

## Aproximação do pensamento de Raul Proença

Possuímos dentro  
de nós um sonho  
que nos excede.  
(Raul Proença,  
*Páginas de  
Política*, I, p. 219)



A verdade, a triste verdade, que, antes de mais, se declara, é esta: apesar do esforço levado a efeito, a personalidade e o pensamento de Raul Proença escapam-se-nos ainda, sob tantos aspectos, à plena compreensão com que havíamos sonhado. Presentimos que se tornaria necessário assistir à génese e desenvolvimento do pensamento de Proença, na colaboração dispersa por *Alma Nacional* (1910), *Águia*, *Atlântida*, *Pela Grei*, *Anais das Bibliotecas e Arquivos*. E mesmo no tocante aos escritos da *Seara Nova* (a partir de 1921), seria preciso mergulhar no estudo de tudo quanto ele aí deu a lume, e não foi incluído nos dois volumes de *Páginas de Política* (1938 e 1949) que, assim, se nos apresentam truncados.

As primeiras dificuldades são, pois, de natureza bibliográfica. Mas a estas logo se somam outras, oriundas da natureza e do condicionalismo dos escritos compulsáveis. Na linha pascaliana da busca da autenticidade, *plutôt un homme qu'un écrivain*, em parte alguma Proença sistematizou todas as suas ideias, explicitando, adequadamente, os seus filosofemas.

Definindo-se, sobretudo, como um polemista do civismo progressista, característica comum a António Sérgio, o pensamento de Raul Proença só pode ser presentindo no reverso daquilo que ele negou, opondo-se-lhe —, e aí, sim, há sistema e sistematização —. Estamos, pois, condenados, a só entendermos as ideias filosóficas de Proença — o seu «sistema» — depois de, como o pesquisador de areias auríferas, termos cautelosamente separado as pepitas da ganga em que jazem. Tarefa difícil e, de algum modo, pelo menos, adulteradora da complexa trama ideológica da sua época, relativamente à qual a consciência de Proença, *dans la mêlée*, se definiu e evoluiu. É que continuamos a conhecer a argumentação do tradicionalismo reaccionário — essa ganga — mediante a imagem que dele nos legou o polemista tremendo do Integralismo Lusitano... Há, aí, no respeitante à ambiência política cultural e da primeira República Portuguesa um inquérito a levar por diante, e que mal se iniciou. Sem ele, o estudo do pensamento de Raul Proença, tão marcado pela sua época, poderá conduzir-nos a abstrações simplificadoras da complexidade das coisas. Mas é isso, e só isso —, essa coisificação dum pensamento caracterizado pela intervenção cívica — o que neste ensejo nos é possível tentar, baseados nas suas incompletas *Páginas de Política*, na mira de

começar a desvendar não aquilo a que esse pensamento se opunha (julgamos sabê-lo...) mas as afirmações que eram o suporte de tais negações. Valerá a pena o propósito?

Ora, a primeira verificação que o estudo do pensamento de Raul Proença, ele mesmo, nos permite é a do seu escopo humanístico, ou seja, a preocupada reflexão implícita nas suas páginas sobre o fenómeno humano, sua específica originalidade, e as consequências que desta, necessariamente, resultariam, ou deveriam resultar, na organização e na reorganização da cidade, concebida como um conjunto de interconexões de pessoas *livres*, ou em vias de libertação, e caminhando para o estabelecimento das condições necessárias a uma progressiva igualização dos pontos de partida de cada qual.

Espiritualista, na linha da filosofia de Boutroux, Ravaisson, Renouvier e A. Fouillé, «A verdade», pensava, «é que a natureza do homem é dupla — e de aqui vêm todos os conflitos e também todas as necessidades permanentes de apostolado e de pregação: por um lado, é um animal que obedece à lei da Carne, por outro, um ser que se desenvolve segundo a lei do Espírito. Não sermos puros espíritos — eis na essência o verdadeiro drama» (1). Esta sua tomada de posição sobre a natureza do homem, típica do espiritualismo ocidental, será reafirmada sempre ao longo de toda a sua obra publicada em volume: «*A doutrina de facto*», opõe aos integralistas, «esbarra [...] contra os factos como uma muralha de granito. Chegará a reconhecer que foi infiel a si mesma desprezando os factos da consciência?» (2); «para mim o pensamento não é um epifenómeno» (3); «...a especificidade do fenómeno humano, a sua significação original em face da Criação. O *facto da consciência* — instaurando a ética, criando o mundo dos Fins, o critério do bem e do mal: novo universo, realidade irreductível» (4). E, quando mais tarde (1938), num interlúdio da sua doença mental, que o prostraria pouco depois, voltou a colaborar na *Seara Nova*, escreveu aí o seguinte: «...o homem, que, mais do que de matéria, é constituído por uma alma e um espírito [...]. A alma e o espírito humanos não querem a *repetição*, querem a *prolação* — viver, e não apenas reviver, mas durar (que é não deixar nunca de viver), e viver eternamente» (5). A seu modo, Proença experienciou também essa «hambre de immortalidad», a que se referia Unamuno.

