada a 19 de Março.

Em Dezembro de 1932, como vimos, o ditador fazia-se entrevistar pelo jornalista António Ferro, e abordava questões tão controversas como então (ainda) eram a censura, a problemática da liberdade e da autoridade, as relações entre o fascismo e a ditadura, o problema da instrução, etc.

A crítica que, a dado passo, Salazar faz às reformas que os democratas se propunham introduzir no funcionamento do parlamento ⁽¹²⁾, visava sem dúvida o grupo dos seareiros

(9) Em Dezembro de 1932 instaura-se na Lituânia um Estado autoritário de partido único; em Janeiro de 1933 Hitler sobe ao poder e em Março do mesmo ano, Dollfus controla a situação na Áustria através de um golpe de Estado. Ainda nesse ano, Roosevelt lança a *New Deal* nos Estados Unidos para tentar ultrapassar a crise económica que se prolongava desde 1929 e funda-se a Falange espanhola. Em 1934, seria a vez da Estónia e da Letónia se submeterem a regimes ditatoriais.

Sérgio, profundo conhecedor da realidade política europeia, afirmava confiante, nos *Diálogos*: «O que nós vimos até agora foi o crepúsculo auroral da Democracia, obscurecido neste momento por uma nuvem negra que lá vai surgindo. O sol verdadeiro não apontou ainda.» *Democracia*, Lisboa, Sá da Costa, 1.^a ed., 1974, p. 74.

(10) No início dos anos 30 sucedem-se em França frequentes mudanças de governo, enquanto em Inglaterra se constituem governos de coligação nacional, na tentativa de superar a crise económica.

(11) Vide *Ensaios VII*, 1.^a ed., 1974, p. 184.

(12) Sob o título da responsabilidade de António Ferro «A Crise da Democracia», Salazar invectivara mordazmente os democratas nestes termos: «Mas que propõem eles, afinal, para que se efective essa renovação? [dos órgãos da democracia] *Medidas ridículas* que não se adaptam ao próprio sistema: ligeiras alterações no regulamento interno das Câmaras, limitação no tempo dos discursos, restrições no uso da palavra, etc., etc.. *Paliativos que não resolvem nada*, que pretendem apenas, *prolongar a pobre vida de um sistema agonizante...* Negar a crise da democracia seria negar a evidência, o panorama político da nossa época.» (sublinhados nossos) *Salazar o Homem e a sua obra*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, pp. 67-68.

Os diálogos de doutrina democrática

e, em particular, António Sérgio, grande apologista dessas reformas em diversos artigos publicados⁽¹³⁾.

Terão sido, certamente, este ataque feito num tom sarcástico e corrosivo, bem como a defesa que o ex-professor fez da instituição da censura, os «detonadores» da réplica imediata do ensaísta, primeiro nos «Retalhos» da *Seara Nova* e depois nos *Diálogos*.

Sérgio vai problematizar estas e outras questões sob a forma socrática de diálogos ou palestras entre um Estadista — Salazar — e um Libertário — António Sérgio — para desmontar as ideias e raciocínios do ditador de Santa Comba Dão.

1.2. Estrutura da obra.

O texto divide-se, como dissemos, em seis diálogos muito desiguais em extensão, cujo conteúdo ultrapassa frequentemente o que seria de esperar da simples leitura dos seus títulos. Por exemplo no Diálogo Primeiro — «Da Expressão do Pensamento e da Democracia» — o Libertário detém-se longamente na questão religiosa; e no Diálogo Terceiro — «Da Reforma Agrária» —, no problema da instrução.

A forma de diálogo, tão utilizado por certos autores clássicos como Platão na antiguidade, e Galileu no Renascimento, é aqui retomada por Sérgio, que em 1930 já tinha escrito um ensaio dramático em três actos — *Antígona* — utilizando aquele processo. E não há dúvida que o recurso ao diálogo se adapta, de forma particularmente feliz, ao método pedagógico de Sócrates — a maiêutica — que tinha como objectivo fazer despertar nos espíritos a verdade que contêm em si. Só que, na obra que nos propusemos analisar, as intervenções de uma das personagens, o Estadista, são na sua maior parte excertos de intervenções que essa mesma personagem na vida real, Salazar, fizera nas entrevistas publicadas meses antes. Algumas delas, foram porém recriadas pelo próprio ensaísta, para tornar o diálogo mais vivo, mais próximo da linguagem falada, e prender a atenção do leitor: são geralmente pequenos comentários ou interpelações ao discurso do Libertário, sob a forma de curtas frases.

Quanto às passagens transcritas das entrevistas de Ferro, Sérgio selecciona-as aqui e acolá, não na sequência em que se

C³) Nomeadamente nas «Notas de Política», *Ensaíos III*, Lisboa, Sá da Costa, 2.^a ed., 1980, p. 148 e p. 155 (1.^a ed., Renascença Portuguesa, 1932). Um dos artigos incluídos nesse volume — «Reforma do Legislativo» —, escrito em Paris em Junho de 1929, já tinha sido publicado em *A Águia* de Jan./Fev. de 1932, e na *Seara Nova* n.º 293, de 7.4.1932.

encontram no livro *Salazar o homem e a sua obra*, mas sim pelo carácter polémico que têm, de acordo com os temas que mais lhe interessa debater e escarpelizar, sendo-lhe indiferente a organização que aquele jornalista lhe dera.

2. Principais temas e ideias do «Libertário».

2.1. O problema da censura.

Não é por acaso que o Libertário começa por abordar o problema da censura, dando precisamente como exemplo, o caso de um amigo seu (trata-se evidentemente de António Sérgio) que foi proibido de transcrever na revista de que era director, a *Colheita Nova* (referência velada à *Seara Nova*), as listas de créditos extraordinários que o então ministro das finanças (Sinel de Cordes) fraudulentamente concedia a particulares, e que tinham até sido publicados no *Jornal Oficial* (Diário de Governo). É que foi essa mesma censura que impeliu Sérgio para a oposição decidida ao Estado Novo.

Outro exemplo que o Libertário refere do facciosismo desta instituição é o apoio dado às calúnias que dois jornais reaccionários, um dos quais «católico», tinham lançado sobre um amigo — de novo Sérgio — louvando as violências feitas por um grupo de integralistas, no Teatro de S. Carlos, aquando de uma conferência sua⁽¹⁴⁾.

Assim como a censura está sujeita ao livre arbítrio dos censores, tal acontece com toda e qualquer autoridade que não possa ser criticada, o que prova por si só a «necessidade da democracia» e da doutrina democrática⁽¹⁵⁾.

2.2. Os meios e os fins. As reformas políticas.

Esclarecendo a confusão que o Estadista faz entre o ideal democrático e os órgãos da democracia, entre meios e fins, o Libertário salienta a necessidade de aperfeiçoar estes órgãos, como *meios* para atingir aquele ideal, que considera «eterno, porque deriva da estrutura da consciência humana. A razão exige-o como fim; a experiência, depois, selecciona os meios, aperfeiçoa os órgãos»⁽¹⁶⁾. O que significa que a doutrina de-

⁽¹⁴⁾ Tratava-se da conferência «O Clássico na educação e o problema do Latim», proferida por Sérgio em Maio de 1926 naquele salão, e publicada nos *Ensaio II*, em 1929.

⁽¹⁵⁾ «Diálogos de Doutrina Democrática», *Democracia*, Lisboa, Sá da Costa, 1.^a ed., p. 5.

⁽¹⁶⁾ *Ob. cit.*, p. 7.

mocrática é imanente à própria consciência, é inata, constitui algo de adquirido aprioristicamente.

A ideologia democrática assenta, pois, num racionalismo de cariz idealista, na medida em que promana da «estrutura da consciência» (note-se que o termo *estrutura* é aqui empregue em sentido abstracto) e é a razão que dita os seus objectivos. E quais são os «fins supremos», eternos, para os quais aponta a razão? Trata-se da «igual dignidade» para todos os homens, do «governo do povo pelo próprio povo», enfim, do ideal cristão dos Evangelhos⁽¹⁷⁾.

O Libertário prossegue então, esmiuçando as contradições em que o Estadista cai, e, depois de expor a sua concepção de democracia — concepção total, em que o político é indissociável do económico, do social e do moral, como veremos — concretiza quais as reformas indispensáveis para renovar e melhorar o funcionamento do regime democrático: a instituição do círculo único para combater o caciquismo, limitações dos tempos de discussão dos projectos, orçamentos, e interpelações no parlamento para evitar «a morosidade» dos debates e o «paleio estéril», dificultar a aprovação de votos de desconfiança ao governo, etc.⁽¹⁸⁾.

Este conjunto de medidas seria tomado por um governo de esquerda, excepcional e transitório, que apoiaria a formação e o desenvolvimento das cooperativas de consumo, lançando deste modo as bases da democracia social.

Tal projecto opõe-se ao simulacro de República que era o regime de Salazar, vigorosamente denunciado por Sérgio: «Regime 'republicano' sem liberdade, sem democratização progressiva da vida pública, do crédito, da economia, da educação; sem fiscalização do governo pelo povo; sem possibilidade de criticar a autoridade, ainda que se obedeça à autoridade; regime 'republicano' sem marcha para a esquerda, numa palavra — não o considero eu como republicano»⁽¹⁹⁾.

A proposta sergiana de uma ditadura reformadora, extraparlamentar e de carácter provisório, permanece, no entanto, vaga e pouco explícita, nomeadamente no que respeita aos meios a que deveria recorrer para levar a cabo a construção da democracia social.

É certo que Sérgio põe a tónica no espírito de esquerda, que deverá nortear a política do governo excepcional e na brevidade da sua existência (...férias de uns meses ao par-

C) • *Ob. cit.* pp. 7-8.

(18) » » pp. 9-10.

O » » p. 11.

lamento): não poderemos, pois, acusá-lo de ambiguidade e, muito menos, de cedência de «argumentos ao fascismo», como dá a entender Fernando Farelo Lopes, num artigo recente (20). E se o projecto de «governação excepcional» não é muito claro quanto aos meios práticos, quanto às políticas sectoriais de que se socorreria, a verdade é que, os seus objectivos são bem precisos e inequívocos: melhorar o funcionamento do regime de democracia política através de uma reforma radical do parlamento, desenvolver a democracia social pelo cooperativismo, em suma, «democratizar mais a fundo uma democracia».

Não esqueçamos, evidentemente, que, nas referências que faz à ditadura, anteriores à edição original dos *Diálogos* (designadamente no artigo «Sobre o julgamento do 18 de Abril» da *Seara Nova* de 24.10.1925), ainda não figura a componente do cooperativismo, que Sérgio só viria a incorporar mais tarde, no seu exílio em França. De qualquer modo, ainda antes do 28 de Maio, a demarcação em relação à ideia fascizante de ditadura, parece ser, da parte do ensaísta, uma preocupação primordial.

2.3. *A liberdade e a autoridade.*

Um tema frequentemente abordado e retomado nos *Diálogos* é o da relação entre a liberdade e a autoridade, o da posição do indivíduo perante o estado.

«A autoridade só se justifica... quando é um meio para a liberdade» que é «o maior bem duma pessoa, dum ser espiritual» (21), diz o Libertário de acordo com a concepção cristã no Evangelho de S. Lucas, de que cita duas passagens.

Para Sérgio, a liberdade é inerente ao homem e é sobretudo uma noção de carácter moral e espiritual, como o eram a de Proudhon e Antero. O acto de libertar é associado à «verdadeira missão divina» e às acções de «civilizar-se», e de «julgar o governante legítimo» (22).

Mas a liberdade, que só poderá efectivar-se através da democracia social, da igualdade e da fraternidade, está também ligada a determinadas camadas sociais: o povo e os trabalhadores («liberdade do povo»; «liberdade dos trabalhado-

(20) Fernando Farelo Lopes, «O Liberalismo Decadente da 'Seara Nova' (algumas hipóteses)», *O Fascismo em Portugal. Actas do Colóquio realizado na Fac. de Letras de Lisboa, Lisboa, A Regra do Jogo, 1982, pp. 156-159.*

(21) *Diálogos...* p. 21.

(22) *Ob. cit.*, p. 22, p. 25, p. 26.

res») (23). E o Libertário enuncia a «Regra absoluta da alma livre: nunca aclamar um senhor governante, seja este liberal ou não seja; por maioria de razão, nunca ser tímido diante dele, não sentir por ele 'instintivo respeito' ou 'temor aflitivo' ante o seu contacto: mas conservar uma atitude desprendida, crítica, ainda que concordemos com a sua obra, ainda que o ajudemos na sua acção» (24).

Perante o poder preconiza, pois, uma atitude não emotiva, serena, reflectida, essencialmente crítica e de fiscalização da prática dos governantes (noter-se que os *Diálogos* são o próprio exemplo vivo desta atitude mental).

Sérgio demarca-se do Estado Novo e do estado bolchevista, ambos estados fortes, que na sua opinião utilizam meios violentos, desprezando a «liberdade individual no campo moral, jurídico e político» (25), mas não deixa de lembrar os seus pontos de contacto com o bolchevismo: na «inspiração social» e na atitude anticapitalista.

A crítica ao regime soviético centra-se em dois pontos: o reforço do aparelho de estado que se verificou na U.R.S.S. e a utilização de meios violentos por parte dos seus dirigentes.

Ora para Sérgio, tal como para Antera, o fundamental na construção da sociedade nova é que os meios a pôr em prática sejam conformes com os objectivos a atingir, com a moral democrática (26).

E o seu humanismo reformista leva-o a distinguir «os que são absolutos por acidente e os que o são por objectivo e por sistema». Dos primeiros aponta como exemplos as ditaduras de Mouzinho da Silveira e a Convenção francesa. Dos segundos a monarquia absolutista de Luís XIV.

2.4. O socialismo cooperativista.

A alternativa aos regimes de estado forte que emergiram da profunda crise da sociedade capitalista, encontra-a o ensaísta no socialismo cooperativista, «antiestatal», «liberal ou libertário» (27), (note-se que os adjectivos *liberal* e *libertário* são aqui empregues como sinónimos, embora não o sejam: libertário é sinónimo de anarquista), em que coexistem, como hoje diríamos, três sectores económicos (Sérgio emprega o conceito de *regimes de economia*): as cooperativas de consu-

(23) Ob. cit. p. 25, p. 31.

(24) » » p.24.

(“) » » p.28.

(“) ' » » p.28.

(21) » » p.35.

mo «para a alimentação, a habitação, o vestuário» etc., a «régie cooperativa para os grandes serviços públicos» como os correios, os transportes etc., e a iniciativa privada, «nara as pequenas indústrias especiais» ⁽²⁸⁾.

Sérgio define o cooperativismo como «o regime económico em que é soberano o consumidor», como «o sistema» em que a produção satisfaz apenas as necessidades do consumidor, «sem lucro para pessoa alguma» ⁽²⁹⁾.

Um dos objectivos do cooperativismo é «fazer desaparecer gradualmente — e com a maior suavidade de processos— o Capitalista, o Vendedor e o Lucro» ⁽³⁰⁾. E como as cooperativas, organizadas numa grande Confederação, pertencem aos próprios operários que produzem tudo para os sócios, os produtos são *distribuídos* (e não *vendidos*) pelo custo da sua produção ⁽³¹⁾.

Aplicando à vida política o princípio da hegemonia do consumidor na vida económica, que se realiza no voto individual de cada consumidor na cooperativa, chega-se ao regime político da democracia, à eleição dos deputados pelos votos individuais.

Por outro lado, o cooperativismo «é a aplicação do ideal democrático no campo da administração da vida económica» ⁽³²⁾. Daí que Sérgio considere a democracia política indissociável da democracia económica.

O projecto cooperativista implica uma «socialização prudente» dos mais importantes meios de produção, levada a cabo não pelo estado, mas sim pelas cooperativas de consumo, organizadas em federações nacionais.

O estado deve limitar-se a apoiar os cidadãos neste processo, restringindo-se as suas funções a um «auxílio técnico, legislativo, financeiro e educativo», a uma intervenção nas expropriações e indemnizações, à contratação de técnicos para a administração das cooperativas. Tudo isto através de um Ministério da Cooperação, que é identificado com uma Junta de Organização Cooperativa ou Directoria Geral da Cooperação no Ministério do Trabalho e dos Seguros Sociais. E Sérgio insiste que na Democracia Cooperativa o estado não passa de uma «associação como outra qualquer e de natureza essencialmente caduca» ⁽³³⁾, que deve *ajudar* e não *criar*.

⁽²⁸⁾ Ob. cit. pp. 31-32.

⁽²⁹⁾ » » p.67.

⁽³⁰⁾ » » p.62.

⁽³¹⁾ » » p.65.

⁽³²⁾ » » p.78.

O » » p.67.

Mas será que o papel do estado é, no fim de contas, tão limitado, tão passivo como o autor nos pretende fazer crer? Afinal a «assistência técnica, financeira e pedagógica» que ele próprio considera «absolutamente indispensável»⁽³⁴⁾, não será decisiva, diríamos mesmo determinante, para o desenvolvimento da economia cooperativa?

E como se articula a ajuda do estado com as funções da Federação das Cooperativas? A dependência económica e tecnológica em relação ao estado, não tornaria o papel deste imprescindível?

Parece-nos ser neste ponto, ao subestimar o peso real e a importância do aparelho de estado na sociedade, bem como ao menosprezar as questões políticas, que reside o carácter utópico da teoria sergiana.

Segundo o autor dos *Diálogos* o cooperativismo vai-se desenvolvendo no seio do próprio sistema económico capitalista, substituindo progressivamente os seus mecanismos, de uma forma pacífica.

Com o desaparecimento gradual do lucro, da concorrência e dos capitalistas, é o próprio estado que se irá atrofiando.

Os sindicatos deixam, então, de ter razão de ser: os trabalhadores participam na gestão económica e os conflitos sociais esbatem-se progressivamente, até ao desaparecimento das classes.

Neste antiestatismo, fortemente marcado pela doutrina liberal clássica e pelos socialismos utópicos, resulta, no entanto, pouco explícita a articulação com o projecto da ditadura reformadora e transitória a que já nos referimos.

O socialismo cooperativista, que se demarca do «socialismo de estado», das escolas que visam «matar o capitalismo à força de pancadas que são decretos, com as armas políticas de que dispõe o estado»⁽³⁵⁾ revela uma forte influência de Antero e de Proudhon.

Como Antero, Sérgio concebe o económico em função dos objectivos morais. A virtude, o amor da liberdade e da livre iniciativa do indivíduo, o amor do próximo, a recusa dos meios violentos, a sintonia com os ideais do cristianismo original, são características comuns do socialismo dos dois pensadores.

⁽³⁴⁾ *Ob. dt.*, p. 37.

⁽³⁵⁾ » » p. 35.

O aspecto em que Sérgio vai mais longe do que os seus precursores, é quando desenvolve o conceito de federação económica que, segundo ele, estava pouco precisa nas obras daqueles teóricos. É aqui que intervém uma outra influência no seu pensamento; a da chamada escola de Nîmes de que Charles Gide ⁽³⁶⁾ foi um dos fundadores e um dos principais mentores.

Para Charles Gide, era imprescindível que as cooperativas se agrupassem a fim de criar, com os seus fundos de reserva, grandes lojas por grosso, que permitissem uma progressiva auto-suficiência dos seus associados. Os objectivos a atingir, seriam numa primeira fase a substituição do comércio, depois da indústria capitalista, e, por fim, da grande propriedade capitalista. Tal é também o plano de transformações exposto nos *Diálogos*.

2.5. *A reforma agrária.*

Criticando a confusão que o Estadista faz entre «grande exploração» e «grande propriedade», o Libertário propõe, no Diálogo Terceiro, uma reforma agrária cujos objectivos, salienta, são sempre «morais, as razões da justiça» ⁽³⁷⁾: organizar os pequenos e médios proprietários em cooperativas de crédito e de consumo, admitindo também a criação de herdades colectivas. A reforma deveria ser orientada por uma Junta de Reforma Agrária para resolver «cientificamente» cada caso concreto no que respeita a indemnizações e ao apoio do estado.

Sérgio baseia este projecto na teorização dos cooperativistas franceses, adaptando-a evidentemente aos problemas estruturais da nossa agricultura, que já tinham sido apontados por economistas do séc. XVII como Severim de Faria e Luís Mendes de Vasconcelos. Tais autores já chamavam a atenção para a necessidade de uma política de fixação, de apoio à colonização do Alentejo por parte do estado.

⁽³⁶⁾ Charles Gide (1847-1932) professor de Economia Política nas Universidades de Bordéus, Montpellier e Paris, no College de France, onde leccionou uma cadeira de Cooperação (1919-1930), e noutros estabelecimentos de ensino, contribuiu com a sua doutrina para a unidade da cooperação em França em que se notou uma forte tendência para a despolitização, desde cerca de 1912. Publicou várias obras, entre as quais *Cooperation* (1900), *Histoire des Doctrines Économiques* (1909), *Les Sociétés Cooperatives de Consommation* (1910), etc..

⁽³⁷⁾ *Diálogos...* pp. 40-41.

2.6. A instrução.

Além da assistência técnica, a reforma agrária encontra um complemento indispensável numa «verdadeira instrução primária» que não se limita a ensinar a ler, escrever e contar, mas que educa o cidadão para a liberdade e para o trabalho cooperativo ⁽³⁸⁾.

A futura escola rural deve basear-se nas necessidades concretas dos lavradores e integrar-se no meio para formar o «agricultor - cidadão», ou seja, o lavrador que conscientemente intervém na «cousa pública».

Sérgio preocupa-se, sobretudo, com a criação de uma nova mentalidade dos professores, com a modificação dos programas das escolas normais, nos quais deverão ser introduzidas a pedagogia, a psicologia, o estudo da agricultura, da economia rural e o inglês.

Opondo-se ao obscurantismo salazarista, este programa de alfabetização é traçado com o objectivo bem explícito de alargar as elites que, segundo o autor, eram demasiado restritas em Portugal, de seleccionar os mais inteligentes numa base mais larga.

Em última análise, o progresso da grei depende da cultura das elites.

Pela importância que atribui à educação do povo, à instrução primária, pelos métodos que propõe de participação *activa* do aluno, de *self-government* escolar, Sérgio enquadra-se na corrente da pedagogia liberal em que o pedagogo norte-americano John Dewey ⁽³⁹⁾ não terá deixado de exercer notável influência.

⁽³⁸⁾ Ob. cit., p. 46.

⁽³⁹⁾ John Dewey (1859-1952), pedagogo e filósofo norte-americano. Criou uma escola experimental na Universidade de Chicago (1894-1904), onde pôs em prática a sua concepção de educação: introduziu as ocupações activas na acção individual e em cooperação de grupo, para que a escola se inserisse na sociedade, tentando atingir três objectivos: 1. Ligá-la intimamente ao lar e ao meio ambiente da criança; 2. dar à História, à Ciência, e à Arte um valor positivo e real na sua vida; 3. praticar a leitura, a escrita e o cálculo, com base na experiência e nas ocupações quotidianas. Inicialmente adepto de um idealismo neo-kantista, veio a desenvolver mais tarde uma filosofia pragmatista, baseada na teoria de W. James. Escreveu uma imensa obra, da qual destacamos: *My Pedagogical Creed* (1897), *Ethics* (1908) e *Democracia e Educação*.

Por outro lado, ao projecto de criação de uma instrução primária superior—com o objectivo de formar quadros intermédios, dotando-os de uma cultura geral e de uma especialidade técnica — não é estranho o conhecimento da experiência das chamadas escolas de continuação alemãs, criadas por Kerschensteiner ⁽⁴⁰⁾.

2.7. *A moral democrática. O idealismo ético.*

Pode dizer-se que, no discurso do Libertário, as razões e os fins de ordem moral, são uma constante, frequentemente invocados, explícita ou implicitamente.

Assim, o Libertário fala da «preeminência das razões morais», considera-as, como vimos, as principais razões da reforma agrária — associando-se às «razões de justiça»—, afirmando que, «a emancipação económica não passa.... de um simples meio de emancipação moral» ⁽⁴¹⁾.

A noção de moral associa-se às noções de *espírito*, *alma* e *ordenação intrínseca da consciência*, opondo-se a conveniência política, a matéria, a cousas, a ordenação coisista, material, visível, à chamada «aberração jesuítica», que sacrifica os valores de ordem moral à obediência do espírito.

No domínio económico, opondo-se ao lucro, que está na origem da «perversão das almas», que «desmoraliza os homens», a «vida moral exige» a «liberdade do trabalhador», a sua «participação na direcção económica» ⁽⁴²⁾.

Para além destas referências explícitas à moral, os *Diálogos* estão eivados de toda uma série de valores éticos e de normas de conduta. A partir de uma raiz doutrinal, o princípio essencial da Democracia — o respeito pela dignidade da pessoa humana — o Libertário desenvolve no Diálogo Quarto— «Do Maquiavelismo e do Jesuitismo» — um discurso em que os valores e normas que os verdadeiros democratas deverão adoptar, se opõem ao maquiavelismo e ao jesuitismo, padrões de comportamento característicos dos jesuítas, tiranos, mandões, fascistas, e, também dos falsos democratas.

É interessante confrontar em duas colunas estes «corpos» de valores e regras morais (vide Apêndice A, p. 74), em

⁽⁴⁰⁾ Vide «Um inquérito», *Seara Nova*, n.º 300, 26.5.1932.

⁽⁴¹⁾ *Diálogos...* pp. 40-41.

⁽⁴²⁾ *Ob. cit.*, p. 76.

que as posições, as associações e identidades de conceitos se tornam nítidas: na coluna da esquerda, inscreveram-se os preceitos e valores da moral democrática; na da direita, as atitudes jesuíticas e maquiavélicas, caracterizadas e julgadas, como é óbvio, do ponto de vista ético, por Sérgio. Sublinhámos os termos que exprimem de algum modo valores morais, opostos ao jesuitismo e ao maquiavelismo (só os três primeiros termos foram sublinhados pelo autor).

Esta teorização não se limita a estabelecer determinados princípios ideológicos por oposição ao jesuitismo e ao maquiavelismo. Sérgio prescreve, como moralista, todo um conjunto de atitudes e comportamentos aconselháveis, segundo a doutrina democrática.

Subjacente a esse corpo de preceitos, encontra-se um padrão de vida, uma maneira de estar no mundo, uma determinada coerência conforme com o ideal dos Evangelhos, com o exemplo de Cristo. Por isso, Sérgio não pode poupar a incoerência dos democratas que não são verídicos, e muito menos a «aberração jesuítica». Por isso demarca-se frequentemente desses falsos democratas, de certos moralistas que se deixaram seduzir pelos vícios materiais, pela «conveniência política», pela «ideia de passar por cima de tudo». (Para acentuar essa demarcação, antepõe o adjetivo *verdadeiro* aos nomes democrata e moralista).

Lembre-se que são também questões morais — questões de justiça—que constituem a pedra de toque para o ensaísta distinguir os homens de esquerda dos homens de direita: o homem de direita é o «que mostra a preocupação constante em não desagradar aos poderosos», enquanto o de esquerda «em questões de justiça, não se importa de desagradar aos poderosos, à Alta Traficância, à Ganância Alta... não deixa tudo para as calendas gregas»⁽⁴³⁾.

Estabelecendo um código de condutas sistematizado, o autor dos *Diálogos* acaba no entanto por cair em certos juízos de valor taxativos, e por resvalar num acentuado maniqueísmo («doutrina boa», «doutrina péssima», «mau democrata», «maus católicos», etc.).

Mas voltemos à questão da raiz doutrinal, das origens do ideal democrático. Uma das ideias-chave do Libertário é expressa, quando refutando a comparação que o Estadista

⁽⁴³⁾ Ob. cit., p. 43.

faz entre as escolas políticas e as escolas literárias — na sua opinião seriam ambas passageiras — aquele lhe responde que essa comparação não se pode aplicar ao «ideal democrático» que é «eterno». Mais à frente, depois de se declarar várias vezes idealista, o Libertário volta a abordar a questão da origem das teses da democracia, que tal como em Antero, procedem da «Revelação da Consciência». Isto é, constituem algo de absoluto e universal, algo de referente ao «Eu espiritual, originário e puro». E é uma «dedução filosófica e idealista que leva da análise da consciência até à política da democracia»⁽⁴⁴⁾.

Infelizmente, porém, não aprofunda mais o problema, deixando o leitor pouco esclarecido. Afinal como se processa esta dedução filosófica, como se opera a passagem da análise da consciência aos princípios democráticos? Compreendemos melhor esta explicação, quando Sérgio afirma que a democracia é a «tradução política do Evangelho», que o seu ideal é «homogéneo com o da religião cristã», que, «tem o carácter de uma religião», ou ainda quando aceita e recupera a noção de «mística democrática», a que se referira o Estadista⁽⁴⁵⁾.

2.8. *A concepção de civilização.*

Também no que respeita ao conceito de civilização, Sérgio diverge profundamente da concepção eclética e tradicionalista de Salazar: reclama-se do verdadeiro cristianismo, da noção de civilização interior do Novo Testamento, em sintonia com o lema da Revolução Francesa: Fraternidade, Igualdade, Liberdade (Sérgio inverte a ordem dos termos para frisar que a Liberdade só é alcançável através da Fraternidade e da Igualdade).

Confrontemos, seguindo o discurso do Libertário, as duas ideias opostas de civilização:

O Ob. eit., p. 76.

⁽⁴⁶⁾ » » pp. 7, 10, 75.

Os diálogos de doutrina democrática

LIBERTÁRIO

- ideia de civilização interior que domina nos Evangelhos, com as seguintes virtudes aplicáveis no cooperativismo:
 - * veracidade
 - * fraternidade
 - * igualdade
 - * amor ao próximo como a nós mesmos
- ideia de civilização de natureza francamente
 - * cristã
 - * interior
 - * dinâmica
 - * racionalista
- novo tipo de civilização/Sociedade de Nova; fundado
 - * nos princípios do amor fraterno
 - * nele será possível o ser verídico
- Religião do Novo Testamento (*)
 - * universal
 - * espiritualista
 - * de liberdade
 - * de paz

ESTADISTA

- simples conservação da sociedade passada ou
- simples combinação de cousas passadas e escolhidas em diferentes épocas: séc. XVII, Idade Média, Roma, etc.
- por meio de jogos malabares mais ou menos maquiavélicos e graças a uma confusão inextricável de palavreados contraditórios;
- Religião do Antigo Testamento:
 - * nacional
 - * materialista
 - * de servidão
 - * de luta

Esta concepção de civilização racionalista e mística, na encruzilhada da moral cristã com a tradição liberal, remete-nos para a posição que Sérgio adopta perante a religião cristã e perante os «transviados», os «maus católicos», os católicos reaccionários. O seu objectivo essencial é recuperar o «verdadeiro» espírito religioso, purificar os ideais do cristianismo, tão adulterados pelos católicos de direita. Por isso, denuncia veementemente a apropriação abusiva que eles fazem do catolicismo, com fins meramente políticos, de ordem material. Na sua opinião, só os ideais democráticos, de esquerda se coadunam com a moral cristã.

(*) Sérgio associa o contraste entre os dois conceitos de civilização com o contraste do Novo Testamento com o Antigo Testamento.

Antonio Sergio

«A simplicidade de expressão só se atinge por um complexo, difícil trabalho de arquitectura, feito numa massa complexa de produtos espirituais.... O difuso e redundante não são riqueza de conteúdo: são pobreza de ordenação. Existe a simplicidade rica, como existe a complexidade pobre.»

António Sérgio, *Ensaios III*, Lisboa, Sá da Costa, 2.^a ed., 1980, p. 245.

«...quando se trata de confrontar teorias, analisando-as e discutindo-as, a forma dialogal é a mais cara, a mais simples, a mais directa, já que cada uma de tais doutrinas se expressa por cada um dos interlocutores.»

António Sérgio, *Ensaios V*, Lisboa, Sá da Costa, 1.^a ed., 1973, p. 123.

III. AS ALTERAÇÕES E ACRESCENTOS MANUSCRITOS (1945?/ /1958?)

1. *Os critérios utilizados.*

O estudo comparativo da versão original do texto (1933), com as alterações que posteriormente foram introduzidas por António Sérgio, constitui um meio privilegiado para o estudo da evolução do seu pensamento e das formas de expressão que utiliza.

Tal análise pode ser bastante elucidativa acerca das preocupações mais «reconditas» do criador do texto, da vigilância crítica que exerce sobre si próprio, das particularidades de expressão que prefere.

Levantam-se, porém, alguns problemas numa abordagem comparativa deste tipo. Como analisar um número total de 431 anotações manuscritas introduzidas por Sérgio no seu exemplar dos *Diálogos de Doutrina Democrática*? Como abordar tão elevado número de correcções — supressões ou variantes — e acrescentos, na sua imensa diversidade, naquilo que respeita ao sentido que lhes está subjacente, ao objectivo ou objectivos que nortearam o ensaísta, quando decidiu redigi-las?

Após um levantamento sistemático de todas as anotações, devidamente integradas nos respectivos contextos — única maneira de as entender na complexidade das suas implicações — procedemos a uma classificação exaustiva dos registos manuscritos, de acordo com uma grade em que incluímos os diversos tipos de transformações, segundo os objectivos visados.

Os diálogos de doutrina democrática

Qual (is) o (s) critério (s) para considerar a existência de uma anotação?

Do ponto de vista da extensão das anotações, optámos por considerar indiscriminadamente todas as alterações e acrescentos, independentemente de constituírem uma só palavra, frase ou texto, mais ou menos longo. Critério discutível, certamente. Mas estamos em crer que, uma eventual classificação das anotações consoante a sua extensão (poder-se-ia por exemplo distinguir três grupos: palavras, frases e textos) introduziria uma certa margem de indefinição, na medida em que, por vezes, é extremamente difícil delimitar rigorosamente os conceitos de *frase* e de *texto*. Vários critérios poderiam então ser utilizados para classificar os «casos difíceis», uma vez que existem várias noções de frase e texto.