Se queremos aproximarmo-nos um pouco mais do núcleo do filosofema humanístico de Proença, é necessário, quanto antes, pormos a claro que esse espiritualismo de raiz implica quer a liberdade da pessoa moral, quer um dinamismo progressista, decorrente da própria natureza do espírito, tendente a uma paulatina instauração dos fins que nele, germinalmente, se contém.

Daí que, no seu pensamento, espiritualismo e progressivismo se interconexionem, como duas faces de uma mesma realidade: «...para mim, o progresso era a realidade mesma» (6), e isso porque, sabemo-lo já, o homem é, «por um lado», «um ser que se desenvolve segundo a lei do Espírito». O progresso seria, pois, coerentemente com a intuição básica do seu pensa-

mento, a gradual espiritualização das pessoas, e implicaria o estabelecimento das condições de cidadania que, em vez de tolherem, estimulassem a dignificação dos homens, ou seja, fechando o círculo tautológico, os levasse à assunção da sua natureza espiritual e de tudo quanto ela implica. A própria realidade da cidade dos homens, no pluralismo das rotas individuais, afigurava-se-lhe como o teatro dessa libertação da «Carne», desse progresso do «Espírito»: «espírito e sociedade são a condição um do outro; foi o espírito que criou a Cidade, como a Cidade me parece a condição, necessária do desenvolvimento do espírito. Sob o ponto de vista das possibilidades, creio que uma é susceptível de se deixar penetrar progressivamente pelo outro, o que se tem observado aliás em todas as épocas da história. Sob o ponto de vista do ideal, repudio o critério da prosperidade (embora compreenda toda a sua importância) como fundamento único de toda a sociedade humana, e concebo uma teoria do Estado que erija em objectivo supremo o desenvolvimento progressivo da cultura e da justiça» (7).

Supomos não andarmos longe do que foi o pensamento político fundamental de Proença afirmando que, segundo ele, o problema primacial de toda e qualquer sociedade humana, e especialmente da portuguesa, é o de criar as condições — *todas* as condições: políticas, económicas, culturais —, sem as quais as pessoas não podem assumir, adequadamente, as obrigações que lhes advêm da sua natureza espiritual, criadora dos valores, que dão sentido à aventura humana. O trabalho, a luta, o suor, por mais importantes se apresentem, não são o fim, mas meios indispensáveis para que os homens venham a poder *encontrar-se*, de acordo com a sua especificidade própria, na busca exclusiva e libertadora da verdade, do bem e do belo. Por isso, «o ócio bem entendido», escreveu com tanta pertinência, ele que fizera do trabalho a sua lei, «é o verdadeiro fim da vida humana» (8). É que só então o espírito se encontraria a si próprio, no termo duma fase da longa jornada da história, opacificada pelo peso da «Carne».

Ora, se com isso sonhava a mente apaixonada de Raul Proença, na década lisboeta de 1920, é necessário esclarecer que ele sabia muito bem que «isso» nem sequer se entrevia ainda no horizonte nublado de então. O frágil batel da República navegava por águas bem revoltas: além-Pirinéus, o bolchevismo russo e o fascismo italiano davam os seus primeiros passos, suscitando clamores de ódio e de esperança; e, entre nós, o tradicionalismo monárquico — integralista, por um lado, e, por outro, o desesperado revolucionarismo anarquista disputavam ao Estado burguês, ou que pretendia sê-lo, o direito de assumir a direcção do projecto nacional que o legitimava. Por um conjunto de circunstâncias que seria descabido analisar agora, a República não lograra efectivar as

(1) *Páginas de Política*, I, p. 219.

(2) *Idem*, p. 226.

(3) *Idem*, p. 249, nota 1.

(4) *Idem*, p. 252.

(5) *Seara Nova*, 1938, p. 200.

(6) *Páginas de Política*, II, p. 18.

(7) *Idem*, I, p. 155.

(8) *Páginas de Política*, I, p. 269.

esperanças algo messiânicas que nela se haviam depositado, e que lhe asseguraram e sagraram o triunfo em 1910. A raiz das coisas não fora tocada nem ao de leve — e os frutos possíveis em 1920 eram, afinal, homólogos dos que haviam levado, de 1890 a 1910, à agonia das instituições liberais-monárquicas: o liberalismo republicano mostrava-se impotente ante as ondas encapeladas — de fora e de dentro do País, de dentro e de fora do País — que acometiam o sonho tardio e sempre adiado da efectiva liberdade burguesa que não lograra, na razão própria, instituir-se entre nós. Nas palavras melancólicas de Proença: «E haver ainda entre a mocidade generosa quem aplauda *esta* República — e quem confie *naquela* Monarquia!»<sup>(1)</sup>, Foi nesse condicionalismo, frustemente sugerido, que surgiu a *Seara Nova* (1921) e, com ela, a doutrina política de Raul Proença, secundada (1923) e prosseguida por António Sérgio, e outros.

Ora, Raul Proença, apesar dos seus sonhos tão coerentes a respeito da cidade a instituir por homens livres — e, *por isso mesmo!* —, pela força e nitidez dos propósitos que visava, não poderia ignorar os perigos tremendos que espreitavam a tímida e circunscrita experiência da liberdade em Portugal. Como ninguém, ele sabia que se jogava, por vezes com tanta irresponsabilidade, o futuro da liberdade portuguesa, ou seja, segundo pensava, o futuro do desenvolvimento dos seus concidadãos «segundo a lei do Espírito». «Para realizar um grande ideal», escreveu no mais aceso da luta, «é preciso ser-se sôfrego de realidades»<sup>(2)</sup>. Ou seja, porventura: para abrir o caminho aos homens e à sua hominização, de acordo com a lei emanente, por que se regem, é necessário polemizar com todos os anões que barrem o caminho, e evidenciar que o são e porque o são. É que, parafraseando Boileau, um anão encontra sempre um mais anão que o admira. Neste supremo intento, segundo cremos, se radicam muitas, tantas, das páginas com que Raul Proença colaborou na *Seara Nova*. Por outras palavras ainda, para se atender à *realidade* fundamental, tornava-se necessário, era imperioso descer até às «realidades», como quem cumpre um dever, e assume um destino — a luta, o exílio, a loucura mesma, e, por fim, a paz do esquecimento. O outro termo da alternativa, qual era, qual poderia ser? Nos horizontes da vida portuguesa de então, para a seriedade de propósitos de Proença, só um outro caminho virtual restava: o do misticismo sebastianista. Ora, quer o messianismo quer o combate singular de Proença pela *realidade*, através das «realidades», entroncavam numa mesma vivência dos males objectivos da Pátria: um e outro são as respostas possíveis ao cancro do desespero ante o curso das «realidades». Queremos insinuar o seguinte: certos aspectos do combate de Proença, por mais que ele se tenha oposto às soluções messiânicas ou tão só palavras, radicam no mesmo húmus nacional que gerou um Pascoais ou o Fernando Pessoa da *Mensagem*. Contos largos... Contos largos que terão de ficar para outro ensejo.

Agora, e aqui, importa-nos apenas entender o caminho que Proença escavou, na fuga ao desespero latente que o corroía, e lhe alimentava a esperança possível. Um desespero, além do mais, muito bem

datado pelas conjunturas europeia e nacional da década de 1920, e que, a seus olhos, reactualizava no plano da *praxis* política o velho problema da dialéctica dos fins e dos meios. Trasímaco e Sócrates reimplantavam a sua oposição de raiz quanto à natureza do Direito e das relações deste com o Estado na sociedade portuguesa de há cinquenta anos. E era preciso optar — e optar *bem*.

Os fins supremos, sabemos já quais eles eram para Proença. Como, porém, efectivá-los no plano das soluções políticas gerais, e, em particular, no terrível condicionalismo português? Como equacionar o problema, contemplando de uma assentada quer os valores supremos da espiritualidade e da espiritualização humanas, quer os meios *possíveis* numa sociedade qualquer e, sobretudo, na portuguesa? Como salvar a *realidade*, impedindo que ela sossobrasse nos recifes aguçados das realidades?»