Por outro lado, resolvemos não discriminar as variantes, as supressões e os acrescentos em análises independentes. Por diversas razões: 1. Há vários acrescentos que estão intimamente relacionados com variantes e/ou supressões, sendo impossível muitas vezes entrever o seu sentido, os seus objectivos, sem ter em conta a alteração, ou alterações que os antecedem (é o caso da 3.^a variante do texto n.º 1 que incluímos no Apêndice D, p. 79). 2. Quer as variantes, quer as supressões e acrescentos, obedecem em grande parte aos mesmos tipos de objectivos e preocupações do autor. 3. Finalmente, não sabemos com precisão quando foram redigidas a maior parte das anotações. Se há acrescentos que foram introduzidos na sequência de certas variantes, adequando o discurso ao «espírito» destas, ou vice-versa, se outros podem ser facilmente datados, ainda que com alguma margem de incerteza— como é o caso do que faz referência ao estado do Ghana ⁽⁴⁶⁾, assim designado desde a independência em Março de 1957, ou da referência ao bispo do Porto, como exemplo de um verdadeiro católico ⁽⁴⁷⁾,— a verdade é que, a esmagadora maioria das anotações oferece grandes dificuldades quanto à sua datação, ou é totalmente impossível datá-las com exactidão.

Tudo nos leva a crer, de acordo com Augusto Abelaira e Idalina Sá da Costa, que tenham sido elaboradas em dois momentos diferentes ⁽⁴⁸⁾.

O primeiro foi, certamente, no rescaldo da vitória dos aliados em Maio de 1945: o Estadista, numa das suas intervenções, na versão original, refere-se a um discurso «pronun-

^C) *Ob. cit.*, p. 24.

ⁿ) » p. i3.

⁽⁴⁸⁾ Vide «Da presente edição», *Democracia...* p. IX-X.

ciado por Mussolini há mais de dez anos», passagem esta que viria a ser alterada para «há mais de vinte anos» (49). Ora esse discurso foi, muito provavelmente, proferido pelo *duce* em Outubro de 1922, pouco antes da marcha sobre Roma. Pensamos que a anotação deve ter sido escrita em 1945, talvez entre Setembro, quando o governo anunciou eleições livres e dissolveu a Assembleia Nacional, e Novembro (mês das eleições). Lembre-se que durante a campanha eleitoral em que participou o MUD, a actividade da censura diminuiu bastante, embora por um curto espaço de tempo. É natural portanto que Sérgio tivesse pensado então na hipótese de publicar os *Diálogos*. Pouco depois, voltava a intensificar-se a feroz repressão às tentativas dos democratas para fazerem ouvir a sua voz.

O segundo momento, foi sem dúvida aquando do lançamento da candidatura de Humberto Delgado (50), como parecem querer indicar as já aludidas referências ao estado do Ghana, e ao bispo do Porto. Por outro lado, a atribuição nas anotações do nome de Manuel ao Estadista, bem como as formas de tratamento familiar que geralmente o acompanham, são muito próximas das utilizadas no *Pátio das Comédias*. Ora nesta obra, igualmente em forma de diálogo, publicada em 1958, existe uma personagem chamada Manuel, doutor de Coimbra, que também encarna o ditador Salazar, e abundam expressões e formas de tratamento próprias da linguagem familiar.

Estamos pois em crer que, pelo menos aquelas anotações dos *Diálogos* tenham sido redigidas na altura da elaboração do *Pátio das Comédias*. Para isso aponta, ainda, um lapso em que o Libertário trata o Estadista por «meu sobrinho», forma utilizada pela Tia Joaquina do *Pátio das Comédias*.

Torna-se assim, como é óbvio, impossível classificar as anotações de acordo com a data em que foram feitas.

Ao proceder à sua interpretação deparámos com outros problemas de método. Referimo-nos à dificuldade em classificar algumas delas segundo os objectivos que se foram definindo por diversos tipos, à medida que prosseguíamos o nosso inventário das transformações feitas pelo autor.

Na verdade, muitas variantes e acrescentos obedecem a mais do que um objectivo. É o caso da interpolação a uma passagem em que o Libertário denuncia o propósito do Estadista

(49) *Diálogos*, p. 79.

(50) Segundo Oliveira Marques, a candidatura de Delgado, terá sido pressionada por António Sérgio. Vide *História de Portugal*, vol. III, Lisboa, Palas ed., p. 397.

de apenas pretender «fazer homens de iniciativa mas só com iniciativa económica, crematística para fazer dinheiro *[e sabe-se que o teu regime se caracteriza pela existência dos tubarões voracíssimos, que significa o auge do predomínio do Alto Tratantismo em Portugal]*»A⁽⁵¹⁾. Este acrescento visa simultaneamente, explicitar melhor a ideia anterior, dando o exemplo concreto do «regime económico» do Estado Novo, reforçar a denúncia da contradição em que o Estadista cai, querendo apenas «valores sociais autónomos» no campo da economia e não no da política, e também tornar mais vivo o discurso, recorrendo a termos de linguagem familiar.

Optámos por incluir estes casos no tipo de objectivo considerado mais importante. No exemplo dado é, nitidamente, o de reforçar a denúncia da política económica de Salazar.

Mas começemos por proceder a uma primeira abordagem de conjunto da distribuição das anotações pelo texto.

2. *Distribuição quantitativa das anotações pelos seis diálogos e pelos discursos do Libertário e do Estadista.*

As anotações manuscritas, (num número total de 431 variantes, supressões e acrescentos), introduzidas na edição original, encontram-se muito desigualmente distribuídas ao longo da obra.

Limitamo-nos a comentar brevemente os números mais significativos, para uma compreensão da prática de auto-disciplina crítica que Sérgio exercia sobre os seus textos.

Naquele total — no qual se incluem 162 acrescentos — verificámos que:

1. A maioria das anotações (254, ou seja, cerca de 59%), foi introduzida nos dois primeiros diálogos.

2. A esmagadora maioria (416 anotações) encontram-se, como é natural, no discurso do Libertário, enquanto que nas intervenções do Estadista — na sua maior parte citações transcritas das respostas de Salazar às entrevistas de António Ferro — só detectámos 15.

Embora nos pareça óbvio e natural que se verifique este desequilíbrio na persistente prática crítica do autor, não será extemporâneo realçar que as pequenas (pequenas quer no que respeita ao quantitativo, quer ao significado) correcções no discurso do Estadista, são um indício evidente de que o autor dos *Ensaio*s não viu, passados que foram mais de

(B¹) *Diálogos...*, p. 31.

vinte e cinco anos entre a primeira edição dos *Diálogos* e a data das últimas anotações (1958), necessidade de alterar, significativamente, a linguagem e o pensamento do ditador, que permanecem no seu implacável imobilismo, durante a longa existência do Estado Novo.

3. Nota-se um certo «abrandamento» da vigilância de Sérgio sobre os últimos diálogos, patente não só numa acentuada diminuição da frequência das anotações — nos quatro últimos Diálogos, que ocupam cerca de 45 páginas, só encontramos 155, enquanto nos dois primeiros, que ocupam cerca 32 páginas, há 276 anotações — mas também em certos lapsos em que incorre, como por exemplo, quando o Libertário trata o Estadista por «Miguelzinho»⁽⁵²⁾, por «meu sobrinho»⁽⁵³⁾, ou quando, no princípio do Diálogo V, faz preceder os nomes das personagens por artigos definidos (O Estadista, O Libertário).

Tal abrandamento, verifica-se também na ausência de correcções, que seria «natural» que fossem introduzidas, para se adequarem às anotações anteriormente feitas. Exemplos destes «silêncios» do autor são, nomeadamente, os casos em que mantém o conceito de *interior* («disposição interior dos homens»; «melhoramento interior») relativamente ao espírito, (conceito esse que substituíu, como veremos, noutras passagens) ou quando não actualiza uma pequena passagem acerca da repressão da ditadura de Mussolini e do regime nazi alemão aos sociais democratas: «dá--se caça aos sociais democratas nas margens do Tibre e para lá do Reno»⁽⁵⁴⁾.

4. O Diálogo Quinto contém apenas 5 alterações, sem dúvida, devido ao facto de já ter sido publicado na *Seara Nova*, em finais de Abril de 1933, e depois cuidadosamente corrigido para a edição original dos *Diálogos*⁽⁵⁵⁾.

⁽⁵²⁾ Ob. cit, p. 18.

⁽⁵³⁾ » » p. 41, p. 69 e p. 81.

⁽⁵⁴⁾ » » p. 74.

⁽⁵⁵⁾ Repare-se também que este é o único diálogo em que a primeira personagem a intervir é o Estadista.

Os diálogos de doutrina democrática

**DISTRIBUIÇÃO QUANTITATIVA DAS ANOTAÇÕES PELOS
DIÁLOGOS E PELAS INTERVENÇÕES DO «LIBERTÁRIO»
E DO «ESTADISTA»**

	Correcções		Acrescentos		Totais
Discursos Diálogos^{^^\^}	Discurso do «Libertário»	Discurso do «Estadista»	Discurso do «Libertário»	Discurso do «Estadista»	
Diálogo Primeiro	91	3	52	—	146
Diálogo Segundo	68	1	61	—	130
Diálogo Terceiro	33	1	23	—	57
Diálogo Quarto	41	2	18	—	61
Diálogo Quinto	1	2	2	—	5
Diálogo Sexto	20	6	6	—	32
TOTAIS	254	15	162	—	431

3. *Os diversos tipos de transformações.*

A grade classificativa que elaborámos inclui nove tipos de transformações do texto original:

1. Definição mais exacta das ideias; neste grupo distinguimos ainda dois sub-tipos, embora por vezes se tome pouco nítida a sua identificação;
 - 1.A explicitação de ideias
 - 1.B precisão de ideias ou conceitos
2. Reforço de ideias (ênfase);
3. Atenuação de ideias;

4. Não repetição de palavras, ideias ou sons; supressão de textos
5. Simplificações e alterações formais;
6. Introdução de palavras características da linguagem familiar;
7. Variantes características da linguagem cuidada;
8. Recurso à ironia ou ao humor;
9. Actualizações;

Descriminámos ainda, mais dois grupos de anotações que não constituem transformações, ou que levantaram problemas de fixação do texto aos organizadores da edição crítica das *Obras Completas*:

10. Lapsos do autor;
11. Correções cuja versão original é ilegível ou oferece dúvidas; frases escritas ao alto das páginas;

Nos apêndices finais, incluímos:

A. O confronto, em duas colunas, (a que já nos referimos) dos valores e regras da moral democrática, com os comportamentos característicos do jesuitismo e do maquiavelismo (ideias contidas nos Diálogos Quarto, Quinto e Sexto) (pp. 72-77);

B. O inventário das ideias e aspectos teóricos reforçados pelo autor, nas anotações manuscritas (pp. 77-78);

C. O inventário das ideias atenuadas (p. 78);

D. Uma amostragem dos diversos tipos de transformações que referimos, nos respectivos contextos (na coluna da esquerda, encontram-se as versões originais, entre barras no caso de terem sido substituídas, ou antecedidas por notas se foram suprimidas; na coluna central transcreveram-se os textos mais significativos da edição anotada, destacando-se entre parêntesis rectos os acrescentos; na coluna da direita registamos os objectivos das transformações verificadas da edição original para a versão anotada);

E. Uma listagem dos temas dos pequenos textos interpolados por Sérgio na edição original (p. 89);

Salvo indicação em contrário nas notas finais, as palavras colocadas entre parêntesis rectos nas citações que fazemos, correspondem aos acrescentos introduzidos por Sérgio.

3.1. Definição mais exacta das ideias

Registou-se neste primeiro grupo todos os casos (178, ou seja cerca de 41,3% do total), em que Sérgio procura precisar o significado de um termo ou de uma ideia, passando

Os diálogos de doutrina democrática

por vezes de um a vários significantes, ou simplesmente introduzindo uma preposição ou uma conjunção que clarificam o sentido das frases.

IA. Explicitação de ideias

Detectaram-se 43 casos de transformações, que têm por objectivo tornar as ideias mais inteligíveis, mais fáceis para o leitor comum.

Nas anotações, Sérgio introduz frequentemente exemplos concretos, que completam ou comprovam os seus raciocínios. É o caso da referência à primeira República (vide apêndice D, Texto n.º 1 p. 79), que é um exemplo de que «a democracia política e a democracia económica [se] pressupõem reeiprocamente»⁽⁵⁶⁾.

Por vezes especifica certas preposições gerais, desce de um nível mais abstracto, para o concreto. É o caso da explicitação da reforma política que visa «estabelecer condições muito severas para a aprovação dos votos de desconfiança, [só lhes dando efectividade 48 horas depois de haverem alcançado maioria na Câmara, se o grupo de deputados que votou a desconfiança puder apresentar nesse lapso de tempo uma lista completa para um ministério novo;»]⁽⁵⁷⁾.

Acrescenta predicados, em que os raciocínios se tomam menos abstractos do que nas versões do original, como por exemplo, quando explica em que consiste a «predilecção por um Estado forte [quer dizer, pela tirania dos magnates do Estado]»⁽⁵⁸⁾.

Acrescenta nomes, por vezes sinónimos: «a autoridade só se justifica pelo fim [ou objectivo] que se propõe»⁽⁵⁹⁾; outras, identificações: «as principais razões de uma reforma agrária... são sempre para nós as razões morais [as razões de justiça]»⁽⁶⁰⁾.

Introduz comparações: é o caso da comparação entre o desenvolvimento do cooperativismo na sociedade capitalista e o desenvolvimento do capitalismo no seio da sociedade senhorial⁽⁶¹⁾.

Acrescenta pequenos textos como o que incluímos no Apêndice D (texto n.º 8), em que faz contrastar a prática de Cristo, com a dos homens do Estado Novo.

^(M) *Diálogos...*, p. 6; o acrescento é nosso.

⁽⁵⁷⁾ *Ob. cit.*, p. 10.

^(M) » » p. 27.

^(M) » » p. 21.

D » » PP- 40-41.

^(W) » » p. 34.

Substituí pronomes por nomes: «O dono de 10.000 hectares pode tratar aquele (*o homem*, na anotação manuscrita) que nada tem em termos onde a dignidade do desprovido não seja suficientemente respeitada...» ⁽⁶²⁾.

1B. *Precisão de ideias ou conceitos*

Na procura meticulosa e incessante das palavras exactas para traduzir o pensamento, Sérgio emprega variadíssimos recursos, sempre preocupado com a definição rigorosa, cartesiana das suas ideias.

Considerámos precisões, todas as transformações que tornam a ideia ou o termo em causa mais exactos na sua definição, ou que tornam menos extensa a significação de uma palavra. Pode-se verificar também uma maior clarificação do sentido, e em certos casos, uma maior abstracção.

Recenseámos os seguintes recursos:

— a substituição de conceitos; a transformação mais frequente, é a que decorre do abandono da terminologia exterior/interior, referente respectivamente ao mundo exterior e ao intelecto; registámos as várias alterações:

VERSÃO ORIGINAL	VERSÃO REVISTA
conveniências exteriores e materiais disciplina exterior conformidade de natureza exterior aparência exterior efeito externo obediência externa ordenação exterior, material, visível ordem interior da alma sociabilidade interior e do espírito verdade interior do espírito verdade interior ordenação interna obediência interior	conveniências plutocráticas disciplina sensível conformidade de natureza material aparência sensível efeito sensível obediência sensível ordenação coisista.... ordem invisível da alma sociabilidade intrínseca.... verdade intrínseca.... veracidade do espírito coerência íntima obediência do espírito

(03)

^(C2) Ob. cit.y p. 41.

⁽⁶³⁾ » » p. 13, pp. 53-54, p. 55, p. 56.

As noções de *interior* e *exterior*, relativas à psique (à alma) e ao mundo exterior, foram acerbamente criticadas por Sérgio nas *Cartas de Problemática*, Carta n.º 2, por serem consideradas inadequadas à complexa actividade espiritual: «...há corpos exteriores ao nosso próprio corpo, mas... é pleno absurdo o concluir daí serem eles exteriores à actividade psíquica, exteriores à consciência, à qual não pode fazer sentido o aplicar as relações de *fora* e de *dentro*»⁽⁶⁴⁾. Daí a sua substituição por diversos significantes que enriqueceram substancialmente o texto.

— a substituição ou interpolação de expressões ou frases como por exemplo: «A história não se repete; todavia, através das sinuosidades da sua marcha, há um rumo geral (*ideal humano*, na anotação) para que se dá o avanço»⁽⁶⁵⁾.

— a substituição, supressão ou acrescento de nomes: é o caso da «Regra absoluta do homem (*alma*, na anotação) livre» (Texto n.º 9, p. 83), da restrição desta regra aos governantes, eliminando os «homens públicos» e os «políticos», categorias estas mais extensas do que aquela, ou ainda, da seguinte frase interrogativa: «Pergunta aos [*chefes*] industriais como se diminui o custo de um produto?»⁽⁶⁶⁾.