Quanto às soluções gerais, elas apresentavam-se-lhe com uma nitidez exemplar: «...a Democracia é no temporal o que o Cristianismo é no espiritual — porque ambos eles são as magníficas florações que sobre a terra fez brotar a razão dos homens, na tentativa de criar uma civilização — no esforço de fundar a moral, num caso, e a política, no outro, num primado do espiritual e num conceito do universal. Fundamentalmente», continuava tendo em vista os totalitarismos bolchevista e fascista assim como a onda tradicionalista de que Maurras era o mentor internacional, «o movimento contemporâneo é uma insurreição dos Bárbaros — e, da parte dos ministros espirituais (que perderam o sentimento da sua dignidade e da sua razão de ser), uma lamentável abdicação do Espírito perante a Matéria. Em certo sentido, pois, a mentalidade contemporânea é anti-democrática no mesmo título em que é anti-cristã»<sup>(3)</sup>.

Não escasseou a Proença, apesar dum certo maniqueísmo que o leva a opor tão radicalmente o «Espírito perante a Matéria», a compreensão da especificidade dos problemas políticos decorrentes da revolução industrial e da evolução económica das sociedades europeias contemporâneas. Mais moralista do que economista, mais ideólogo do que cientista, de modo algum ignorava ou minimizava a importância dos problemas sócio-económicos do seu tempo —, tão somente subsumia-os no que considerava essencial no *processus* humano e humanizador: «...eu creio firmemente que, se a pobreza rebaixa o homem, a riqueza também o degrada. O pobre é escravo das suas necessidades elementares, o rico dos seus bens». E vá de sonhar nas lonjuras do tempo a vir: «Só quando não houver nem ricos nem pobres, a humanidade verá multiplicarem-se à superfície da terra as fontes de generosidade e de sacrifício. *A questão económica é, pois, capital na medida em que o planeta puder vir a converter-se numa mansão inteiramente habitável para os que têm sede de bondade e de beleza*» (Itálico nosso)<sup>(4)</sup>. E mesmo no respeitante ao maquinismo, alvo predilecto dos nostálgicos do «bom vieux temps», Proença, com extraordinária finura, observava: «...os progressos do Maquinismo

(1) *Páginas de Política*, II, p. 112.

(2) *Páginas de Política*, I, p. 66.

(3) *Páginas de Política*, I, p. 149.

(4) *Páginas de Política*, I, p. 249.

(bem-vindos, três vezes bem-vindos quando ajudam a libertar o homem)» (1). É que, para ele, e, afinal, para todo o humanismo desejoso de desalienar o maior bem por que luta — a *qualidade* dos homens —, «A Máquina, a Indústria têm de submeter-se a esta prova: só serão úteis deixando-se governar, e não governando» (2). Dir-se-á, acaso: mas é uma trivialidade! Talvez o seja, mas foi precisamente a ela que, após trinta anos de estudos magistrais, chegou Georges Friedmann no seu último livro, *La Puissance et la Sagesse* (3). Com efeito, à sageza humanística cumpre dirigir as «coisas» se quer, e pode, fugir a ser «coisa» também.

Fins e meios, meios e fins, o velho combate no qual tudo se pode perder sem remédio ou ganhar, pelo menos, o direito à esperança! A luta de sempre entre as aspirações ideais do amor e da razão e o necessário «oportunismo» que «a acção social pressupõe sempre»: «o ideal pressupõe a consideração do real, o espírito a consideração da matéria, as grandes aspirações humanas as grandes imperfeições humanas» (4)!

E entre essas «imperfeições» — «não sermos puros espíritos», sabemo-lo já, «eis na essência o verdadeiro drama» —, eis que ganham forma e, agora, tendo em vista sobretudo as «realidades» portuguesas, as misérias do corpo e as do espírito: a penúria material da grande maioria, que a impede de ascender à sua efectiva dignidade imanente de pessoas; as falsas *élites*, incapazes de assumirem a missão que lhes devia caber na promoção económica, ética e cultural de todos; e, reinstalando-se de novo no plano da aspiração, as *élites* a fomentar, para que elas deixassem, acaso, de ser necessárias...