— a substituição de verbos ou a modificação dos tempos verbais, por exemplo quando se refere à expropriação das empresas «a fim de as transformar (*entregar*, na anotação) em cooperativas», ou o Estadista exclama: «Mas era (*seria*, na anotação) uma guerra!»⁽⁶⁷⁾.

— a interpolação de adjetivos: ao afirmar que a Democracia Cooperativa suplanta «finalmente, o [*grande*] capitalismo agrário» (Texto n.º 13, p. 86) ou quando diz que o Estado deve expropriar «com indemnização o maior número de [*grandes*] empresas privadas que se iriam transformando em cooperativas....»⁽⁶⁸⁾; note-se que aqui o autor restringe a acção do Cooperativismo aos grupos económicos mais poderosos.

— os substitutos pessoais — pronomes — mudam, aproximando o locutor do seu enunciado; é o que se verifica no trecho em que o Libertário expõe o seu projecto de governo excepcional e transitório (Texto n.º 3, p. 80-81): os pronomes pessoais e o verbo enunciador passam do plural (*nós*, *nosso*,

⁽⁶⁴⁾ *Cartas de Problemática... Carta n.º 2*, Lisboa, Ed. Inquérito, Out. 1952, p. 3.

⁽⁶⁵⁾ *Diálogos...*, p. 79.

⁽⁶⁶⁾ *Ob. cit.*, p. 10.

D » » p. 33.

⁽⁶⁸⁾ » » p. 35.

admitimos) para o singular (*mim, meu, admito*), e aparece um outro verbo enunciador (*do que chamo*); estas transformações alteram a modalização, tornando as ideias menos categóricas, pessoalizando o discurso. Mas verifica-se, também, uma transformação que podemos considerar oposta a esta: a demarcação do locutor em relação ao seu enunciado «Não me devo esquecer que és (*que te dizes* na anotação) católico»⁽⁶⁹⁾.

— Novos conceitos. A par do desaparecimento dos conceitos de *tirania* e de *tirano*, inadequados em relação às realidades a que se referiam (o regime de Mussolini, o regime dos bolchevistas, e os dirigentes soviéticos) (Texto n.º 10, p. 84), novos conceitos surgem nas anotações: *fascista* (inteligência fascista, por oposição à «inteligência democrática») ⁽⁷⁰⁾, *marxismo* (substitui o conceito mais restrito de *holchevismo* para reforçar a ideia de que a Antiguidade nunca fez a experiência do comunismo, ao contrário do que pretende fazer crer Salazar) ⁽⁷¹⁾, *classe operária* (substitui o conceito de *trabalhadores*, mais amplo e menos específico, a propósito das funções da escola, uma das quais deverá ser «uma vida mais higiénica, mais culta, mais rendosa, mais solidária, mais feliz para a *classe operária*») ⁽⁷²⁾, *capitalismo de monopólio* (aparece numa interpolação, a propósito dos interesses a que estão ligados os «maus católicos») ⁽⁷³⁾, e *esquerdista* (compara um católico «que empreenda uma obra de verdadeira esquerda» com «os demais esquerdistas») ⁽⁷³⁾.

— são também introduzidas novas designações científicas: *Junta de Escolas Experimentais* (designação mais específica e precisa do que *Junta de Propulsão dos Estudos*, na edição primitiva), e *Directoria Geral do Cooperativismo no Ministério do Trabalho e dos Seguros Sociais* alternativa ao *Ministério da Cooperação* ou *Junta de Organização Cooperativa* ⁽⁷⁴⁾; esta nova terminologia, mais actualizada e precisa, adequa-se melhor aos propósitos de rigor do autor.

O	<i>Ob. cit.</i> , p. 80.
(TM)	» » p.8.
(")	» » p.29.
(")	» » p.47.
(")	» » p.13.
C)	» » p.33.

3.2. *Reforço de ideias (ênfase)*

António Sérgio recorre a uma grande diversidade de processos para realçar determinadas ideias ou palavras.

Os 85 casos que incluímos neste grupo (cerca de 20% do total de anotações) revelam-nos uma notável subtileza, uma aguda sensibilidade na selecção dos vocábulos mais apropriados para exprimir as ideias a que o ensaísta pretende dar ênfase. Registámos os processos mais utilizados:

— a adjectivação: o acrescento de adjectivos particularmente intensos e expressivos como *repelente*, *pútrido*, *cálido* (Texto n.º 6, p. 82) ou a sua substituição por outros mais sugestivos — «as revoluções reaccionárias parecem-te sempre boas» (*magníficas*, na anotação) ⁽⁷⁵⁾.

— os graus dos advérbios e dos adjectivos (utilização do superlativo absoluto sintético em vez do grau normal): «Cristo marcou muito bem» é substituído por «Marcou Cristo muitíssimo bem» ⁽⁷⁸⁾.

— a escolha dos verbos; exemplos: «Cristo disse (*ditamou* na anotação) aos seus apóstolos que aquele que exercesse autoridade se deveria considerar como um servidor dos demais» ⁽⁷⁶⁾.

— a inversão de palavras na frase (*hipérbato*): Cristo marcou muito bem esse carácter de simples meio que compete à ideia de autoridade», é alterada para «*Marcou Cristo muitíssimo bem esse [mesmo] carácter...*» ⁽⁷⁶⁾; repare-se também na interpolação do advérbio de inclusão *mesmo*, que reforça a ideia expressa por Cristo;

— a introdução de aspas para acentuar a demarcação do Libertário em relação à terminologia empregue pelo Estadista no seu discurso: é o caso de «republicano» (referido a regime (Texto n.º 4, p. 81):

— o distanciamento do locutor em relação ao seu enunciado, por exemplo, quando Sérgio afirma que o catolicismo como doutrina religiosa não «será da direita nem será da esquerda», e acrescenta: «Não quero dizer com isto porém (*não se pretende dizer com isto, todavia*, na anotação) que não haja doutrinas de carácter político com maior compatibilidade com a moral cristã...» ⁽⁷⁷⁾.

— a interpolação de advérbios de modo, de afirmação etc.: «Admito uma governação dessa ordem.... como meio tran-

⁽⁷⁵⁾ Ob. cit., p. 9.

⁽⁷⁶⁾ » » p. 21.

⁽⁷⁷⁾ » » pp. 12-13.

sitório de democratizar mais [a *fundo*] uma democracia» (78); «À hegemonia do consumidor na vida económica [pois] corresponde à do cidadão na vida política» (79).

— a interpolação de nomes; é o caso seguinte: «O capital é necessário. Sê-lo-á sempre o [magnata] capitalista?» (79)

— a interpolação de frases e de pequenos textos, como por exemplo a interrogativa em que se expressa a função fática «Percebes tu?» (vide Texto n.º 2, pp. 79-80) ou da afirmativa «Libertário sou eu, não são os comunistas» (80).

— anáforas (repetição de palavras ou expressões para as fazer ressaltar): a interpolação da preposição *para* no texto n.º 17 (p. 88) sobre os meios e os fins.

Apresentamos no Apêndice B, (pp. 77-78), uma listagem das ideias reforçadas, salientando desde já que dois aspectos foram fortemente realçados por Sérgio nas anotações: o anties tatismo, do qual decorre a necessidade de que os governantes se tornem dispensáveis, e a demarcação relativamente à linguagem de Salazar (o carácter «republicano» do Estado Novo, o «catolicismo» do Estadista, etc.).

3.3. *Atemuação de ideias*

Tal como procedeu para dar ênfase a certas ideias, para atenuar a intensidade de outras, Sérgio recorreu a múltiplos processos estilísticos, consoante os objectivos específicos das anotações e o contexto em que se encontram (trata-se de 25 casos, ou seja cerca de 5,8% do total).

Recenseamos as mais frequentes e significativas:

— a substituição, e interpolação de verbos não tão intensos, não tão taxativos como os da versão original; verifica-se portanto, uma modalização da atitude do sujeito perante o seu enunciado:

(^w) Ob. cit., p. 11.
C) » » p. 29.
C⁸⁰) » » p. 7, p. 27.

Os diálogos de doutrina democrática

VERSÃO ORIGINAL	VERSÃO REVISTA
/Há que/ distinguir	«/Cumpre/ distinguir, /ao que me parece/, entre os que são absolutos por acidente e os que o são por objectivo ou por sistema.»
/comparável/	«Entre a Convenção e um rei absoluto, há diferença /que se pode comparar/ à que existe entre quem mata um agressor em caso de legítima defesa, e quem mata sistematicamente por ser bandido.»
/creio/	«as virtudes fraternas» são «absolutamente necessárias, /suponho/ eu, para que viva normalmente um socialismo autêntico.» (81)

— outros exemplos poderíamos citar ainda, mas limitamo-nos a referir o aparecimento de verbos como *crer* e *parecer*, na primeira pessoa do singular ⁽⁸²⁾, visando, igualmente, a atenuação de determinados juízos, eventualmente demasiado categóricos para o espírito cartesiano de Sérgio;

— a supressão de uma adjectivação por vezes excessiva e a escolha de adjectivos menos intensos: é o caso da supressão dos adjectivos *desconfiada*, *exigente* e *fiscalizadora*, que caracterizavam a atitude da «alma livre» face aos governantes (vide Apêndice D, Texto n.º 9, pp. 83-84).

— a substituição e supressão de advérbios: «O 'sistema de ideias' do Evangelho é muito (*também*, na anotação) difícil de realizar» ⁽⁸³⁾ (substituição do advérbio de modo *muito*, pelo de inclusão *também*); ou simples supressão de advérbios de tempo, como *constante*, *constantemente* etc.: «Assistência técnica e financeira *constante* a cada um dos casos particulares» ⁽⁸⁴⁾.

— a substituição e supressão de frases e expressões de forte oposição às ideias do Estadista, por exemplo, quando o Libertário responde ao ataque que aquele faz às propostas de

C) Ob. cit., p- 26, p.
 (") » » P- 26.
 <(") » » P. 7.
 (") » » P. 42.

renovação dos órgãos da Democracia, Sérgio substitui um comentário emotivo, relativo à ideia de que o sistema democrático estaria agonizante («Qual agonizante!»), por uma negação serena («Nem todos pretendem apenas isso» [*prolongar o sistema democrático através de «medidas ridículas»*]) (Texto n.º 2, p. 80), ou quando suprime a frase imperativa «Não prostituas a esse ponto a ideia de religião» (Texto n.º 5, p. 82) e uma demarcação em relação ao comunismo «não desejo de certo o comunismo e sim propriamente o colectivismo»⁽⁸⁵⁾.

— a supressão de pronomes pessoais, possessivos e indefinidos como nos seguintes casos: «No campo da economia, sou menos estadista do que tu (e nos outros menos ainda, evidentemente) (*a maioria dos homens*, na anotação): porque muitos dos serviços públicos que tu deixas (*alguns deixam*, na anotação) nas mãos do Estado, eu os entregaria de bom grado a régies cooperativas.»⁽⁸⁶⁾; ou na seguinte modificação de referente para o pronome possessivo: Disseram-te um dia que haviam atacado, sobretudo, o teu projecto de Constituição (*projecto de Constituição do teu caudilho*, na anotação)⁽⁸⁷⁾; note-se que, com esta última variante, ao atribuir o projecto de Constituição não ao Estadista, mas ao seu caudilho, Sérgio introduz uma certa duplicidade na personagem do Estadista.

3.4. Não repetição de palavras, ideias e sons

Registámos 43 anotações (cerca de 10% do total) que têm em vista estes três objectivos. Agrupá-mo-los, porque todos eles concorrem para depurar o texto, aliviando-o de palavras e expressões supérfluas, e/ou que prejudicam a sua sonoridade.

A transformação mais frequente (29 casos) é a supressão e substituição de um termo, ou termos, já expressos em frases anteriores. Evita-se, assim, a anáfora injustificada, a sobrecarga desnecessária do texto. Um exemplo: a supressão do vocábulo *democracia* na frase: «A democracia política e a democracia económica pressupõem-se reciprocamente, e as imperfeições da democracia política resultam em grande parte de não haver a democracia social» (Texto n.º 1 p. 79).

Outra transformação que também se verifica, embora não tão amiúde (11 casos) é a supressão de frases, que con-

(^M) Ob. *cit.*, p. 34.
(^N) » » p. 31.
(⁸⁷) » » p. 7.

têm ideias já expressas implícita ou explicitamente. É o caso do pleonasma «libérrima liberdade» (Texto n.º 17, p. 88), em que se nota também um eco, e da supressão dos adjectivos *moral e intelectual*, referentes ao valor dos indivíduos (Texto n.º 2, p. 80), ideia esta que é especificada mais à frente, em duas interpolações («respeito da dignidade humana» e «o amor da justiça»). Sérgio parece, neste último caso, querer evitar, para além da redundância, o chavão «valor moral e intelectual dos indivíduos».

Encontramos ainda outro exemplo, em que obsta a que dois sons iguais apareçam próximos (eco): *unicamente e inferiormente* (Texto n.º 9, p. 84).

Mas, por vezes, o pleonasma e a repetição de palavras, são até convenientes, em passagens demasiado elípticas: «parece-lhe a ela uma vitória falhada, [uma vitória] inferior...»⁽⁸⁸⁾.

Supressão de textos

Embora a inclusão das anotações manuscritas torne a edição revista (1974), ligeiramente mais extensa do que a de 1933 (esta tem 143 páginas, em formato mais reduzido do que o das 84 páginas da edição das *Obras Completas*), registou-se a supressão de dois textos relativamente longos do discurso do Libertário.

No primeiro, esta personagem continuava a abordar a questão da autoridade e da obediência, o direito de crítica, os seus objectivos e o problema da autoridade absoluta, sem controlo. Note-se que algumas ideias já tinham sido expressas anteriormente (nomeadamente a do direito de criticar, fiscalizar e julgar a autoridade) (Texto n.º 9, pp. 83-84).

Esta supressão tinha sido antecedida por um longo acrescento, em que o Libertário faz uma advertência ao Estadista — «Não divinizes a entidade Estado conferindo-lhe a divindade dos antigos Reis — e exprime a sua opinião acerca do Estado e do cargo dos ministros (Texto n.º 17, p. 88).

O segundo texto suprimido, ou melhor, substituído, prosseguia a caracterização da ditadura de Mouzinho da Silveira e fazia uma distinção entre a «tirania dos bolchevistas e a tirania de Mussolini», expondo o Libertário as razões porque as rejeita a ambas (Texto n.º 10, p. 84). A crítica que aí fazia aos «tiranos moscovitas», já era feita na intervenção

C) *Ob. cit.*, p. 51.

seguinte, daí que tenha sido substituída por uma interpolação em que, além das considerações sobre a ditadura de Mouzinho, aprecia a política agrícola dos governantes que se seguiram a este reformador, incluindo os do Estado Novo.

Com o desaparecimento desta passagem, deixa de figurar nos *Diálogos* o conceito de tirania, e o de tirano mantem-se apenas relativamente aos homens do regime de Salazar.

Noter-se ainda, que, os dois textos suprimidos tinham sido previamente corrigidos por Sérgio (o primeiro tinha 8 anotações manuscritas e o segundo 3), que, num primeiro momento pensou recuperá-los. Mas a verdade é que, como assinalámos se tornavam extremamente redundantes (no primeiro, o termo *autoridade* era repetido nada mais do que nove vezes).

Outra passagem que desaparece, é a que faz referência às diversas Juntas que, de acordo com o programa cooperativista, trabalhariam em convergência com a Junta de Organização Cooperativa (a Junta de Reorganização Agrária, a Junta de Propulsão dos Estudos, a Junta de Educação Popular e a de Electrificação) (Texto n.º 12, pp. 85-86). Trata-se de uma enumeração demasiado teórica e abstracta para produzir o esclarecimento do leitor.

3.5. *Simplificações e alterações formais*

As transformações a que chamamos, à falta de designação mais apropriada, «simplificações formais» (24 casos, 5,6% do total), incluem elipses de certas palavras — nomes, verbos, pronomes, artigos, etc. — consideradas desnecessárias pelo autor (a nosso ver, é claro), para a compreensão do discurso, e variantes de carácter predominantemente formal — se é que assim as podemos denominar — que não alteram *de um modo substancial* o conteúdo das frases. Insistimos que não alteram substancialmente o conteúdo, pois estamos convictos de que, qualquer modificação no eixo sintagmático de uma frase, por mais reduzida que aparente ser do ponto de vista formal, resulta sempre numa alteração, ainda que muito ligeira do conteúdo.

Exemplo de uma elipse, é a supressão da expressão em itálico na seguinte frase: «o inglês na dose indispensável para os professores perceberem as obras *que são escritas* nessa língua»⁽⁸⁹⁾.

Os diálogos de doutrina democrática

Variante formal, é nomeadamente a substituição da locução concessiva *se bem que*, pela conjunção concessiva *embora*, verificando-se também uma substituição do verbo *ter* pelo verbo *haver*: «...não é o Estado o administrador da régie se bem que tenha (*embora haja*, na anotação) representantes *Ideie]* no seu conselho de administração»; ou a substituição do termo *Renascença*, por *Renascimento* ⁽⁹⁰⁾.

Estas simplificações e alterações formais tornam o texto mais conciso, expurgando-o de partículas que o poderiam fazer excessivamente redundante. Contribuem igualmente para a sua clareza e correcção.

3.6. *Introdução de palavras características da linguagem familiar*

São 20, as variantes ou acrescentos em que o principal objectivo foi, sem dúvida, o de tornar o diálogo entre as duas personagens mais vivo, mais realista e acessível ao leitor.

Trata-se, sobretudo, da introdução de novas formas de tratamento do Libertário para com o Estadista. O confronto das formas da versão original com as das anotações (escritas certamente em 1958), ainda que fora dos seus respectivos contextos, é concludente:

VERSÃO ORIGINAL	VERSÃO REVISTA
caro Estadista meu querido amigo meu amigo meu caro amigo Estadista amigo meu caro Estadista Estadista	<i>meu Manuel</i> <i>Pois não Manuelzinho?</i> <i>Manuelzinho</i> <i>Manuelzinho</i> <i>meu Miguelzinho (lapso do autor)</i> <i>caro amigo</i> <i>meu sobrinho (lapso)</i> <i>meu caro Miguel</i> ⁽⁹¹⁾

Verifica-se ainda a supressão de duas formas de tratamentos do original — «Meu caro Estadista» ⁽⁹²⁾ — e a introdução do tratamento por tu em interpolações que, aliás, já tinha

O Ob. *cit.*, p. 32, p. 55.

⁽⁹¹⁾ » » p. 8, p. 9, p. 13, p. 18, p. 29, p. 80 e p. 81.

⁽⁹²⁾ » » p. 12 e p. 20.

sido largamente utilizado na edição original. Exemplo: «Percebes tu?» (Texto n.º 2, pp. 79-80).

Nota-se a evolução de uma velha amizade (o tratamento por tu, no português, restringe-se às relações entre interlocutores numa determinada situação de igualdade, e de mais velhos para com mais novos), no sentido de uma maior intimidade. A relação entre as duas personagens, torna-se bastante mais próxima, como se, apesar das profundas divergências ideológicas e morais que separam o Libertário do Estadista, a afeição se fosse estreitando. Por outro lado, acentua-se também um certo paternalismo daquele para com este, que se prende com a profunda convicção de que os democratas são mais inteligentes do que os partidários do Estado Novo (Texto n.º 2, p. 80) e com os aspectos do aristocratismo e do elitismo do pensamento sergiano.

Mas surgem outras características da linguagem familiar:

— os artigos definidos antecedendo os nomes de Maquiavelo, de Shelley e de Cristo, aproximando mais o emissor destas personalidades e das suas obras; Sérgio pretende assim, de algum modo, revelar a familiaridade e o profundo conhecimento que delas tem (lembre-se que na edição original, nomes como os de António Vieira e Gil Vicente, já eram antecidos de artigo, enquanto outros, como Antero, Aristoteles, Augusto Comte, etc., permanecem desprovidos de artigo, o que parece revelar uma certa disparidade de critérios, por vezes pouco compreensível, na utilização dos artigos antes dos nomes próprios).

— inclusão de expressões coloquiais: «hoje em dia», «quem quer que transita»⁽⁹³⁾;

— substituição de expressões características do nível de linguagem cuidada, por expressões familiares: *jornalista* por *nosso homem*⁽⁹⁴⁾.

3.7. Variantes características da linguagem cuidada

Inesperadamente, registámos 5 casos em que se verifica o movimento inverso, ou seja, a colocação de dois verbos empregues em linguagem cuidada (*transcorrer* e *observar*), no lugar de dois outros, próprios de linguagem corrente (respectivamente *passar* e *ver*)⁽⁹⁵⁾; a variante *por conseguinte* (locução conclusiva) em vez da conjunção *portanto*⁽⁹⁶⁾; ou a

D *Ob. cit.*, p. 25.
O » » p. 51.
D » » p. 8 e p. 80.

Os diálogos de doutrina democrática

simples supressão de termos de linguagem familiar: «Mas voltamos ao *nosso* caso» ⁽⁹⁷⁾ (em que se suprime o pronome possessivo *nosso*).

3.8. *Recurso à ironia ou ao humor*

Para além dos processos já inventariados, António Sérgio recorre por vezes a uma fina ironia, que perpassa em certos extractos, como o que a seguir transcrevemos, onde se encontra um surpreendente jogo de palavras:

«L. — ...Pois lá vai a história. Tinha-se instaurado, havia pouco, um governo excepcional nesse país, e era ministro das Finanças um certo brigadeiro e quartel-mestre, que nunca dera provas na especialidade, mas que gozava fama de competentíssimo. Chamava-se... Por *sinal*, não me *recordo*.

«E. — Adiante. Pouco importa que *recordes* ou que não *recordes*.

L. — *Concordo*.

E. — É pouco importa *que concordes* ou *sem cordes*» ⁽⁹⁸⁾.

Como se vê, trata-se de um jogo entre o nome do ministro das Finanças Sinel de *Cordes*, e os verbos («*recordes*», «*concordes*»).

Nas anotações, introduzidas mais tarde, encontramos uma referência humorística a Quirino de Jesus, «(O Quirinal-Economista, esgrouviado e esguio» (") (na versão original, o Libertário referia-se ao «esguio Nacional-Economista»), e um comentário ao projecto de Salazar para o ensino (manter os professores diplomados nos centros urbanos e criar escolas nas aldeias, mantidas com «pequenas gratificações»): «Mas isso é um plano para a Idade Média (para *os Afonsinhos*, na anotação), meu querido amigo!» ⁽¹⁰⁰⁾

3.9. *Actualizações*

As 20 actualizações que detectámos, visam, como é óbvio, adequar certas referências bem datadas dos *Diálogos*, à nova conjuntura nacional e internacional dos finais dos anos 50.

Para produzir o efeito desejado, Sérgio muda os tempos dos verbos (do Presente do Indicativo para o Pretérito Im-

r) **Ob.** *cit.* p.6.
n » » p. 5i.
D » » pp. 3-4,
o » » p. i9.
(100) » » p.46.

perfeito ou para o Pretérito Perfeito, no caso da alusão às acções de Mussolini ⁽¹⁰¹⁾, altera as referências temporais (por exemplo a que respeita à prática do cooperativismo, que tinha «quase um século de realizações» e que passa a ter, na anotação, «*mais de um século*») ⁽¹⁰²⁾, altera a terminologia demasiado referenciada ao período histórico de entre guerras (os «bolchevistas», passam a ser designados por «*homens soviéticos*») ⁽¹⁰³⁾ e o exemplo de um católico de esquerda (substituição do exemplo dos irmãos Alves Correia, pelo do bispo do Porto) ⁽¹⁰⁴⁾.

3.10. *Lapsos*

Já referidos atrás, os quatro lapsos em que o autor incorreu, constituem um campo privilegiado para nos apercebermos do cuidado e da atenção com que se empenhou na revisão dos *Diálogos*. Mas podem, além disso, deixar transparecer um certo cepticismo de Sérgio, relativamente à possibilidade de publicação do livro. Não esqueçamos, que, tanto em 1945, como em 1958, passados efémeros períodos de esperança na abertura do regime, a acção da censura e a repressão às actividades políticas da oposição voltaram a intensificar-se rapidamente, quebrando as últimas ilusões dos homens da oposição. O desvanecimento dessas ilusões acerca de uma hipotética liberalização do regime, poderá ter sido aqui, a causa do abrandamento da vigilância do ensaísta no seu paciente trabalho de refundição da obra. É aliás sintomático, que, dos quatro lapsos recenseados, dois se encontrem nos Diálogos Quinto e Sexto, (que são também os menos corrigidos, ambos têm apenas 29 anotações, 6,7% do total), um no Apêndice final, e o outro no Diálogo Primeiro.

3.11. *Correcções cuja versão original é ilegível ou oferece dúvidas; frases escritas ao alto das páginas*

Ao longo da leitura das notas da edição crítica dos *Diálogos* (1974), encontram-se 9 alterações manuscritas que substituem versões originais ilegíveis (6 casos), ou que ofereceram dúvidas aos seus organizadores.

Há ainda duas frases que Sérgio escreveu ao alto de duas páginas, sem indicação do local onde deveriam figurar.

⁽¹⁰¹⁾ Ob. *cit.*, p.80.
⁽¹⁰²⁾ » » p.33.
⁽¹⁰³⁾ » » pp.27-28.
⁽¹⁰⁴⁾ » » p.13.

Uma delas está incompleta, e tem uma palavra ilegível («O regime que parece para ti o ideal é o do capitalismo de monopólio. Pelo menos, é para... um capitalismo de monopólio que parece sobretudo...») ⁽¹⁰⁵⁾; a outra, constitui um reforço, em que o Libertário vinca bem o acto de servir: «*Servir* — percebes tu? Não te esqueças do Evangelho de S. Lucas, no capítulo 22 que te citei há pouco» ⁽¹⁰⁶⁾.

IV. NOTAS FINAIS

Nos *Diálogos de Doutrina Democrática*, exprime-se de uma forma magistral, o carácter «visceralmente polémico» ⁽¹⁰⁷⁾ do ensaísmo sergiano, a elegância e o brilhantismo com que desmonta o discurso ideológico e político de Salazar.

De entre as obras e artigos de António Sérgio elaborados até 1933, os *Diálogos* constituem não só uma obra de circunstância, uma réplica ao mentor do Estado Novo, mas acabam por ser de algum modo também, uma obra de síntese da produção teórica que vinha desenvolvendo.

Por outro lado, é a primeira, em que expõe largamente o programa cooperativista e um plano de reforma agrária. Foi no seu exílio de quase seis anos em França, que Sérgio teve oportunidade de estudar a fundo os teóricos cooperativistas franceses — Charles Gide, Ernest Poisson e outros. Lembra-se que, desde Março de 1932, Sérgio vinha publicando na *Seara Nova* artigos destes autores, com pequenas anotações críticas.

Sendo um livro de carácter essencialmente pedagógico e didáctico, escrito no momento em que o Estado Novo montava os seus aparelhos políticos e ideológicos, os *Diálogos* mantiveram a sua actualidade durante a imobilista ditadura de Salazar, razão por que o autor pensou publicá-los aquando das eleições para a Assembleia Nacional em 1945, e do lançamento da candidatura de Humberto Delgado à presidência, alturas em que poderiam ter atingido um público mais vasto.

E aqui, levanta-se a questão de saber a que camadas da população se dirige o livro. Apesar de ele ser, no conjunto

⁽¹⁰⁵⁾ ob. cit., p. 31; esta frase deveria ser incluída algures quando o Libertário critica a política económica do Estadista.

⁽¹⁰⁶⁾ Esta anotação deveria inserir-se algures no Texto n.º 17 (p. 88), a propósito do exemplo do polícia de trânsito.

⁽¹⁰⁷⁾ Vasco M. Vilhena, *António Sérgio, o idealismo crítico e a crise da ideologia burguesa*, Lisboa, Seara Nova, 1964, p. 130.

da obra do ensaísta dos mais acessíveis, não temos dúvidas que os *Diálogos* foram produzidos para as elites, essas elites que, segundo Sérgio, eram em Portugal muito reduzidas. Atestam-no, entre outras referências, as numerosas citações de outros autores, em latim, italiano, inglês e francês, que não são traduzidas.

Se pensarmos que em 1930, o analfabetismo ainda atingia quase 70% da população (¹⁰⁸), e que só uma ínfima minoria tinha acesso aos escassos liceus então existentes nas nossas cidades, acabaremos por nos aperceber da insignificância, na sociedade portuguesa, do número dos que estariam em condições de compreender a mensagem de Sérgio.

Terá sido a consciência desta situação de isolamento que o levou a introduzir, com alguma frequência, (na edição original e sobretudo nas anotações), palavras e frases características da linguagem familiar e da linguagem corrente, conciliando-as harmoniosamente com outros níveis (termos abstractos próprios do texto filosófico, termos literários e técnicos).

Nota-se pois, uma evolução no sentido de tornar a obra mais acessível ao leitor, evolução também perceptível, como vimos, no recurso frequente a exemplos concretos que «ilustram» as preposições teóricas, nas comparações expressivas, na constante preocupação em definir mais exactamente as ideias, tomando-as mais explícitas, precisas e claras (mais de 40% das anotações correspondem a tal objectivo).

Pode-se mesmo dizer, que esta terá sido a grande preocupação de Sérgio, quando corrigiu a edição primitiva.

Preocupação que se prende com um certo perfeccionismo, na luta pela expressão exacta, pelo constante apuramento estilístico, pela simplicidade e transparência das palavras.

Mas a simplicidade de expressão em Sérgio, corresponde geralmente a uma grande riqueza no conteúdo, por vezes a uma complexidade de ideias, que tende a limitar bastante a inteligibilidade da sua escrita (releiam-se certas passagens de carácter filosófico, nas quais o recurso frequente a conceitos altamente abstractos e a termos científicos especializados, dificulta a sua compreensão pelo leitor comum).

Se de uma maneira geral a utilização dos vários níveis de linguagem — literário, cuidado, corrente, familiar e popular — se harmoniza num equilíbrio sóbrio, clássico, dir-se-ia, no entanto, que nem sempre os propósitos do pedagogo pre-

^{C⁰⁸}) Vide *Dicionário de História de Portugal*, Vol. II, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1965, p. 53.

valecem sobre as exigências do filósofo, sobre as particularidades da sua linguagem e as referências que apontámos.

Constatou-se, por outro lado, uma certa preocupação por parte do ensaísta em evitar a redundância e a repetição de palavras, em tornar alguns textos mais concisos, mais elípticos (um exemplo é a intervenção do Libertário em que se refere ao feminismo, tema marginal nos *Diálogos*)⁽¹⁰⁹⁾.

Este tipo de transformações, bem como a atenuação da intensidade de ideias, recorrendo frequentemente a supressões, contribuem para tornar o texto mais condensado e penetrante, apesar de relativamente mais longo do que o da edição original.

No que respeita ao programa cooperativista, transporece das anotações introduzidas, uma definição mais nítida do modo como deveria ser aplicado, nomeadamente no domínio da agricultura, em que restringe as transformações ao grande capitalismo agrário.

Da análise feita, concluímos ainda que, cerca de vinte e cinco anos depois da primeira tentativa de publicação, as ideias se tornam mais amadurecidas, menos dependentes do sentimento e da emoção de um Sérgio que acabara de regressar das agruras do exílio, para encontrar os destinos de Portugal já entregues a um obscuro professor catedrático da Universidade de Coimbra.

Este amadurecimento de ideias, verifica-se ainda na utilização de um aparelho conceptual mais rigoroso, de uma terminologia actualizada.

Ao terminarmos, fica-nos a impressão de que no seu apostolado cívico, no constante debate de ideias, o grande ensaísta que foi António Sérgio vivia permanentemente ocupado, em melhorar a sociedade portuguesa, em aperfeiçoar-se através do método racionalista de auto-disciplina crítica.

⁽¹⁰⁹⁾ *Diálogos...*, p. 51.

APÊNDICE A

<i>Moral Democrática</i>	<i>Jesuitismo / Maquiavelismo</i>
— queremos que cada um vá convencido e muito consciente do caminho que segue;	— conduzir os homens sem que se apercebam do que estão fazendo é
* tomar os outros como <i>pessoas</i>	* atitude do desprezo máximo
* tratar o próximo como um <i>fim</i>	* tomar os outros como meras coisas
— Democracia: sistema em que se deseja para os homens o máximo possível de consciência;	* tratar o próximo como simples <i>meio</i> ;
— Ideal de <i>veracidade</i> <i>respeito absoluto pelo intelecto alheio</i>	
— Verdadeira sociedade:	
* <i>sociedade do espírito</i>	
* perfeita <i>transparência</i> de intelecto a intelecto, entre alma e alma;	— mentir é * perder a própria alma
	* desprezar a <i>alma</i> a quem mentimos
	* empeçonhar toda a <i>fonte interior da sociabilidade humana</i>
— queremos esforçar-nos [os democratas] por <i>ser justos</i> , sabendo que muitas vezes o não somos;	— democrata que não é <i>verídico</i> que não é <i>sincero</i> que trata os outros como se fossem coisas
	indivíduo infiel à sua própria ideia
— quando foi injusto na sua política o democrata verdadeiro reconhece que o foi;	* erige em ideal o seu próprio erro
	* tenta justificar o erro com maquiavelismo
	* democrata maquiavélico: democrata falso
— o ideal democrático é * exigente, está acima de nós democratas	— no maquiavelismo, a própria doutrina inferioriza o homem;

Moral Democrática

* é como o ditame de Cristo:
«sede perfeitos como o vosso
Pai do Céu é perfeito.»

— o democrata quer que se res-
peite invariavelmente o que
dita a Razão a cada um de nós.