«É um irrisão», proclamava com veemente eloquência, «dizer-se aos desherdados da fortuna que são livres quando se lhes dá apenas a liberdade de morrer de fome; que têm absoluta liberdade de voto, quando de facto estão subordinados aos *beati possidentes*; que têm o direito de instrução, quando as vantagens do ensino só podem ser desfrutadas pelos ricos. Todos esses direitos de que a liberdade civil e política hoje se ufana só podem, pois, tornar-se efectivos, deixando de ser teóricos e abstratos, como até aqui, por uma realização progressiva das ideias igualitárias. A condição necessária da igualdade dos direitos é a igualdade dos poderes: tanto monta dizer que a liberdade é um ideal inteiramente vão na medida que não marcha de par com a igualdade» (5). A progressiva igualização do ponto de partida de cada qual, a eliminação das aristocracias hereditárias, de modo a que *todos* pudessem levar a cabo o afeiçoamento das suas melhores virtualidades...

Ora, para que a Democracia por esse modo principiasse a efectivar-se, impunha-se às *élites* intelectuais um papel decisivo no impulso ao progresso das «coisas»: «Uma democracia que se abandona a si mesma», ensinava ele, pensando no uso formalista de certas palavras, «uma democracia sem guias espirituais, é uma democracia decapitada, em que o reino da pura qualidade se afoga sem remissão sob o peso da quantidade bruta. Não se pode conceber uma democracia sem a intervenção constante duma «*élite*» intelectual» (6). Simplesmente, tal a concebia, não havia essa *élite* em Portugal: antes de mais, era

preciso promovê-lo, e esse foi um dos objectivos primaciais da *Seara Nova* de Raul Proença e de António Sérgio: «o que vós outros, artistas e intelectuais, tendes a fazer é educar-vos e transformar-vos, para educardes e transformardes o país» (7). Exigia-se uma conversão da consciência dos espíritos ainda convertíveis, quanto à sua postura ética e mental, como condição *sine qua non* de um novo afeiçoamento de todas as realidades nacionais. E, por isso, sentindo, acaso, o travo da solidão, apela num paroxismo de esperança para António Sérgio, que «do Brasil» prégava «a salvação da Pátria»: «Não há nada que explique a renúncia e o abandono do homem de *élite*, que deve ser a realização suprema do verdadeiro homem. Sobre ser uma inteligência, ele tem de ser necessariamente um herói [...] e o pedagogo que abandona Portugal dá ao seu país a pior lição de pedagogia». «É triste ter de reconhecer, mas é necessário fazê-lo», prosseguia no seu apelo a Sérgio, «que ainda não apareceu entre nós um grande mestre de acção moral. Um suicidou-se; o outro fez-se azeiteiro [...] O herói, esse, é herói até o fim». E perguntava, na esperança quase desesperada que o animava: quando é que «aparecerão os homens que *saberão e quererão* salvar Portugal, e que por isso *necessariamente* o salvarão?» (8).

Entenda-se; no contexto do pensamento de Proença, «salvar Portugal» significa, correlativa e implicitamente, a salvação das instituições republicanas que deveriam ser vivificadas e rejuvenescidas pela acção da *élite* (que não existia, e era preciso preparar), a qual e só a qual, seria capaz de influir as coisas no sentido da tendência socialista, ou seja, da liberdade afeiçoando, gradualmente, a igualdade. «Não chegaram um dia a reconhecer quase todos os homens que a supressão de certas liberdades (as económicas, por exemplo) é a garantia da verdadeira liberdade?» (9). É que, para ele, «salvar Portugal» implicava também a salvação da liberdade, sem a qual bem se poderia prever e anunciar não a vinda do nietzschiano Super-homem mas muito mais prosaicamente a morte do homem nos homens que sobrevivessem à sua própria mutilação. Por tudo isso, «Continuaremos», esclarecia com perfeita nitidez, «a ser republicanos [apesar de *esta* República!] de tendência socialista — quer dizer, a aceitar o princípio da intervenção do Estado na regulamentação das actividades, para pôr termo na medida do possível à anarquia económica, e estabelecer progressivamente a maior justiça distributiva compatível com as condições necessárias de todo o trabalho colectivo e os interesses da produção — o que é *justamente*», esclarecia, «o contrário do bolchevismo» (10). Em suma, Proença sonhou, e com ele a primeira *Seara Nova*, com o estabelecimento em Portugal de um socialismo de tipo inglês, apto, segundo pensava, a conciliar a liberdade e a igualdade, sem sacrifício mutilador de qualquer delas.

(1) *Idem, idem*, p. 269.

(2) *Idem, idem*, p. 270.

(3) Paris, N. R. F., 1971.