— obediência sensível, quando
necessária, jamais a obediência
do espírito, a limitação do nos-
so juízo próprio, quando ilu-
minado pela luz racional;

— *Nunca mentir. Nem a nós nem
aos outros;*

— *interesse moral de manter a
ideia do respeito às normas;*

Jesuitismo / Maquiavelismo

* o próprio ideal é de queda
de abaixa-
mento
de corrupção
de sacrifício
da *ordem in-
visível da al-
ma* à sociabi-
lidade apa-
rente e à dis-
ciplina sensi-
vel

* o maquiavélico destrói a *socia-
bilidade intrínseca e do espírito*
a uma ordem que é só ma-
terial;

— falso democrata que se faz
insincero: homem infiel a uma
doutrina boa; mau democrata;

— tirano que procede maquiave-
licamente: homem fiel a uma
doutrina péssima;

— ser jesuíta é sacrificar a *ver-
dade intrínseca do espírito* a
uma mera conformidade de
natureza material;

— exemplo de S. Francisco Xa-
vier:

* confissões de fé puramente
verbaes, inconscientes;

* sacrifício da *veracidade* à
aparência sensível, do *espíri-
to religioso* à pura letra;

— exemplo do jesuíta Roberto
de Nobili:

* profunda perversão da mente;
* sacrifício moral do indivíduo
a uma ideia absurda e imen-
samente imoral;

* infinito da exaltação da apa-
rência;

* o mais ousado, maquiavéli-
co, delirante sacrifício da
veracidade do espírito ao
puro formalismo da palavra
vácua, do efeito sensível;

— exemplo de um punhal com a
forma exterior de um cruci-
fixo:

- *respeito às normas*, aos obstáculos individuais é a própria alma de uma sociedade qualquer,
 - * *respeito à lei* buscada pela Razão e legitimamente promulgada;
 - * para o moralista, a sedução de passar por cima de tudo é loucura;
 - * para o verdadeiro moralista cristão, é o máximo triunfo do diabólico;
 - a *Democracia no aspecto moral* é a vontade de resistir às monstruosidades do mando;
 - o poder corrompe;
 - o *espírito* é incompatível com o menor poder;
 - o homem que exerce o poder político só deve trabalhar por se tornar dispensável;
 - nós partimos de *princípios morais, dos mais puros ditames do Cristianismo*;
 - para não cairmos em tais loucuras [o lucro e o mando], preferimos a *abstinência*;
- * a religião exterior e o mal interior;
 - * a política a destruir a *ética*;
 - * a ordem aparente a corromper o *espírito*, a *coerência íntima*;
 - * a *verdade* sacrificada a um efeito sensível;
- aberração jesuítica:
 - * vício de pôr a matéria acima do *espírito*; as cousas acima da *alma*;
 - * afogar a *moral* na conveniência política;
 - * sacrificar a uma ordenação coisista, material, visível, a *ordenação intrínseca da consciência*;
 - * ideia de passar por cima de tudo, (ideia que seduz os mandões),
 - de todas as *leis*
 - de todas as *normas*
 - de todos os *obstáculos individuais*
 - os ilustres maquiavélicos partem de necessidades políticas;
 - o lucro desmoraliza os homens; é um vinho que embriaga os homens;

Os diálogos de doutrina democrática

<i>Moral Democrática</i>	<i>Jesuitismo / Maquiavelismo</i>
— protestamos contra o capitalismo;	— o mando é outro vinho que embriaga também, tentando-os a passar por cima de tudo: de todas as <i>normas</i> , de todas as <i>leis</i> , de todos os <i>obstáculos individuais</i> ;
— a <i>vida moral</i> exige: * a liberdade do trabalhador * a sua participação na direcção da vida económica * a supressão do objectivo do lucro	
— pretendemos suprimir o vício; lutamos pela <i>liberdade</i> ;	— debatem-se na ideia de organizar o vício, só possível pelo maquiavelismo;
— não admitimos virtudes na alma de um escravo;	— espírito capitalista
— <i>fraternidade humana e universal</i> ;	— espírito corporativo, espírito exclusivista;
— a Democracia tem o carácter de <i>uma religião</i> ;	— o maquiavelismo é uma habilidade política;
— a nossa moral vem da revelação da consciência;	
— aplicamos uma <i>regra moral</i> a situações diversas, e com esta diversidade se vai progredindo;	— a detenção do mando justifica tudo e transforma os maiores vícios em virtudes; — vence-se pela maldade e pela mentira;

APÊNDICE B

Inventário das ideias e aspectos teóricos reforçados

- a não necessidade de modificar o «sistema das ideias» democráticas (p. 6).
- a eternidade do «ideal democrático» (p. 8)
- a democratização da democracia por meio de uma governação excepcional (p. 11)
- «o carácter de simples meio que compete à ideia de autoridade marcado por Cristo» (p. 21)
- a violência do Estadista e dos homens soviéticos (p. 27)
- a demarcação em relação aos comunistas, classificando-se como Libertário (p. 27)
- o autoritarismo e o estatismo do Estadista (p. 28)
- o dever do homem de autoridade em se tornar dispensável (p. 22)
- a oposição à atitude de desprezo do Estadista para com os homens (p. 24)

- o propósito do Estadista de só querer «fazer homens de iniciativa... económica» (p. 31)
- a demarcação em relação ao discurso de Salazar (p. 11, p. 22, p. 42 e p. 46)
- a oposição aos adversários da liberdade (p. 22)
- a oposição em relação à «civilização que existiu até hoje» (p. 31)
- o racionalismo (p. 56)
- o êxito da prática da cooperativa (p. 33)
- a necessidade da intervenção do lavrador na «cousa pública» (p. 47)
- a necessidade da actualização dos professores (p. 47)
- a actuação dos reformadores «para remédio de males individuais» (p. 59)
- a correspondência do «voto individual e democrático» com o «voto individual dos consumidores nas cooperativas» (p. 78)

APÊNDICE C

Ideias atenuadas

- a dificuldade de realização do «sistema de ideias» do Evangelho (p. 7)
- a oposição em relação à crítica que o Estadista faz às reformas políticas propostas pelos democratas (p. 8)
- a oposição em relação ao Estadista (p. 7, p. 13, p. 18, p. 31 e p. 52)
- a demarcação em relação aos dirigentes soviéticos e ao Estadista (p. 27)
- a demarcação em relação ao comunismo por oposição ao colectivismo (p. 34)
- a intensidade da atitude crítica perante os governantes (p. 24 e p. 26)
- o carácter constante do exame feito pelos contabilistas ao serviço do Ministério da Cooperação à escrituração das cooperativas (p. 33)
- o carácter constante da assistência técnica e financeira a cada um dos casos particulares» na reforma agrária (p. 42)
- a possibilidade de a democracia cooperativa poder ser desenvolvida imediatamente dentro da sociedade capitalista (p. 34)
- a acção de *impôr* e *condicionar* aos colonos o projecto cooperativista (p. 39 e p. 41)
- a necessidade de modificação dos programas das escolas normais (p. 47)

APÊNDICE D

Edição original (1933)	Textos da edição revista (1945? / 1958?)	Objectivo das transformações
<i>Texto n.º 1</i>		
/nós/	Libertário. — Temos a máxima confiança, /pois/, no sistema de ideias da democracia /, —	* reforço
/ política e económica, política e social. /	<i>no governo do povo pelo próprio povo, uma vez que o eduquem para se governar a si mesmo, para se governar economicamente através das cooperativas e dos sindicatos livres. // A democracia política e a democracia económica /</i>	explicitação
/As duas/	<i>pressupõem-se reciprocamente, e as imperfeições da democracia política resultam em grande parte de não haver a (1) social. /</i>	* idem
(2) /democracia/	<i>[Se a nossa República teve uma história triste, foi por ter sido fundada por gente demagógica, que não fazia a mais pequena ideia dos fundamentos morais e dos alicerces económicos de tão rudimentar democracia.]</i> (p. 6)	* evita repetição * explicação (ex. concreto)
<i>Texto n.º 2</i>		
/Porque teimas tu/ /querer/	L. — [Posto isto] por que [é que] teimas em não / querer/ perceber que os democratas pensam a mesma coisa dos velhos meios da democracia? [Entre nós], esses velhos órgãos da democracia tiveram a forma que	* reforço * ling. fam.
/era possível dentro do/	/se julgou adequada no/ momento político que /transcorreu/. E pretendemos agora renová-los, de acordo com as lições da experiência, para uma maior aproximação do ideal/	* precisão * idem * ling. cuid.
/passou/	/ democrático, que é de facto eterno: o da/ igual dignidade para todos os homens.	* reforço
(2) sublinhados do autor	A razão indica os fins (2) supremos, de uma vez para sempre: a experiência, pouco a pouco, aperfeiçoa os meios (2)	* versão original ilegível

Edição original (1933)	Textos da edição revista (1945? / 1958?)	Objectivo das transformações
	<p>[Percebes tu?] Estadista.—«Mas que propõem eles, afinal, para que se efective essa renovação? Medidas ridículas, que se não adaptam ao próprio sistema: ligeiras alterações no regimento interno das Câmaras, limitações no tempo dos discursos, restrições no uso da palavra, etc., etc. Paliativos ingénuos que não resolvem nada, que pretendem, apenas, prolongar a pobre vida de um sistema agonizante...»</p>	
/Qual agonizante!/ /caro Estadista/ (3) /moral e intelectual daqueles/	<p>L. — /Nem todos pretendem apenas isso./ O que faz o futuro dos sistemas, / meu Manuel/, é o valor (3) dos indivíduos que o defendem. Mede esses valores num campo e noutro, em Portugal. Não é só a «mítica» democrática, como tu dizes: é a <i>inteligência</i> democrática que se manifesta superior à /dos fascistas/. [E o seu respeito da dignidade humana.] Olha para a mocidade, e diz-me onde está a <i>inteligência</i>, — não os embelecões de talentinho, mas a verdadeira <i>inteligência</i> [e o amor da justiça]... Ouve: que pensas tu das revoluções? (p. 8)</p>	<p>* atenuação * ling. fam. * evita redundância * precisão * explicitação * idem</p>
/outra/		
<p>Texto n.º 3 /mesma de/ /alguns/ /democratas de verdadeiro espírito reformador/ /nós/</p>	<p>L. — ...Não é a existência, em si, /do que chamo/ uma governação excepcional, com umas (4) férias de /uns/ meses ao parlamento, o que repugna aos /partidários da democracia social./ O ponto para /mim/, está no espírito que animar essa governação excepcional, na finalidade que se propuser. Tal espírito, em /meu/ parecer, não deve ser o da direita, mas o da esquerda; tal finalidade, para nós, deve ser a de assegurar para /os dias futuros um funcionamento melhor/ da demo-</p>	<p>* atenuação * precisão * precisão * idem * precisão * atenuação</p>
/nosso /		
lo futuro um melhor funcionamento/		

Edição original (1933)	Textos da edição revista (19457 / 1958?)	Objectivo das transformações
/Admitimos uma governança excepcional/	<p>cracia política, e lançar as bases criadoras da democracia social, sem a qual a democracia política estará sempre em perigo de se perverter. [E lança-las, como? Fomentando as cooperativas de consumo e as cooperativas de lavradores para transacções em comum, para crédito mútuo.] Admito uma governação dessa ordem/, em suma, como meio transitório de democratizar mais [a fundo] uma democracia.</p> <p>(p. 11)</p>	<p>* explicitação</p> <p>* precisão</p> <p>* reforço</p>
<i>Texto n.º</i>	<p>E. — Pois para mim «o problema é este: de um lado, uma necessidade urgente, orgânica, nacional, de governar para a direita e com a direita. Do outro lado, uma verdadeira mística republicana. Mas não considero essa marcha para a direita como incompatível com o regime republicano...»</p>	
/republicano/	<p>L. — Regime /«republicano»/ sem liberdade, sem democratização progressiva da vida pública, do crédito, da economia, da educação; sem fiscalização do governo pelo povo; sem possibilidade de criticar a autoridade; regime /«republicano»/ sem marcha (5) para a esquerda, numa palavra, — não o considero eu como republicano. [Para mim pouco se me dá de uma República que não trate da elevação dos homens pobres, que não caminhe todos os dias para uma maior justiça social.] É tu? A que chamas «regime republicano»? A que chamas tu «marchar para a direita»? (p. 11)</p>	<p>* reforço</p> <p>* idem; aten.</p> <p>* reforço</p>

António Sérgio

Edição original (1933)	Textos da edição revista (1945? /1958?)	Objectivo das transformações
<p style="text-align: right;"><i>Texto n.º 5</i></p> <p><i>/exteriores/</i></p> <p>(6) [não prostitutas a esse ponto a ideia de religião./</p>	<p>L. — ...Se a maioria dos católicos dos países latinos seguem a política da direita, não o fazem por motivos religiosos: fazem-no sim por conveniências <i>/plutocráticas/</i> e materiais, em contrário do espírito da religião verdadeira, da pura doutrina do Evangelho. Fazem-no tão-só como homens ricos, ou então como adictos ao capitalismo e não como religiosos. (6) No espírito desses maus católicos, a religião é um «freio» para subjugar o povo: é um simples antemural dos seus interesses <i>[e dos interesses do capitalismo, a que estão ligados. Hoje do capitalismo de monopólio, de que o corporativismo de Estado é um instrumento.]</i> (p. 13)</p>	<p>* precisão</p> <p>* atenuação</p> <p>* explicitação</p>
<p style="text-align: right;"><i>Texto n.º 6</i></p> <p><i>/se vê por aí/</i></p> <p><i>/português/</i></p>	<p>L. — Já te disse: fazer censura é trabalho difícil. Um tribunal tem tempo para pesar as cousas; a Censura, não. O que de mais sujo e <i>[repelente]</i> se <i>Item visto aí/</i>, no género calúnias e pessoalismos <i>[pútridos]</i>, em todo o jornalismo <i>[da nossa terra/]</i>, fá-lo uma folha reaccionária que não sofre peias de espécie alguma.... Ora, far-te-ei notar:.... que o jornal fizera a apologia <i>[calida]</i> de uma doída desordem destruidora que umas <i>[tantas]</i> dezenas entre os seus leitores.... armaram uma tarde no salão de S. Carlos para impedir uma conferência do meu amigo... (pp. 15-16)</p>	<p>* reforço</p> <p>* actualização</p> <p>* reforço</p> <p>* ling. fam.</p> <p>* reforço</p> <p>* idem</p>

Edição original (1933)	Textos da edição revista (1945? / 1958?)	Objectivo das transformações
<p>Texto n.º 7</p> <p>/o esguio Nacionai - -Economista/ /ao vosso trabalho/</p>	<p>L. — ...Mas espera: vejo na cancela o teu amigo, /Quirinal- -Economista esgrouviado e es- guio/, com a pasta repleta de reformas para o Diário do Governo. Deixo-vos /à vossa faina/. Continuaremos amanhã. [E entretanto, pensa nisto: vai trabalhando por te tornares dispensável. Assim faço eu.] (p. 19)</p>	<p>* ironia</p> <p>* reforço</p> <p>* reforço</p>
<p>Texto n.º 8</p> <p>/Essa/</p>	<p>L. — ...E que veio o Cristo fazer ao mundo? Pôr em liberdade os oprimidos, [pregar aos cativos remissão, evangelizar especialmente a gente pobre. Vós, pelo contrário, sacrificais os pobres aos negociastas, tornais mais míseros os que já eram míseros, tornais mais ricos os que já eram ricos e actuais como se o vosso objectivo fosse reduzir-nos todos à escravidão.]</p> <p>/Libertar/, por excelência, é que é a verdadeira missão divina. Entre os fins do enviado de Deus, vemos que a autoridade jamais figura: todos eles pelo contrário, se apresentam como fins de libertação. [A função do homem de autoridade deve ser trabalhar por se tornar dispensável, e aos que se apegam ao gosto de exercer o seu tenho-os eu na conta de desequilibrados mentais.] (p. 22)</p>	<p>* explicitação</p> <p>* reforço</p> <p>* reforço</p>
<p>Texto n.º 9</p> <p>/do homem/ (7) /um homem público/ (8) /um político/</p>	<p>L. — ...Regra absoluta /da alma/ livre: nunca aclamar um (7) /senhor/ governante, (8) seja esta liberal ou não o seja; por maioria de razão, nunca ser tímido diante dele, não sentir por ele «instintivo res-</p>	<p>* precisão</p> <p>* precisões</p>

Edição original (1933)	Textos da edição revista (1945? /1958?)	Objectivo das transformações
(9) /sempre/ (10) /desconfiada, exigente, fiscalizadora/ /unicamente/	peito», ou «temor aflitivo» ante o seu contacto: [mas] conservar (9) uma atitude [despreendida.] crítica, (10) ainda que concordemos com a sua obra, ainda que o ajudemos na sua acção. As almas libertas, — as bem nascidas, — /só/ se comovem e interiormente se inclinam ante as puras grandezas espirituais, quando desacompanhadas de qualquer poder. (p. 24)	* reforço * aten.; ref. * aten. * evita rep. de um som

Texto n.º 10

/nos dar/ /nós não
tinhamos;/ /Foi uma
ditadura passageira,
e, em suma, anti-
absolutista. Há que
distinguir, também,
entre a tirania dos
bolchevistas e a tirania de Mussolini,
apesar de que as
rejeitamos a ambas
elas: porque aos
tiranos moscovitas
os anima um ideal
emancipador, se
bem que, em meu
entender, eles não
considerem suficientemente que os
meios empregados
para atingir um fim
devem ter sempre
homogeneidade moral com os próprios
fins a que se quiser
visar.f

L. — ...À ditadura de Mouzinho da Silveira chamo eu uma ditadura liberal, porque tinha finalidade liberal, porque consistiu num meio transitório de /criar/ liberdades que /não havia/ /arrancando os homens dos nossos campos ao parasitismo do clero e dos aristocratas. Mas os governantes sobrevividos, por desgraça, desfizeram a obra social do Mouzinho, com enorme prejuízo do sector agrícola, hoje sacrificado em maior grau do que nunca. Tu e os teus amigos reduzistes o agrícola à maior miséria, tudo em benefício dos senhores plutocratas, sustentáculos e aproveitadores do Estado Novo/, (p. 27)

Texto n.º 11

L. — ... [Vens sempre com o interesse do Estado. A mim só me importa o interesse do Povo, consumidor dos serviços

- * precisão

* explicitação

* reforço

Os diálogos de doutrina democrática

Edição original (1933)	Textos da edição revista (1945? / 1958?)	Objectivo das transformações
(11) / Deixemos para amanhã a questão agrária. Queres? — [E.B. — Pois sim. [D. — E tratemos agora dos outros casos. »/	<i>que lhe são fornecidos através dos servidores que constituem o Estado.] Tu é que confundes, meu caro Estadista...</i>	
/ora/	(11) Confundes o comunismo, aí, com as ideias libertárias. Sabes decerto que são cousas diferentes, mas esqueceste-o...	* simplificação
/bolchevistas/	[<i>Libertário sou eu, não são os comunistas;</i>] /e/, em três pontos, pelo menos, estás tu perfeitíssimo dos /homens soviéticos/; e estou eu longíssimo. A saber:	* reforço
/na pouca repugnância pela violência/	[(!) na predilecção por um Estado forte [<i>quer dizer, pela tirania dos magnates do Estado;</i>]	* actualização
/nenhuma/	[(2) /no emprego sistemático da violência/; [(3) na /pouca/ consideração, enfim, pela liberdade individual, no campo moral, jurídico e político... O emprego da violência, por outro lado, contraria o surto das virtudes fraternas, — absolutamente necessárias, /suponho/ eu, para que viva normalmente um /socialismo/ autêntico. /Julgo/ que os meios a empregar [na obra] devem ser da natureza dos fins (12). Para fins fraternos, meios fraternos [com sentimentos constantes do amor ao próximo]. A favor dos /soviéticos/, bem sei, podem alegar-se circunstâncias de facto: a necessidade de defenderem a sua obra contra os Estados [dominados pelos] capitalistas, etc., etc.	* precisão * explicitação
/creio/		* reforço * atenuação
/Suponho/		* atenuação
/comunismo/		* precisão * atenuação * explicitação * evita red.
(12) /que buscamos atingir/		* explicitação
/bolchevistas/		* actualização
		* explicitação

Texto n.º 12

	E. — Essa socialização pelo cooperativismo, como tu preconizas, levaria séculos!	
/Levaria, se o Estado a não ajudasse; mas eu quero que o Estado a auxilie./	L. — ... [Não sei porquê. Questão de vontade. E sobretudo se o Estado ajudar, sem se meter a criar e a mandar. O povo fará tudo por si.] Não desejo que o próprio Estado socialize os meios de produção e de troca, que administre ele próprio	* reforço

Edição original (1933)	Textos da edição revista (1945?/ 1958?)	Objectivo das transformações
(13) /constante- mente/	<p>qualquer empresa; desejo que auxilie os cidadãos [do País] a socializarem [a economia] pelas cooperativas. Eu criaria, se fosse estadista, um Ministério da Cooperação, ou uma Junta de Organização Cooperativa [ou uma Directoria Geral do Cooperativismo no Ministério do Trabalho e dos Seguros Sociais]. O Ministério da Cooperaçãõ contrataria técnicos competentes da administração cooperativa; manteria um corpo de contabilistas (funcionários do Estado como quaisquer outros) que examinassem (13) a escrituração das cooperativas, e que relatassem aos sócios e ao próprio Estado; e teria uma verba para expropriar empresas, mediante a justa indemnização, afim de as entregar às cooperativas. Mas deixando organizar a produção dos bens pela Federação das Cooperativas de Consumo. Quanto a ti, — trabalha por te tornares dispensável./ (p. 33)</p>	* precisão * explicitação
<p>/transformar em/ /sempre (ou quanto possível), organizando a produção das cousas dentro duma cooperativa de consumo. Essa Junta de Organização Cooperativa trabalharia de comum acordo com uma Junta de Reorganização Agrária, com uma Junta de Propulsão dos Estudos, com uma Junta de Educação Popular, com uma Junta de Electrificação./</p>		* explicitação
		* atenuação
		* precisão
		* simplificação

Texto n.º 13

L. — ...A Democracia Cooperativa, pois, tem como ponto de partida o actual regime do capitalismo, e coloca-se no campo da competência económica com o actual comércio capitalista. Cria a Sociedade Nova, desde já, dentro da velha. Substitui, em primeiro lugar, o comércio privado de retalho; depois, o comércio por grosso;

Edição original (1933)	Textos da edição revista (1945?/ 1958?)	Objectivo das transformações
	<p>depois (produzindo para si), suplanta o capitalismo indus- trial; depois, o financeiro; fi- nalmente, o [grande] capitalismo agrário [mas mantendo os pe- quenos e médios proprietários, ligados em cooperativas locais de crédito e sólidas cooperati- vas de transacções em comum]. (p. 35)</p>	<p>* precisão * idem</p>
<p>Texto n.º 14</p>	<p>L. — ...O ideal democrático é exigente; está acima de nós. [É como o ditame de Jesus Cristo: «Sede perfeitos, como o vosso Pai do Céu é perfeito.»] No ma- quiavelismo, pelo contrário, é a própria doutrina que inferior- iza o homem, é o próprio ideal que é um ideal de queda, de abaixamento, de corrupção, — de sacrifício da ordem /invisí- vel/ da alma à sociabilidade aparente e à disciplina /sensí- vel/. (p. 53)</p>	<p>* explicitação * precisão * idem</p>
<p>/interior/</p>		
<p>/exterior/</p>		
<p>Texto n.º 15</p>	<p>L. — ...O democrata, pelo con- trário, quer que se respeite in- variavelmente — e que se siga quanto for possível, — o que dita a /Razão/ a cada um de nós [, a lei da consciência des- subjectivada]. A obediência /sensível/ quando for necessá- ria, jamais porém a obediência /do espírito/, jamais a limitação do nosso juízo [próprio, quando iluminado pela luz racional. Nunca mentir. Nem aos outros, nem a nós]. (p. 56)</p>	<p>* reforço * explicitação * precisão * idem * reforço</p>
<p>/consciência/</p>		
<p>/externa/</p>		
<p>/interior/</p>		
<p>Texto n.º 16</p>	<p>L. — ...e a Democracia, no as- pecto moral, é a vontade de re- sistir às monstruosidades do mando [. O poder corrompe; o espírito é incompatível com o menor poder. O homem que exerce o poder político só deve trabalhar para se tornar dis- pensável]... Mas agora reparo:</p>	<p>* reforço</p>

Antonio Sérgio

Edição original (1933)	Textos da edição revista (1945? /1958?)	Objective das transformações
	esquecemo-nos, ao que parece, do nosso ponto de partida: a questão feminista...» (p. 57)	
<p><i>Texto n.º 17</i></p> <p>(14) /ali/ fo alcance do ponto/ dibérrima/</p>	<p>L. — ...O agente de polícia que regulariza o trânsito não age para me impedir de eu ir [para] onde quero. Actua (14), pelo contrário, para me facilitar /a realização do percurso/ que eu quero, com o menor perigo material possível. Eu vou [para] onde quero, por um modo que o polícia me torna fácil. A sua função, por consequência, é ajudar-me a atingir com o menor risco físico o sítio a que livremente me propus chegar. É um servidor, por consequência, da minha /plenissima/ liberdade de escolha. Pois que a liberdade está no fim a que eu miro, e não nas condições físicas dos respectivos meios. Ele serve o meu fim — o meu livre fim — proporcionando-me os meios de segurança máxima. Ele não condiciona a finalidade que eu viso; pelo contrário: a finalidade livre de quem [quer que] transita é que condiciona os actos do polícia das ruas. O polícia, portanto, é ali um servo da liberdade do povo, assim como um governo deverá sê-lo também. [Não divinizes a entidade Estado, conferindo-lhe a divindade dos antigos reis. O Estado não passa, para um homem de hoje, de um conjunto orgânico de serviços públicos, de que os livres cidadãos são os usurários. Os ministros são dirigentes desses serviços, eleitos pelos cidadãos consumidores e sujeitos à crítica dos consumidores. Não têm nada de divino, e são menos inteligentes, muitas vezes, do que a média dos consumidores a que eles deverão servir.] Não me repugna, como estás vendo, a existência da autoridade, (p. 25)</p>	<p>* reforço * precisão * evita redund.</p> <p>* reforço</p> <p>* evita pleonasma</p> <p>* linguagem familiar</p> <p>* reforço</p>

APÊNDICE E

Interpolação de textos

Tem algum interesse conhecer os temas abordados nos pequenos textos acrescentados à versão original. Recensearam-se na ordem em que se encontram na obra:

- definição de democracia (p. 6)
- a 1.^a República portuguesa (razões porque «teve uma história triste») (p. 6)
- as condições «muito severas» para a aprovação de votos de desconfiança ao governo (p. 10)
- o modo como se deve lançar «as bases criadoras da democracia social»: o fomento das cooperativas (p. 11)
- o emissor demarca-se «de uma República que não trate da elevação dos homens pobres...» (p. 11)
- os interesses que representa a religião para os «maus católicos» (p. 13)
- a actuação dos tribunais (p. 17)
- o Libertário aconselha o Estadista a tornar-se «dispensável» (p. 19)
- «o que veio Cristo fazer ao mundo», em oposição ao que fazem os partidários do Estado Novo (p. 22)
- a função do homem de autoridade (p. 22)
- crítica da atitude materialista ética do Estadista perante os homens; avaliação da «civilização política» portuguesa (p. 24)
- o Libertário aconselha o Estadista a não divinizar o Estado; papel do Estado e dos ministros (pp. 25-27)
- a política agrícola dos governantes que se seguiram a Mouzinho da Silveira (p. 27)
- o interesse *do Estado* e o interesse *do Povo* (p. 27)
- o desprezo do Estadista pelos homens (p. 28)
- caracterização do Estado Novo do ponto de vista económico (p. 31)
- projecto cooperativista para a agricultura (p. 32)
- o papel do Estado e o papel do povo (p. 33)
- funções do Ministério da Cooperação; conselho ao Estadista (o mesmo que o da p. 19) (p. 33)
- modo como se desenvolverá o cooperativismo (p. 34)
- os pequenos e médios proprietários na Democracia Cooperativa (p. 35)
- conclusão do Diálogo Segundo; conselho ao Estadista (já referido) (p. 35)
- as granjas colectivas no plano de reforma agrária (p. 40)
- as «rendas excessivas» no Alentejo (p. 45)
- o ensino do crédito cooperativo aos colonos (p. 45)
- educação do povo para o governo económico (p. 46)
- a estrutura dos edifícios escolares (p. 49)
- conselho ao Estadista igual ao já referido (p. 50)
- um ditame de Cristo (p. 53)
- uma norma: «nunca mentir» (p. 56)
- o poder e o espírito (p. 57)
- exemplos de descobertas científicas (p. 59)
- objectivo da actuação dos «reformadores com alma» (p. 59)
- conselhos ao Estadista: «Pensa... em libertar os *homens*, o povo...» (p. 60)
- lema da Revolução Francesa (p. 82)

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de António Sérgio

SÉRGIO, António — *Ensaíos*, 1.^a ed., Lisboa, Sá da Costa, 8 vols. 1971-74.

- * *Antígona*. Drama em três actos, Porto, Ed. da República, 1930.
- * «Sobre a reforma do legislativo», *Seara Nova*, n.º 293, 7-4-1932.
- * «Um inquérito» (resposta a um inquérito aberto pelo 'Diário da Noite'), *Seara Nova*, n.º 300, 26.5.1932.
- * «A República e a religião», *Seara Nova*, n.º 305, 30.6.1932.
- * «O programa, a organização e a acção como fontes permanentes da concórdia», *Seara Nova*, n.º 323, 3.11.1932.
- * «Retalhos de Doutrina Democrática», *Seara Nova*, n.º 327, 12.1.1933.
- * «Mais retalhos», *Seara Nova*, n.º 332, 2.3.1933.
- * «Grupo 'Renovação Democrática'», *Seara Nova*, n.º 336, 30.3.1933.
- * «Diálogo de um democrata e de um estadista burguês», *Seara Nova*, n.º 340, 27.4.1933.
- * «Cooperativa e parlamento», *Seara Nova*, n.º 344, 25.5.1933.
- * *Democracia. Diálogos de Doutrina Democrática. Alocução aos Socialistas. Cartas do Terceiro Homem*. 1.^a ed., Lisboa, Sá da Costa, 1974.
- * «A propósito dos dizeres de um jornalista», *Seara Nova*, n.º 353, 31.8.1933.
- * «Uma opinião sobre o falso corporativismo à fascista», *Seara Nova*, n.º 357, 28.9.1933.
- * «Sobre o Socialismo de Antero», *Seara Nova*, n.º 362, 2.1.1933.
- * «Em torno da 'Ilusão Revolucionária' de Antero», *Seara Nova*, n.º 406-408, 11.9.1934.
- * *Um problema anteriano*. Lisboa, Ed. do Autor s.d.
- * *Antero de Quental e António Vieira perante a civilização cristã dos seus próprios tempos*. Porto, Biblioteca Fenianos, 1948.
- * *Cartas de Problemática*, Lisboa, Ed. Inquérito, 1952-55.
- * *Antologia Sociológica. Pátio das Comédias, das Palestras e das Pregações.*, 1.^a ed., Lisboa, Sá da Costa, 1978.

2. Obras e artigos sobre António Sérgio ou com referências

- BAPTISTA, Jacinto — *Surgindo vem ao longe a nova aurora... Para a história do diário sindicalista «A Batalha» 1917-1927*. Lisboa, Bertrand, 1977.
- BARREIRA, Cecília — «O ideário seareiro. Alguns apontamentos para uma polémica (1921-1926)» *Sondagens em torno da Cultura e das ideologias em Portugal (séc. XIX-XX)*. Lisboa, Polemos, Col. Temas Portugueses, 1983 pp. 59-65.
- GODINHO, Vitorino Magalhães — «António Sérgio: presença do passado, presença do futuro», *Seara Nova*, n.º 1507, Maio 1971, pp. 36-38. *Para a Renovação da Política Nacional*, Lisboa, Sá da Costa, Cadernos Livres, 1978.
- GRÁCIO, Rui — «Pedagogia de acção social e racional de António Sérgio», *Seara Nova*, n.º 1370, Dez. 1959, pp. 389 e 398-399.
- LOPES, Fernando Farelo — «A rendição da cultura liberal», *Análise Social*, n.º 64, 1980, pp. 799-809.

Os diálogos de doutrina democrática

- «O liberalismo decadente da Seara Nova (algumas hipóteses).»
O Fascismo em Portugal. Actas do Colóquio realizado na Fac. de Letras de Lisboa em Março de 1980, Regra do Jogo, 1982, pp. 141-165.
- MATOS, A. Campos — *Bibliografia de António Sérgio, Separata de Vértice, Coimbra, 1971.*
- SÁ, Victor de — *Esboço Histórico das Ciências Sociais em Portugal, Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura, Col. Biblioteca Breve, 1978.*
- SACRAMENTO, Mário — «Eis a crítica, querido mestre e amigo»
Diário de Lisboa, Suplemento Literário, 30.1.1969.
- SERRÃO, Joel — «Nota sobre a importância do método no ensaísmo de António Sérgio», *Seara Nova, n.º 1461, Julho de 1967, pp. 205-206.*
«Para uma caracterização do ensaísmo de António Sérgio»,
O Tempo e o Modo, n.º 47/48, Lisboa, Março/Abril, 1967, pp. 331-340.
«António Sérgio, o educador», *O Tempo e o Modo, n.º 69/70, Março de 1969, pp. 242-249.*
«Para uma apologia de António Sérgio», *Portugueses somos, Lisboa, Livros Horizonte, s.d., pp. 75-119.*
- VILHENA, Vasco Magalhães — *António Sérgio e a Filosofia, Lisboa, ed. Cosmos, 1960.*
António Sérgio, o idealismo crítico e a crise da ideologia burguesa, Lisboa, Seara Nova, col. Argumentos, 1964.
«Em torno da génese do idealismo filosófico de António Sérgio»
Homenagem a António Sérgio, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, Instituto de Altos Estudos, 1976, pp. 123-145.