(4) *Páginas de Política*, II, p. 264.

(5) *Idem*, I, p. 77.

(6) *Páginas de Política*, I, p. 162.

(7) *Idem*, II, p. 108.

(8) *Páginas de Política*, II, p. 169.

(9) *Idem, idem*, p. 201.

(10) *Páginas de Política*, II, p. 257.

Tudo isto, esboçado a traço muito grosso, nos leva a inquirir do modo como no pensamento de Raul Proença, se ligaram o democratismo, o liberalismo, o republicanismo, o socialismo, o anti-liberalismo económico e o anti-plutocratismo que ele reconheceu no «Proémio» ao 2.º volume das *Páginas de Política* (1939) terem sido os vectores da sua ideologia política (1). É que, para ele, e com plena coerência interna do seu pensamento, «é no *direito individual*, e não no *direito do número*, que reside a essência da Democracia. A Democracia é o regime que garante no máximo os direitos de *todos* os indivíduos, o que a leva, por definição, a caracterizar-se como igualitária» (2). E precisamente: «...o despotismo de muitos não tem mais títulos de crédito que o despotismo dum só. Sempre que o indivíduo é oprimido, a tirania é um facto, exerça-a um ou um milhão» (3). Ao Estado caberia, pois, assegurar as condições necessárias à liberdade de *cada* indivíduo, à liberdade de *todos* os indivíduos, embora, naturalmente, «a vida em comum e obra em comum» impliquem «o respeito da disciplina e a obediência aos poderes» (4), o que afasta Proença de modo bem claro das aspirações anarquistas tão fortes no seu tempo. Com efeito, pareciam-lhe «igualmente erradas as fórmulas spencerianas e as fórmulas fascistas; «o indivíduo contra o Estado» do pensador inglês é para mim tão insustentável como a famosa máxima mussolinica: «tudo no Estado, nada fora do Estado, nada contra o Estado» (5). O indivíduo-cidadão deve, na verdade, obediência «aos poderes», mas estes precisam de ser contrastados, e «todo o *contrôle* é falível, ou insuficiente, ou ilusório se o poder executivo se não subordina ao poder parlamentar» (6).

Na esteira de Voltaire, contra Rousseau, cujo *Contrato Social* estaria na origem ideológica de todas as tiranias estaduais (7), o pensamento político de Proença reencontra quanto ao papel do indivíduo na sociedade liberal as linhas mestras da ideação de A. Herculano: são-lhes comuns o mesmo sentido e o mesmo respeito pela realidade individual, e dir-se-ia que o autor dos *Opúsculos* perfilharia as concepções proençianas sobre a tirania de «um ou de um milhão». O anti-«democratismo» de Herculano é, de raiz, o mesmo do autor das *Páginas de Política*. Aquilo que os distingue, isso sim, é o propósito de Proença tendente, por um lado, à legitimação do conceito de *democracia*, a partir das relações dos indivíduos com o Estado, cujo poder executivo seria permanentemente contrastado pelo poder legislativo-parlamentar, e, por outro, a aceitação do princípio da limitação das liberdades individuais no tocante às actividades económicas. De Herculano a Proença, a tónica da liberdade individual principia a ceder ante as exigências da igualdade, através duma mediação que era, para Proença, a via democrática, como a entendia.

Por outras palavras ainda: de Herculano a Proença, assiste-se a uma lenta metamorfose do próprio conceito de *democracia*, à qual não foi, de certo, indiferente a doutrinação do socialismo anterior e seus continuadores. Por tudo isto, segundo cremos, o nó vivo da problemática política de Proença reside na sua crítica ao *contrato social* de Rousseau, e ao propósito bem evidenciado de articular instituições políticas que permitissem tanto o pluralismo das opiniões,

e dos credos, como respeitassem as minorias, quaisquer que elas fossem. Os unanimismo de direita ou de esquerda, esses é que, claramente, se lhe afiguravam a negação radical da essência da democracia com a qual, liberalmente, sonhava.

Liberdade, igualdade... A igualdade, o fim a buscar, gradualmente; o meio, ou os meios, só a liberdade os poderia facultar — caminhar para a igualdade como um limite matematicamente inalcançável, mediante a promoção e a pedagogia da experiência humanizadora da liberdade. Nesta perspectiva, pois, a democracia como instituição política adequada seria também, em última instância, um fim a alcançar gradualmente, à medida que os cidadãos pudessem ir sendo educados como pessoas, ou seja, como aprendizes do uso da liberdade.