3. Obras sobre análise gramatical e análise de conteúdo

- BARDIN, Laurence — *Análise de Conteúdo, Lisboa, Edições 70, 1979.*
- CLARET, Jacques — *Les choix des mots, 2.ª ed., Paris, PUF, Col. Que sais-je?, 1980.*
- LAPA, Manuel Rodrigues — *Estilística da Língua Portuguesa, 10.ª ed., revista e atualizada, Coimbra, Coimbra ed., 1979.*
- MAINGUENEAU, D. — *Initiation aux méthodes de Vanalyse du discours, Paris, Hachette Université, 1976.*
- MARQUES, F. Costa — *A análise literária, 3.ª ed., Coimbra, Livraria Almedina, 1972.*
- ROBIN, Régine — *Histoire et Linguistique, Paris, A. Colin, 1973.*

4. Obras de carácter geral

- CUESTA, Pilar Vasquez e LUZ, Maria Albertina M. da — *Gramática da Língua Portuguesa, Lisboa, Edições 70, 1978.*
- CUIVILLIER, Armand — *Vocabulário de Filosofia, Lisboa, Livros Horizonte, 1973.*
- CUNHA, Celso — *Gramática do Português Contemporâneo, Belo Horizonte, Ed. Bernardo Álvares, 1978.*
Dicionário de História de Portugal, dir. Joel Serrão, Lisboa, I. Editoriais, 4 vols. 1963-71.
Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, Lisboa/Rio de Janeiro, 40 vols. ed. Enciclopédia Lda., 1935-1960.
Le Langage, Les Encyclopédies du Savoir Moderne, dir. de Bernard Pottier, Paris, RETZ, 1973.

Antonio Sérgio

LOPES, óscar — *História Ilustrada das Grandes Literaturas. Literatura Portuguesa*, II vol., Lisboa, Ed. Estúdios Cor, 1973, pp. 479-488.

MARQUES, A. H. de Oliveira — *História de Portugal*, 2.^a ed., vol. III, Lisboa, Palas ed. 1981.

ÍNDICE

FERNANDO CATROGA , <i>Dialogar com António Sérgio</i>	7
MIGUEL BAPTISTA PEREIRA , <i>O Neo-Iluminismo Filosófico de António Sérgio</i>	21
BARAHONA FERNANDES , <i>As «Pedras Vivas» de António Sérgio na construção de uma Antropologia</i>	89
ISABEL MARNOTO , <i>António Sérgio: Claridades e Sombras ...</i>	119
ANTÓNIO PEDRO PITA , <i>Duas Faces da Razão. Nota sobre a polémica entre António Sérgio e Jofre Amaral Nogueira</i>	147
VASCO DE MAGALHÃES-VILHENA , <i>Em Torno do Idealismo Histórico-Social de António Sérgio</i>	167
AURÉLIO VELOSO , <i>António Sérgio Tradutor. A tradução das «Meditações/ Meditations»</i>	247
CARLOS REIS , <i>António Sérgio Queirosiano</i>	321
CECÍLIA BARREIRA , <i>António Sérgio leitor de Nobre: Do «modelo moral de uma comunidade» [Herculano] ao «puro racionalismo historiante e imperial» [Nobre]</i>	353
JOSÉ DA COSTA MIRANDA , <i>A Itália nos «Ensaio» de António Sérgio</i>	361
FERNANDO FERREIRA DA COSTA , <i>O Pensamento Cooperativo de António Sérgio e as correntes cooperativistas francesas</i>	367
HENRIQUE DE BARROS , <i>Três nobres vectores da utopia sergiana</i>	385
FERNANDO FARELO LOPES , <i>António Sérgio na «Renascença Portuguesa»</i>	403
* OLGA DE FREITAS DA CUNHA , <i>António Sérgio e os Integralistas</i>	427
JORGE BORGES DE MACEDO , <i>Significado e evolução das polémicas de António Sérgio</i>	471
SÉRGIO CAMPOS MATOS , <i>Os «Diálogos de Doutrina Democrática». Da edição original (1933) à versão revista pelo autor (1945/1958?)</i>	533

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS

NÚMEROS ANTERIORES

VOLUME I: Esgotado

VOLUME II:

Maria Beatriz Nizza da Silva, *A repercussão da Revolução de 1820 no Brasil* sfc **João Francisco de Almeida Policarpo**, *O «Bom Operário» — Estudo de uma mentalidade* * **António J. da Silva Pereira**, *Estado de Direito e «Tradicionalismo» liberal*

João Medina, *Não há Utopias portuguesas* ije **Zília**

Osório de Castro, *A sociedade e a soberania — doutrina de um vintista* * **Albert Silbert**, *Les invasions françaises et les origines du libéralisme au Portugal* * **Maria Manuela Tavares Ribeiro**, *Teorias e teses literárias de António Pedro Lopes de Mendonça* * **Graça Silva Dias**, *De Gil Vicente a Camões*.

VOLUME III:

Amândio A. Coxito, *O Compêndio de Lógica de Manuel de Azevedo Fortes e as suas fontes doutrinárias* sfc **Amadeu Carvalho Homem**, *Do «Iluminismo» ao Positivismo*. **Joaquim António da Silva Cordeiro** e a sua obra sfc **João Maria André**, *Os Descobrimentos e a teoria da ciência* **Manuel Augusto**

Rodrigues, *Do Humanismo vó Contra-Reforma em Portugal* ^ **Isabel Nobre Vargues**, *Vintismo e radicalismo liberal*. **João Maria Soares de Castelo Branco** ijc **Johannes-Michael Scholz**, *Estado actual da investigação da história jurídica moderna em Espanha e Portugal* * **José Nunes Carreira**, *Camões Cristão Novo?*

H« Armando Marques, *O Elogio Fúnebre de Afonso de Albuquerque* * **Joaquim Chorão Lavajo**, *O Mé-todo Apologético de Raimundo Marti à luz da problemática de Raimundo Lulo*

O Problema político em Antero de Quental — Um confronto com Oliveira Martins.

* **Fernando Catroga**,

VOLUME IV:

TOMO I

Luís Reis Torgal, *Acerca do significado do Pombalismo* * **Ludwig Scheidl**, *Breves apontamentos sobre as reformas públicas na Áustria no período da missão diplomática de Sebastião José de Carvalho e Melo em Viena (1745-1749)*

^ **Maria Alcina Afonso dos Santos**, *A vida pública de Sebastião José de Carvalho e Melo em Viena de Áustria* Hc **Armando de Castro**, *A política económica do Marquês de Pombal e a sociedade portuguesa do século XVIII >};*

António Resende de Oliveira, *Poder e sociedade. A legislação pombalina e a antiga sociedade portuguesa* ^ **Rómulo de Carvalho**, *O recurso a pessoal estrangeiro no tempo de Pombal* * **Maria Helena Carvalho dos Santos**, *Ribeiro Sanches e a questão dos judeus*

Genfil da Silva, *A situação feminina em Portugal na segunda metade do século XVIII* * **Cândido dos**

Santos, *Ensaio sobre o Regalismo e o Jansenismo em Portugal na segunda metade do século XVIII* iji **Manuel Augusto Rodrigues**, *Pombal e D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra*

Pombal et la Compagnie de Jésus. La campagne des pamphlets ijc **Eduardo Brazão**, *Pombal e os Jesuítas* **Claude-Henri Frêches**,

* **Isaías da Rosa Pereira**, *O Auto-da-Fé de 1761* **Maria Beatriz Nizza da Silva**, *A educação de um Príncipe no período pombalino* sH **José Barreto**, *O «Discurso Político» falsamente atribuído ao Marquês de Pombal*.

TOMO II

Jacques Marcadé, *Pombal et l'enseignement: quelques notes sur la réforme des «Estudos Menores»* s!« **J. Ferreira Gomes**, *O Marquês de Pombal, criador do ensino primário oficial; Duas listas de Professores: uma do governo do Marquês de Pombal e outra de D. Maria I*

* **Pedro Ca'mon**, *A reforma da Universidade e os dois brasileiros que a planejaram* * **António Cruz**, *A reforma pombalina e as ciências auxiliares da História*

Luís A. de Oliveira Ramos, *Pombal e a reforma dos estudos monásticos. O caso beneditino* * **Américo da Costa Ramalho**, *Um programa de exame de Grego da reforma pombalina* sj« **José Antunes**, *A propósito de um documento da Imprensa da Universidade. Algumas notas sobre o sentido ideológico da reforma pombalina* ^ **Ofélia Paiva Monteiro**, *Sobre uma versão desconhecida de «O Reino da Estupidez»*

* **Isabel Nobre Vargues**, *A «Ode a Fileno» e a reforma da Universidade de 1772* * **José-Augusto França**, *Nota sobre o Marquês de Pombal e a sua cidade* * **António Coimbra Martins**, *Pombal e Molière* ifc **Maria Leonor Buescu**, *Longino e Custódio José de Oliveira: um apontamento sobre a Retórica setecentista* sjc **Francisco Faria**, *A música no tempo de Pombal*

Marie Hélène Piwnik, *Image de la culture pombaline en Espagne* * **Rui Bebianno**, *O 1.º Centenário Pombalino (1882). Contributo para a sua compreensão histórica* * **André Rocha**, *Vicissitudes de uma glória* * **Miguel Baptista Pereira**, *Iluminismo e secularização*.

PRÓXIMO NÚMERO DA REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS DEDICADO
AO TEMA «REVOLTAS E REVOLUÇÕES EM PORTUGAL»

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS

NÚMEROS ANTERIORES

VOLUME I: Esgotado

VOLUME II:

Maria Beatriz Nizza da Silva, *A repercussão da Revolução de 1820 no Brasil* * **João Francisco de Almeida Policarpo**, *O «Bom Operário» — Estudo de uma mentalidade* **António J. da Silva Pereira**, *Estado de Direito e «Tradicionalismo» liberal* * **João Medina**, *Não há Utopias portuguesas* * **Zília Osório de Castro**, *A sociedade e a soberania — doutrina de um vintista* * **Albert Silbert**, *Les invasions françaises et les origines du libéralisme au Portugal* * **Maria Manuela Tavares Ribeiro**, *Teorias e teses literárias de António Pedro Lopes de Mendonça* * **Graça Silva Dias**, *De Gil Vicente a Camões.*

VOLUME III:

Amândio A. Coxito, *O Compêndio de Lógica de Manuel de Azevedo Fortes e as suas fontes doutrinárias* sfc **Amadeu Carvalho Homem**, *Do «Luminismo» ao Positivismo.* Joaquim Antônio da Silva Cordeiro e a sua obra * **João Maria André**, *Os Descobrimentos e a teoria da ciência* JJC **Manuel Augusto Rodrigues**, *Do Humanismo já Contra-Reforma em Portugal* sfc **Isabel Nobre Vargas**, *Vintismo e radicalismo liberal.* João Maria Soares de Castelo Branco * **Johannes-Michael Scholz**, *Estado actual da investigação da história jurídica moderna em Espanha e Portugal* * **José Nunes Carreira**, *Camões Cristão Novo?* H« **Armando Marques**, *O Elogio Fúnebre de Afonso de Albuquerque* sfc **Joaquim Chorão Lajajo**, *O Mérito Apologético de Raimundo Marti à luz da problemática de Raimundo Lulo* * **Fernando Catroga**, *O Problema político em Antero de Quental — Um confronto com Oliveira Martins.*

VOLUME IV:

TOMO I

Luís Reis Torgal, *Acerca do significado do Pombalismo* sfc **Ludwig Scheidl**, *Breves apontamentos sobre as reformas públicas na Áustria no período da missão diplomática de Sebastião José de Carvalho e Melo em Viena (1745-1749)* **Maria Alcina Afonso dos Santos**, *A vida pública de Sebastião José de Carvalho e Melo em Viena de Áustria* sfc **Armando de Castro**, *A política económica do Marquês de Pombal e a sociedade portuguesa do século XVIII* * **António Resende de Oliveira**, *Poder e sociedade. A legislação pombalina e a antiga sociedade portuguesa* ijc **Rómulo de Carvalho**, *O recurso a pessoal estrangeiro no tempo de Pombal* * **Maria Helena Carvalho dos Santos**, *Ribeiro Sanches e a questão dos judeus* sjc **José Gentil da Silva**, *A situação feminina em Portugal na segunda metade do século XVIII* **Cândido dos Santos**, *Ensaio sobre o Regalismo e o Jansenismo em Portugal na segunda metade do século XVIII* sje **Manuel Augusto Rodrigues**, *Pombal e D. Miguel da Anunciação, Bispo de Coimbra* * **Claude-Henri Frêches**, *Pombal et la Compagnie de Jésus. La campagne des pamphlets* * **Eduardo Brazão**, *Pombal e os Jesuítas* 4« **Isaías da Rosa Pereira**, *O Auto-da-Fé de 1761* * **Maria Beatriz Nizza da Silva**, *A educação de um Príncipe no período pombalino* * **José Barreto**, *O «Discurso Político» falsamente atribuído ao Marquês de Pombal.*

TOMO II

Jacques Marcadé, *Pombal et l'enseignement: quelques notes sur la réforme des «Estudos Menores»* sj« **J. Ferreira Gomes**, *O Marquês de Pombal, criador do ensino primário oficial; Duas listas de Professores: uma do governo do Marquês de Pombal e outra de D. Maria I* **Pedro Ca'mon**, *A reforma da Universidade e os dois brasileiros que a planearam* **António Cruz**, *A reforma pombalina e as ciências auxiliares da História* sic **Luís A. de Oliveira Ramos**, *Pombal e a reforma dos estudos monásticos. O caso beneditino* i|« **Américo da Costa Ramalho**, *Um programa de exame de Grego da reforma pombalina* * **José Antunes**, *A propósito de um documento da Imprensa da Universidade. Algumas notas sobre o sentido ideológico da reforma pombalina* J|« **Ofélia Paiva Monteiro**, *Sobre uma versão desconhecida de «O Reino da Estupidez»* * **Isabel Nobre Vargas**, *A «Ode a Fileno» e a reforma da Universidade de 1772* :Jc **José-Augusto França**, *Nota sobre o Marquês de Pombal e a sua cidade* slj **António Coimbra Martins**, *Pombal e Molière* * **Maria Leonor Buescu**, *Longino e Custódio José de Oliveira: um apontamento sobre a Retórica setecentista* ije **Francisco Faria**, *A música no tempo de Pombal* * **Marie Hélène Piwnik**, *Image de la culture pombaline en Espagne* **Rui Bebiano**, *O 1.º Centenário Pombalino (1882). Contributo para a sua compreensão histórica* * **André Rocha**, *Vicissitudes de uma glória* * **Miguel Baptista Pereira**, *Iluminismo e secularização.*

PRÓXIMO NÚMERO DA REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS DEDICADO
AO TEMA «REVOLTAS E REVOLUÇÕES EM PORTUGAL»

António Sérgio

TOMO*

- *NOTA INTRODUTÓRIA*: Dialogar com António Sérgio (FERNANDO CATROGA)
- MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, O Neo-Iluminismo Filosófico de António Sérgio
- BARAHONA FERNANDES, «As pedras vivas» de António Sérgio
- ISABEL MARNOTO, António Sérgio: Claridades e Sombras
- ANTÓNIO PITA, Duas faces da Razão. António Sérgio e Jofre Amaral Nogueira
- MAGALHÃES-VILHENA, O idealismo histórico-social de António Sérgio
- AURÉLIO VELOSO, António Sérgio tradutor
- CARLOS REIS, António Sérgio queirosiano
- CECÍLIA BARREIRA, António Sérgio leitor de Nobre
- JOSÉ DA COSTA MIRANDA, Itália nos «Ensaio» de António Sérgio
- FERNANDO FERREIRA DA COSTA, O cooperativismo de António Sérgio
- HENRIQUE DE BARROS, Três nobres vectores da utopia Sergiana
- FERNANDO FARELO LOPES, António Sérgio na «Renascença Portuguesa»
- OLGA DE FREITAS DA CUNHA FERREIRA, António Sérgio e os Integralistas
- JORGE BORGES DE MACEDO, Significado e evolução das polémicas de António Sérgio
- SÉRGIO CAMPOS MATOS, Os Diálogos de Doutrina Democrática

TOMO**

- ROGÉRIO FERNANDES, António Sérgio, Ministro da Instrução Pública
- MANUEL BRAGA DA CRUZ, A oposição eleitoral ao Salazarismo
- CARTAS INÉDITAS DE ANTÓNIO SÉRGIO:
 - Da Juventude de António Sérgio: algumas cartas inéditas (introdução de MATILDE FIGUEIREDO DE SOUSA FRANCO)
 - António Sérgio, Bernadino Machado e as «Memórias» de Raul Brandão. Correspondência inédita (introdução de JACINTO BAPTISTA)
 - Cartas do exílio a Joaquim de Carvalho (introdução e notas de FERNANDO CATROGA e AURÉLIO VELOSO)
- DUAS CARTAS DE NORTON DE MATOS A ANTÓNIO SÉRGIO (Breve nota de JOAQUIM ROMERO MAGALHÃES)
- A. CAMPOS MATOS, Bibliografia de António Sérgio