Ora, se, acaso, como nos vai parecendo, era este o desígnio fundamental do pensamento político de Raul Proença, dele, necessariamente, decorreria aquilo a que chamaremos o pedagogismo, e que viria a ser o aspecto dominante da intervenção pública de António Sérgio. Com efeito, e com plena coerência, lá está anunciada, com carácter prioritário, a premissa da revolução de teor pedagógico: «Há que agir sobre todos os tecidos do corpo colectivo, que modificar todas as funções desse corpo. E sobretudo que modificar aquele organismo que está destinado a exercer sobre todos os outros uma acção directiva: numa palavra, que reformar a estrutura espiritual, a forma da mentalidade do escol português, tão certo é que *têm sido os vícios mentais dos portugueses os seus piores inimigos*» (8); «...é para nós querer resolver a quadratura do círculo pretender transformar «este comunismo burocrático e mavórtico num povo de iniciativa e de trabalho metódico, rendoso e humanitário», por *simplex efeito* de medidas económicas e financeiras, sem que previamente a educação tenha feito o seu papel» (9); e dando um passo mais: «...é a própria urgência da revolução económica (inevitável, mesmo quando o não quiséssemos) que impõe a primazia imediata dos problemas educativos, tão evidente é que não pode haver um capaz regimen socialista com uma massa popular que conheça apenas a força elementar dos apetites» (10); e revertendo, uma vez mais, à sua preocupação humanística fundamental: «Quase todos nós [os da *Seara Nova*] ligamos ao problema da educação a importância suprema. Porque bem analisadas as coisas, sempre se vem a confessar que, no fundo, o maior mal que existe, e de que todos os outros derivam, reside na própria qualidade do homem» (11).

Ou seja, integrando nós a substância de tais dizeres: a educação deve desempenhar numa sociedade em vias de democratização um papel prioritário que afectaria *todos* os seus estratos. Em primeiro lugar, o escol que precisaria de aprender, efectivamente, a

(1) V. *Idem, idem*, p. 18.

(2) *Idem*, I, pp. 230-31.

(3) *Idem, idem*, p. 246.

(4) *Páginas de Política*, I, p. 306.

(5) *Idem, idem*, p. 307.

(6) *Idem*, I, p. 311.

(7) Só a sua análise do pensamento político de Rousseau exigia um ensaio: ficará para outra vez.

(8) *Páginas de Política*, II, p. 151.

(9) *Idem, idem*, p. 171.

(10) *Idem, idem*, pp. 185-86.

(11) *Páginas de Política*, II, p. 251.

ser escol não só pelo nível da cultura e pela qualidade moral dos seus membros, mas também pelo *exercício* da inteligência, inseparável das tarefas da cidadania, de modo a que ela se tornasse, naturalmente, numa forma muito específica de amor aos outros, no fomento das aptidões mentais e morais de *todos* quantos fossem integráveis na cidade nova, cuja essência seria a renovação permanente. Com efeito, essa cidade nova e cada vez melhor exigia a alteração das tradicionais estruturas económicas, o que só poderia ser levado a cabo, de modo adequado, mediante a prévia intervenção afeiçoada da tarefa educativa. Ora, essa reestruturação da economia nacional num escopo socializante implicava que as massas populares fossem chamadas a uma colaboração paulatina, só efectivável mediante a subida do nível das suas exigências mentais. E, por fim, a verificação de sempre: a *qualidade* dos homens que integram dada sociedade, nos vários escalões da actividade, é condição necessária da efectiva alteração dessa própria sociedade: «É numa terapêutica do Espírito que reside a cura radical dos nos nossos males — dos próprios males económicos, srs. economistas; e por isso a política do Espírito tem de sobrelevar à política do ventre — tão certo é que os problemas do Ventre não serão resolvidos pelo Ventre, mas pelo Espírito» (1). E é o círculo que, de novo, se fecha sobre si mesmo. Ou será, antes, de uma abertura que aí se trata? Uma coisa é certa: precisamos de conhecer melhor, a partir deles mesmos, os argumentos daqueles que Raul Proença visava. Só esse contexto necessário nos fará entender até à raiz o pensamento de que tentámos aproximarmos-nos, surpreendendo-o na coerência interna que o sustentou.

Além disso, para compreendermos até à sua matriz esse pensamento, importaria submetê-lo à crítica que, à luz da nossa experiência, nos fosse possível e, sobretudo, desfibrar essa espécie de maniqueísmo com que tão drásticamente Proença entrevia essa luta, essa tensão entre o «Espírito» e a «Carne» ou entre o «Espírito» e o «Ventre», ou entre o «Espírito» e a «Matéria» — Bem e Mal dir-se-ia que, irredutivelmente, antinómicos. Impunha-se, e impõe-se, aí, uma reflexão crítica de teor gnoseológico ou, até, simplesmente, psicológico, que nos conduzisse às necessárias mediações, sem as quais nem o «anjo» nem a «besta» da natureza humana, nas palavras de Pascal, assumem significado inteligível. Sem dúvida, mas não foi isso que, neste ensejo, nos propusemos.

E para concluir este esboço de inquérito a um pensamento que, como se verificou já, não pôde alcançar o nível da plena explicitação, gostaríamos de levantar um problema. Um problema de classificação, em termos de história social, do pensamento que tentámos circunscrever num primeiro exame, algo sincrético ainda.

O problema é este: é, ou foi, uma ideologia *burguesa* o pensamento de Raul Proença?

Pois bem, a esse respeito, avançaremos algumas considerações que submetemos à crítica de quem nos leia.

Em primeiro lugar, estamos em crer que a hipótese de classificar como *burguês* esse pensamento não adianta muito para a sua compreensão efectiva, por-

que não sabemos ainda quais eram as coordenadas fundamentais do pensamento burguês em Portugal na década de 1920, e nem sequer conhecemos com a objectividade possível a constituição da classe social burguesa, entre nós, e dos grupos que nela se integravam e das tensões entre eles existentes especialmente no período da Primeira República.

Em segundo lugar, mesmo que dispuséssemos de tais dados, para aceitar, sem mais, essa classificação seria necessário, demonstrar, previamente, que o processo histórico de uma qualquer sociedade num dado tempo é redutível, de modo absoluto, à natureza das classes sociais e às tensões entre elas existentes, propósito que, segundo nos parece, constituiria tarefa extraordinariamente difícil. De resto, como se nos vai tornando evidente, a noção de classe social só é operativa, cientificamente, em certas condições dos dados existentes, e de acordo com as possibilidades metodológicas do seu tratamento em termos sociológicos.

Pretendemos, em suma, insinuar o seguinte: *não é a mesma coisa* o estudo do pensamento burguês numa dada época e lugar, e o estudo duma personalidade, qualquer personalidade bem caracterizada, por mais que se tente, e possa, subsumi-la em dado conjunto social. E a razão da diferença é simples: o determinismo implícito no comportamento de um grupo social não é o mesmo que preside ao de um indivíduo, como tal considerado e circunscrito. Só o indivíduo, como se torna evidente, é capaz, em dadas condições, de *assumir* os determinismos detectáveis —, iniciando assim a experiência da liberdade efectiva. Ora, a partir desse momento decisivo, ele pode encontrar-se em conflito aberto com a classe ou o grupo social a que, até então, pertencera. Será necessário citar exemplos probatórios da asserção?

Ora, revertendo ao pensamento de Raul Proença, aquilo que afirmamos é apenas isto: mesmo que fosse possível, no estado actual dos nossos conhecimentos, considerar como *burguesa* essa ideação, ela excederia o molde em que, baldadamente, tentaríamos encaixá-la. Por mais burguês que esse pensamento acabasse por ser, o burguesismo seria apenas, e afinal, *um* dos elementos da sua compreensão lógica, e a qualidade própria dele não residiria nisso, ou só nisso, mas precisamente nos *outros* elementos apreensíveis.

É que para além das classes sociais, subsumindo-as, há as estruturas sociais (globais e parciais) — e, de resto, a perspectiva sociológica não esgota a compreensão do fenómeno humano que, além disso, é também biológico, e psicológico, e antropológico, e metafísico.

Por tudo isto, tão dogmáticamente insinuado, é que nos recusamos a «arrumar» um pensamento da qualidade e da altura do de Proença sob a vaga e incrítica noção de «pensamento burguês». Em boa verdade, até aí, nesse cadinho individual, em que as aspirações éticas e lógicas se digladiam com as «realidades», ele descortinou com finura, ao verificar que «Possuímos dentro de nós um sonho que nos excede».

Isso mesmo: *um sonho que nos excede*.

(1) Páginas de Política, II, p. 123.